

keréknyomok

2006/1. ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2006/1

Orientalisztikai
és buddhológiai
folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe:

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: www.kereknyomok.hu

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Dezső Csaba

Fehér Judit

Hamar Imre

Kalmár Éva

Kelényi Béla

Kósa Gábor

Körtvélyesi Tibor

Porció Tibor

Ruzsa Ferenc

Sárközi Alice

Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Urayné Kóshalmi Katalin

E számot szerkesztette

Fehér Judit

Kalmár Éva

Ruzsa Ferenc

Tipográfia

Maczó Péter

Műszaki szerkesztő

Dobosy Antal

A borítón látható illusztráció

Šākyamuni Buddha ábrázolás

egy tibeti festők számára készült
mintakönyvből.

Nyomda

Révai Digitális Kiadó

ISSN 1788-3865

Ára 1400 Ft

A kiadvány kapható

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán:-

1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

E számunk szerzői

AGÓCS TAMÁS

tibetológus; főisk. tan.

(TKBF Buddhista tsz.)

agocsster@gmail.com

CSATLÓS PÉTER

(szabadúszó) tibetológus,

(inaktív) angol szakos nyelvtanár

KÁDÁR ZOLTÁN DÁNIEL

sinológus; főisk. adj. (TKBF Nyelvi tsz.),

mb. ea. (ELTE Kelet-ázsiai Tanszék)

danielkadar@yahoo.co.uk

KALMÁR ÉVA

sinológus, műfordító;

ny. szerkesztő (Európa Könyvkiadó),

ny. főisk. tan. (TKBF, Nyelvi tsz.)

ekalmar@tkbf.hu

KELÉNYI BÉLA

tibetológus; főmuzeológus

(Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai

Művészeti Múzeum)

kelenyi@imm.hu

KISS KATALIN

hallgató

(SZTE Néprajz-Vallástudomány szak)

ketaki@freemail.hu

KÓSA GÁBOR

sinológus; főisk. doc. (TKBF Nyelvi tsz.);

mb. ea. (ELTE Kelet-ázsiai Tanszék)

kosagabor9@yahoo.com

MAJER ZSUZSA

mongolista, tibetológus;

abszolvált doktorandusz

(ELTE, Mongol nyelvészeti doktori program)

zsumajer@yahoo.com

MATKÓ MÁRTA

tibetológus (ELTE, 2004);

tud. segédmunkatárs (International

Dunhuang Project, British Library)

marta_matko@hotmail.com

PÁL DÁNIEL

filozófus; doktorandusz (ELTE Filozófia

Doktori Iskola), az SZTE Vallástudomány

Tanszék külső oktatója

nataraja@freemail.hu

RUZSA FERENC

indológus, filozófus; egy. doc. (ELTE Ókori és

Középkori Filozófia tsz.),

főisk. tan. (TKBF Nyelvi tsz.)

ferenc.ruzsa@elte.hu

SOMLAI GYÖRGY

tibetista;

középkisk. tan. (Érd, Kós Károly SzKI),

c. főisk. tan. (TKBF Buddhista tsz.)

TELEKI KRISZTINA

mongolista, tibetológus;

abszolvált doktorandusz

(ELTE, Mongol nyelvészeti

doktori program)

krisztina_teleki@yahoo.com

Tartalom

Beköszöntő	3	MAJER ZSUZSA – TELEKI KRISZTINA A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei	147
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK			
RUZSA FERENC Puruṣa és Ymir <i>Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése</i>	5	KALMÁR ÉVA A kínai Maudgalyāyana átváltozás (bianwen)	159
PÁL DÁNIEL – KISS KATALIN Szex, szerelem, szentség a hinduizmus vallási rendjében	23	KRITIKÁK, RECENZÍÓK Hamar Imre: Buddha megjelenése a világban <i>Kalmár Éva</i>	177
CSATLÓS PÉTER Szikkim korai története 1.	61	Kínai kezek, taoista lelkek, buddhista csodák. Négy tanulmány a kínai buddhizmusról <i>Kósa Gábor</i>	179
MATKÓ MÁRTA Egy tibeti értekezés az egyidejű megvilágosodás tanításáról <i>Vimalamitra: Az egyidejű belépés meditációja (Cig car 'jug pa'i bsgom don)</i>	91	Lun Guangzhong – Ueda Hitoshi: Jindai hanyu yufa yanjiu [A kínai baihua nyelv nyelvtani kérdései] <i>Kádár Zoltán</i>	188
AGÓCS TAMÁS A szamszára eredete. Avagy: „Hogyan vált ki a szamszára a lét eredeti forrásából?” <i>Részlet Longcsen Rabdzampa: Kívánságteljesítő Kincsek Tára (Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod) című művéből</i>	118	Dr. Bodnár László: Az egyarcú Tibet <i>Somlai György</i>	190
KELÉNYI BÉLA A tibeti műgyűjtés és recepciójának kezdetei a nyugati világban	133	SUMMARIES IN ENGLISH E számunk szerzői	193

Beköszöntő

Seholse kocsi,
nyomot hagyott a hóban,
Mester maradj még.
NOON AZAKI

Új folyóiratunk témája a buddhizmus és annak kulturális környezete. Tanulmányokat közlünk a buddhizmusról, annak történetéről és jelenéről, szövegeiről és vallásgyakorlatáról, irányzatairól és nagy alakjairól: filozófusokról és szentekről, világi hívőkről és királyokról, csodatévő sziddhákról és apátokról. Szívesen fogadunk a buddhizmus filozófiai kérdéseit elemző és továbbgondoló írásokat, a jelenkor problémáit buddhista szemszögből szemügyre vevő cikkeket avagy a buddhista és a nyugati tradíció szemléletmódjának összevetésére kísérletet tevő elemzéseket. Merítési körünk továbbá a távolabbi kelet kultúrája; azaz mindazon területeknek, ahol a buddhizmus hagyományosan jelentős volt, a történelme, művészete, vallási és bölcséleti hagyománya – akkor is, ha ennek semmi közvetlen kapcsolata nincs a buddhizmussal.

Magyar nyelvű folyóiratunk a művelt nagyközönséghez szól. A tudomány legezetikusabb, csak a szakértők számára értelmezhető részletkérdéseit a nemzetközi szakfolyóiratokban érdemes tárgyalni; ám a Keréknyomok mégis elsősorban tudományos fórum kíván lenni. Meggyőződésünk, hogy a legkomolyabb tudományos munka jelentős része is közérdeklődésre tarthat számot, ha megfelelő formába öntik. Ezért cikkeinkben minden idegen nyelvű szöveg fordításban is szerepel, és a problémák elemzéséhez szerzőinktől olyan háttérreljzot kérünk, ami – ha esetleg némi erőfeszítés árán is – érthetővé teszi azt a laikusok számára is. Közlünk azonban magas szintű, a nemzetközi tudományosság legújabb eredményeire is támaszkodó, korszerű ismeretterjesztő írásokat is, amennyiben azok hiánypótlóak: és sajnos, rengeteg olyan terület van, amelyről magyarul még sohasem írtak, avagy csak igen régen. (Arról pedig szó se essék, hogy olykor van ugyan olvasnivaló, de bár ne volna...)

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen folyóirat már régóta fájóan hiányzik könyvtáraink polcairól; mégis csak bő három éve, Fehér Judit kezdeményezésére és szervezésében indult meg az

előkészítés munkája. Nem külső körülmények, hanem csakis saját rutintalanságunk okozta, hogy csak most léphetünk az első számmal az olvasók elé; ezért szerzőinktől elnézést kell kérnünk, különösképpen az akkor még friss recenziók íróitól – mindnyájuk türelmét ez úton is meg szeretnénk köszönni. Reményeink szerint ezentúl hatékonyabban tudunk működni, és – egyelőre – évenként két számmal jelentkezünk.

A folyóirat megjelenését (természetesen az alkotók kitűnő munkáján kívül) A Tan Kapuja Buddhista Főiskola biztosította anyagi, szerkesztési és inspiratív háttér, valamint a hazai orientalisztika legjavának lelkes támogatása teszi lehetővé. Ez utóbbi nem csupán elvi egyetértést, hanem gondolatokat és ötleteket, szerzők javaslatát, valamint minden honorárium nélkül, gyorsan és nívósan elvégzett szakmai lektorálást is jelent. Köszönet érte!

Olvasóinktól és leendő szerzőinktől minden véleményt és javaslatot, vagy akár szigorú bírálatot is szívesen fogadunk; és várjuk a témakörünkbe illeszkedő írásokat vagy cikkterveket.

2006 január havában, holdújév napján

Karsai Gábor

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola főigazgatója

Ruzsa Ferenc

megbízott főszerkesztő

Tanulmányok, fordítások

RUZSA FERENC

Puruša és Ymir¹

Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése

Az indoeurópai összehasonlító mitológia-kutatás kevés bizonyosnak tekintett ténye közül kiemelkedik az a kozmogóniai mítosz, amely az univerzumot egy ős-óriás testének feldarabolásával eredezteti. Legteljesebb formájában megtalálható az izlandi Eddában (*Ymir* jégóriás feldarabolása) és az óind *R̥g*-vedában (*Puruša*, azaz a kozmikus Férfi feláldozása). A számos részletre kiterjedő egyezés meggyőzőnek tűnik. Jelen írás viszont azt kísérli meg bebizonyítani, hogy a párhuzam nem a közös eredettel, hanem az emberi gondolkodás természetes hajlamaival magyarázható. Ezt igazolja, hogy a mitológéma megtalálható más kultúrákban is (azték, indián, kínai, tahiti, finn, mongol, sumér); továbbá felmérésemben mai fiatalok és gyerekek ugyanezekkel a részletekkel töltötték ki az „üres” mítosz-sémát („Ha egy óriás testéből lett a világ, melyik részéből mi lett?”).

Egy elmélet a filozófia eredetéről

Első ránézésre a filozofálás meglehetősen általános, ha nem is közönséges dolognak tűnik. Ám ha végiggondoljuk mindazt, amit a létrejöttéről tudni lehet, kiderül, hogy inkább ritka (ámde sikeres) újításról van szó, mintsem az emberi szellem általános hajlamának természetes megnyilvánulásáról. A ma világszerte elterjedt modern filozófia az európai filozófiának csupán térbeli kiterjesztése, ami viszont a görög bölcsélet egyenes folytatója. Szintén a hellenisztikus görög filozófiai hagyományból fejlődött ki a középkori arab és zsidó filozófia is.

A görög világon kívül csupán két civilizációban alakult ki önállóan a filozófia: Indiában és Kínában. Nem ismerték viszont a sumérek és az akkádok, az egyiptomiak és a zsidók, a perzsák és az asszírok, és nincs nyoma a maja, az azték vagy az inka kultúrában sem.

Ha ez így van, érdemes elgondolkozni rajta, mi lehetett az oka, hogy a görögöknél, indeknél és kínaiaknál kialakult ez a sajátos módja a világról való elmélkedésnek. Sajnos, a filozófia irányába tett első, még tétova lépéseknek csak kevés közvetlen tanúsága maradt ránk. Mind a görög, mind a kínai tradíció elején is már kész, önálló, „tisztán” filozófiai szövegek állnak:

¹ A cikk megírásában az OTKA T 034446 és T 043629 sz. támogatása volt segítségemre.

szuverén, megnevezett mesterek vélekedéseit olvashatjuk klasszikusan filozófiai kérdésekről.² Indiában viszont fennmaradtak korai, még csak félig-meddig filozófiai kísérletek is; így itt esély mutatkozik arra, hogy megértsük a folyamatot és okait.

Nagyjából két évtizeddel ezelőtt³ kialakítottam egy teóriát erről, amit azóta is vonzónak tartok. Ha ez elfogadhatónak bizonyul, az annyiban is érdeklődésre tarthat számot, hogy következtetései átvihetőnek tűnnek a görög anyagra is. A gondolatmenet teljesen lecsupaszított váza a következő:

A filozófia két, életmódjában, világszemléletében és vallási tradíciójában sajátosan különböző kultúra meghatározott típusú érintkezésének lett következménye. A nomadizáló indoárja népek az i.e. II. évezred közepe táján elfoglalják Északnyugat-Indiát, ahol egy ősi, valószínűleg dravida nyelvű, fejlett földműves kultúra (az Indus-völgyi civilizáció) maradványait találják.

A harcias, marhapásztor *ārya* ('nemes') törzsek társadalma erősen patriarchális, politeista panteonjukban is csak férfi istenek jutnak szerephez; kultuszuk az isteneket kérlelő-megbékítő ital- és égőáldozat. Az őslakosok viszont elsősorban szántóvetők, a nemek közötti munka- és hatalommegosztás szimmetrikus lehetett, kivehető matriarchális maradványokkal (pl. papnők). Kultuszuk középpontjában a Földanya termékenysége állt, amit átviteli és analógiás mágiával segítettek elő.

A honfoglalás itt is, mint oly sok más esetben (gondoljunk a népvándorlás-kori germánokra vagy a néhány száz évvel későbbi magyar törzsekre), jellegzetesen kétarcú folyamat volt. A jövevények lesznek az uralkodók, az új nemzet identitását és nyelvét ők határozzák meg, ám a kultúra, és jelesen a világnézet döntően az előző civilizáció folytatója. Ez meglehetősen természetes is, hiszen győzelme után immár az új arisztokrácia is letelepszik és a földből él, a világszemlélet pedig egyáltalán nem független az életmódtól. Ha az élet és a gazdagság fő forrása immár a termőföld, akkor olyan rituáléra van szükség, ami erre koncentrál. És ez nem is csupán érzelmi-szimbolikus kérdés: az agrárius rituáléra szakosodott papság agrárértelmiség is, szaktudására (pl. naptárismeret alapján a vetés stb. idejének meghatározása) szükség van.

A kétféle eredetű világnézet tehát kölcsönhatásba lép (az új szintézis majdani kiteljesedett, klasszikus formáját nevezhetjük hinduizmusnak, kb. időszámításunk kezdetétől), a két papság pedig lassan összeolvad. A termékeny Földanya, a nagy istennő, sok szempontból vonzó központi figura lehetne. Egységes, univerzális világmagyarázó princípium, amely éppen közelsége és megfoghatósága miatt nem lehet túlságosan antropomorf: majdhogynem maga az absztrakt, önmozgó anyagi őselv. Ugyanakkor a férfias, harcias nomád tradíciók büszke örökösei számára nőisége elfogadhatatlannak tűnik. Ha ekkor megteszik a döntő lépést – tovább dezantropomorfizálják, előáll az absztrakt, ámde eleven univerzális princípium: a világ szellemi és anyagi alapja, az *upanisadok* semlegesnemű *Brahmanja*. És ez már vitathatatlanul tiszta filozófia lesz.

2 A filozófia fogalma általános vélekedés szerint meglehetősen homályos. Mostani célunk szempontjából három meghatározó vonását emelném ki: (a) tárgya a mindennapi-gyakorlati tényekkel és szükségletekkel nincs közvetlen kapcsolatban (nem technika vagy tudomány);

(b) módszertana érvelő és rendszeres (nem prófécia vagy költészet); (c) szabad, szuverén gondolatrendszer (nem vallás vagy teológia).

3 Ruzsa (1984), pp. 1–29. Az elmélet alapvonásait leírja Ruzsa (1997a), pp. 13–16.

Történtek azonban más, elvetélt kísérletek is az ellentmondás kiküszöbölésére. Megőrizve a személyességet, egyszerűen nőből férfivá alakították a nagy istent.⁴ Bár ez a megoldás nem lehetett sikeres, hiszen a termékenység, az új élet megszületésének varázslatos képessége evidensen asszonyi dolog, ám egy jelentős dokumentuma bekerült az árják szent gyűjteményébe, a *Ṛg-vedá*ba is. Ez a *Puruṣa-sūkta*, „A Férfi himnusza”.⁵

1. Az Ember ezerfejű volt,
Ezerlábú, ezerszemű,
A Földet mind befedte már,
Sőt tíz ujjnyit nagyobbra nőtt.
2. Az Ember minden, ami van,
Minden, mi volt és lenni fog;
Halhatatlanság ura Ő,
[az étellel túlnő rajta.]
3. Nagysága éppen ekkora,
És az Ember mégis nagyobb:
E lények negyedrészt csupán,
A maradék a Mennybe nyúl.
4. Háromnegyed rész égbe szállt,
Negyede az, mi létrejött,
Majd ebből terjedt szerteszt
Élő és az élettelen.
5. [Belőle született a Ragyogó, Virádzs,
Virádzs után az Ember.
Meggzületvén, túlért
hátral a földön és elől is.
6. Mikor az Embert áldozatul
feláldozták az istenek,
a tavasz volt ott az olvasztott vaj,
a nyár a tűzifa, az ős az áldozat.]

⁴ A dzsaina univerzumot alkotó óriás olykor férfi, más helyeken azonban asszonynak tűnik. E jelenséget Zimmer (1969⁴/1951¹, p. 259) hasonlóan magyarázza: „A hímnemű kolosszus a dzsáina szerzetesek és szentek férfias aszkézise számára vonzó, míg a nőnemű az Egyetemes Anya ősi, pre-árja képzetét tükrözi.”

⁵ Fórizs László fordításában a *puruṣa* ‘Ember’. A szögletes zárójelbe tett részeknél Fórizs szövege helyett prózai nyersfordítást adok.

-
7. Felkenték Őt a szent fűvön,
Ki legelőször született,
S áldozatul feláldozták
Látók, szádhják és istenek.
8. Az egészen elégetett
Áldozat zsírja összegyűlt,
És Ő abból alkotta meg
Erdő s levegő vadjait.
9. Mindent odaadó áldozat:
Abból lettek a himnuszok,
Belőle a versmértékek,
Dalok s áldozóigék.
10. Abból születtek a lovak,
Abból a kecskék és juhok,
Abból lettek a tehenek,
És a kétfogsorúak is.
11. Mikor az Embert [felosztották,
Hányfelé alakították?]
Mily nevet kapott a szája,
Két karja, combja, lábai?
12. Szájából lettek a papok,
Két karjából a harcosok,
Combjaiból földművesek,
Két lábából a szolganép.
13. Értelme fényességes Hold,
Szeméből született a Nap,
Szájából Indra és a Tűz,
Leheletéből lett a Szél.
14. Köldökéből a közti-tér,
Fejéből az Ég származott,
Lába a Föld, füle égtájak –
A világ rendbetéetett.

Annak, hogy e himnusz a kétféle kultusz keveredésének dokumentuma, a fiúsított *Magna Mater* en kívül más bizonyítéka is van. Az áldozat, ami a régibb himnuszokban még az istenekhez irányuló kérés eszköze, itt teljesen elváltozott szerepben tűnik fel: világalkotó varázslat, amit

maguk az istenek alkalmaznak, önálló, titokzatos hatóerő – egyszerűen mágia. Ez a változás dominál a *brāhmaṇák* (ritualisztikai szentkönyvek, i.e. I. évezred) korában mindvégig: az ősi nyelven, az ősi szövegek szólnak még, de a jelentés teljesen megváltozik; nem ima, hanem ráolvasás, ahol a tartalom nem számít, csak a varázsigék hibátlan recitálása.

E himnusz tehát a filozófiát létrehozó termékeny konfliktus egyik, bölcsesleg kevésbé sikeres oldalhajtása, ám éppen ezért rendkívül fontos dokumentuma is a feltételezett folyamatnak, a teória egyik alapvető ténybeli alátámasztója.

Egy súlyos ellenérv

Amikor az itt csak vázlatosan jelzett⁶ elképzelésemet előadtam⁷ a 35. ICANAS-konferencián (International Congress of Asian and North African Studies) 1997-ben, érdekes és érdemi kritikát is kaptam. Ezt később Lars Martin Fosse megfelelő szakirodalmi referenciákkal is bővítette, így többé már nem térhettem ki az alapos újragondolás elől.

Régóta ismeretes, hogy a *Puruṣa*-himnusz központi témája, a világ teremtése egy óriási őslény részeiből, megtalálható az északi germán mitológiában is: a verses Eddában többször esik szó Ymirről, a feldarabolt jégóriásról.

Rege-időn rég,
Ymir élt akkor,
nem volt homok, se tenger,
se hideg habok,
föld nem terült,
se fölöttünk ég,
nyílt varázsnnyiladékbán
fű nem feslett.

A volna jövőndölése, 3. in Edda, p. 7.

Formálták a földet
Ymir húсібól,
hegyeket csontjából;
Dérhideg óriás
koponyája komor éj [tkp. ég] lett,
vérverítke a tenger.

Vafrúdnir-ének, 21. in Edda, p. 64.

⁶ Több olvasóm megjegyzéseire tekintettel nyomatékosan megismétlem, hogy az elméletet itt nem ismertetem értékelhető részletességgel, alátámasztására kísérletet sem teszek. Csupán egyfajta háttérként vázolom fel, hogy egy

lehetséges, és számomra izgalmas kontextusba kerüljön a dolgozat tárgya: indoeurópai örökségnek tekinthető-e a világóriás feldarabolásának mítosza?

⁷ Ruzsa (1997b).

Ymir húsából
hasították a földet,
véréből vették a tengert,
hegyekké csontjait törték,
hajából csomóztak erdőt,
 eget koponyája kerít.

Szempilláiból alkották
a szíves hatalmak
Emberhont az emberfiaknak;
háborgó felhőket
habartak agyvelejéből,
létevel lettek mindenek.

Grímnir-ének, 40–41. in Edda, pp. 82–83.

Ebből kiindulva, ám széles körű további összehasonlító anyagot mozgósítva, Bruce Lincoln könyvében (1986) bizonyította, hogy itt egy ősi, közös indoeurópai mítoszról van szó. Ha ez igaz, akkor a *Puruṣa-sūkta* nem lehet új fejlemény, az Indián belüli szintézis dokumentuma, hanem kizárólag az árják öröksége. És ekkor nem csupán egy érv kiesik a rendszerből, hanem egy erős ellenérvet kapunk – az árják már a távoli nomád múltban is rendelkeztek a világot eleven egészként megjelenítő, meglehetősen absztrakt képzetrel, és a dolognak semmi köze sincs a nemek „harcához”. Lássuk tehát Lincoln érveit!

Egy óorosz hagyományon alapuló, a 19. sz.-ban gyűjtött szöveg, az *Ének a galambkirályról* további részleteken kívül abban is hasonlít a *Puruṣa-sūktára*, hogy az őslény (itt Ádám) részeiből eredezteti a társadalmi rendet: fejéből a cárokat, csontjából a hercegeket és hősöket, térdéből a parasztokat (p. 4). A középperzsa nyelvű, 9. sz.-i *Škend Gumānīg Wizār* 16. 8–20. megőrzött egy manicheus kozmogóniát, ahol *Kūnī* démonasszony testéből készül a világ (p. 9). Ovidius *Metamorphoses*-ében (4. 655–662) Atlasz titán alakul át az Atlasz hegységgé (p. 10).

A csupán szláv fordításban fennmaradt, időszámításunk kezdete körüli eredetű apokrif ószövetségi *Énokh titkainak könyvében* (30. 8–9) az ellenkező folyamatot látjuk: az embert (Ádámot) rakják össze a világ elemeiből (p. 11).⁸ Meglehet, nem független ettől a számtalan középkori leírás, ahol ugyanezt az elbeszélést találjuk, kisebb-nagyobb eltérésekkel. Lincoln itt idéz egy ófríz,⁹ egy középír,¹⁰ egy másik óorosz¹¹ és egy román¹² szöveget. Noha e biblikus szövegek relevanciája vitatható, Lincoln szerint a történet népszerűsége csakis azzal magyarázható, hogy az „európai népek a saját, ismerős és szívesen felidézett, kereszténység előtti tereméstörténeteik felszínesen keresztényesített – és így elfogadható – változatára ismertek bennük” (p. 13).

A *Ṛg-veda* tradíciójához tartozó, a *Puruṣa-sūktától* nyilvánvalóan nem független *Aitareya-upaniṣad* verziójában (1.1.3 és 1.2.4) mindkét folyamat szerepel, meglehetősen absztrakt

⁸ Ez persze nem éppen indoeurópai tradíció: valószínűleg alexandriai zsidók írták görög nyelven, de „talán görög és iráni hatás is érvényesül benne.” (Lincoln i.m. p. 11.)

⁹ p. 13: *Emsing törvénykönyve*.

¹⁰ p. 13: British Museum Additional MS. 4783, folio 7a.

¹¹ p. 15: *Három szent beszélgetése*.

¹² p. 15: az 1809-ből származó *Kérdések és válaszok*.

formában:¹³ „[A Lélek] a vízből kiemelt egy Embert és besűrűsítette. Felmelegítette; ahogy az felmelegedett, a szája megrepedt, mint a tojás. Szájából beszéd, a beszédből tűz. Az orra megrepedt: az orrából lélegzet, a lélegzethől szél. ... Egy embert hozott nekik ... és mondta nekik: ‘menjetele bele, ki-ki a helyére.’ A tűz, beszéddé lévén, bement a szájba, a szél, lélegzetté lévén, az orrba...” E változat különös érdekessége a mi szempontunkból, hogy itt nem idézett részében tartalmaz olyan társításokat is (szőr–növények és fák; sperma–víz), amelyek a *Puruṣa-sūktā*-ból hiányoznak, ám a rekonstruált indoeurópai ősmítosz részei lehettek. Ugyanezért érdekes az *Aitareya-brāhmaṇa* 2.6 részlete, melyet Lincoln másutt (p. 58) idéz: itt a test–föld¹⁴ kapcsolat szerepel.

Végül Lincoln említ egy avesztai és két görög eredetű szöveget, amelyekben leszármazásról nincs szó, csupán analógiának tűnik a mikrokozmosz és makrokozmosz összekapcsolása. A *Nagyobb Bundahišn*¹⁵ ugyan 9. sz.-i, ám az idetartozó passzus Avesta-idézet, legalább fél évezreddel korábbi. A pszeudo-hippokratikus *Peri hebdomadón*¹⁶ (i.e. 5. sz.?) sajtóságos elrendezésű világmodellje számos, a többi példából ismert párhuzamot szerepeltet. Empedoklész képes beszédmódját (pl. „a föld izzadsága, a tenger”, B55 töredék) viszont valószínűleg csak túlínterpretálva sorolhatjuk e szemléletmód tanúságai közé.¹⁷

Mindeme szövegekből kiemelve a gyakrabban előforduló kapcsolatokat, az alábbi táblázatot állíthatjuk össze:¹⁸

13 Lincolnnál pp. 31–35; az *upaniṣad*-részletet (*Upaniṣat-saṃgrahaḥ*, p. 31) újrafordítottam.

14 Lincoln fordításában, nyilván tévedésből, hús (*flesh*) szerepel. Mind a standard fordításban („...its body to earth”, Keith 1981/1920¹ p. 139), mind az eredetiben világosan testet olvashatunk: *sūryaṇi cakṣur gamayatād, vātāṇi prāṇam anvavasyatād, antarikṣam asuṇi, diśaḥ śrotrāṇi, pṛthivīṇi śarīram*. („A szemét küldje a napba, a lélegzetét a szélbe eressze, életerejét a légtérbe, fülét az égtájakba,

testét a földbe.” *Aitareya-brāhmaṇa* 6.6 [= 2.6]).

15 28.4, Lincolnál pp. 26–27.

16 6.1, Lincolnál pp. 27–30.

17 pp. 35–40.

18 Lincoln 3. táblázata alapján, p. 21. A táblázat sorrendjén változtattam, és helyenként – a Lincoln által közölt szövegek alapján – pontosítottam, illetőleg hozzáadtam a *brāhmaṇa* és a *román* sort.

	Hús/ <i>test</i>	Csont	Szőr	Vér/ <i>nedvek</i>	Lélegzet/ <i>lélek</i>	Szem/ <i>arc</i>	Fej	Ész/ <i>kebel</i>	Agy/ <i>gondolat</i>
Ṛg-veda	—	—	—	—	szél	nap	ég	hold	—
brāhmaṇa	<i>föld</i>	—	—	—	szél	nap	—	—	—
upaniṣad	—	—	növények	<i>víz</i>	szél	nap	—	hold	—
Edda	föld	hegy	fák	tenger	—	—	ég	—	felhő
Galambkirály	<i>föld</i>	kő	—	—	szél	hajnal	—	<i>hold</i>	—
manicheus	föld	hegy	növények	—	—	—	ég	—	—
Ovidius	<i>hegy</i>	kő	erdő	—	—	—	a hegy csúcsa	—	—
Énokh II.	föld	kő	fű	harmat	<i>szél</i>	[nap]	—	—	<i>felhő</i>
ófríz	föld	kő	fű	<i>víz</i>	—	nap	—	<i>szél</i>	<i>felhő</i>
középír	<i>föld</i>	kő	—	tenger	szél	<i>nap</i>	—	—	<i>felhő</i>
óorosz	a világ fénye	[kő]	—	tenger	szél	nap	—	—	<i>felhő</i>
román	<i>talaj</i>	kő	—	harmat	szél	nap	—	hold	<i>felhő</i>
avesztai	föld	hegy	növények	tenger	szél	nap és hold	ég	—	végtelen fény
hippokratikus	agyag	kő	—	folyó/ <i>tenger</i>	levegő	—	—	hold	lágý talaj
Empedoklész	föld	kő	levelek	<i>tenger</i>	levegő és éter	—	—	—	—

Lincoln nem szélsőséges követője az összehasonlító módszernek: „nem szabad tiszta őś-indo-európai homológiák rekonstrukciójára törekednünk, amelyekből bármilyen eltérés romlott alak vagy későbbi átalakulás volna” (p. 9). Mindenesetre, ha valaki az összehasonlító nyelvészet módszertanán nevelkedett, teljes bizonyossággal rekonstruálná az alábbi, *eredeti homológia-sort: hús–föld, csont–kő, szőrzet–növényzet, testnedvek–vizek, lélegzet–szél, szem–nap; valószínűnek látszik a koponya–égbolt párosítás, viszont az ész/érzelem/szív/mell–hold és agy/gondolat–felhő már igen bizonytalan.

Ha a *Puruṣa-sūkta*, valamint az *Aitareya-upaniṣad* és *-brāhmaṇa* tanúságát egyesítve elkészítjük az ind hagyomány szerinti listát,¹⁹ azt látjuk, hogy a hat biztos analógiából öt, a három

19 Rekonstrukcióra egyébként nem is lenne szükség, hiszen a teljes listát is megtaláljuk a *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*-ban (3.2.13): „Amikor e halott ember beszéde a tűzbe távozik, lélegzete a szélbe, a napba a szeme, a holdba az elméje (*manas*), az égtájakba a füle, a teste a földbe, a lelke (*ātman*) az égbe (vagy éterbe: *ākāśa*), szőre a füvekbe, haja a fákba, vére és magva a vízbe – hová lesz akkor ez az ember?” (Az ég itt nem a fej, hanem az *ātman* [‘maga, lélek, test, lélekzet’] párja.)

Érdemes megemlíteni, hogy van egy homológia-sorunk a *Ṛg-veda* egyik halotti szertartás-énekében (X.16.3), amelyik a Lincoln által idézett szövegeknél (nyelvileg és verstani-lag is) jóval archaikusabbnak tűnik:

*sūryaṁ cākṣur gachatu vītam ātmā
dyām ca gacha pṛthivīṁ ca dhārmanā |*

*apó vā gacha yádi tātra te hitām
śadhiṣu prāti tiṣṭhā śārīraiḥ ||*

Szemed a napba menjen, lélegzeted (*ātman*) a szélbe; az égbe és a földbe is menj, természeted szerint.

Avagy a vízbe menj, ha az rendeltetett neked; a füvekben lakozz test[i] elem[j]eiddel.

Bár itt csak két pár explicit (szem–nap, lélegzet–szél), de az őśinek rekonstruálható sorozat összes tagjának makrokozmikus fele szerepel: [fej]–ég, [test]–föld, [testnedvek]–víz, [szőrzet]–növények.

Hock (1999, p. 153) megjegyzi, hogy a *Ṛg-vedā*-ban számos helyen (I.79.3, I.145.5, X.68.4 és esetleg IV.17.14) a *tvac* ‘bőr’ a föld felszínét jelenti, míg I.65.8-ban a *rómā pṛthivīdī* (a föld szőre) nyilván a növényekre utal.

kétségesebb közül kettő itt is megvan. Hiányzik a csont–kő és a gondolat–felhő párosítás. Ez a 78 %-os egybeesés pedig aligha lehet a véletlen műve: a védikus himnusz tehát ősi, indoeurópai hagyományt őriz.

Rekontra: egy a priori ellenvetés

Az, hogy a fentebb ismertetett egybeesések magyarázatra szorulnak, nem lehet kétséges; de vajon az egyetlen lehetséges magyarázat a közös indoeurópai örökség lenne? Természetesen szóba jöhetne valami külső hatás is, mint ahogyan a közös nyelvi elemeknél is megfontolandó ez a lehetőség (pl. a ‘telefon’ és a ‘totem’ a legtöbb modern indoeurópai nyelvben szerepel, bár nem az ősi közös szókincs részei).

Van azonban egy ennél lényegesebb, megfontolandó szempont. A nyelvi párhuzamok kimutatásánál számos, *független* változó szisztematikusan *ismétlődő* összefüggésére alapítjuk a kapcsolat kimutatását. Például, a szanszkrit *bhar-*, a görög *pher-*, a latin *fer-*, az orosz *ber-*, az angol *bear* mind (1) ugyanazt jelenti (‘hord, visz’), (2) *r* hangra végződik, (3) nem-nazális ajakhanggal kezdődik. Ezek egymástól független sajátságok, amelyek együttes véletlen előfordulása mindeme nyelvekben gyakorlatilag kizárható. Továbbá, (4) a különböző ajakhangok kapcsolata az adott nyelvek között szisztematikus; ugyanezt a *bh:ph:f:b* sort látjuk pl. a ‘lesz’ jelentésű szónál: szanszkrit *bhū-*, görög *phū-*, latin *fi-*, orosz *by-*, angol *be*. Ugyanígy (bár nagyon bonyolult módon) (5) a magánhangzók is összefüggenek egymással, így a többi nyelvbéli *e* hang a szanszkritban mindenütt *a*: *daśa/deka/decem/desit’/ten* (‘tíz’).

Ezzel szemben a mitológémák elemei *nem* feltétlenül *függetlenek* egymástól, viszont a különböző mitológémák redukálhatatlanul *egyediek*, így szisztematikus kapcsolatokat keresni nincs is értelme. A számos párhuzamos elemnek tehát csak akkor van együttesen nagyobb súlya, mint egyetlen egynek, ha azok egymástól függetlenek.

Az óriásból teremtett világ mítoszának esetében azonban határozottan az az érzésünk, hogy az egyes párosítások a legkevésbé sem függetlenek egymástól: egyetlen egy kép (hasonlat vagy homológia) természetes elemeiről van szó. Ha az óriás teste (húsa) a világ (föld), akkor csontja (kemény, a húsban) a szikla; vére (vagy egyéb testnedvei: könny, mag, nyál) a víz (folyó és tenger); szőrzete (kívül nő, hajlékony, hosszúkás, csomókban) a növényzet (füvek, fák).

Sejtésem szerint tehát itt a részletek egybeesése természetes, az emberi gondolkodás normális hajlamából fakad – egyáltalában nem érv tehát a közös eredet mellett. Valójában semmivel sem erősebb így a kapcsolat, mint hogyha csupán annyit mondunk ki: több indoeurópai nép ismeri az óriásból lett világ legendáját, vagy absztraktabbúl kifejezve, az ember–világ (mikrokozmosz–makrokozmosz) homológiát.

Ez az állítás azonban némiképp *a priori* jellegű, az én intuíciónom alapul csupán, és ezért felvetődik a kérdés: nem lehetne-e valahogyan objektívebben elemezni azt a kérdést, hogy az adott mitológéma elemei mennyiben tartoznak szervesen össze.

Erre teszek az alábbiakban javaslatot.

Kísérlet a kísérleti mitológiával

Mivel feltételezésem szerint a képzet összetevői az általános emberi szemléletmód alapján tartoznak össze, megvizsgálhatjuk, hogy valóban így van-e. Empirikusan vizsgálható, hogy hogyan gondolkodik az „átlagember” az adott kérdésről: felmerülnek-e benne hasonló képzetek, illetve azokat mennyire találja vonzónak, kifejezőnek, meggyőzőnek.

Diákokat kértem meg,²⁰ írják le egy papírra, hogyan „töltenének ki” egy ilyen mítoszt: „Az Istenek egy óriás feldarabolt testéből alkották meg a világot. ...-jából lett a ..., ...-jaiból ettek a ...-ok.” 58 személytől kaptam értékelhető választ,²¹ ebből 33 főiskolás vagy egyetemista, 25 negyedik elemista. Az alább következő táblázatban azt ábrázolom, hogy egy-egy párosítást a megkérdezettek hány százaléka nevezett meg. (Csak a gyakrabban említett testrészek, illetve világalakítók feltüntetésére van elég hely.)

A felnőttek egy részétől (25 fő) utóbb azt is megkérdeztem, mennyire találnak egy-egy adott kapcsolatot plauzibilisnek, elfogadhatónak. A táblázatban ezt az adatot, ahol rendelkezésre állt, zárójelben jeleztem.²²

A nyers adatokon annyit korrigáltam, hogy nem tüntettem fel a táblázatban a *földgömb* képzetén alapuló társításokat, hiszen ez nyilvánvaló modernizmus. Egyébként csak a gyerekek próbálkoztak ezzel (25-ből 9-en a fejből, ketten a szemből eredeztették a Földet; közülük négyen az orrból készítenék a hegyeket).²³

20 Szegedi egyetemistákkal tanítványom, Pál Dániel töltötte ki a kérdőívet; az általános iskolásokkal feleségem, Ruzsa Ágnes végezte a felmérést. Segítségüket ezúton is köszönöm. Az ELTÉn és A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán magam gyűjtöttem az adatokat.

21 A válaszadók egy része nem igazán értette a feladat jellegét, mások viszont túlságosan jól ismerték az idevágó irodalmat. Rákérdeztem ugyanis, hogy találkozott-e már hasonló mítosszal, és ha igen, hol; ahol igenlő volt a válasz, és a javasolt párok is jól megfeleltek az említett forrásnak, ott az egész adatsort figyelmen kívül kellett hagynom. A leggyakoribb, és egyúttal igen feltűnő ilyen háttértudás éppen a *Purusa-sūkta* híres sorozata volt: „szá-

jából pap, karjából harcos, combjából paraszt, lábából szolga”.

22 Ha valaki szerint egy pár „jó”, arra 1 pontot, ha „rossz”, 0 pontot, ha egyik sem, arra ½ pontot adtam, és végül a maximálisan megszerezhető pontszám százalékában fejeztem ki az eredményt.

23 A gyerekek válaszaik egyébként is karakterisztikusan eltértek a felnőttekéétől. Húsrá, csontokra és leheleltre szinte egyáltalán nem gondolnak, viszont – a felnőttekkel szemben – fogakra, körömre, végtagokra igen. Azaz inkább az óriás-ember alakjából, és nem alkotóelemeiből indulnak ki. Mivel a mítoszalkotás nem gyermeki tevékenység, érdemes külön megnézni csak a felnőttek adatait – lásd a 25. lábjegyzetet.

	Hús	Bőr	Csont, fog	Szörzet	Vér, erek	Könny, nyál	Lehelet, lélek	Szem	Fej, homlok	Szel- lem	Fül, üregék	Végtag, ujj
Föld	14 % (77%)	5 % (88%)										
Hegy, kő			40 % (83%)						3 % (52%)			14 %
Növények, fák				64 % (94%)				3 %				36 %
Víz, folyók				3 % (56%)	38 % (90%)	41 % (100%)		10 % (50%)				
Levegő, szél							17 % (97%)					
Nap, hold								33 % (93%)	10 % (39%)			
Égitestek								9 % (54%)				
Ég		- (81%)					- (56%)		17 % (70%)	7 % (44%)		
Barlang, hasadék			2 % (58%)								24 % (96%)	

Felmerülés (spontán említés) szerint sorba rendezve a leggyakoribb párosítások: szőr–növény (64%), könny–víz (41%), csont–kő (40%), vér–víz (38%), végtag–növény (36 %), szem–nap (33%), testüreg–barlang (24%), lehelet–szél (17%), fej–ég (17%), hús–föld (14%), végtag–hegy (14%), szem–víz (10%), fej–nap (10%).

Elfogadás szerint: könny–eső (100%), lehelet–szél (97%), testüreg–barlang (96%), szőr–növény (94%), szem–nap (93%), vér–víz (90%), bőr–föld (88%), csont–kő (83%), bőr–ég (81%), hús–föld (77%), fej–ég (70%; a következő párosítás 58%).

Kombinált érték:²⁴ szőr–növény (60%), könny–víz (41%), vér–víz (34%), csont–kő (33%), szem–

24 Azaz felmerülés × elfogadás; ez tűnik a legjellemzőbb adatnak. Ahhoz, hogy egy mitológéma egy kultúrában létezzen, szükséges, hogy (1) a mítoszalkotóban felmerüljön

a képzet, (2) a mítosz hallgatói/továbbvivői pedig elfogadják, találónak érezzék, megjegyezzék és továbbadják.

nap (31%), testüreg–barlang (23%), lehelet–szél (16%), fej–ég (12%), hús–föld (11%), szem–víz (5%), fej–nap (4%).²⁵

Úgy tűnik, a három releváns tényező, ami alapján a társítások születtek: alkotóelem, alak és helyzet, amihez még ritkán érvényesülő szempontként adódhat a funkció és a hangzás. Így az alkotók szerinti társítás például a csont/fog–kő, vagy a lehelet–szél; alak szerinti a kéz–fa, vagy a fül–barlang; pozicionális sorozat a (fej : törzs : láb) – (ég : levegő : föld) asszociáció, mint a Puruṣa-himnusz 14. szakaszában. (Funkcionális pl. az orr–szagok, hangzás szerinti néhány nyelven az ész–hold kapcsolat.²⁶)

25 Csak a felnőttek (33 fő) adatai külön:

	Hús	Bőr	Csont	Szőr, haj, szakáll	Vér, erek	Könnny/ nyál	Lehelet, lélek	Szem	Fej, homlok	Szellem	Fül/ üreg
<i>Föld</i>	24 % (77%)	9 % (88%)									
<i>Hegy, kő</i>			30 % (83%)								
<i>Növények, fák</i>				52 % (94%)							
<i>Víz, folyók</i>					45 % (90%)						
<i>Eső</i>						15 % (100%)					
<i>Víztiükör, tenger</i>						9 %		12 % (50%)			
<i>Mocsár</i>						6 % (85%)					
<i>Levegő, szél</i>							27 % (97%)				
<i>Nap, hold</i>								48 % (93%)	18 % (39%)		
<i>Égítetek</i>								12 % (54%)			
<i>Ég</i>									30 % (70%)	12 % (44%)	
<i>Barlang, hasadék</i>											9 % (96%)

A leggyakrabban említett párok: szőr–növény (52%), szem–nap (48%), vér–víz (45%), csont–kő (30%), fej–ég (30%), lehelet–szél (27%), könnny–víz (25%), hús–föld (24%), fej–nap (18%), szem–víz (12%), testüreg–barlang (9%).

Kombinált érték: szőr–növény (49%), szem–nap (45%), vér–víz (41%), lehelet–szél (26%), könnny–víz (25%), csont–

kő (25%), fej–ég (21%), hús–föld (18%), testüreg–barlang (9%), fej–nap (7%), szem–víz (6%).

Láthatólag ez a sorozat közelebb áll a tényleges mítoszokban előfordulóakhoz.

26 A rekonstruált indoeurópai alak *menos 'ész' és *mē(n)s 'hold'; szanszkritul, a Puruṣa-himnusz 13. versszakában: candra-mās manaso jātaś. (Lincoln 1986, p. 8.)

A szörzet–növényzet párosítás kiemelkedő erejét minden bizonnyal az adja, hogy mindhárom szempontból plauzibilis. A hajsza konzisztenciája hasonlatos egy növényi rostéhoz avagy egy ágéhoz; alakilag a füvekre emlékeztet; és helyzete a test felszínén megfelel a növényzet földfelszíni pozíciójának.

A kísérlet tehát minden várakozáson felül alátámasztotta²⁷ eredeti intuíciómat. A Lincoln által gyűjtött anyagon megfigyelt hat „biztos” pár (hús–föld, csont–kő, szörzet–növényzet, testnedvek–vizek, lélegzet–szél, szem–nap) és a valószínű koponya–égbolt mindegyike szerepel a felmérés szerinti első nyolc között; az új tag a testüreg–barlang kapcsolat. (Mint alább látni fogjuk, bár az indoeurópai példák közül ez hiányzik, más népek mítoszaiban felbukkan.) Az előszörre megingathatatatlannak látszó indoeurópai rekonstrukció így jócskán meggyengült: csupán annyit mondhatunk, hogy több ide tartozó nép ismeri az óriástartest részeiből építkező kozmogóniát. Ez persze még mindig lehetne a közös örökség része, és ha más népeknél nem bukkanna fel ez az elképzelés, akkor ezt valószínűnek is tarthatnánk.

Párhuzamok más népek legendakincséből

Már Eliade (1994–1996/1976–1983¹) úgy mutatja be e mítoszt, mint ami egyetemes emberi gondolat, nem sajátlagosan indoeurópai. „A [Puruṣa]-mítosz ... párhuzamait megtalálhatjuk Kínában (P’an-ku), az ókori germánoknál (Ymir) és Mezopotámiában (Tiámat)” (I. köt., p. 196). Megemlít még egy gnóosztikus (II. köt., p. 305), egy zoroasztriánus (II. köt., p. 251) és egy tibeti bon (III. köt., p. 230) változatot is; ezek mindegyike azonban lehet az indoeurópai tradíció folytatója is. Vegyük először szemügyre a kínai példát!

Az egyik, viszonylag későn dokumentált²⁸ kozmogóniai mítoszban „amikor az elsőszülött P’an Ku halála közeledett, a teste átalakult. Lehelete szellé és felhőkké változott, hangja ézzen-géssé. Bal szeméből lett a nap, jobb szeméből a hold. Négy végtagjából és öt kiálló részéből lett a négy égtáj és az öt hegycsúcs. Véréből és magjából víz és folyók lettek. Izmaiból és vénáiból a föld erei lettek, húsából mezők és földek. Hajából és szakállából lettek a csillagok, szőréből a növények és fák. Fogaiból és csontjából fém és szikla lett, eleven velejéből gyöngy és jade. Izzadságából és testnedveiből zuhogó eső lett. A testen élő atkákat pedig a szél érintése fekete-hajú emberekké változtatta.” (Birrell 1993, p. 33.)

Bár e változat számos eredeti elemet mutat, mégis, ha ez volna az egyetlen nem-indoeurópai adatunk, gondolhatnánk arra – akármilyen valószínűtlennek tűnne is ez különben –, hogy indiai eredetű a motívum. De nem ez a helyzet: egy tahiti mítoszban Ta’aroa, a Nagy Egyetlen, saját burkaiból (kagylóhéjaiból) készíti az eget és a sziklákat. „A hátgerincét tette hegyláncokká, a bordáit hegyoldalakká, bensejét sebesen futó felhőkké, haját és húsát a föld gazdagságává, karját és két combját a földnek erejévé, kezének körmeit és lábának körmeit kagylókká és hal-pikkelyekké, tollait fákká, lombokká és kúszónövényekké, hogy felvirágozzék a föld, és beleit [tette] ’oura-rákokká, tengeri és édesvízi angolnákká; és felforrt Ta’aroának vére, s kiszökött: [belőle] lett a pirkadó ég s a szívárvány.” (Rockenbauer 1994, pp. 13–14.)

²⁷ A jegyzetekből látható, hogy mind a mintanagyság, mind a teljesen egységes adatfelvételi módszertan hiánya némiképp komolytalanná teszi a mérést, további célokra ezek az adatok nem használhatóak fel. Ezzel együtt a

kirajzolódó tendenciák egyértelműnek tűnnek.

²⁸ Az i. sz. 3. sz.-i, csak töredékesen fennmaradt *Az idő öt ciklusának krónikája* című, Hsu Chengnek tulajdonított szöveg, ld. Birrell (1993), p. 30.

Ez persze igen sajátos, szigetlakó-szemszögű elbeszélés; van azonban hagyományosabb példánk is. Az azték változat szerint Kecalkoatl és Teszkatlipoka istenek leűzik az égből Tlaltekavát, a (nőnemű) Földszörnyet.

„Temérdek volt Tlaltekava, minden ízében szem és száj.
 Tagjai minden ízében száj, számtalan szájával
 harapott, miként harapnak a fene vadállatok.
 A világban mindenütt víz, ismeretlen eredetű.
 A vízen ide-oda úszkált az ormótlan Földszörny.
 A két isten mikor látta, így beszéltek egymás között:
 – Adjunk formát Földanyának. – És két óriásgyík lett
 akkor Kecalkoatl és Teszkatlipoka. ...
 Megbéklyózáván ráfeszülnek, összeszorítják, préselik,
 olyan vadul, kegyetlenül, hogy két darabra szétesik.
 Fölemelik alsó felét, abból csinálják az Eget,
 alányomják felső felét, abból csinálják a Földet. ...
 [Tlaltekava] Kárpótlásul ezt kapta: sarjazzék ki húsából,
 mi csak embernek kell lakni, jóllakni itt lent a földön.
 Ezt kapta: hajszála mind-mind fű, fa, virág lett.
 Bőréből vadvirágok, mezők tarackbúzája.
 Szemeiből csöpp barlangok, forrásvizek és gödrök.
 Szájából szörnyű barlangok, orrából hegyek, völgyek.”
 Simor 1977, pp. 153–154.

Másik amerikai példánk szigorúan a lényegre szorítkozik. Az okanogan indiánok eredetmondájában „a föld valaha emberi lény volt. Az Öreg készítette egy asszonyból. – Te leszel minden nép anyja, mondta. A föld még most is eleven, de megváltozott. A talaj a húsa, a sziklák a csontjai, a szél a lélegzete, a fák és füvek a haja. Kiterítve él, mi pedig rajta lakunk. Ha megmozdul, reng a föld. ... Az Öreg összegyűjtött valamennyit a húsából és golyókká gyúrta, mint az emberek a sarat vagy agyagot. ... Az embereket az utolsó sárgolyókból készítette. Újra meg újra átgyúrta őket, indiánokhoz hasonlóra formálta, és rájuk fújt, hogy életre keltse őket.” (*Creation of the Animal People* [Okanogan], in Erdoes and Ortiz 1984, pp. 14–15.)

Csak részlegesen parallel (mint az ovidiusi Atlasz-történet) „A hegyek és folyók keletkezése” címen közreadott mongol monda, ahol egy fiát sirató istennőt változtat hegygé egy másik isten, aki a könny-áradat miatt nem tudta bejárni a földet. „A hegyen nő a növények és fák eredetileg az istennő hajszálai, a folyók pedig az ő könnyei voltak.” (Birtalan 1998, p. 10.)

Meglepő a párhuzam egy szíu eredetmondával: Unktehit, a vízözönt okozó (nőnemű) víziszörnyeteget a Nagyatya Szellem büntetésből kővé változtatta. „A csontjai most a Badlands-ben vannak. A háta egy hosszú, magas gerincet képez; látni a kiálló csigolyáit, egy hosszú sor vörös és sárga sziklát.” (*How the Sioux Came to Be* [Brule Sioux], in Erdoes and Ortiz 1984, p. 94.)

A finnugor népeknél csak egy távolabbi, az ember-világ homológiát inkább csak felidéző példát találtam. A Kalevalában (4. ének) az öreg Vejnemöjnennek odaígért szűz Ajno a tengerbe veszejt magát.

„Ami víz a mély tengerbe,
Mind véremmel van keverve;
S a tengerben ami hal van,
Az én húsom vagyon abban;
Ami rőzse van a parton,
Mind, mind az én oldalsontom;
S a mart minden kis fűszára
Én lehorzolt hajamszála!”

(*Kalevala*, p. 65.)

A legkorábbi ismert előfordulása e mítosznak Mezopotámiában maradt fenn. Ebben az istene-
ket szülő tenger-ősa, *Ti'āmat*, megölt párjáért (*Apsū*, az édesvíz-ősa) bosszút akar állni,
szörny-sereggel az istenekre támad. Marduk azonban szelekkel felfújhatja, hálóbba fogja, mellébe
nyilat lő, s pallossal derékban kettéhasítja. A csata után

„csatabárdját fejébe vágta, kegyetlenül ketté hasítja;
üres ereit késsel átmetszé ...
s bölcs gondolat, művészi terv fogant szívében.
Kettévágta Tiāmat törzsét, két félre, mint kagylót, osztotta;
egyik feléből teremtette a magas égnek kupoláját;...
s megtiltá, hogy a fenti vizeket parancsa nélkül kieresszék.”
(„*Enūma eliš*”, 4. tábla, in *Gilgames* p. 34.)

Az „*Enūma eliš*” datálásáról Komoróczy (1979, p. 536) azt írja, hogy „nem látszik túlságosan
valószínűnek, hogy a mű hamarabb keletkezett volna, mint a kaššū korszak második fele,
mondjuk, az i. e. 13–12. század.” Ám maga a kozmogóniai képzet régebbi kell, hogy legyen,
hiszen (Komoróczy szerint, p. 539) a mítosz egyébként nyugati, föníciai és/vagy hurro-hettita
eredetű. „Először W. G. Lambert, majd ... Th. Jacobsen mutatott rá arra, hogy az „*Enūma eliš*”
theomachia-mítosza, Marduk harca az őschaos lényei ellen, nem a mezopotámiai hagyomá-
nyokon alapszik, hanem idegen: az ugariti mitológiából ered” (p. 538).

Látjuk tehát, hogy effajta, gyakran (mint a kínai vagy az okanogan változatban) a részletek-
ben is pontosan az „indoeurópai” séma szerinti mítoszok a világ távoli részein is ismeretesek.
Többnyire nőnemű az őslény, és világgá változása gyakran összefügg a vízőzónával. Nőiségének
a növényi termékenységgel való kapcsolatát illusztrálhatja az az észak-amerikai legenda, ahol
az Első Anya „a csodálatos föld-növényből, a harmatból és a melegből született.” Egy nagy
éhínség idején, könyörgésére (a Teremtő egyetértésével) „férje leölte asszonyát, gyermekei pe-
dig imádkozva vonszolták testét fel és alá, ahogyan parancsolta, amíg húsa be nem borította
a földet. Azután összeszedték a csontjait és eltemették a közepén.” Hét hónap múltán a húsá-
ból kukorica, csontjából dohány lett. (*Corn Mother* [Penobscot], in Erdoes and Ortiz 1984, pp.
12–13.)

Ám a mezőgazdasági termésért bemutatott emberáldozat inkább férfi kellene, hogy legyen.
Az analógia így teljes: a földnyába helyezett magból születik a gabona-férfi (a lény, akinek
magva van); és aratáskor őt vágják le (feldarabolják vagy magvát veszik = kasztrálják). Ez a

mítosz a Közel-keleten mindenütt elterjedt. A föld termékenységgel kapcsolatban álló, feldarabolts és megújuló férfiistenség (Tammuz, Adonisz, Attisz, Ozirisz) klasszikus elemzését adja Frazer (1993²/1925¹, pp. 215–250).

Következtetések

A vizsgált kozmogóniai típus az indoeurópai népeknél nem túl gyakori, az ezzel összefüggésbe hozható homologikus gondolkodás (mikrokozmosz–makrokozmosz) már inkább. A részletek egyezése nem genetikai kapcsolatra, hanem az emberi gondolkodás általános sajátosságaira vezethető vissza, amit jól mutat a más népektől gyűjtött anyag és a modern empirikus vizsgálat is. Ősisége ellen szól az is, hogy csak késői szövegekben találjuk meg. A *Puruša-sūkta* nagyjából a *Ṛg-veda* legutolsó szövege lehet (i.e. I. évezred közepe?), s a korábbi himnuszokban csak teljesen másfajta kozmogóniai elképzelések merülnek fel.

Amennyiben nem független, helyi fejlemény az Ymir- és a *Puruša*-mítosz, akkor legvalószínűbbnek a közel-keleti (ugariti vagy mezopotámiai) eredet látszik. *Ti'āmat* férfivá változása ez esetben történhetett egymástól függetlenül. Északon a termékenység a földnek nem olyan domináns vonása, mint délen, ami Ymir jég-óriás voltában is érezhető. Ráadásul Ymir visel még női jegyeket is, ugyanis szül, ha elég furcsa módon is: hónalja veritékéből egy emberpár születik, egyik lába pedig fiút nemz a másiknak (Eliade 1994–1996/1976–1983¹, II. köt., p. 124). *Puruša* hímneműsége pedig fakadhat a bevezetőben jelzett, zsákutcás filozófiai motívumból. Egyébként az ő férfiassága sem áll minden gyanú felett, hiszen maga is szül: „Belőle született a Ragyogó, Virádsz” (5. vsz.).

Egyáltalán nem kizárt, hogy a férfivá alakítás egyik motívuma az Adonisz/Ozirisz mitológéma analógiája volt, hiszen ott a növényi termékenység férfi-istenben ábrázolódik, és e mítosz központi eleme az isten feldarabolása, amiből új élet támad majd.

Akárhogyan is vélekedjünk az eredeti célkitűzésről, t.i. a filozófia eredetének vázolt modelljéről,²⁹ azt mindenesetre valószínűsítette ez a dolgozat, hogy a *Puruša*/Ymir kozmogónia nem indoeurópai örökség. És ezzel csatlakozik az effajta rekonstrukciókat általában is kétséssel fogadók csoportjához.

Renfrew például (1998/1987¹, pp. 250–262) igen szkeptikus a „bevett” közös indoeurópai elemeket illetően. Kimutatja például, hogy a Dumézil szerint karakterisztikus háromosztatú társadalom (a) nem csupán indoeurópai népeknél figyelhető meg, és (b) hogy meglete kizárható az i.e. III. évezredben, azaz az elképzelhető legkésőbbi szétvándorlási időpontban is. Az általában meggyőzőnek tartott azonosságok és rokonságok kimutatásáról megjegyzi, hogy „nehéz elkerülni a következtetést, hogy a kérdéses szakterület specialistáját alapvetően befolyásolta az uralkodó történeti konszenzus” (p. 260). Azaz: mivel *tudjuk*, hogy a két nép rokon, egy-egy kulturális, mitológiai, társadalmi egyezést azonnal a közös eredet bizonyítékának tekintünk. Kissé ironikusan szemléltetve a dolgot: a svédek és a horvátok vitorla-használatát, a hasonló

29 Amelyre egyébként nem lett volna olyan fatális a *Puruša*-mítosz ősisége, mint azt korábban, kissé dramatizálva a helyzetet, jeleztem. Egy régebbi, ám akkor nem túl fontos (hiszen a korai anyagban semmi nyoma) mítosz

hirtelen kiemelkedése, érdekessé válása éppen úgy lehet a feltételezett gondolat történeti folyamat tünete, mint egy ilyen mítosz átvétele másoktól avagy az e cikkben eredetileg javasolt módon való kidolgozása.

miniszterelnöki intézményt és kereszténységüket egyaránt a közös indoeurópai örökség részének kellene tartanunk.

Renfrew gondolatait általánosítva azt mondhatjuk, hogy a közös eredet feltételezéséhez a párhuzam felmutatásán túl szükséges annak megmutatása is, hogy (a) másutt nem fordul elő; (b) hogy (legalább potenciálisan) ősi jelenségről van szó. Tulajdonképpen e módszertani elvek alkalmazására tett kísérlet ez az írás is, és negatív konklúziója erősítheti a gyanút: ha egyáltalán fennmaradtak ősi indoeurópai elemek a történeti népek ideológiájában, ezek azonosítására, pláne ősiségük bizonyítására aligha van esély.

Irodalom:

- Aitareyabrāhmaṇa: The — with the Vṛtti Sukhapradā of Śaḍguruśiṣya.* Mirzapur: Nag Publishers 1991.
- Birrell, Anne (1993): *Chinese Mythology. An Introduction.* Baltimore és London: The Johns Hopkins UP.
- Birtalan Ágnes (1998): *Miért jön a nyárra tél? Mongol eredetmondák és mítoszok.* Válogatta és a bevezetőket írta —. Budapest: Terebess.
- Edda: —. *Óészaki mitológikus és hősi énekek.* Válogatta stb. N. Balogh Anikó, fordította Tandori Dezső. Budapest: Európa 1985.
- Eliade, Mircea (1994–1996/1976–1983¹): *Vallási hiedelmek és eszmék története.* 3 kötet. Budapest: Osiris-Századvég. (Eredetileg *Histoire des croyances et des idées religieuses.* 3 kötet. Paris: Éditions Payot 1976–1983.)
- Erdoes, Richard and Ortiz, Alfonso (1984): *American Indian Myths and Legends.* New York: Pantheon Books.
- Fórizs László (1995): *Rigvéda. Teremtéshimnuszok.* Budapest: Farkas Lőrinc Imre.
- Frazer, James G. (1993²/1925¹): *Az Aranyág.* Budapest: Századvég 1993. (Első magyar kiad., Budapest: Gondolat 1965¹; eredetileg *The Golden Bough. A study in Magic and Religion.* Abridged edition, London: Macmillan and Co. 1925¹.)
- Gilgames:* —. Válogatta stb. Komoróczy Géza, fordította Rákos Sándor. Budapest: Magyar Helikon 1960.
- Hock, Hans Heinrich (1999): *Through a glass darkly: Modern “racial” interpretation vs. textual and general prehistoric evidence on ārya and dāsa/dasyu in Vedic society.* In Johannes Bronkhorst – Madhav M. Deshpande (eds): *Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology.* Cambridge. (Harvard Oriental Series – Opera Minora vol. 3)
- Kalevala:* —. Ford. Vikár Béla. Budapest: Lafontaine Irodalmi Társaság, 1940. I. kötet.
- Keith, Arthur Berriedale (1981/1920¹): *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda.* Ford. stb. —. 2. indiai reprint, Delhi: Motilal Banarsidass 1981. (Első kiad., London 1920.) (Harvard Oriental Series 25.)
- Komoróczy Géza (1979): *A šumer irodalmi hagyomány.* Budapest: Magvető.
- Lincoln, Bruce (1986): *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction.* Cambridge MA és London: Harvard UP.
- Puruṣa-himnusz:* Ṛgveda X. 90, szanszkrit szöveg és fordítása in Fórizs (1995), pp. 139–145. A szögletes zárójelbe tett részeket újrafordítottam.

-
- Renfrew, Colin (1998/1987¹): *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*. London: Pimlico 1998. (Első kiad., Jonathan Cape 1987.)
- Ṛgveda: Aufrecht, Theodor [ed.]: *Die Hymnen des Rigveda*. Berlin: Ferd. Dümmler 1861–63.
- Ruzsa Ferenc (1984): *A régi ind filozófia történeti áttekintése*. Kézirat.
- Ruzsa Ferenc (1997a): *A klasszikus szanskhja filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre.
- Ruzsa, Ferenc (1997b): *The fertile clash: the rise of philosophy in India*. Előadás a 35. ICANAS konferencián. (Megjelenik in: Csaba Dezső [ed.]: *Philological and Linguistic Studies by Hungarian Indologists in Honour of Prof Csaba Tóttösy*. Előkészületben.)
- Rockenbauer Zoltán (1994): *Ta'aroa. Tahiti mitológia*. Budapest: Századvég.
- Simor András (1977): *Sasok és kondorkeselyűk. Navatl és Kecsua költészet*. Válogatta stb. —. Budapest: Magvető.
- Upaniṣat-saṃgrahaḥ. Containing 188 Upaniṣads*. Ed. Shastri, J. L. Delhi: Motilal Banarsidass 1980/1970¹.
- Zimmer, Heinrich (1969⁴/1951¹): *Philosophies of India*. Ed. Campbell, Joseph. Princeton UP. (Bollingen Series 26.)

PÁL DÁNIEL – KISS KATALIN

Szex, szerelem, szentség a hinduizmus vallási rendjében

Tanulmányunk célja a szerelem és a szexualitás sajátosan hindu megjelenési formáinak bemutatása. Nem törekedtünk arra, hogy a hinduizmuson belüli számtalan vallási irányzat idevágó tanításait és gyakorlatát ismertessük. A vallás egészére érvényes átfogó jelenségeket, valamint a szerelem és a szexualitás általunk leginkább sajátosnak ítélt megjelenési formáit próbáltuk meg kiemelni. Textuális forrásaink a szentírások, a törvénykönyvek, a nagy eposzok, a népi vallásos irodalom, valamint egyes kortárs hindu vallási tanítók szövegei voltak. Nem csupán a vallási megközelítéseket vizsgáltuk, hanem figyelembe vettük a szerelmet, szexualitást befolyásoló kulturális-szociális hátteret is, mely Indiában elválaszthatatlan egységet képez a vallással. Utaltunk az egyes jelenségek történelmi gyökereire, valamint kitértünk a szerelemtől és a szexualitástól vallott kortárs hindu nézetekre is. Dolgozatunk zárásaként pedig a nyugatra importált hinduizmus témánkra vonatkozó tanításaitól adtunk ízelítőt, egymás mellé állítva két híres vallási vezető (A.C. Bhaktivedānta Svāmī és Osho) gondolatait.

A hinduizmusról

Fontos előrevetítenünk, hogy az India kontinensnyi földjén számtalan nép együttéléséből táplálkozva, évezredek át újra meg újra megújulva formálódó és gazdagodó hinduizmus nem csupán hit és vallás, hanem sajátos jellemvonásokkal és kapcsolatrendszerrel rendelkező rendkívül komplex *közeg*, mely a bölcsőtől a sírig az emberi élet minden területét áthatja. Igen nehéz úgy értelmezni, mint a nyugati vallásokat, annál is inkább, mivel nincs alapítója, szervezett egyháza, általános, mindenkre nézve kötelezően elfogadott dogmatikája – vagy éppen egyházi tanító hivatala. Így békésen megfér benne számos nézet és vallásgyakorlat, melyeket nem az azonos hitelvek és vallási tantételek fognak össze, hanem a kultúra, az életmód és a társadalmi együttélés szövevényes szabályai.

Írásunk célja nem az, hogy az Indiában egymás mellett élő vallási irányzatok tarka sokféleségének gyakorlatát részleteiben taglalja, hanem hogy rávilágítson néhány, a hinduizmus egészére érvényes átfogó jelenségre, illetve bemutassa a szerelem és a szexualitás olyan megjelenési formáit, melyek e vallási–kulturális–szociális közeg egészen belül a leginkább sajátosság szerepet kapják.

SZEX, SZERELEM, SZENTSÉG A TÁRSADALOM VALLÁSOS RENDJÉBEN

A szentség a hinduizmusban

Minden nagy vallás közül a hinduizmusban válik el egymástól a legkevésbé a szentség és a hétköznapi világ. A szent sem térben, sem időben nem különül el a profán valóságtól, hanem szinte beleépül abba: a hindu hívő vallásgyakorlatának célja, hogy életének minden aspektusát megszenteltté tegye.

Talán ezért nincs a hinduknak külön szava arra, hogy *szent*. Az a központi fogalom, mely köré a vallás épül, a *dharma* végtelenül árnyalt s igen nehezen definiálható koncepciója. A *dharma* kozmikus értelemben a mindenséget fenntartó örök világtörvény,¹ világrend, mely a kozmosz, a természet, a társadalom, a vallási közösség, a család és az egyén életét is meghatározza. A hindu vallásgyakorlat pedig, melyet szintén *dharma* néven említenek, nem más, mint *összhang* keresése ezzel a világtörvénnyel. A világtörvényhez való igazodás, megfelelés keresése tekintetében a *dharma* az *erkölcsöt* és az *erényt* is jelenti, illetve azt a morális (és rituális és társadalmi és minden egyéb) *kötelességet* is, mely megszabja, hogy mit kell tennie az embernek a maga társadalmi vagy életszakaszbeli helyzetében, hogy élete összhangba kerüljön a dharmával.

A *dharma* mint kötelesség négy fő forrásból fakadhat.² Noha a négy között megemlítik az erényes emberek példájának követését és azt, ami a saját magunk (morális érzékünk) számára kedves, a vallásgyakorlatban sokkal nagyobb hangsúlyt kap a *dharma* *előírt* kötelesség mivolta, azok a szabályok, melyeket a kinyilatkoztatás és a hagyomány szövegei tárgyalnak.

A legjelentősebb szent szövegek mellett különösen fontosak a *dharma-sūtrák* és *dharmasāstrák*, azaz a dharmáról szóló értekezések (melyek közül a legtekintélyesebb, Manu törvénykönyve nagyjából az i.e. 2. sz. és az i.u. 2. sz. közötti időszak tájkára datálható³), illetve a kissé korábban keletkezett *gr̥hya-sūtrák*,⁴ az otthoni élettel kapcsolatos rítusokat összefoglaló művek. Mindezek a szövegek hihetetlen részletességgel és alaposággal kodifikálják az ortodox hindukra érvényes szociális kötelmek, életvezetési szabályok, nemi szerepek, rituálék, kötelességek, tiltások és tabuk seregét.

1 a szanszkrit *√dhr̥, dharati*: 'fenntart, megtart, megőriz' igéből

2 Manu törvénykönyvének gyakran idézett verse nyomán:

*vedaḥ smṛtiḥ sad-ācāraḥ
svasya ca priyam ātmanah:
etac catur-vidhanī prāluḥ
sāksād dharmasya lakṣaṇam.*

MD 2.12.

A Veda, a hagyomány, az igaz emberek magatartása és ami az embernek saját magának kedves: ezt a négyfélélt mondják a *dharma* látható jegyeinek.

3 A prózában írt *dharmasūtrák* valamivel régebbiek, ezeket Doniger-Smith (1991, pp. xxxiv–xxxv) az i.e. 4. sz.

tájkára teszi. Olivelle (2000) az *ĀDS*-t és a *GDS*-t az i.e. 3. század első, illetve második felére teszi (pp. 4–10), ám utóbb (p. 25) megjegyzi, hogy „hajlik arra, hogy némileg későbbre helyezze őket.” A *BDS*-t az i.e. második század közepe tájkára datálja, míg a *VDS* keletkezése, mely a legkésőbbi mind közül, szerinte ennél valamivel későbbre tehető, s ez akár az i.u. első századot is jelentheti.

Manu törvénykönyvének keletkezési idejére Olivelle (2005, p. 25) az i.u. 2–3. sz. körüli időszakot adja meg.

4 A régebbi *Gr̥hyasūtrák*at nagyjából i.e. 400 tájkára tehetjük, a későbbiek keletkezési ideje nagyjából egy időre eshetett a korai *dharmasūtrák*kal. (v.ö. Singh 1988, pp. ix–x.)

A szerelem és szexualitás a vallás normatív rendjében

A hinduizmusban tehát maga a szerelem-szexualitás is az élet egyik olyan területeként jelenik meg, amelyre mintegy természetes módon kiterjed a vallási előírások szabályozása. Fontos látnunk azonban, hogy ezek a szövegek *normatív szövegek*, előírásokat tartalmaznak, és nem azt rögzítik, amit az emberek valóban meg is tettek. (Ráadásul az előírások is gyakran ellentétesek egymással, nem beszélve arról, hogy az évszázadokkal későbbi kommentárok értelmezése is mennyire eltérő.) Egy morálisan üdvös és rituálisan megszentelt állapotot írnak le, mely követhető ugyan, ám éppen az aprólékos részletességgel taglalt számtalan törvényszegés és büntetés bizonyítja, hogy a társadalmi gyakorlat némelykor igen messze esett az eszményített ideáltól.

Természetesen a változó korszakok a törvényszövegekre is rányomta bélyegét. A később keletkezett szövegek és a még későbbi kommentátorok bizonyos kérdéseket már egészen másként ítélt meg. Egyes szokások teljesen eltűntek, mint a levírátus; míg más, korábban nem is ismert vagy csak szórványosan elterjedt jelenségek, mint a sokat szidott gyermekházasság vagy a *satī*, a középkorra bizonyos társadalmi rétegekben szinte kötelező érvényűvé váltak. A különféle társadalmi rétegek is – melyeknek kiténtetett szerepe van a hinduizmusban – rendkívül eltérően viszonyultak e preskriptív szabályokhoz: például az uralkodó rétegek között elterjedt a többnejűség, míg némely alacsonyabb kasztban elfogadott volt a válás. E törvények súlya földrajzi régióként is eltérő volt. Az árja kultúra peremvidékein még sokáig tartották magukat olyan szokások, amelyek szemben álltak a *dharma-śāstrák* előírásaival; mint az anyajogúság továbbélő maradványai Malabárban vagy a többférjűség itt-ott felbukkanó jelensége.

Annak ellenére, hogy a dharma szilárdan rögzített építménynek tűnik, mely főleg a felsőbb kasztok tagjaira időként kemény kötelmeket szab – mégis azt találjuk, hogy a dharma egészének keretein belül megfér egymással több, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó gyakorlat is. Ám itt Indiára oly jellemző módon nem az egyén az, aki szabadságot kap arra, hogy kilógjon a sorból, hanem a csoport, a nagyobb közösség építheti be a maga saját életviteli rendszerét a még nagyobb közösség szokásainak egészébe. Így tudott a hindu dharmába beleépülni a nem-árja népek kultúrája, sőt, bizonyos mértékben még a más vallású (dzsaina, buddhista, szikh, sőt Keralában a keresztény, és később bizonyos mértékben a muszlim) közösségek szokásrendszere is. A közösségbe tagozódás még az azonos hitvilágnál vagy liturgikus gyakorlatnál is nagyobb kötőerő: gyakran még a különböző *sampradāyák* (szekták) tagjai is összeházasodhatnak, ha azonos kasztúak.

Házasság

A dharma-előírások legfőbb célja a társadalmi erény őrzése és a kasztok⁵ szabályainak betartása. Ennek pedig kiemelt terepe a házasság: legjobban, ha azonos kasztúak házasodnak össze,⁶

⁵ A kasztok, pontosabban *varṇák* (szó szerint 'színek') a hindu közösséget négy társadalmi osztályra tagolják, ezek: a *brāhmaṇák*, *kṣatriyák*, *vaiśyák* és *śūdrák*, azaz a papok, a harcosok, a köznép és az alantasak rendje.

⁶ MDŚ 3.4. Ennek ellenére az eposzokban számtalanszor előfordul, hogy *brāhmaṇák* *kṣatriyák* leányaival lépnek frigy-

re; a szent családba való beházasodás pedig a bűnt elkövetett király számára a vezeklés egy formája is lehet. Sokszor azonban, és ez nem igazán hízog a fensőbbiségüket mindig hangoztató *brāhmaṇák* számára, a királyi családok feje egyszerűen azért utasítja el a papi vőjelöltet, mert az tudása és szentsége ellenére – vagyontalan (Meyer 1989, p. 104).

mert a kasztok összekeveredése a társadalom romlásának legbiztosabb előidézője, minden baj forrása.⁷ Manu törvényei – melyek a *Dharma-sūtráknál* néhány évszázaddal későbbiek – már elfogadják annak lehetőségét, hogy (második feleséggel) létrejöjjön ilyen házasság. Ebben az esetben az a szabály érvényes, hogy magasabb kasztú férfi elvehet alacsonyabb kasztú leányt, de magasabb kasztú leány soha nem mehet férjhez alacsonyabb kasztú férfihez.⁸

A házasság természetesen társadalmi-gazdasági intézmény, így nagyon ritkán alakul kölcsönös vonzalmon.⁹ A férfi és a nő legfőbb vallásos kötelessége (a vallás gyakorlása és a rituális kötelezettségek¹⁰ végzése mellett), hogy minél több kiváló utódot hozzon létre¹¹ s számukra biztos családi háttérrel teremtsen.¹² Ám az utódnemzés élvezete, a szenvedély és a szexuális gyönyör egyáltalán nincs megtagadva a pártól, az szorosan egybefonódik a házassélettal.¹³ Ezért mondják, hogy a házasság három célja a házi áldozatok végzése, az utódnemzés (és gondozás), illetve az érzelmi gyönyör.

A férfiak általában a cölibátussal együtt járó tanulóidő letelte után, húszas éveik elején házasodtak. A nők a védikus időkben még felnőttként léptek házasságra, és az eposzok nagy szerelmi történeteiben¹⁴ is két felnőtt, érzelmileg érett ember kapcsolatát találjuk. A törvényszövegek azonban már egészen fiatal korra teszik a lányok házasulandó korát: Gautama szerint a házasság megfelelő ideje a harmadik menstruáció után van, mielőtt a leány kamaszkorba lépne (*GDS* 18.20), míg mások szerint maximum három évvel az első menstruáció után történjék.¹⁵ A vezérelv minden esetben az, hogy a termékeny állapotba lépett nő termékenysége ne maradjon kihasználatlan.

7 Ld. pl. *MDŚ* 3.14–15. és 3.63–69. *VDS* 1.27. A gondolat megjelenik a *Bhagavad Gītā*-ban is (1.40–44.).

8 *MDŚ* 3.13. A Manu-törvénykönyvben egymásnak ellentmondó előírásokat találunk a kasztkeveredéssel (különösen a *sūdrákkal* létesített viszonyokkal) kapcsolatban. Például: míg a *MDŚ* 3.4. az azonos kasztú nővel való házasság kizárólagosságát írja elő, a 3.13. és a 4.43–44. már különböző kasztúak közötti házasság lehetőségeiről beszél. A *MDŚ* 3.14–19. szörnyűséges és lemoshatatlan bűnként kezeli a *sūdrákkal* való keveredést, mondván, hogy még az ősi történetekben sem fordult ilyen elő, ám a 9.22. már a neves bölcsek *sūdra* nőkkel való házasságáról beszél.

9 „A férj nem saját vágyából kifolyóan nőszül, hanem azt a feleséget veszi el, akit az istenek neki adtak.” *MDŚ* 9.95.

10 Ezen elsősorban az „öt nagy áldozatot” értik, melyet egy család embernek végeznie kell: a *Vedáknak* avagy a *ṛṣiknek* való áldozat: a szent szövegek tanulmányozása és recitálása. Az ősöknek az italáldozat, az isteneknek az égő-áldozat dukál, míg az emberek felé a vendég étellel való kínálása, az élőlények felé pedig a földre nekik kiszórt ételdarabok jelentik az áldozatot. (*MDŚ* 3.69–80.)

11 „A nők azért lettek teremtvé, hogy gyermeket szüljenek, a férfiak pedig azért, hogy folytatódjék a vérvonal [=azaz gyermeket nemzzenek].” *MDŚ* 9.96.

12 „Egymáshoz mindhalálig legyenek hűségesek, így összegezhető a férfire és a nőre vonatkozó legfőbb törvény.” *MDŚ* 9.101.

13 „Ez, mit elmondtam nektek, a férfi és a nő dharmája, mely szorosan összefonódik az érzelmi gyönyörrel.” *MDŚ* 9.103.

A *rati-saṁhitāḥ* kifejezést Olivelle ‘based on love’-nak fordítja, ám ez túlzott általánosításnak tűnik, és nem igazán adja vissza a *rati* szó (gyönyör, öröm, élvezet vagy kifejezetten szerelmi gyönyör, érzelmi élvezet, szexuális szenvedély vagy egyesülés) jelentését, mely nem annyira a szeretet/szerlem érzésére, mint testi művelésre irányul. (Ha ez még nem lenne elég, *Rati* mint megszemélyesített istennő *Kāma*, a hindu Erősz két feleségének egyike.) Az érzelmi gyönyört érti a szövegbe Doniger–Smith (1991, p. 209: „intimately connected with sexual pleasure”) és Bühler is („intimately connected with conjugal happiness”), továbbá a *rati* szó kifejezetten a testi gyönyör értelmében fordul elő a szövegben más helyeken is (1.25, 3.45, 5.57, 9.28, 11.05). Egyetlen kivétel a 6.49, ahol azonban összetétel végén áll, ugyanúgy, mint a semlegesebb értelmű, szintén összetételvégi *-rataḥ* (‘valamiben örömet lelő’) alak.

14 Mint *Nala* és *Damayantī*, vagy *Sāvitrī* és *Satyavān*; de akár *Rāma* és *Sītā* is felhozható példának.

15 *BDS* 4.1.12; *VDS* 17.67 és *MDŚ* 9.90. Manunál másutt azt találjuk, hogy a 30 éves férfi 12 éves lányt, a 24 éves férfi 8 éves lányt vegyen feleségül. (*MDŚ* 9.94.) Az életkorok persze hozzávetőlegesek, mint Doniger–Smith megjegyzi (1991, p. 208), a lényeg az, hogy nagyjából háromszor annyi idős legyen a férfi, mint a nő.

A gyermekházasság sokat átkozott intézményével kapcsolatban sehol nem találunk előírást a *dharma-sāstrá*kban. Pubertás előtt lévő vagy kamasz fiúk házasságáról egyáltalán nem szól a vallási törvény (sőt, az eszmény kifejezetten az, hogy a tanulói időszak letelte után kössön a férfi házasságot), és az is kétséges, hogy a késő középkor előtt létezett-e a lányok gyermekfejjel való kiházásítása. A költészet és az irodalom hősei továbbra is felnőtt fejjel lépnek frigyre, az orvosi szövegek pedig azt írják, hogy a legjobb gyermeket a tizenhat évnél idősebb nők szülik. A ránk maradt feliratok is szinte alig utalnak a gyermekházasságra (Basham 1996, p. 166).

A gyermekházasság okára különféle elképzeléseket találhatunk. Basham (p. 166) több szóba jöhető tényezőt sorol fel: egyrészt a fosztogató muszlimoktól való félelem motiválhatta a szülőket, hogy minél hamarabb otthonaikba kössék az asszonyokat; másrészt a minél több utódhoz való vallásos ragaszkodás, mely már a *dharma*-szövegek szellemét is áthatotta; de belejátszhatott még az a félelem is, hogy a pubertásba lépett leány (akit, ne feledjünk, Indiában mindig buja természetűnek és könnyen rosszra csábíthatónak tartottak) esetleg szégyenbe kerül és nem lehet kiházásítani. Meyer (p. 216) szerint pedig nem annyira vallási, mint inkább gazdasági jellegűek voltak a motiváló tényezők: a családfőnek mihamarább jó férjet kellett találnia leányának, ám ha a házassági piacon nagy volt a verseny, igyekezett minél hamarabb „áruba bocsátani portékáját”.

Az előírások szerint a házasság azonos kasztú, jó családból való szűzlánnyal kötessék, aki fiatalabb, mint a vőlegény és nem ugyanabba a nemzetségbe tartozik, s az apa oldalán hat, az anya oldalán négy nemzedéknyire visszamenően nem állnak rokonságban. (GDS 4.1–5., ill. MDŚ 3.5.). A házastárs kiválasztása a szülők megegyezése alapján történik, gyakran egy asztrológus bevonásával, aki összeveti a házasulandók horoszkópját, fiziognómiai jegyeit és minden más kedvező és kedvezőtlen tényezőt. (Az asztrológus a mai napig nagy szerepet kap a házasodó hinduk életében, még az internetes társskereső oldalakon is jelen van a horoszkópok összevetése.) A régi törvénykönyvek elítélik a nő kivásárlását; az a gyakorlat viszont, hogy a nő családja hozományt ad a lánnyal (az esküvői költségek fedezésével együtt így gyakran horribilis kiadásokba verve magát), ha burkoltabb formában, de még ma is él – annak ellenére, hogy egy 1985-ös törvény ezt is betiltja.

A hagyomány általában a házasság nyolc fajtáját ismeri. Ebből az első négy (*brāhma*, *daiva*, *ārṣa* és *prājāpatya* – azaz a teremtető Brahmahoz, az istenekhez, az ősbölcsekhez és a teremtmények urához, Pradzsápatihoz tartozó) frigy során az apa egy erényes férfinak tulajdonképpen odaajándékozza leányát. A *brāhma* házasság során az ékszerekkel felékesített atya, hasonlóképpen felékszerzett leányát¹⁶ odaadja egy erényes, írásokat jól ismerő férfinak, akit meghív magához. A *daiva* házasság ettől annyiban különbözik, hogy a felékített atya felékített leányát egy áldozati ceremónia során adja az áldozópapnak, míg az *ārṣa* házasság azt jelenti, hogy a vőlegénytől szimbolikus ajándékként egy-egy (vagy két-két) tehenet és bikát kap a leány apja. *Prājāpatya* házasság esetén nincs ajándék, hanem felékesített leányát atyja ezekkel az áldó szavakkal adja férjéhez: „Teljesítsétek be mindketten kötelességeiteket!”

Ezek, főleg a *brāhma*, a legerényesebb, legistenibb szövetségek férfi és nő (és családjuk) között, a *brāhmaṇā*knak csak ezek a megengedettek. Az ötödik (titáni vagy *āsura*-házasság),

¹⁶ Az ékszerek régen is és ma is a hozomány egyik formáját jelentették, ám ezzel az asszony – meghatározott keretek között – maga rendelkezhetett.

amikor a férfi kivásárolja a lányt, míg a hatodik a tündér (*gāndharva*) házasság, amikor a leány és szerelme kölcsönös vonzalom alapján egyesülnek, vágytól vezérelve és a testi szerelem végett. A démoni (*rākṣasa*) házasság voltaképpen az erőszakos leányrablást jelenti, míg az ördögi (*paiśāca*) házasság az alvó, részeg vagy értelmi fogyatékos leány megrontását. (MDŚ 3. 21–34.; GDS 4.6–14.; BDS 1.20.1–15.; KAŚ 3.2.)¹⁷

Az utóbbi négy fajta csak az alsóbb kasztok számára engedélyezett. Noha néhány későbbi szaktekintély megpróbálja ezek jelentőségét elbogatellizálni, és amellet érvel, hogy ezek igen ritkák, valószínű, hogy a valóság éppen a fordítottja volt, s meglehetősen sok család élete szöktetéssel, csábítással, leányrablással vagy éppen a leány megvásárlásával kezdődött. Ezért inkább a törvényhozók bölcsességét bizonyítja, hogy – mint Basham megjegyzi – meglepő realitásérzékről téve tanúbizonyságot, ennyiféle kapcsolatfajtát legalizáltak, s lehetővé tették, hogy a nem éppen megszentelt körülmények között házasesetbe lépett (olykor kényszerített) asszony is jogot tartson a feleség státuszára, és gyermekei is a társadalom legitim tagjai legyenek.

A szöktetés és a leányrablás különösen a harcos kaszt tagjai körében volt népszerű, sok helyütt az esküvő részként még ma is eljártsszák. Az egyik leghíresebb példa az eposzokból, amikor – természetesen a csalafintaságra mindig kész *Kṛṣṇa* tanácsára – *Arjuna* elrabolja a *yādavák* ünnepségéről *Subhadrāt*, *Kṛṣṇa* húgát, akivel már korábban egymásba szerettek. A későbbi történetírók is ismernek királyokat, akik hasonló módon szereztek maguknak feleséget: *Prthvīrāja Cāhamāna*, Észak-India utolsó nagy hindu királya például így rabolta el *Kānyakubja Jayacchandra* leányát, aki szintén nem mutatott nagy ellenállást (Basham 1996, p.169).

Érdekes, hogy a *Baudhāyana*-törvénykönyv (BDS 1.20.15) megjegyzi: a *gāndharva* házasság egyesek szerint mindenki számára ajánlott, mert szerelemből fakad. Ezzel a véleménynel azonban egyedül marad. A klasszikus források közül az *Arthaśāstra* (3.2) vallja a legliberálisabb nézeteket: mindenfajta házasság elfogadható, ha az érintett felek elégedettségére szolgál.

A házasság sajátos formája volt a *svayamvara*, a vőlegényválasztás (szó szerint: „saját választás”), amikor a – főleg harcos kasztú – leány saját maga választott férjet. Manu törvénykönyve is ír arról, hogy ha a leányt eladósorba lépve a szülei nem házastíják ki, sem a leány, sem a választottja nem követ el bűnt, ha a lány maga választ férjet magának; viszont az ilyen leány (*kanyā svayamvarā*) nem vihetett magával házasságába a családjá által adott ékszert (MDŚ 9.90–93). Az eposzokban többféle példáját is megtaláljuk a *svayamvarának*: *Sāvitrī* kíséretével együtt járja az országokat, míg rábukkan *Satyavānra*. *Damayantī* (szívében már korábban elkötelezve magát) azt öt megkérni összesereglett kérők közül választja ki *Nalát*, míg *Arjuna* és *Rāma* egy vitézi próbával egybekötött *svayamvarán*, az összesereglett hősök legkiválóbbikaként bizonyul méltónak, hogy *Draupadī*, illetve *Sītā* a nyakába akassza a vőlegényt választó virágfüzért. Még a 11. században is történtek efféle vőlegényválasztások: hatodik *Vikramāditya*, a nagy *Cālukya* király ilyen módon szerzett magának feleségeket (Basham 1996, p.169).

17 Más törvénykönyvek csak hat típust említenek. *Vasiṣṭhánál* (VDS 1.28.38.) ezek: a *brāhma*, *daiva*, *ārṣa*, *gāndharva*, *kṣātra* (*kṣatriya*) és *mānusa* (emberi), ahol a *kṣātra* a leányrablást jelenti (tehát a fentebb *rākṣasának*

nevezett házasságot), míg az emberi a lány kivásárlását (a másutt *āsurának* hívott házasságot). Az *ĀDS* (11.17–12.4.) szintén csak hat fajtát sorol fel, ezek a *brāhma*, *daiva*, *ārṣa*, *gāndharva*, *āsura*, *rākṣasa*.

Nemiség, erotika

Erényes utódok erényes házasságból születnek: a nemes házasságból született fiú erkölcsös lesz, művelt és szép. Erényes tetteket végezve pedig nemcsak magát szabadítja meg a bűnöktől, hanem számos le- és felmenő nemzedéket. Az alacsonyabb formájú egyesülésből született gyermekek ezzel szemben sokkal hitványabbak lesznek. (MDŚ 3.36–42.)

A nemi élet csak a házasságon belül megengedett, célja a minél kiválóbb (fiú) utódok létrehozása. Az ezzel kapcsolatos előírások mindenekelőtt azt szeretnék biztosítani, hogy az aktus lehetőleg fogantatással végződjön. A gyönyör nem tabu, nem bűn, hanem a nemi élet természetes kísérője. A pusztán az élvezet kedvéért létesített aktus azonban a pár termékeny potenciájának elvesztegetése.

Szabályozott formájában a házaset pozitív vallási kötelességnek minősül: a családos életszakaszba lépett férfi *köteles* nemi életet élni a feleségével akkor, amikor az megfoganni képes. (MDŚ 3.45.; ĀDS 2.1.17.; VDS 12.21.) Ennek betartása beletartozik azokba a kötelmekbe (szent zsinór hordása, *Veda* recitálása stb.), melyek biztosítják a *brāhmaṇā*nak, hogy a „*Brahman* világából” ne hulljon ki. (VDS 9.17. és BDS 2.3.1.) Sőt, *Baudhāyana* szerint, ha a férj három évig nem él nemi életet a feleségével, miközben az menstruál [tehát foganni képes], akkora bűnt követ el, mintha magzatot hajtana el (BDS. 4.1.17–18).

Úgy tartották, hogy a nő „megfogásra képes, termékeny időszaka” (*ṛtu*) azokat a napokat jelenti, melyek közvetlenül a menstruáció befejeződését követik. Az *Āpastamba Grhya-sūtra* (3.9.1.) szerint az asszony termékeny időszaka a menstruáció negyedik napjától (amikor az asszony tisztátalansága rituális fürdőjével véget ér) kezdődik és a tizenhatodik napig tart.¹⁸ Tilos viszont a termékeny időszakon kívül, illetve a Hold változásainak napján¹⁹ az asszonnyal együtt hálni (ĀDS 2.1.17.; VDS 12.21.). Egyes szövegek további rituális kötelmeket szabnak meg: *Baudhāyana* szerint a *sandhyā* idején²⁰ (BDS 1.21.17–19.), *Āpastambánál* pedig napközben sem engedélyezett az együttlét (ĀDS 2.1.16.). Az összes törvényszöveg közül talán *Gautama* a legmegengedőbb: akkor lehet együtt hálni, amikor a feleségnek *ṛtija* van, illetve minden más alkalommal, amikor nem tiltott. (GDS 5.1–2.)

18 Ld. Olivelle 2003, p. 505, jz. A MDŚ is tizenhat éjszakáról ír, melyből az első négy (a menstruáció napjai), valamint a tizenegyedik és tizenharmadik nap is tiltott. (MDŚ 3.46.)

19 A holdnegyedek váltásának napján, illetve az újhold és a telehold előtti holdnapon. Ez az átmeneti időszak az, amikor a BDS 1.21.19 szerint: „démonok és gonosz szellemek járják becsstelen útjaikat” (*parvasu hi rakṣaḥpiśācā vyabhicāravanto bhavanti vijñāyate*; Olivelle 2005, p. 238). A hinduk a növekvő és a fogyó Hold által kétszer tizenöt „napra” (*śukla és kṛṣṇa pakṣa* – világos és sötét két hét) osztott 30 napos holdhónappal számolnak; egy holdnap, *tithi*, annyi idő, amennyi alatt a Hold 12 fokkal marad le a Naptól. A tiltott napok így az alábbiak:

1. *śuklā aṣṭamī*, a növekvő hold nyolcadik napja (mikor az első holdnegyed látszik),
2. *śuklā caturdaśī*, a növekvő hold tizennegyedik napja (egy nappal telehold előtt),
3. *pūrṇimā*, a telehold napja (mely külön számolódik és

nem minősül „tizenötödik” hold napnak),

4. *kṛṣṇā aṣṭamī*, a fogyó hold nyolcadik napja (amikor az utolsó negyed látható),

5. *kṛṣṇā caturdaśī*, a fogyó hold tizennegyedik napja (egy nappal újhold előtt),

6. *amāvāsya*, az újhold napja.

Így már érhetővé válik a Manu-törvénykönyv kissé tömörített megfogalmazása: „Az újhold napján, a nyolcadik napon [azaz első és utolsó negyedkor], telehold napján s a tizennegyedik napon [azaz új-és telehold előtt] a kétszerszületett családfele legyen önmegtartóztató, még ha termékeny időszakban [is van a feleséggel].” (MDŚ 4.128.)

20 A nappal és az éjszaka találkozásának átmeneti időszaka, vagyis a hajnal és az alkony ideje, mely a hinduizmusban igen kitüntetettnek és szentnek számít. A BDS (1.21.17–18.) szerint ekkor, valamint a holdnegyedek váltásának napján a húsevés és a szent szövegek tanulmányozása is tiltott (*ahorātrayaś ca saṁdhyayoḥ parvasu ca nādhīyāta, na mānasam aśnīyān, na striyam upeyāt*).

Az aktuussal kapcsolatban találunk más tabukat is: Nem szabad sem vízben (*ĀDS* 1.30.19.), sem az ősöknek történő felajánlás után (*VDS* 11.17.) szeretkezni, valamint akkor sem, ha az ember egy *śūdrától* fogadott el ételt és azt megette (*VDS* 6.29.).

Több szöveg említi, hogy ha a feleség úgy kívánja, más, nem tiltott napokon is, még akár terhesség közben is lehet házaseletet élni,²¹ ha viszont a nőnek nincs kedve a szexhez, nem szabad vele együtt háltni (*GDS* 9.25). Úgy tartják, páros napokon fiúk, páratlanokon lányok fogannak. (*MDŚ* 3.48.)

Kiemelten fontos a tisztaság is. Az aktus után mindig rituálisan meg kell tisztálkodni.²² A termékenyítő férfimag pedig csak termékeny talajra hullhat: nem kerülhet máshová, mint a *yoniba*²³, különben gyilkosságnak minősül az életadó mag elpazarlása.²⁴

Az szexuális élvezet eme jól szabályozott formájában a családos ember életének elválaszthatatlan része. Az érzéki örömek – ha az előírásokkal összhangban szabályozottak – nem csak részét képezik az emberi élet azon négy fő céljának (*puruṣārtha*),²⁵ melyet e világon egy hindu hívőnek be kell teljesítenie, hanem elválaszthatatlanul egybe is forrnak vele.²⁶

Szemben a modern kor külső behatásra kialakult prűdériájával, az ősi India pironkodás nélkül kezelte a nemiséggel kapcsolatos kérdéseket. A mitológia és a vallás tele van szexuális szimbólumokkal: gondoljunk csak a férfi-női elvek vagy istenségek találkozását metaforaként használó teremtés-elméletekre a *Ṛgvedától* a szánkhja filozófián át a *śaktizmusig*. A szépirodalmi alkotásokban is (elég, ha csak a *Gīta Govinda* finom erotikáját említjük), a festészetben és a szobrászatban is (*Khajurāho* vagy Konarak híres szerelmespárjai) komoly súllyal jelenik meg az erotika. Mindez jól tükrözi azt az elfogadó magatartást, sőt, igénylést, mellyel az ind társadalmi élet a szexualitás felé fordult.

Nem meglepő az sem, hogy a rendszerezésre igencsak hajló indiai szellem oly alapos útmutatókat hozott létre, mint az időszámításunk első évszázadaiban íródott *Kāma-sūtra* vagy a magyarul szintén olvasható *Anaṅga-raṅga*, *A szerelem színpada*, mely nagyjából a 16. század elején keletkezhetett. Míg az előbbiből a városi felső osztályok gazdag, kurtizánokat látogató

21 Ezt egy mitikus történettel magyarázzák, mely a *Taittirīya-saṁhitā*ból (2.5.1.5.) származik: Amikor *Indra* megöli *Tvaṣṭrt*, az asszonyok magukra veszik a *brāhmaṇa*-gyilkosság bűnének harmadát, így *Indra* azt a kegyet adja nekik, hogy lehet utóduk és még a terhesség során is élvezhetik a szex gyönyörét. (*VDS* 5.8–10.)

22 Számos ehhez kapcsolódó előírást találunk itt is: A hagyomány megköveteli, hogy az ember fűrödjön meg az aktus után (*MDŚ* 5.144.). Csak abban a ruhában szabad nemi életet élni, ami erre a célra van fenntartva. A házastársak csak a szerelmeskedés idejére fektüdjenek együtt, utána vegyenek fürdőt vagy legalább tisztítsák le magukról a nyomokat, kortyoljanak vizet és hintsék meg a testüket vízzel (*ĀDS* 2.1.16–2.2.1). Közösülés után sűrűgösen meg kell tisztálkodni, és ugyanazon az ágyon nem lehet Védát recitálni (*GDS* 9.25, *VDS* 13.25–26). A nemi szerveket a közösülés után háromszor meg kell tisztítani földdel és vízzel (*BDS* 1.10.15).

23 A szó egyaránt jelenti a nő külső és belső nemi szerveit vagy a méhét.

24 A *VDS* (12.22.) és a *BDS* (3.7.2.) is említi, hogy a közösülés ne az „*ayoni*”-ban, a „nem-*yoniban*”, vagyis a *yonin* kívül történjék. A *dharma-śāstrák* klasszikus kommentárjai ezen a *śūdra* nőt értik, ám néhány helyen ezt az *ayonitól* külön is felsorolja a szöveg (pl. *ĀDS* 1.26.7; itt a kommentár a férfimag vízbe bocsátásaként értelmezi). Olivelle szerint lehet a kifejezésen önkielégítést, éjszakai magömlést, orális vagy anális szexet is érteni (ld. Olivelle 2003 p. 619, jz.). A *VDS* 12.23. szerint az orális szex (ha a férfi az asszony szájába engedi a magvát) sérti az őseket: ekkor egy hónapon keresztül az ő ondoján kénytelenek élni. Nem tilalmas viszont a behatolás nélküli szex.

25 Ezek a *dharma*, a vallási köteleességek, az *artha*, a vagyonszerzés és világi sikerek, a *kāma*, az érzéki élvezetek és végül a *mokṣa*, a felszabadulás a létforgatag kötelékei alól, vagyis az üdvösség.

26 A három, illetve a *mokṣával* együtt négy életcél elválaszthatatlanságával kapcsolatban lásd az *Anaṅga-raṅga* bevezetőjét (Wojtilla 1986, pp. 8–9), ahol a fordító *Kautilyát* és az *Anaṅga-raṅga* szerzőjét, *Kalyāṇamallát* idézi.

világfiainak életét ismerhetjük meg, addig az utóbbi a mindennapok szexuális életébe, a házastársak szerelmi művészetébe ad betekintést.

E művekben a szexualitást a nyugati világban egészen a modern időkig elképzelhetetlen őszinteséggel és nyíltsággal ábrázolják. Bernük a nemiség szinte tudományként jelenik meg, amelynek célja, hogy feltárva a különböző típusú emberek tulajdonságait és szükségleteit, olyan tanácsokkal lássa el a feleket, amelyek a kölcsönös elégedettséghez és boldogsághoz vezetnek. A szexuális kapcsolat csak akkor igazán harmonikus, ha mindkét fél beteljesedést tapasztal, így a *Kāma-sūtra* még az előkelő kurtizánok gazdag kuncaftjainak is azt tanácsolja, hogy törekedjenek szeretőik elégedettségére. Az *Anaṅga-raṅga* mélyseges pszichológiai érzékről az alábbi idézet tanúskodik:

„A gyönyör idején a kiváló ember, aki hosszasán másra irányította értelmét, egy pillanat alatt felismerve azt, hogy a nő a gyönyör közelébe került, lassan felizzítja az annak szívében létrejött vágyat, és végül a gyönyör érzését megérező nőhöz közel férközve bocsássa ki magvát. Ezek után a férfi, amíg nemi vágya erős, tartsa a nőt átölelve, és érzelmes dolgokról szóló elbeszéléssel szórakoztassa.

Ily módon az a nő, aki magában így gondolkozik kedveséről: „Egyedül Ő az igazi gyönyör okozója”, az engedelmessé lesz, amíg meg nem hal, s azt a férfit még saját vagyona, rokonsága vagy élete árán sem hagyja el. Az a férfi pedig, aki rendkívül ügyes a gyönyör megteremtésében, a nő meghódítására nem a varázsmondásokat, a bájitalokat, az áldozatot, a meditációt vagy a pénzt keresi.”²⁷

Tabunak számít azonban a menstruáló vagy éppen szülés után lévő nő. Ekkor a nőnek számos tevékenységtől tartózkodnia kell, rituáléban sem vehet részt. Tőle ételt nem szabad elfogadni (VDS 5.5–7), vele együtt nem szabad háltni.²⁸ Ez a tisztátalan állapot a menstruáció negyedik napján vett rituális fürdővel szűnik meg. A havi vérzés azonban „páratlan megtisztító” (*pavitram atulam*): a nők sosem lesznek (rituálisan) szennyessé, mert hónapról hónapra elmossa bűneiket a menstruáció. (BDS 2.4.4 és VDS 3.58; 5.5., 28.4.)

A *Dharma-śāstra*kban az abortusz súlyos bűnnek minősült mind a férfi, mind a nő számára, mely aszketikus vezekléssel mosható csak le (GDS 24.6), és a kasztból való kizárást vonja maga után (GDS 21.9).²⁹ A modern felfogás eltér ettől: manapság az abortusz eltűrt gyakorlat Indiában, 1972-től a törvény is engedélyezi. Úgy tartják, hogy a beavatkozás, noha szenvedéssel jár, megelőzi azt a szenvedést, mely a későbbiekben a nőre vagy a gyermekére várna. A modern Indiában szintén elfogadják a fogamzásgátlást és a sterilizációt is.

²⁷ Wojtilla (1986), pp. 152–153.

²⁸ VDS 12. 5., GDS 9.25. A GDS 23.34. pedig három nap kemény vezeklést ír elő, ha a férfi menstruáló nővel hált, bár később (24.4.) megjegyzi, hogy ha az illető a felesége, akkor egy fürdés is elég. (Az egyéb lehetőségek házasságtörő mivoltáról érdekes módon nem nyilatkozik.)

A GDS szerint még a menstruáló nő érintése után is meg kell tisztálkodni (GDS 14.30.), s az étel is, amit megérint, tisztátalannak minősül (GDS 17.10.).

²⁹ A természetes vetelés után pedig annyi napig számít tisztátalannak a nő, ahány hónapos volt a magzat BDS 1.12.31).

Prostitúció

A prostitúció valószínűleg azóta jelen van Indiában, mióta az első emberi közösségek kialakultak. Megítélése azonban különös, kettős. Egyrészt már az eposzokban is úgy jelennek meg a prostituáltak, mint a városi, sőt, az udvari élet elengedhetetlen részei, akik együtt mozognak a nagy hadseregekkel, s még a vadászatokra is elkísérik az uralkodót és udvarát.³⁰ Funkciójuk a történelem folyamán össze is mosódott az ágyasokéval: a gazdag, nagyhatalmú uralkodók fizetett alkalmazottként tartottak kurtizánokat, akik néha szolgálólányi funkciót is betöltöttek, és az ágyasokkal ellentétben nem csak „privát használatra” szánták őket (Basham 1996, p. 184). Kautilyánál (KAŚ 2.27) az állam felügyeli őket, s havonta adóként beszedi kétnapi keresményüket.

Másrészt hatalmas morális támadásnak vannak kitéve. Tisztátalannak számítanak: a tolvajokkal és kockajátékosokkal tartoznak egy kategóriába, alantasak és romlást hoznak a királyságra (Meyer 1989, p. 273). A velük való érintkezés egy kétszerszületett számára bűntel, vezekléssel lemosandó bűn (MDŚ 4.223). A tőlük kapott étel tisztátalan és tabu (VDS 14.10): a kurtizán (*gaṇikā*) étele a *brāhmaṇāt* elvágja a mennyei világoktól (MDŚ 4.219), a férfiak után futó prostituált (*puṁścalī*) étele olyan, mintha ondót enne a pap (MDŚ 4.221). Gautama szerint (GDS 22.27.) egy szajhának még a megölése sem von maga után semmiféle büntetést.

Míg a közönséges örömlányok mindenféle alantas elemekkel társultak, a város szegényes negyedeiben nyomorogtak (a déli negyedben, mely égtáj uralkodója *Yama*, a halál istene, és amely így a legkedvezőtlenebbnek számít), műveltségük hiányos, viselkedésük bárdolatlan, személyük megvetett – addig az irodalomban oly sokat magasztalt kurtizánok a görög hetérákhoz hasonló hírnevet és megbecsülést élvező, fényűző életet élő, gondos nevelést kapott híresneves szépségek voltak, akiket még a tisztességes nők is irigyeltek (Meyer p. 497). Kitanulták a hatvannégy tudományt,³¹ és „a város díszei voltak, a felsőbb körök társasági életének elengedhetetlen tartozékai, a közélet fontos személyiségei, akiknek társaságában királyfiak, miniszterek, papok, gazdag kereskedők vagy művészek forgolódtak.” (Wojtilla 1988, p. 6.)

India nem lenne India, ha nem alakultak volna ki a prostitúció egészen különös intézményei. Ahogyan a szentség és a bujaság gyakran kéz a kézben jár, úgy voltak megtalálhatók a hinduk vallási életében oly fontos zarándokhelyeken (*tīrtha*) is azok a könnyű nők (*tīrthagā*), kik pénzért kínálták bájaikat (Meyer 1989, p. 275).

Különösen Dél-Indiában volt elterjedt a templomi prostitúció oly sok nép körében ismert intézménye is. A *devadāsik*, az „istenség szolgálóleányai” a királyként kezelt istenség háztartásához tartoztak. Szolgálták az isten képmását, énekeltek és táncoltak előtte, és – csakúgy, mint a földi királyok szolgálólányai – kegyeikben részesítették azokat, akiket uruk erre alkalmasnak ítél: jelen esetben mindazokat a férfi hívőket, akik leszurkolták a templom számára az előírt összeget. E nők gyakran maguk is hasonló anyától származtak, de az is előfordult, hogy szüleik

³⁰ Meyer (1989, pp. 264–275) számos példát hoz mindezekre.

³¹ Ezek között ott van természetesen a zene, tánc, éneklés, de találhatóunk a listában minden olyan ismeret, amire csak egy művelt, magas körökben forgolódo

het; még néhány egészen bizarr tudományt is, mint vegytan és ásványtan, titkosírás vagy bányaismeret.

(A hatvannégy tudomány teljes felsorolását ld. Baktay 1982, pp. 23–28.)

gyermekkorukban ajándékozták őket a templom számára, az istenségnek szánt jámbor ajándékként (Basham 1996, p. 185).

Nem találunk utalást arra, hogy az ókorban már lettek volna templomi prostituáltak, bár, mint Basham (uo.) megjegyzi, a feltételezések szerint az Indus-völgyi kultúrában létezett ilyen gyakorlat. A legkorábbi erre utaló emlék egy nem sokkal *Asoka* ideje utánról fennmaradt felirat, ám a templomi prostitúció valószínűleg egészen a középkorig nem volt túlságosan elterjedt.

Homoszexualitás

A homoszexualitás teljességgel idegen a hindu gondolkodástól. Az irodalom nem vesz róla tudomást, morális megítélése pedig a szodómiával azonos kihágásnak tekinti: „Azok a megtévelyedett, gonosz-éltű eszementek, kik örömeiket lelik abban, ha állatok ölével³² vagy férfiakkal közöszlnek, nemzsképtelen férfiakként születnek majd újjá.” (*MBh* XIII.133.51) Manu törvényei előírják, hogy ha egy férfi egy másik férfival közöszl,³³ vagy „úgy viselkedik, mint egy nő”, a kasztjából való kizárás legyen az osztályrésze (*MDŚ* 11.66, 68), maga a bűn pedig, említi másutt a szöveg, aszketikus vezekléssel mosandó le (*MDŚ* 11.174–175). Az *Arthaśāstra* pedig pénzbüntetéssel sújtja a két férfi közötti aktust (*KAŚ* 4.13.40).

A nők közötti szexuális kapcsolat hasonló negatív megítélés alá esik: a leányok közti egy-nemű aktus komoly pénzbüntetéssel és tíz korbácsütéssel toroltatik meg, míg ha egy felnőtt nő egy leányt ront meg, azon nyomban leborotválják a fejét és számárhátra ültetve közszégyennek teszik ki. Alternatív büntetésként két ujját vágják le.³⁴

A homoszexualitással szembeni merev elzárkózás oka valószínűleg az, hogy a hindu elfogás szerint a férfi és nő közti kapcsolat legfőbb célja a társadalom számára hasznos utódok létrehozása, és egy azonos neműek közötti kapcsolat – akár házasság, akár aktus – e téren teljességgel improduktív, ahogyan maga a homoszexuális személy is. A *klība*, a „nem-férfi”³⁵ ezzel összhangban el van tiltva az áldozatoktól (*MDŚ* 3.150,165; 4.205–206) és más kontextusban is rituálisan tisztátalannak minősül (*MDŚ* 3.239, 4.211). Helyzetét rontja, hogy a törvény az örökségből is kizárja;³⁶ ám ha valamilyen módon feleséget szerez, és az gyermeket szül, a gyermek már örökölhét (*MDŚ* 9.201).

Az egyneműek szerelme még ma sem tolerált: az indiai büntető törvénykönyv 377. cikkelye alapján a homoszexuális aktus mint a szodómia egy formája akár életfogytiglani börtönnel is büntethető (Khan 1995, p.2). A „homoszexuális identitás” mint olyan ismeretlen, egyszerűen

32 A *vīryani* lehet állatok méhe/öle vagy alantas asszonyé; előbbi értelem azonban itt valószínűbb.

33 Némely kommentátor részletekbe bocsátkozik, s megjegyzi, hogy az aktus „a szájban és más helyeken”, míg másoknál „az anusban és más helyeken” történik.

34 *MDŚ* 8.369–370. A kommentárok szerint a középső- és mutatóujját kell levágni, melyekkel a bűnös aktust végrehajtotta.

35 *Na-purīṣaka*, ‘nem-férfi’ – így értelmezik a Manu-kommentátorok. Mint Doniger és Olivelle egyaránt megjegyzi, a szó egy szexuálisan diszfunkcionális vagy a férfiaság

társadalmilag elfogadott normáitól eltérő (viselkedési) férfira utal. Szövegösszefüggés szerint lehet érteni alatta nőies, impotens, transzvesztita, hermafrodita, homoszexuális avagy nemzőszerveiben sérült férfit, ám kasztrált eunuchot nem jelent: ilyenek a muszlim hódítás előtt nem voltak Indiában. (Doniger–Smith 1991, p. 58. és Olivelle 2005, pp. 263–264.)

36 *MDŚ* 9.201. Itt a *klība* minden bizonnyal a homoszexuális férfira utal: a nemzőképtelen férfit külön is felsorolja a szöveg.

azért, mert az indiai melegok és leszbikusok még csak nem is hallottak ilyesmiről.³⁷ A nyugati hatás alól azonban India e téren sem tudja kivonni magát: egyre több meleg-mozgalmi aktivista követel jogokat az azonos neműek szerelmének, ám az egyre nagyobb erőre kapó vallási konzervativizmus ugyanilyen hevesen (és elutasítóan) reagál e kezdeményezésekre.

Házasságtörés

A házasságtörés mindkét fél számára tiltott és igen erősen büntetett, a fő vezérelv itt is a kasztbéli rend megőrzése. Mivel a kasztok keveredését tekintik minden társadalmi baj okának, a *dharma-sūtrák* néha egészen szörnyűséges büntetéseket írnak elő; bár ezek nem egységesek, ahogyan abban sem egyöntetűek, hogy melyik felet kell büntetni. Néhány példa a teljesség igénye nélkül: A *GDS* szerint a nő elveszíti kasztját, ha alacsonykasztú férfival közösül (21.9), másutt (23.14) viszont így ír: a nőt nyilvánosan falassák fel kuttyákkal, a férfit végezzék ki vagy a *guru-talpa-ga* büntetését szenvedje el.³⁸

Rendkívül súlyos bűn, voltaképpen az incesztussal egyenértékű, ha valaki a tanítója feleségével hál, hiszen a *guru* egyfajta második apa. Aki „a tanítójának ágyába megy” (*guru-talpa-ga*), annak bűnét csak szörnyű, halálos vezeklés mossa le: a bűnös izzó vaságyra fekdjön vagy izzó vasoszlopot öleljen.³⁹ De létezik egy még véresebb büntetés is: a vétkes vágja le a péniszét és a heréjét, fogja kezébe, s induljon el dél (*Gautama* szerint délnyugat) felé, amíg holtan össze nem rogy, és a halál meg nem tisztítja. (*ĀDS* 1.25.1 és *GDS* 23.8–11.)

Válás

A legtöbb törvénykönyv szerint válás a nő számára nem lehetséges. Egyetlen kivételt említenek csak a törvénykönyvek: ha a férj hátrányos tulajdonságai vagy betegsége miatt a frigyes nem kecsgetne kíváncsok utódokkal (azaz a férj impotens,⁴⁰ nyomorék, súlyos beteg vagy kasztjából

37 Sokuknak a magasabb műveltség megszerzése és/vagy a nyugatra költözés adja meg azt a nyelvi és fogalmi tárat, hogy egyáltalán szavakba tudjanak effélet önteni: „Huszonkét éves korom óta van szexuális kapcsolatam nőkkel, mégis teljesen normális beállítottságúnak gondolom magam, mert fogalmam sem volt olyasmiről, mint leszbikus identitás”, mondja magáról egy az USA-ban élő, de álnéven nyilatkozó egyetemi oktató (Khan 1995, p.3).

38 A felsorolt számtalan egyedi eshetőség közül talán az *Arthasāstra* hozza a legfurcsább példát (felvethető a kérdés, hogy a bölcs *Kauṭilya* vajon gyakorlati példából merít, vagy csupán teoretikus lehetőségeként veti fel e vétkeket): „aki a király feleségével követ el házasságtörést, mindenképp főzzék meg [elevenen] egy üstben.” (*KĀŚ* 4.13.33.)

39 Mint Olivelle (2003, p. 496) megjegyzi, a szanszkrit *sūrmi* szó jelentése nem igazán világos, noha annyi bizonyos, hogy egy henger alakú, fémből készült tárgyról van szó. Bühler az egyik kommentátor, *Haradatta* értelmezése nyomán „fémből készült nőalak”-nak fordítja, de az is

lehetséges, hogy egy üreges oszlopról, vagyis egy vascsőről van szó (a szó vizet vezető csövet is jelent), melybe a bűnös belelép, hogy aztán a cső két oldalán rakott máglya halálra égesse, mint arra az *Āpastamba*-törvénykönyv utal (*ĀDS* 1.28.15). Feletébb kérdéses az is, hogy a gyakorlatban miként hajtották végre (vagy végrehajtották-e egyáltalán) ezt a meglehetősen körülményes kivégzési módot.

40 Meyer (1989, pp. 408–409) *Yājñavalkya* törvénykönyvét idézi (1.55), mely egyenest elrendeli, hogy a vőlegény férfiaságát vizsgálják meg az esküvő előtt.

Ugyanerről ír a *Nārada-smṛti* (12.8–19) is; továbbá bőven részletezi, hogy melyek a házastársi kötelességekre képes férfiu ismertetőjegyei és hosszas listáját adja az impotens férfiaknak. Kitér arra is, hogy a gyógyítható eseteket milyen módon lehet gyógyítani; például az olyanokat, akiknek más nőkkel sikerül, csak a feleségükkel nem. *Nārada* (12.61.) azt sem minősíti házasságtörésnek, ha egy férfi olyan nővel hál, akit a férje érintetlenül hagyott.

kitasították⁴¹), a feleség számára nem pusztán lehetőség, hanem egyenesen kötelesség, hogy új férjet keressen magának. A férj is elküldheti az éveken keresztül meddőnek bizonyuló feleséget – vagy azt a nőt, aki elviselhetetlenné teszi a házasságot: „Tíz év után a férj elküldheti azt az asszonyt, aki nem szül gyermeket, tizenkét év után azt, aki csak leányt hoz világra. Tizenöt év után azt az asszonyt, akinek minden gyermeke meghal, ám azt az asszonyt, akinek éles a nyelve,⁴² azonnal el kell küldenie.”⁴³ Az erényes feleség számára ilyen lehetőség nincs: „még akkor is istenként szolgálnia kell a férjét, ha az erénytelen, kéjvágyó, és minden jó tulajdonságnak híján van.” (MDŚ 5.154.)

Az *Arthaśāstra* (KAŚ 3.3.) azonban azt mutatja, hogy korábban még létezhetett válás, de csak akkor volt megengedett, ha a két fél kölcsönös megegyezésén alapult. A Gupta-korszakra ezek a kiskapuk eltűntek, ekkor a válás a felsőbb kasztok tagjai számára voltaképpen lehetetlenné vált, számos alacsonyabb kasztban viszont a szokásjog továbbra is engedélyezte a válást (Basham 1996, p. 173). A modern Indiában már könnyebb a helyzet: 1955-től a törvény is lehetővé teszi, hogy a házastársak bármelyike válókeresetet nyújtson be, noha ez még ma is ritkaság.

Özvegyek

A törvénykönyvek előtti időkben az özvegyek újraházasodása még viszonylag gyakori volt. Az *Arthaśāstra* is megengedi, hogy az özvegy újra férjhez menjen, noha ebben az esetben elveszti elhunyt férje vagyonát, ami fiaira száll (KAŚ 3.2). A törvénykönyvek azonban már igen nehéz sorsot szabnak az özvegyekre. A magasabb kasztú özvegy nem házasodhat újra, egyetlen kivétel, ha a férje meghal, mielőtt még elhálhatná a házasságot (MDŚ 9.176, VDS 17.74). A középkorra pedig – legalábbis a felsőbb kasztokban – már olyan szigorúan vették az özvegy újraházasodásának tilalmát, hogy még a gyermekként „megözvegyült” leányokat sem engedték megházasodni.

Az előírás szerint az özvegynek minden esetben jámbor, világtól visszavonult, aszketikus életet kell élnie, böjtölnie, vezekelnie, amennyit csak tud: „Szívét-elméjét, beszédét, testét vissza kell fognia” (MDŚ 5.165), és „egy másik férfinak pedig még csak a nevét sem ejtheti ki” (MDŚ 5.158). A középkorban azt is elvárták, hogy a haját leborotválja (Basham 1996, p. 186).

Ilyen életet követve reménykedhetett csak a megözvegyült nő abban, hogy halála után elnyeri helyét a férje mellett a mennyei világban. Ha bármiben hibázott – és ezt rokonsága árgus szemekkel figyelte –, azzal nem csak a saját, de férje üdvösségét is veszélyeztette. Az özvegy „baljós teher” volt a férje családja számára, jelenléte minden esetben kedvezőtlen ómennek számított, ennek köszönhetően a hinduk életében oly nagy szerepet kapó családi (vallási) ünnepekről is ki volt zárva (Basham 1996, p. 187).

A szokások azonban nem mindig követték az előírásokat. Voltak, akik fittyet hánytak a törvénynek és újraházasodtak, az ilyen asszony gyermeke azonban a házasságtörő asszonyé-

⁴¹ Ez esetben természetesen a férfi tud gyermeket nemzeni, de az kaszton kívülként születik, ami legalább annyira nem kívánatos, mint ha meddőnek bizonyulna a kapcsolat.

⁴² Szó szerint: ‘aki nem kedves/ellenséges beszédű’, *apriya-vādinī*.

⁴³ BDS 2.4.10. Efféle opciókról az *Arthaśāstra* 3.2. is tud, nagyjából hasonló várakozási időt említve.

val együtt rituálisan tisztátalannak számított és az áldozati ceremóniákból ki volt zárva (MDŚ 3.156, 174–175), ahogyan az örökösödésből is (MDŚ 9.143–144, 159). Az eposzokból is tudunk számos történetről, ahol főleg *kṣatriya* özvegyek újráházasodtak (Meyer 1989, p. 407), és egyes törvénykönyvek is megemlítik, hogy ha a házasság férfi elmegy otthonról, s nem tér haza, a nő bizonyos várakozás után újra férjhez mehet.⁴⁴ Bizonyos vidékeken és bizonyos vallási irányzatok tagjai között sem talált ez a tiltás általános érvényű elfogadásra.⁴⁵ Manapság már jogilag lehetséges az özvegyek újráházasodása is, noha ezt a nő környezete gyakran még mindig nem támogatja.

Satī

Az özvegyek máglyán való elégetéséről, a *satī*ről a legősibb *dharma-sūtrák* még semmit sem írnak. Meyer (1989, p. 412) szerint az özvegyek elégetése „idegen az eposzoktól, az előforduló esetek ritka kivételek, és kétségtelen, hogy legnagyobb részt későbbi módosítások szülték őket.” A *Rāmāyaṇa* csak egyetlen ilyen esetet beszél el (nem számítva persze *Sītā* „tűzpróbáját”), az is a kései betoldásnak minősített hetedik könyvben szerepel. A *Mahābhārata*-ban, melynek történetében számtalan király hull a porba, özvegyeiknek rengeteg alkalma lenne, hogy elégessek magukat, ám ez viszonylag ritkán történik meg.

A *satī* igaz, erényes nőt jelent, melyet a korabeli gyarmatosítók tévesen alkalmaztak az önmagát elégető nőre. Maga a szokás kétségtelenül rendkívül ősi; számos nép körében előfordult, hogy egy jelentős férfiú a túlvilági utazására magával vitte legbecsesebb tulajdonait: fegyvereit, ékszereit, lovait – és feleségét. A *R̥gveda*-ban és az *Atharvaveda*-ban is (RV X.18.8–10. és AV XVIII.3.1–2.) találhatunk utalást arra a szokásra, mely egészen a *sūtrák* koráig élt, s melyet a *Gr̥hya-sūtrák Paddhatījai* is említene: az özvegy halott férje mellé fekszik. A fő gyászoló arra kéri az elhunytat, hogy – mivel az asszony hű felesége volt életében, s az elkövetkezőben is szeretne majd vele lenni –, adjon számára engedélyt, hogy ebben a világban maradjon, vagyonát pedig hagyja a leszármazottaira. Majd az elhunyt testvére, tanítványa vagy szolgája megfogja az asszony kezét, s visszahívja, illetve visszavezeti őt az élők világába. Valószínűleg ez a szokás egy olyan ősi gyakorlatra utal – az AV XVIII.3.1 is „az ősi szokás megőrzésére” hivatkozik –, amikor még valóban elégették az özvegyet a férjével együtt. A *R̥gveda* korára az özvegy felfektetése a máglyára azonban már csak formalitás volt, s hasonlóképpen tekintenek a dologra a *Gr̥hya-sūtrák* is. A temetési ceremóniák *prayogāi* és *paddhatījai* pedig teljesen eltörlik e szokást: a

44 *Brāhmaṇa* nyolc év, *kṣatriya* hat év, *vaiśya* négy év múlva; ha még nincs gyermeke, ez az idő a felére rövidül. A *śūdra* asszonynak nem írnak elő várakozási időt. Meyer (1989, p. 408) ezt a *Nārada-smṛiti*-ből (12.98. skk.) idézi. Megjegyzendő, hogy a korábban íródott *dharma-szövegek* ezt a lehetőséget még nem ismerik, ott az asszony legfeljebb annyit tehet ilyen esetben, hogy a férj valamely közeli rokonát megkéri, támasszon neki utódot. Ez azonban nem hitvesi kapcsolat, hanem kizárólag a gyermeknemzés céljából történő megszentelt egyesülés, s miután maximum két gyermeket ilyen módon a világra hoztak, a férfinak menyeként kell tekinteni a nőre. Ha engednek a bujaság csábításának, az olyan, mintha az após a menyével vétkezett volna,

s mindketten elveszítik kasztjukat. (MDŚ 6.61–63.)

Manu kései kommentárjainál is felmerül már a lehetőség egy meglehetősen homályos értelmű vers (9.76.) kapcsán, hogy ha a férj elmegy és nem jön vissza, akkor a nő a különféle esetekre megszabott idő után mit csináljon: menjen és keresse meg, tartsa el magát – vagy keressen újabb férjet (Doniger-Smith 1991, p. 206). Utóbbi talán azért is a legvalószínűbb értelmezés, mert a következő versekben Manu azt részletezi, hogy a férj milyen esetekben és mennyi idő után válhat el feleségétől.

45 Például a *liṅgāyaták* vagy *vīraśaivák* szektájában, ahol egy 12. századi reform óta lehetséges az özvegyek újráházasodása. Meyer (1989), pp. 407–410.

feleségnek már nem is szükséges jelen lennie a halotthamvasztó helyen végzett ceremóniákon. (Pandey 2002, pp. 251–252.)

A *satī* szokása azonban nem tűnt el. A Nagy Sándor hódításairól szóló görög beszámolóokban hallunk róla ismét, s a későbbi korokból számos emlékmű marad ránk, melyek feliratai a halált önként vállalt asszonyokról szólnak; a legkorábbi ismert korú i.u. 510-ból való (Basham 1996, pp. 187–188). Basham (1996, p. 188) szerint a *satī* elterjedéséhez hozzájárulhatott a középkori nomád népek hódítása is, akik körében szintén élt ez a szokás. Előbb az asszony számára még csak lehetőség, mellyel érdemeket gyűjthet a halál utáni idősakra, később viszont a családi és társadalmi nyomás egyenest kötelezővé tette az önégetést, kiváltképp a harcos kaszt asszonyai számára. A *satī*t 1835-től törvény tiltja, melynek megszületése nagyban köszönhető az első hindu reformerek egyikének, *Rām Mohan Roynak*, aki évtizedes küzdelem során járta ki e kegyetlen gyakorlat betiltását a brit hatóságoknál.

Levirátus

Sokáig elfogadott volt viszont a *niyoga*, azaz a levirátus, a „sógórházasság” intézménye: a gyermektelen özvegy⁴⁶ a közösség előljáróinak jóváhagyásával szexuális kapcsolatot létesíthet a férj testvérel vagy nemzésre alkalmas egyéb rokonával abból a célból, hogy utódot hozzon létre. Ilyen aktus megszentelt időben, csakis a nő termékeny időszakban történhet, és csak akkor, ha a nő még megfoganni képes.⁴⁷

A *Mahābhāratā*ban (I.97–98.) e gyakorlat *locus classicus*, amikor *Satyavatī* felkéri először *Bhīṣmāt*, majd mikor az szüzességi fogadalmára hivatkozva hajthatatlannak bizonyul, *Vyāśāt*, hogy utolsó élő férfi rokonként „az ősi szokást követve” nemzzen gyermekeket *Vicitravārya* özvegyen maradt feleségei számára, hogy ki ne haljon *Kuru* királyi nemzetsége.

E szokást azonban már az időszámításunk előtti első századokban kezdték rossz szemmel nézni, s a középkori szerzők már olyan intézményként tekintettek rá, amely a korábbi világkorszakokban megengedett volt ugyan, most azonban *kali-varjyának* számít, a kali korszakban nem végezhetőnek.

A nő szerepe és megítélése

Kétségtelen, a hindu társadalomban a nő megítélése elég ambivalens. Az asszony, mint Basham (1996, p. 182) írja, „egyszerre volt istennő és rabszolga, szent és szajha.” Szerepe a világban egyértelműen passzív és a férfiaknak alárendelt: gyermekkorában az apjának, asszonyként a

⁴⁶ A kommentátorok szerint a nőt erre a férje is feljogosíthatja, ha nemzéképtelen (vagy valójában homoszexuális – a *klība* szó jelentéséről lásd a 35. jegyzetet), vagy olyan súlyosan beteg, ami lehetetlenné teszi a fogamzást. (Doniger–Smith (1991), p. 204.

⁴⁷ *BDS* 2.4.7–10, *GDS* 18.4–8, 28.22–23, *VDS* 17.55–60, *MDŚ* 9.57–70. Érdekes megemlíteni, hogy az általunk idézett öt *Dharma-śāstra* közül egyedül az *ĀDS* (2.27.2–7) tiltja egyértelműen ezt a gyakorlatot, és férj-feleség pokolra jutásával fenyeget. A *MDŚ* is tartalmaz egy részt, közvetle-

nül a levirátus tárgyalása (9.57–63) után, melyben az özvegynek másik férfival létesített bármiféle viszonyát tiltja, mint bestiális, megvetendő dolgot (9.64–67).

A *Dharmaśāstrák* közül a *VDS* (17.75–80) a legmegengedőbb: ha a férj már több mint öt éve eltűnt, a feleség úgy tehet, mintha meghalt volna, és megfogandhat a férj valamely alkalmas rokonától; ennek híján akár távoli rokonától, vagy ha még azok között sincs alkalmas, akár egy idegentől is.

férjének, özvegyként a fiainak (MDŚ 5.147 skk.) – ők azok, akik úgymond „oltalmazták” a nőt (MDŚ 9.3, GDS 18.1–3). Minél magasabb kasztú a nő, annál erősebben kötik a vallási törvény kötelmei: férjétől függetlenül szinte semmiféle vállalkozásba nem foghat (MDŚ 5.155).

Feladata nem a világi érvényesülés, hanem az otthon ügyeinek intézése, s mai napig is az ind családokban az asszony kezében van a családi kassza kulcsa (MDŚ 9.11). Legfőbb erénye a hűség és az engedelmesség, ennek jutalma a menny (MDŚ 5.155, BDS 2.3.47), elmulasztásáé a kedvezőtlen újjászületés (sakál vagy hasonló alantas lény méhében; ld. pl. VDS 21.14).

A nő legfőbb szerepe, hogy családanya legyen s gondoskodjon férjéről és gyermekeiről. Noha mindig is nyitva állt előtte a lehetőség, hogy teljes egészében a lelki törekvéseknek szentelje az életét, és a világról lemondott vándorasként váljon, ez igen ritkán történt meg; az efféle törekvéseket a társadalmi környezet sem igen támogatta. Ennek ellenére akadtak olyan hölgyek, ha nem is sokan, akik az utókor által is mélységesen tisztelt vallási és szellemi magaslatokra emelkedtek. A Védák látnokai között kilenc nőt találhatunk (a mintegy négyszáz férfival szemben), s az Upanisadokban is szerepel néhány női bölcselő. Mint a bölcsesség forrásai, a nők kitüntetett szerepet kapnak a tantrikus kultuszokban is, ám a legtöbb női szentet és misztikust mégis a középkori *bhakti* mozgalmak érzelem-központú vallásossága produkálta. *Āṇḍāl*, a *vaiṣṇava āṣṭvār*, a kasmíri *śaiva Lallā* vagy a *Kṛṣṇa* iránti olthatatlan szerelemben égő rádzsput hercegnő, *Mīrābāī* népryelven írt dalai, versei még mai is rendkívül népszerűek. E forrongó lelkű hölgyek, kik mélységes vallásos buzgalommal adták át magukat az istenszeretet extázisának, nemegyszer váltottak ki közfelháborodást azzal, hogy egyetlen hitvesükként csak imádott istenüket ismerték el, s a tisztas férj és a családi tűzhely melege helyett a világtól elfordult életet választották.

Akadtak olyan nők is, akik világi művészetekben voltak járatosak. Noha a középkortól kezdve majdhogynem napjainkig úgy tartották, hogy a tánc és a zene nem való a tisztességes leányoknak, és ezeket csak lenézett kasztú nők és prostituáltak gyakorolták, a korábbi időkben nem ez volt a helyzet: a tehetősebb családok leányait énekekre, táncra s egyéb, nőies művészetekre taníttatták. Vannak utalások női szerzők által alkotott szanszkrit nyelvű drámákra és költeményekre is, melyek közül néhány töredék fenn is maradt. (Basham 1996, pp. 178–179.)

A *Kāma-sūtra* is támogatja, hogy a felsőbb társadalmi osztályhoz tartozó hölgyek elsajátítsák a hatvannégy tudományt (ld. 31. jz.), amellyel nem csupán férjük ragaszkodását vívhatják ki, hanem ha úgy alakul, hogy elváltnak vagy szegény sorsra jutnak, még idegen országban is tisztas megélhetéshez juthatnak általuk. Sőt: „már az ismeretek maguk is nagy vonzerőt kölcsönöznek a nőnek.” (Baktay 1982, p. 29.)

A szanszkrit udvari költészetben a hölgyeket úgy ábrázolják, mint akik olvasnak, írnak, dalokat költenek és járatosak a kor tudományaiban; a szanszkrit drámákban viszont a nők és az alacsonyabb rangú szereplők, szemben a magasabb státusú férfiakkal, leginkább prákritul beszélnek, ezzel is érzékeltetve műveltségbeli különbségüket.

Bár a rájuk vonatkozó szabályok igen merevnek tűnnek és a nőt erősen a háttérbe szorítják, a hinduizmusban mégis megjelenik a nő szinte istennőként való tisztelete (a *Devī Māhātmya*⁴⁸

⁴⁸ A *Devī Māhātmya* (más néven *Durgā-saptasatī* vagy *Caṇḍī*) hétszáz verse az istennőkultusz egyik legfontosabb szövege, mely *Devī*, a nagy Istennő tetteit magasztalja és az iránta való odaadást hirdeti. Eredetileg a *Mārkaṇḍeya*

Purāṇa tizenhárom énekét képezte, ám számtalan magában álló kiadása látott napvilágot. Hasonlóan a *Bhagavad Gītā*hoz, a *Devī Māhātmyát* is számos hindu zengi el mindennapi áhútata részeként.

11.6 szerint minden nő az istenanya egy kicsiny része, szikrája), s a nő, aki előtt a világbéli érvényesülés szinte teljesen elzárt, családanyaként, az otthon harmonikus légköréért felelős személyként bontakoztathatja ki magát. A házon belül ő a család szíve, az ő szava számít, és az ind nagycsaládban is általában a legidősebb matróna az, aki irányítja a házi-családi ügyeket. „A mester szava törvény, minden mesterek közül pedig a szülőanya a legfelsőbb mester” – mondja *Yudhiṣṭhira* a *Mahābhāratā*ban (I.188.15). A nőben meglátott mélységes szentséget az eposz még számtalanszor szavakba önti. A nő mindig mélységes megbecsülést érdemel: ha a nő nem boldog, a férfi sem lesz az (*MBh* XIII.46.3 skk). A nő mint társ a férfi „fele”, ő a legjobb barát, a három (világi) életcél rá alapul, s a túlvilágon is ő a férfi legfontosabb segítője, támasza, vigasza. Tőle függenek a szerelem, a boldogság és az erény gyöngyörei is, ezért a férfi sose legyen az asszonnyal szemben durva (*MBh* I.68.40 skk). A nővel kedvesen kell bánni, s az istenek sem fogadják el annak áldozatát, aki bántalmazza a feleségét.

Az alábbi, Manu törvénykönyvéből való idézet pedig megszívlelendő bölcsesség lehet bármely kor és nép tagja számára: „Azoknak az apáknak, fivéreknak, férjeknek és sógoroknak, akik boldogulást kívánnak a maguk számára, tisztelniük kell a nőket és jól kell öltöztetniük őket. Ahol a nőket tisztelik, az istenek is elégedettek; ahol nem tisztelik őket, a szent rítusok sem hoznak eredményt. Ahol a nőrokonok bánatban élnek, a család hamarosan teljesen elpusztul; az a család viszont, ahol boldogok, mindörökké prosperál. [...] Ezért a férfiak, akik saját boldogulásukat keresik, mindig tiszteljék meg az asszonyokat az ünnepnapok során olyan ajándékokkal, mint ékszerek, ruhák és ízletes ételek. Abban a családban, ahol a férj elégedett a feleséggel és a feleség a férjjel, bizonyosan tartós lesz a boldogság. Mert ha a feleség nem ragyog a szépségtől, nem fogja vonzani a férjét, s ha ő maga sem vonzódik hozzá, gyermekeik sem születnek majd. Ha az asszony szépsége sugárzik, az egész otthon is sugárzik, ám ha az asszony szépségét veszti, az egész ház lehangoló látványt nyújt.” (*MDŚ* 3.55–62.)

Másutt azonban, s nem csak a törvénykönyvekben és az eposzokban, hanem különösen a világi irodalomban, a nő kedvezőtlenebb oldala is megjelenik. Az indiai nő nem csupán perlekedős és féltékeny, hanem mindenekelőtt buja és csapodár. Manu szerint a nők, ha férfit látnak, legyen az öreg vagy fiatal, szép vagy csúnya, élvezettel közöszülnek vele, mindegy nekik, csak férfi legyen. S mivel „természet szerint ingatag elméjűek, keményszívűek és hajlamosak a kurválkodásra”, legjobb állandóan őrizni őket, mert az első adandó alkalommal félrelépnek. (*MDŚ* 9.14–15.)

Mint a *Mahābhāratā*ban *Pañcacūdā* *apsaras* kifejti *Nārada*nak, az égi bölcsnek: nincsen rosszabb, mint a nő, a nő minden rossz gyökere. A nők kéjsóvárák és felettébb ingatagok. Még ha becsülik, jól tartják őket, akkor is alávaló férfiakhoz húznak. Már ha csak meglátnak egy férfit, ágyékuk nedves lesz. Ha pedig nem jutnak férfihez, bujaságukban még saját a nemükre is rávetik magukat.⁴⁹ Másutt ezt a verset olvashatjuk: „Ahogyan a tűznek sosem elég a tűzifából, ahogyan az óceánnak sosem elég a sok-sok folyóból, ahogyan a halálnak sosem elég az élők lelkeiből, úgy a szépszemű asszonynak sem elég soha a férfiakból.”⁵⁰

⁴⁹ Kivonatosan parafrázeálok Meyer (1989, pp. 497–498) fordítását; ő számos efféle szövegpéldát hoz a *Mahābhāratā*ból (pp. 496–506).

⁵⁰ *nāgnis tṛpyati kṣāṭhānān,*
nāpagānān mahodadhī,
nāntakaḥ sarva-bhūtānān,
na puṁsān vāmalocanā.
MBh V.40.6.

Többnejűség, többférjűség és szexuális szabadosság az ősi Indiában

A házasság Indiában nem volt mindig monogám intézmény. Nagyhatalmú uralkodóknak, sőt nemegyszer kiváló *brāhmaṇá*knak is több felesége volt. Már egyes *dharma-sūtrák* is emlegetik a poligámia lehetőségét:⁵¹ *Baudhāyana* szerint a *brāhmaṇá*knak négy, a *kṣatriyá*knak három, a *vaiśyá*knak kettő, a *śūdrá*knak pedig egy felesége lehet (*BDS* 1.16.2–5), míg a *Vasiṣṭha*-féle törvénytörvény azon az állásponton van, hogy a papok három, a harcosok kettő, a másik két kasztba tartozók pedig egy feleséget vehetnek magukhoz (*VDS* 1.24). A Manu-törvénykönyv pedig (*MDŚ* 3.12) megjegyzi, hogy azok, akik vágyuktól vezetve több feleségre vágnak, először azonos kasztú nőt vegyenek feleségül, később pedig a vegyes kasztúak házasodására vonatkozó, már említett szabály (*MDŚ* 3.13) lép érvénybe. A férj vehet maga mellé másik feleséget abban az esetben is, ha a feleség éveken keresztül terméketlennek bizonyul (*BDS* 2.4.10; vö. 43. jz).

Az eposzokban is sokhelyütt megjelenik a többnejűség. *Daśaratha* három feleségének versengése (a legfiatalabb, *Kaikeyī*, a saját fiának akarja a trónt) indítja el a *Rāmāyaṇa* bonyodalma- it. A *Mahābhārata* nagy királyai közül például *Pāṇḍu*nak, *Śāntanu*nak és *Vicitravīrya*nak is két felesége van, *Vasudevā*nak, *Kṛṣṇa* apjának egyenest négy. A *Pāṇḍava* fivérek közül különösen *Arjuna* jeleskedik újabb és újabb hitvesek begyűjtésével, s akkor még nem is szóltunk a szívek legnagyobb hódítójáról, *Kṛṣṇáról* és tizenhatezernyi feleségéről!

Két felesége volt *Yājñavalkya*nak, az *upaniṣadok* egyik leghíresebb bölcsének is. A *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* két helyütt is (2.4. és 4.5.) elmeséli azt a történetet, ahol a világtól elvonulni készülő *Yājñavalkya* két feleségére hagyja vagyonát. Szemben a nem különösebben művelt *Kātyāyanī*val (aki később a tudatlan, a világhoz ragaszkodó nő emblematikus figurájává vált) a második feleség, *Maitreyī* (a bölcs asszony későbbi mintaképe) a vagyon helyett a halhatatlanság tanára vágyik. Ezt fejt ki neki *Yājñavalkya* az utókor által egyik legtöbbször idézett *upaniṣadi* tanításban.

Bizonytalan annak megítélése, hogy mennyire volt elterjedt a többférjűség. S. D. Singh szerint számos szövegelemlemben találunk utalást arra is, hogy volt idő, amikor az indoáriják között a szerelmi és házastársi viszony jóval lazább kapcsolat volt. Így nem csupán a többnejűség volt megengedett és elfogadott intézmény, hanem – főleg egyes papi családokban – a poliandria, a többférjűség is, sőt, még a csoportházasság bizonyos formái vagy a közvetlen rokonokkal való intimitás sem számított ismeretlennek.⁵² Ezek a szokások pedig nem egyszerre tűntek el, szór- ványosan még az epikus korban is fennmaradtak – főleg az áriják lakta vidék peremterületein

51 A legkorábbi és legszigorúbb szöveg, az *ĀDS* viszont tiltja a többnejűséget. Amíg a feleség részt tud venni a szent rítusokban és gyermeket szül, a férfi nem vehet magához újabb feleséget. Ha a feleség ezek valamelyikére képtelen, a férfi vehet magához másik asszonyt, de csak mielőtt meggyújtotta otthona szent tüzeit.

Az otthoni tüzek meggyújtásában részt vevő feleség ugyanis e *dharma-sūtra* értelmezése szerint minden otthoni rituális tevékenységgel elválaszthatatlanul összekapcsolódik, így elválni tőle vagy másik feleséggel „helyettesíteni” effektíve lehetetlen (*ĀDS* 2.11.12–14).

52 Singh (1988), pp. 107–108. A *Rgveda* szövegei főleg az istenek között emlegetnek efféle eseteket: *Prajāpati*

leányával egyesül (X.61.5–9), *Pūṣan* saját anyjának udvarol (VI.55.5), *Uśas*, a Hajnal pedig egyszerre anyja (I.113.1–2, VII.78.3) és szerelmese (I.92.11, I.115.2) *Sūrya*nak, a Napnak (a VII.75.5-ben és a IV.5.13-ban pedig egyenest hitvese). *Yama* és *Yamī* pedig mint ikertestvérek tárgyalják egyesülésük lehetőségét (X.10.): *Yamī* enyelegni vágyik fivérével s az ikrek közötti nász szentségéről beszél, míg *Yama* az isteni törvényre hivatkozva bűnösnek nevezi nővére szándékát és arra kéri, keressen magának másik férfit. Singh szerint mindez egy olyan korszakra utalhat, ahol legalább a társadalom bizonyos rétegei számára megengedett volt a közvetlen hozzátartozókkal létesített kapcsolat.

– olyan népek, ahol egészen nagy szexuális szabadosságban éltek az emberek. A *Brhhaspatin*ak tulajdonított kései, i.u. 200–400 tájkára tehető *dharmasāstra* is említi, hogy a nem-árja földeken (melyen mindenekelőtt Dél-Indiát kell érteni, de a szó utalhat persze északi vidékekre is) széles körben dívik annak szokása, hogy a leányt egy egész családdhoz adják hozzá. (Ezt egyébként már Āpastamba (*ĀDS* 2.27.2–7) is ismeri, mint a levírátus ideológiai megalapozását – ám szerinte a férfit és a nőt egyaránt pokolra juttatja.)

Hogy a poliandria egykoron ismert jelenség lehetett az emberi világban, mutathatja, hogy az isteni világban is számos utalást találunk rá. A *Rgvedā*ban ennek példája az *Áśvinok*⁵³ és *Sūryā* házassága: a menyei ikrek megkérik a Nap leányának kezét, s háromkerekű, három ülőhellyel felszerelt harci szekerekön dicsőn elviszik magukkal. Az *Áśvinok* a közösülésre képtelen férfiak asszonyait is megsegítik, ha hívják őket: *Purandhī Vadhṛimatī*⁵⁴ fiúgyermekkel áldják meg (*RV* I.116.13, I.117.19 és 24.). Közös felesége van a szélsten *Marutok*nak is, *Rodasī*, a villám (lásd pl. *RV* I.167.4–6.). A bölcs *Vasiṣṭha*, minden látnokok talán legkiválóbbika, szintén különös viszonyból fogan: anyja az égi nimfa, *Urvaśī*, „apjai” pedig *Mitra* és *Varuṇa*. „*Urvaśī* iránti szerelmükből született, *Vasiṣṭha*. Ó pap, *Mitra* és *Varuṇa* fia vagy.” (*RV* VIII.33.11.)

Singh szerint az Atharvaveda esküvői himnuszai is a poliandria emberi gyakorlatáról tanúskodnak, amikor egy anyóst említene, de az apósokról többes számban beszélnek, utalván arra, hogy a vőlegény szülei bizony „többférjű családban” élnek (*AV* XIV.1.44 és XIV.2.27). Számos versben jelenik meg úgy az asszony, mint termékeny mező, melybe a férfiak belehintik magjukat.⁵⁵

Az alábbi szakaszok szintén arra utalnak, hogy egy leányhoz több férjet adnak hozzá; ezt erősíti az utalás *Sūryā* szintén többférjű menyegzőjére:

„A virágokkal borított, minden-formájú menyegzői szekeret (*vahatu*), mely arany színű, jólgördülő, jó-kerekű, ó *Sūryā*, te emeld a hallhatatlanok világába; alkoss a férjeknek tetsző menyegzői szekeret!” (*AV* XIV. 1.61.)

„Mert kezdetben téged hordoztak körbe *Sūryā* körül a menyegzői szekérrel, ó, *Agni*, add nekünk, férjeknek az asszonyt, utódokkal együtt.” (*AV* XIV. 2.1.)

A többférjűség talán legismertebb irodalmi példája *Drupada* király leányának, *Draupadī*nak a története a *Mahābhāratā*ból. A királylány kezét vitézi próbán nyeri el *Arjuna*, a *pāṇḍava* hercegek egyike.⁵⁶ Ám amikor a testvérek hazatérnek és el akarnak büszkélkedni anyjuknak azzal, hogy a vitézi próbán miféle díjat nyertek, a házban lévő *Prthā* gondolkodás nélkül, és anélkül, hogy látta volna, voltaképpen miről (azaz kiről) van szó, arra kéri *Arjunát*, hogy ne tartsa meg magának, hanem legyen az az összes testvére. Mivel az anya szava szent és megmáshíthatatlan törvény, ez így is történt: *Draupadī* az öt herceg közös felesége lett.

53 A görög Dioskurosok ind megfelelői, a hajnal lovasai.

54 Beszélő név: „Szülésre képes asszony, akinek impotens a férje.”

55 *AV* XIV.1.62; XIV.2.14, 17, 18; XIV.2.38. Idézi Singh (1988), pp. 60–61, és hozzáfűzi: „A hasonlat nem is lehet ennél jobb: a termőföld sok kezét kíván, hogy felszántásák, bevéssék, learassák, ugyanígy a menyasszony nem csak a vőlegényt, hanem annak testvéreit is bevonja a szerelmi

játékba a család összetartása és gyarapodása végett. [...]

A testvéri szolidaritás olyan képe tárul elébünk, melyet a poliandria támogat egy egyesített családban, melynek házi tüzét a közös feleség gondolzza és imádja.”

56 A próba során egy ősi íjat kellett megfeszíteni – ugyan-ez a motívum jelenik meg a *Rāmāyaṇā*ban *Sītā* vőlegényválasztásakor, ahol egyedül *Rāma* képes felajzani *Śiva* roppant íját, s így ő nyeri el *Videha* királylányának kezét.

E legenda megítélése azonban elég ambivalens. Singh, aki tanulmányában igen erőteljesen érvel amellett, hogy a poliandria széles körben elterjedt volt az ősi Indiában, a történetről hossz- szas elemzést ír (Singh 1988, pp. 84–120). Itt azt domborítja ki, hogy – noha vannak a szövegben olyan részek, ahol az érintett rokonság (*Prthā*, *Drupada* király, *Dr̥ṣṭadyumna*) először megütközik a javaslaton, hogy *Draupadī* mind az öt fivér közös felesége legyen –, mégis számtalanszor elhangzik (mégpedig nem kisebb tekintélyek szájából, mint amilyen *Yudhiṣṭhira*, aki magának *Dharmā*nak a fia, valamint az isteni bölcsességű *r̥ṣi*, *Vyāsa*), hogy volt már ilyenre példa a múltban és egyáltalán nincs ez a dharma ellen. Megjegyzendő, hogy a *pāṇḍava* fivérek is különböző istenektől fogantak! Ékesen szól *Draupadī* hallgatása is, aki egyetlen egyszer sem emeli fel a hangját a tervezett többszörös frigy ellen. (Pedig amikor a vitézi próbán *Karṇa* ajzza fel az íjat először, és szerez jogot *Draupadī* kezére, a *pañcālai* királylány hevesen tiltakozva utasítja el, hogy egy „közöséges kocsihajtó” hitvese legyen.) Nem ütközik meg *Pañcālā* népe sem, amikor hercegnőjük bevonul öt hitvesével: „Ó, erényes *Pāñcālī* [*Draupadī*], szerencsés vagy, hogy e legkiválóbb férfiakat szolgálod, ahogyan *Gautamī* is [szolgált a férjeit,] a nagy látnokokat”⁵⁷ – kiáltanak fel az őt eltető asszonyok, utalva *Jaṭilā Gautamīra*, aki a hét ősbölcs közös asszonyává lett. Amikor pedig a *pāṇḍavák* álruhát öltve a *matsyák* országában töltik a száműzetés utolsó évét, s *Draupadī* öt *gandharva* közös feleségének mondja magát, sem a *matsyák* királynője, sem az udvar népe nem lepődik meg ezen.

Sokkal óvatosabban kezeli nem csupán a *Draupadī*-történetet, hanem a poliandria kérdését is hatalmas monográfiájában J. J. Meyer (1989, p. 114). Kiemeli egyrészt, hogy a mítoszban gyakran olyan tetteket tulajdonítanak az isteneknek és a szinte isteni hősöknek, melyeket az emberek nem tesznek, mondván, hogy rájuk nem érvényesek a földi törvények. (Emellett pedig, tehetnénk hozzá, a mítosz sajátos logikája is magyarázhatja, hogy például a Nap leányával miért a hajnallal oly szorosan összekapcsolt *Aśvinok*at házassítják össze.) Másrészt, hangsúlyozza Meyer, a *Draupadī*-történetben sem lehet eltekinteni attól, hogy – bár a történetben számos kulcsfigura meggyőzően érvel amellett, hogy volt már példa efféle házasságra –, számtalan megütköző és megbotránkozó hangot is hallunk; ezek pontosan annak adnak hangot, hogy efféle frigy soha korábban nem volt, s kételyüket fejezik ki, hogy a dolog valóban összhangban van a dharmával.

A többférjűség leggyakoribb formája mindenesetre valóban az lehetett, amikor több testvér vett egyszerre feleségül egy leányt és osztozott meg rajta. Ennek egy rokon fajtája volt az a szokás is, mely a fiatalabb fiútestvér(ek)nek szabad bejárást engedélyezett az idősebb testvér feleségének ágyába.⁵⁸ Ennek mitológiai példája *Dirghatamas*nak, a *R̥gveda* híres látnokának születés-története.⁵⁹ *Dirghatamas Mamatā* fia volt, akit *Ucathya* (vagy *Utathya*) vett nőül, ám öccsének, *Bṛhaspatinak* (aki az istenek házipapja) szintén bejárása volt hozzá. Egyszer azonban *Mamatā* így szól hozzá: „Bátyád gyermekét várom, ki méhemben már megtanulta a *Vedá*kat és a hat segéd tudományt. Hiába folytatod hát magvadat! Mivel így áll a helyzet, ma fékez

⁵⁷ MBh XII.39.5.

⁵⁸ Manunál (MDŚ 9.57–58.) azonban a helyzet már egészen más: a báty feleségére a fiatalabb fiú úgy tekintsen, mint a *guru* feleségére, míg a fiatalabb testvér felesége a báty számára olyan, mintha a menyje lenne. Köztük tehát bármilyen szexuális kapcsolat (kivéve azt az extrém esetet,

amikor másként kihalna a nemzetség) így is ítéltetik meg. (A *guru-talpa-ga* büntetését ld. fentebb, 34. o.)

⁵⁹ A *RV* I.140–164. himnuszainak szerzője. A

*Bṛhaddevatā*ban (IV. 11–15, 21–25) szereplő történetet a MBh (I.98.6 skk.) is elmeséli. Mindkettőt idézi Singh (1988, pp. 56–58, ill. 121–122.)

meg magad.” *Brhaspati* erre képtelen, s újfent együtt hál *Mamatā*val. Mikor magvát kibocsátja, a gyermek így szól a méhében: „Bácsikám, nincs idebent hely kettő számára! Én voltam itt először, csak vesztegetted magvad!” *Brhaspati* dühében vaksággal átkozza meg a gyermeket, amiért az elrontja gyönyöre pillanatait. A történetben az a figyelemre méltó, hogy *Mamatā* nem lát semmi kivetnivalót *Brhaspati* viselkedésében. Nem morális kifogás miatt utasítja el közeledését, hanem azért, mert már várandós, így *Brhaspati*val való egyesülése nem eredményezne újabb gyermeket. A történet, hangsúlyozza Singh, láthatólag „tud” arról a szokásról, hogy az őcsnek joga van szexuális kapcsolatot folytatni az idősebb testvér feleségével

Az eposz néha még a teljes szexuális szabadosságot is olyan intézményként jeleníti meg, mint ami belefér a dharma keretei közé, noha ezt térben és időben eltávolítja az elbeszélte történetek színhelyétől. Vad, civilizálatlan vagy távoli és idegen népeket, vidékeket emleget, ahol a szokások az árja normától igencsak eltérnek. A *Rāmāyaṇā*ban az olyan nem-emberi lények, mint a *vānarák* és a *rākṣasák* között elterjedt a többnejség és a többférjűség, és gyakori a legyőzött ellenség hitvesének elragadása is. (Ilyen történet *Tārā*é, aki először a *vānara* király, *Sugrīva* felesége, akitől később bátyja, *Vāli* a királlyal együtt a feleségét is elragadja. Amikor azonban *Rāma* megöli *Vālit*, *Sugrīva* ismét magához veszi *Tārāt*.)

A *Mahābhāratā*ban az északi, északnyugati királyságok (a *madrák*, a *sindhu-sauvirák*, a *gāndhārák* és a *bāhlikák* országa) jelennek meg úgy, mint ahol nagy a szexuális szabadosság. Erről a szöveg néha elítélően nyilatkozik (*Karṇa* például bűnös földön fogantnak nevezi *Śalyát*, a *madrák* királyát), másutt viszont az is elhangzik, hogy e távoli vidékeken mások a normák, ott épp a szexuális szabadosság a törvény. A *sindhu-sauvirák* földje úgymond túl van a dharma korlátain – ott nem érvényesek a morális kötelmek. Hasonló a helyzet az északi kuruk (*uttara-kuruk*) idealizált, mitikus királyságában: ott a törvény épp a ledér nőknek kedvez, szabadon enyehelhetnek bárkivel, s e földön a féltékenység ismeretlen a férfiak és nők között.⁶⁰

A szabadosság emellett a távoli múlt emlékeként is feltűnik. Ha csak érintőlegesen, de a *dharma-sūtrák* (ĀDS 2.13.7–8 és BDS 2.3.34) is utalnak arra, hogy korábban voltak olyan idők, amikor a nő házastársi hűsége nem volt annyira erős. A *Mahābhāratā*ban (MBh 1.113.3 skk.) *Pāṇḍu* meséli feleségének, hogy voltak idők, amikor a nők szabadon hálhattak bárkivel, akivel akartak, az nem minősült bűnnek. Nem voltak bezárva, a maguk urai voltak s ott letek gyönyörre, ahol nekik tetszett. Ez volt az ősi törvény (dharma), melynek tanúi a törvénytudó, nagy szellemű bölcsek voltak. Noha a nők hűtlenek voltak férjeikhez, ezzel nem szegtek törvényt, mert akkoriban ez volt a nagy látnokok által is tiszteletben tartott dharma, mely az északon élő kuruk között most is így van.⁶¹ Hogy az árja gyakorlat más, annak a legenda szerint *Śvetaketu*, *Uddālaka Āruṇi* fia⁶² az oka, meséli tovább *Pāṇḍu*. Egyszer egy *brāhmaṇa* a szeme láttára vonszolta el az anyját, mondván: „Na, gyerünk.” Apja hiába vigasztalja, hogy ez az örök törvény, a nők sehol a világon nincsenek korlátozva, ő átkot mond a nőkre – ezután bünt követ el a nő, ha hűtlen lesz a férjéhez, és az is, aki egy erényes nőt elcsábít. E történet Singh (1988, p. 78) szerint ékes példája a *brāhmaṇák* között egykoron létezett nőközösség intézményének.

⁶⁰ Ld. Meyer (1989), pp. 116–118 és Singh (1988), pp. 79–81. Az *uttara-kuruk* földjéről nem csupán a két eposz, hanem még a buddhista irodalom is tudósít. Ebben az országban egyfajta archaikus, idilli állapot uralkodik: nem ismerik sem a magántulajdont

(melynek egy formája a monogám házasság is!), sem a munkát.

⁶¹ Singh (1988), p. 77 parafrázisa alapján.

⁶² Őket kiváló bölcselőként ismerjük a *Chāndogya Upaniṣad*ból.

A SZEXUS A VALLÁS GYAKORLATÁBAN

Az aszkézis útja

Láthattuk, a szexualitás, bár elfogadott és – szabályozott formájában – megszentelt része a vallás rendjének, mégis rituális tisztátalansággal jár együtt: az aktus után tisztálkodni kell, nem szabad szent szövegeket recitálni, bizonyos megszentelt alkalmakkor tartózkodni kell tőle stb.

A hindu mitológiában az igazán szent, tiszta létmód gyakran a nemiség minden formájától mentes: *Brahmā* önmagából születik, s fiai, megannyi látnok, pusztán kiáradnak belőle. A nagy bölcs *Vyāsa* vezeklés révén hoz a világra egy fiút, *Śukadévát*; s *Rāma* és testvérei is pusztán egy álombéli kehely kihörpintésével fogannak meg *Daśaratha* király három feleségének méhében.

A *Mahābhārata*ból pedig megtudhatjuk, hogy az aranykorban még egyáltalán nem létezett nemi egyesülés. „Az emberek addig éltek, amíg testüket meg akarták tartani, nem létezett a haláltól való félelem. Nem ismerték a közösülés szokását sem, utódaik pusztán a rájuk való vágy révén jöttek létre. A *tretā yuga* idejében a gyermekek érintés révén fogantak, mivel még ekkor sem ismerték a közösülés szokását. Csak a *dvāpara* korszakban jelent meg a lények között a közösülés.”⁶³ Saját korszakunkban, a *kali yugā*ban viszont már elkerülhetetlenül szükséges a szaporodáshoz a szülők testi egyesülése, ám csakis vallási törvények által szabályozott formában.

Ez a szemlélet jól integrálta magába a hindu hagyományban ősidők óta jelenlévő aszkétikus hagyományt. A szex a családfenntartó házasember örömteli feladata, ám a magasabb vallási célok felé törő ember számára elkerülhetetlen a nemiség meghaladása. A legüdvösebb és valószínűleg legkíváncsiabb állapot ezért az önmegtartóztatás (*MDŚ* 2.95 és 2.100), melyre még a házaséletben is előbb-utóbb törekedni kell (*MDŚ* 2.88). Ez nem feltétlenül az egész életre szóló cölibátust jelenti, hanem azt, hogy ha a családós férfi már teljesítette egyik legfőbb rituális kötelességét s számos (fiú)gyermeket nemzett, már ne holmi fizikális tevékenységekre pazarolja energiáit, hanem fordítsa minden törekvését a transzcendencia felé.⁶⁴ Noha a szentkényvek nem felejtik el megemlíteni, hogy az érzékszervek megregulázása nem kevés már meglévő önuralmat és spirituális érettséget előfeltételez, az elfojtás (és a belőle fakadó büntudat és lelkiismeret-furdalás) a hindu hívek életében ma is gyakran a lelkiség része.

A hús pedig nagy kísértő: férfiember a nőrokonaival se maradjon magára, mert az érzékek még a bölcseken is uralkodni képesek. A hindu hagyomány itt nagyon erősen férfiközpontú: a bűnös és felelős a nő, az ő természete a csábító, ő az, aki megrontja és érzékei rabszolgájává teszi még a tanult, erényes férfiút is, akinek a legtanácsosabb, ha soha nem marad kettesben egy nővel (*MDŚ* 2.213–215).

Természetesen az aszkétikus praxis legfontosabb eleme is a nemi energia uralása, hiszen a nemiség jelenti a meghaladni kívánt világhoz való legszorosabb köteléket. Ez a mítoszokban is számtalanszor megjelenik: még a világtól elvonult, vezeklésük révén szinte isteni bölcsességgű és hatalmú jógik is igen gyakran elbuknak szépséges kurtizánok vagy mennyei táncosnők (*apsarasok*) kísértésére. Utóbbiakat néha az istenek küldik: vagy azért, hogy próbára tegyék a

⁶³ *MBh* XII.200.34–37.

⁶⁴ Manu törvénykönyve még egy kibúvót ad a teljes önmegtartóztatásra képteleneknek: „Bármely életszakasz-

ban is éljen egy férfi, ha a tiltott napokon és még nyolc éjszakán át távol tartja magát a nőktől, valódi szűzi életet élőnek (*brahmacārin*nak) számít.” (*MDŚ* 3.50.)

törekvőt, vagy hogy megakadályozzák, hogy az aszketikus gyakorlatokból származó „szent hevület” (*tapas*) ereje révén az istennel is vetélkedő misztikus hatalomra tegyen szert. Ilyen nászból születik az erdőben vezeklő, s aszkézisével az egész világot megrengető *Kauśika* király (a későbbi *Viśvāmitra*) és *Menakā* *apsaras* leánya, *Śakuntalā*, kinek történetét *Kālidāsa* ünnepelt drámája is feldolgozza.

Rituális szex

A hinduizmus néhány irányzatában a szexualitás számunkra egészen különösnek tűnő szerepben is megjelenik: nem csupán az élet egy erényes magatartás révén megszentelendő, előírásokkal (agyon)szabályozott területe, hanem olyan rituális eszköz, mely éppen a vallásgyakorlatot teszi teljessé, megszenteltté.

A rituális szex régóta ismert jelenség Indiában. Valószínűleg a kőkorszaki termékenységi rítusokig nyúlik vissza azoknak a gyakorlatoknak a gyökere, melyek bűvópatakszerűen mindvégig megvoltak a hinduizmusban, ám felszínre csupán az első évezred közepétől törtek (legalábbis a témába vágó szanszkrit nyelvű írások csak ekkortól maradtak ránk).

Innentől kezdve viszont ezek a *tantrikus* gyakorlatok egyre fokozottabb szerepet kaptak a vallás jó néhány irányzatában. Ezek elsősorban az árja kultúra peremterületein jöttek létre és terjedtek el: Kasmír, Asszám, Bengál, illetve Dél-India vidékein. E kultuszok számos szempontból egyfajta szembefordulást fejeztek ki a megmerevedett bráhmanikus, patriarchális renddel. A férfi isten(ek) helyett az istenség női aspektusa állt az imádat középpontjában; e vallás minden kaszt és életszakasz tagja számára nyitott volt, s nők is válhattak beavatottá. A szertartások pedig sokszor a bráhmanikus tabuk *tudatos* megszegését jelentették: a rítus elválaszthatatlan részét képezte a hús, a hal, a bor, az afrodiziákumnak tartott szárított gabona fogyasztása, illetve a rituális közösülés.⁶⁵ A ceremónia csúcspontja, a rituális egyesülés pedig – a tisztasági előírások további felrúgásaként – gyakran olyan partnerrel történt, aki éppen menstruált (úgy tartották, ekkor van egy nő feminin energiáinak teljében), avagy alacsony kasztból származott (prostituált, mosónő), netán nőrokon volt (noha az anya még itt is tabunak számított).

Fontos látnunk azonban, hogy a hangsúly a tudatosságon, illetve a tisztátalan szubsztanciák és aktusok átszellemítésén van. Ennek révén a rítus résztvevői mintegy kilépnek a közönséges szexuális közösülés (vagy hús- és szeszfogyasztás) hétköznapi szférájából, és egy megszentelt valóságba emelkednek. Így megszentelődve pedig „ugyanazért a tettért, amely miatt egyes emberek sok ezer név égne a pokolban, a jógik örök megváltást nyernek.”⁶⁶

⁶⁵ Ezeket összefoglalóan *pañca-makārának*, „öt M betűnek” nevezték. A kifejezés arra utal, hogy szanszkritul mind az öt tiltott dolog neve *m*-mel kezdődik: *māṃsa* – hús, *matsya* – hal, *madya* – bor, *mudrā* – szárított gabona és *maithuna* – közösülés.

A *mudrā* szó (‘pecsét, érme, jel, szimbólum’) jelenti azokat a szimbolikus jelentésű kéztartásokat is, melyek oly nagy szerepet kapnak az ind ikonográfiában, valamint a jógában bizonyos nagyhatású gyakorlatokat. A *Yoginī Tantra* hatodik fejezete szerint *mudrā*nak a megpirított hántolatlan rizst és hasonló gabonaféléket nevezik. (Ld. Zimmer

2000a, p. 572, 21. jz. és Woodroffe 2001, pp. 351–352.)

A balkezes tantra rítusában viszont a szexuális partnernő neve (Eliade 1996, pp. 255–256, 302, 475–477).

⁶⁶ *Jayaratha* kommentárját a *Tantrāloka* egyik verséhez idézi Eliade (2005), p. 131. Eliade (1996, pp. 314, 482) szerint gyakran emlegetett mondás; *Indrabhūtitól* és *Anaṅgavajráról* idézi:

*karmanā yena vai sattvaḥ
kalpa-koṭi-śatāny api
pacyante narake ghore,
tena yogī vimucyate.*

Ezeknek a gyakorlatoknak tehát nem célja, csupán *eszköze* a normaszegés. A cél, hogy a gyakorlóról túllépjen *minden* külső és belső korláton, még a társadalmi együttélés és erkölcsiség normáin is (melynek előzetes interiorizálása *feltétele* annak, hogy a törekvő egyáltalán a magassabb gyakorlatokba kezdjen) és meglássa: nincs szent és szentségtelen, mert minden szent.

A tantra az aszketikus praxissal szemben nem tagadja meg a világot, hanem üdvözli azt: az Istenség eksztatikus táncát látja benne, mely létrehozza a létforratag káprázatát, és amelyen a tökéletes hívő szeme átlát – az isteni valóságot látja ebben is. Nem fordul el az üdvösség érdekében a másik három életcélról, mert „a kegyes Istenről iránti szeretete révén az igaz hívő felfedezi, hogy az *artha*, *kāma*, *dharma* és *mokṣa* négyszeres gyümölcse a tenyerébe hullik” (Zimmer, p. 571).

E kultuszok azon az ősi kozmológiai modellen alapulnak, mely szerint a mindenség egy férfi és egy női princípium egységének szülötte. Ennek legplasztikusabb ábrázolása a hinduizmuson belül Śiva és Śakti alakja: Śiva, hívei számára a legfőbb isten, egy absztrakt istenség. Noha emberi formában is megjeleníthető, legkedveltebb ábrázolása mégis a *liṅga*, az a hengerszerű, stilizált férfi nemi szerv, mely az istenség végtelen energiáját, kreatív potenciáját hivatott reprezentálni. A *liṅga* azonban nem önmagában áll, hanem egy *yoniban*, egy őt körülfogó, stilizált női nemi szervben nyugszik, jelezvén *Śaktinak*, az isten női, anyai aspektusának a jelenlétét, valamint a két pólus kozmikus egyesülését, a szent, isteni nászt, melynek gyönyörteli, ritmikus lüktetéséből fakad fel a teremtés kozmikus játékát létrehozó végtelen teremtő erő. *A teremtés az isteni végtelenség* (Śiva) *önfelelt, szerelmes játéka saját kreatív energiájával* (Śaktival).

Śiva, a férfi istenalak a szellemi princípium, az önmagában nyugvó, transzcendens tiszta tudat, az abszolútum a maga érintetlen teljességében, míg női párja, Śakti, a megnyilvánult világ határtalan dinamizmusa, az anyagi, relatív valóság milliárdnyi formára bomló energiája. Kettejük elkülönülése azonban csak az immanencia látszatvalósága felől tekintve érvényes. Śiva elválaszthatatlanul egy Śaktijával, saját teremtő energiájával (ennek ikonográfiai megjelenítése *Ardhanārīśvara*, a félig férfi, félig női isten alakja), s ennek az egységnek a misztikus megélése az, amely a tantra szerint a lélek számára a megváltást jelenti.

A hinduk számára a *liṅga* ábrázolásában nincs semmi obszcén, és a tantrikus hívő szemében a szent egyesülés, a *maithuna* sem egy orgiasztikus gyakorlatot jelent. A vágy és a nemi energia *eszköz* csupán az önmeghaladásra és a misztikus magaslatokba emelkedésre. A *maithuna* „egészen más típusú vállalkozás, mint a profán szexuális közösülés” (Eliade 2005, p. 130). Nem a házaseset gyönyöreinek növelését jelenti vagy holmi jógyagyakorlatokat és nagy hajlékonyságot igénylő lepedőakrobatikát, mint azt némely populáris kiadványok manapság sugallják,⁶⁷ hanem egy olyan megszentelt, rituális aktust, melyre hosszú testi-lelki felkészülés és számtalan megtisztító gyakorlat után, egy mester vezetésével egy voltaképpeni istentisztelet csúcspontján

⁶⁷ A tantrák részletezik az azokra váró poklot, akik vágygal eltelve végzik ezeket a rítusokat. A beavatottnak hősnak (*vīra*) vagy tökéletesnek (*siddha*) kell lennie, s

női partnerétől (*yoginī*), ki istennőnek kijáró imádatban részesül, legtöbbször ugyanígy megkövetelik a szellemi tökéletességet.

kerül sor, ahol maguk a résztvevők válnak – testükben-lelkükben mintegy „transzszubsztanciálódva” – az istenné és az istennővé.⁶⁸

Egyesülésiük célja nem az érzéki élvezet, hanem a transzcendens boldogságnak (mahāsukha), az isteni pár világteremtő létteljeségének misztikus megtapasztalása. Jellemző, hogy a férfi számára igen sokszor a *coitus reservatus*, magjának visszatartását vagy ejakuláció előtti visszavonását⁶⁹ írják elő, miközben az aktus hosszú órákon keresztül folyik. Ezen elnyújtott rituális aktus folyamán pedig a gerinc tövében szunnyadó (szimbolikusan feltekeredett kígyóval ábrázolt) isteni energia, a *Kuṇḍalinī Śakti* a fejtetőhöz, *Śiva* lakhelyéhez emelkedik, s ahogyan az ellentétes lételvek újra egyesülnek, a gyakorló testének megszentelt templomában voltaképpen az Isten és az Istenő üli kozmikus nászát. Így válik a nemiség a deifikáció eszközévé.

A tantrikus szövegek azonban nem egységesek (túl azon, hogy szánt szándékkal rendkívül homályosak!), így egyes tanításokban éppenséggel azzal találkozunk, hogy az istenség az orgazmus során jelenik meg, és hogy a nemi nedvek az istenségnek szánt ajándék szerepét töltik be. Ezért aztán találunk olyan gyakorlatokat is, ahol nem a szent nász és az ellentétek magasztos egysége, hanem a különféle testnedvek kapnak kiemelt szerepet. A *Tantrāloka*⁷⁰ egyik szakasza például arról ír, hogy „a *śakti* arca a legfontosabb *cakra*.” Ennek jelentése valószínűleg az, hogy a férfi a nő szájába ejakulál.⁷¹ A kommentárok szerint ez aztán azzal a rituális „játékkal” folytatódik, hogy „az ondót ki-be kell tenni az asszony szájából a férfi szájába és vissza, végül pedig be kell önteni egy megszentelt edénybe.” Ennek tartalmát – szintén a rituális szentség keretei között – néha el is fogyasztották, mint rendkívüli szakrális potenciállal rendelkező szubsztanciát (Eliade 2005, p. 129).

Számos vallásban megtalálható,⁷² hogy a *semen virile* analogikus-mágikus kapcsolatban áll az istenséggel, a lélekkel és az (isteni) fénnel; ám ezekben a szertartásokban a férfigag nem csak szimbolikusan egyenértékű az isteni ragyogással, a tiszta tudat transzcendens fényével, hanem ő maga az isteni princípiumot tartalmazó szubsztancia. Szertartásos elfogyasztása pedig „újratermeli a teremtés (a *visarga*) és az újra elnyelődés folyamatát, az újra egyesülést az egyetlen valósággal, az őseredeti Öntudattal, *Śivával*, a tiszta, felruházhatatlan potencialitással.”⁷³

68 A tantrákban számtalanszor jelenik meg a gondolat, hogy az ember csak az istenséggel teljes mértékben azonosulva lesz méltó arra, hogy az istent imádjá. Ekkor túllép a külsődleges rituálén, s ő maga válik létének minden porcikájában imádatát – melynek révén a benne élő, mindent átható isten imádjá önnön magát. „Aki maga nem isten, ne imádjá az istenséget. Az istenséggé válván imádjá az istenséget.” (*Gandharva Tantra*). „Ha az ember *Viṣṇu*t anélkül imádjá, hogy ő maga is *Viṣṇu*vá válna, nem fogja az imádat gyümölcsseit learatni. Ha *Viṣṇu*t úgy imádjá, hogy ő maga is *Viṣṇu*vá válik, a gyakorló (*sādhaka*) Nagy *Viṣṇu*vá lesz (*Mahāviṣṇu*vá, vagyis az Isten személyes aspektusán túlnyúló létté).” (*Yoga-Vāsiṣṭha*). „Az embernek nem szabad *Rudrā*n meditálnia anélkül, hogy ő maga *Rudrā*vá lenne, s nem szabad *Rudra* nevét vennie (az isten neveinek füzérét imádkozva) anélkül, hogy *Rudrā*vá lenne; és nem fogja *Rudrāt* elérni anélkül, hogy ő maga is *Rudrā*vá lenne.”

(*Bhaviṣya Purāṇa*; a három részletet idézi Zimmer 2000a, pp. 581, 586–587.) Minderről ld. még Woodroffe (2001), pp. 361–362. A transzszubsztanciálizáció szót Zimmer (2000a, p. 586) használja. A *maithunára* való felkészülésről ld. Zimmer (2000a), pp. 582–586. és Woodroffe (2001), pp. 350 skk.

69 Ez a *vajroli mudrā*; lásd például a *Hatha-yoga pradīpikā* III.83–91. szakaszait. (Hidas–Kiss–Zentai 2000, pp. 60–61.)

70 A *Tantrāloka*, azaz a „A tantra megvilágítása” *Abhinavagupta* (i. sz. 960–1050 körül) fő műve, a kasmíri *śaivizmus* hagyományainak, tanításainak és gyakorlatainak bölcséleti szintézise.

71 Az orális szex tabu voltával kapcsolatban lásd a 24. lábjegyzetet.

72 Erről részletesen ír Eliade (2005), pp. 117–123.

73 G. Tucci: *Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhāra. East and West*, 18, 3–4. sz., 1968. szept.–dec., p. 292; idézi Eliade (2005), p. 129.

Az aktusnak az áldozati rítussal való azonosítása is régtől fogva ismert. Egy teljesen ortodox írás, az indiai filozófia legősibb foglalatának tartott *upanišadi* hagyomány legrégebbi darabja, a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (i.e. 8–6. sz. körül) is számos olyan szöveghelyet tartalmaz, melyek szimbolizmusa, illetve a szexuális aktus kozmikus nagyságú ábrázolása előlegzi a tantrákat. Leírja például a fiú születéséhez vezető rituális közöset, ha úgy tetszik, szexuális mágiát; ennek során a pár tagjait kozmikus princípiumokkal azonosítja: a férfi az életlehet és a menny, míg a nő a beszéd és a föld (6.4.20). Egy másik helyen (6.4.3.) a nőt az áldozat színterével azonosítja: őle az áldozati oltár (*vedi*), szőrzete az áldozati fű, szemérme az áldozati tűz (*Agni*). Az önvalóval (az *ātman*nal, az emberben található isteni esszenciával) való egyesülés metaforájaként is a közöset szolgál: „És mint ahogy az, aki a szeretett nőt öleli, nem vesz tudomást sem külső, sem belső dolgokról, éppígy az emberi lélek [a *puruṣa*], amikor megismerő énjét [az *ātman*t] öleli, nem vesz tudomást sem külső, sem belső dolgokról.”⁷⁴

A tantra iskoláiban, melyek az évszázadok során kialakultak, számtalan gyakorlat jött létre a rituális egység megvalósítására. Említendő azonban, hogy főként a későbbi irányzatok körében, a *maithuna* szublimáltabb formában zajlott. Nem fizikailag végezték, hanem meditatív gyakorlatként pusztán csak vizualizálták a férfi és a női istenségek egyesülését. Ezen iskolák megközelítése a „jobbkezes” út (*dakṣinācāra*) néven vált ismertté, szemben a rituális közöset teljesen űző „balkezes” irányzattal (*vāmācāra*).

Misztikus szerelem és szublimált erotika – a bhakti útja

A szeretet misztikája igen régre nyúlik vissza a hinduizmusban. Legfontosabb szövege a *Bhagavad Gītā*, India legnépszerűbb szentírása, mely után számos kultusz és tanítás tette magáévá a *bhakti*, az isten iránti odaadó szeretet eszméjét. Ezek aztán a 7–8. század tájékára értek be, mikor is Dél-Indiából indult az a mozgalom, mely a következő századok során szinte hitbuzgalmi forradalomként söpört végig Indián.

Az istenszeretet fogalma és gyakorlata eközben számos átalakuláson ment át. A legfontosabb ezek közül az, hogy a *bhakti* elméletében és gyakorlatában egyre inkább érzelmközpontúvá vált. A *bhakti* a *Gītā*ban és a korai *Purāṇák*ban még egyértelműen eszköz, melynek révén egy *cél*, a létforgatag kötelékeiből való megszabadulás megvalósítható; inkább valamiféle Istenben való kontemplatív elmerülésről van szó, mint izzó vagy éppen őrző szeretetről. *Kṛṣṇa* így szól a *Bhagavad Gītā*ban:

„Én vagyok a mindenség eredete, minden általam létezik: így gondolkoznak és engem imádnak a létet felfogó bölcsek. Elméjüket reám irányítják, életük belém olvad, s egymást buzdítva, állandóan rólam beszélgetve, elégedettek és boldogok. E szüntelen önfegyelemben élő, szerető híveimet megajándékozom az értelem jógájával, amely eljuttatja őket hozzám. Irgalmam jelölül ön-lényemből kiindulva elűzöm belőlük a tudatlanság-szülte homályt az értelem ragyogó mécsesével. [...]

Akik viszont minden tettüket reám bízzák, csak velem törődnek, odaadó jógával csak reám gondolva tisztelnak, belém olvadó lélekkel, azokat hamarosan kiragadom a halál és újjászületés tengeréből.”⁷⁵

⁷⁴ 4.3.21; Vekkerdi (1987), p. 63.

⁷⁵ *BhG* 10.8–11, 12.6–7. Lásd még továbbá 11.26–34, 11.55, 13.26–27, 18.64–66.

Rāmānuja, a 11. századi nagy teológus is úgy definiálja a bhaktit, mint az istenen való kontemplációt, mely „töretlen, mint az olaj sima és szakadatlan folyása” (Dasgupta 1996, p. 121).⁷⁶ A nagyjából a 10–11. századra tehető *Bhāgavata Purāṇa* (más néven *Śrīmad Bhāgavatam*) az, ahol először találkozunk úgy a bhaktival, mint ami egyrészt a boldogság és lelki gyönyör legfőbb forrása és formája, másrészt pedig *önmagában is a legfelsőbb cél*. A bhakti átveszi a megváltó tudás helyét, s minden dolgok és tevékenységek legmagasabbikává lesz.

A bhakta nem azért szereti Istent, mert valamit vár tőle. A megszabadulásról vallott korábbi eszmék mind abszolút lényegtelenek egy olyan ember számára, akinek lelkét lángra lobbantotta az isteni szeretet tüze. Az ő odaadása minden motiváció nélküli. Spontán. Nincs célja, csak jön és fakad, egyenest a szívből, mindenféle ok vagy indíttatás nélkül:

„Ó, Mindenek Ura, nem vágyom sem vagyontra, sem emberekre, sem szép asszonyokra, sem költői tehetségre. Születésről születésre hadd fakadjon bennem spontán odaadás irántad, ó, Isten!”⁷⁷

Erre a bhaktira már nem az önmegtagadásban és Isten iránti önátadásban élt, csendes, kontemplatív élet jellemző, hanem az Isten iránti elragadtatott szeretettől (*preman*) lángoló érzékek és érzelmek forrongása, sőt: könnyek, nevetés, tánc, egészen az önkívületig, ahogyan az Isten iránti szeretetben való „örült megrészegültség” egyre fokozódik. Egy ilyen szenvedéllyel telített hívő számára a bhakti már nem a szívében csendesen megbúvó lelki öröm, hanem minden érzékét betöltő áradat, mely szinte elragadja ebből a világból, ahogy magánkívül énekel és táncol. Jó példája ennek a bengáli misztikus, Caitanya egész, voltaképpen önkívületben élt élete (ld. alább, 50. o.).

Isten és lélek e szublimált szerelme hasonló a nyugaton is ismert menyegzői misztikához, azonban Indiában jóval nagyobb hangsúlyt kap e viszony kölcsönössége: Isten ugyanúgy vizontszereti odaadó hívét, mint ahogyan az őt – Isten nem csak a szeretett lény, hanem a szeretet végtelen forrásaként maga is szerető arcát mutatja hívei felé.

Ennek az érett bhaktinak a másik legfontosabb jellemzője – amellet, hogy szabad teret enged az érzelmek áramlásának –, az *emberi viszonyok és kapcsolatok átemelése a hívő és Isten közötti kapcsolatba*. Az Istenről mint úrról, atyáról vagy legfelsőbb princípiumról való képzet háttérbe szorul az Isten mint legközelebbi és legkedvesebb lény eszméjéhez képest. Isten nagysága, hatalma csak távolságot kelt hívő és Isten között, s nem fedi fel, hogy miért is olyan fontos Ő számunkra. Közelsége és velünk való bensőséges kapcsolata kap ezért hangsúlyt; az, hogy az emberi szinten is megjelenik, hogy szeretni lehet, mint barátot, gyermeket vagy még inkább mint kedvest. Nem az a fontos, hogy transzcendens, hanem hogy minden ember szívében benne lakozik.

Főként a puránikus mitológia legkedveltebb alakjának, *Kṛṣṇának* emberi megnyilvánulásai adják a bhakti táptalaját, különösen *Vṛndāvanában* töltött gyermekora, s még inkább a tehénpásztorlányokkal úzott erotikus játszadozásai. Ezeket főként a *Bhāgavatam* tizedik fejezete rögzíti, valamint az olyan, rendkívül népszerűvé váló költemények, mint (a Weöres Sándor műfordításában magyarul is olvasható) *Gīta Govinda*. *Kṛṣṇa* csínyei, játéka (a *Kṛṣṇa-līlā*) spirituális, kozmikus színezetet kapnak, oly színben tűnnek fel, mint „Isten örök, tér és idő nélküli

⁷⁷ Caitanya: *A tanítás nyolc verse (Śikṣāṣṭakam)*, 4. szakasz; idézi Sinha (1998), p. xxiii

játéka saját társaival és energiáival, akikkel örökkévalóan megvalósítja magát szeretetben és barátságban” (Dasgupta 1996, p. 142). Ezek nyomán a *Kṛṣṇa* iránti odaadás is erotikus színezetet kap: olyan – mondja *Caitanya* –, mint a nő mélységes szerelme egy férfi iránt, ahol a kötődés már oly erős, hogy minden nemi szempont megszűnik; oly átható szerelem, hogy csak a szerelmes együttlét ellenállhatatlan vágya marad meg. A szeretet Isten legbensőbb természete, mellyel mindenkit magához vonz, és a lélek kizárólag a szenvedélyes szeretet révén részesedhet az ő szeretetéből.

SZEX ÉS SZERELEM A MAI HINDUIZMUSBAN ÉS NYUGATRA EXPORTÁLT FORMÁIBAN

A hindu vallási irányzatok jó része napjainkban kifejezetten prűdnek és szexuálisnak nevezhető (Wojtilla 1990, p. 144). A mai hinduizmusra ugyanis erőteljesen rányomja bélyegét az iszlámmal és az angol gyarmatosítókkal való évszázados együttélés. Az iszlám kultúra különösen a nők helyzetén változtatott: mind a társadalomban, mind a vallási életben még jobban háttérbe szorultak. Fokozódott a nők elkülönítésének gyakorlata, ekkor alakult ki testük, fejük elfedése, száríba csavarása. (Korai festményeken, szobrokon ezzel szemben még azt láthatjuk, hogy sokszor fedetlen kebelrel, szinte alig néhány ékszerrel díszítve ábrázolják a hölgyeket.) Az angol gyarmatosítók viktoriánus prűderiája pedig csak tovább erősítette a hindukat a szexualitástól való elfordulás helyességében, nem csoda hát, hogy a hindu megújulási mozgalmak is a szexualitást elutasító szellemben keltek életre a 19. század végén.

Ennek ellenére a hinduk mégsem tartoznak a kiháló népek közé, hiszen a legtöbb hindu egyáltalán nem törekszik arra, hogy már jelen életében teljesen lemondjon az anyagi világról, s így végleg kilépjen a körforgásból, az újjászületések láncolatából. Mindenki a maga tempójában, a saját igényei és képességei szerint éli vallási életét, törekszik a megvilágosodás felé újabb és újabb születéseken keresztül. Így – a dharma-előírások, valamint a helyi kaszt-szabályok és hagyományok keretei között – még a nagyon vallásos ember életében is helye lehet a szexualitásnak.

Általánosan elfogadott nézet a mai hindu vallási irányzatok nagy részében, hogy a megszületés, a *mokṣa* egyedüli útja a világról és az érzéki örömökről való teljes lemondás, így a spirituális fejlődés magasabb szintjein a szexualitás nem kaphat helyet, megnehezíti vagy teljesen lehetetlenné teszi azt. Ezért a mai spirituális tanítók is az önmegtartóztatásra és a szexualitástól való megszabadulásra buzdítanak.

Hozzá kell tennünk, hogy a szexualitás megítélése kasztonként, területenként eltérő lehet, illetve, hogy szemben a vallási ideológusokkal, a városiasabb, nyugatiasabb rétegek nem tartják olyan szigorúan a szexualitás korlátozására vagy elnyomására vonatkozó szabályokat (sem).

A modern világban a hinduizmus sajátos változáson ment át: térítő vallássá vált. A következő két fejezetben két, viszonylag sok nyugati követővel rendelkező hindu gyökerű vallási irányzat szerelemmel, szexualitással kapcsolatos tanításait és életvezetési szabályait mutatjuk be, amelyek sarkítottan, de mégis jól példázzák, hogy mennyire ellentétes megítélések is megélhetnek egymás mellett a hindu vallás rendjében.

A szári mint páncél – Kṛṣṇa-mozgalom az ortodox falusi modell jegyében

A nyugati Kṛṣṇa-tudatú hívek⁷⁸ a bengáli vagy *gauḍīya* vaisnavizmus követői. Ennek alapítója Caitanya vagy Kṛṣṇa Caitanya (1486–1533), bengáli misztikus, a bhakti misztikájának egyik legfontosabb megújítója, aki a bhakti érzelmi oldalának hangsúlyozásával és egy emberközeli istenkép hirdetésével bolygatta fel a középkori India vallási életét. Misztikájának középpontjában az egymás iránti szeretetben elmerült Isten és híve állt. Követőit a személyes érzések kimutatására ösztönözte, s mozgalmát zenés-táncos felvonulások, az istenszeretettől megrészegült (*divyonmada*) hívek eksztatikus örvényeisei jellemezték.

Caitanyának már fiatal korától kezdve számtalan, előzmények nélkül kialakuló misztikus élménye volt, melyekben a Kṛṣṇával való intim, belsőleges kapcsolat, a kölcsönös szeretet, szerelem érzésének tapasztalatában részesült. Ezen élmények végül folyamatossá váltak lelkében, s e túlsorduló öröm formái jegyeiként jelentkezett nála az eksztatikus tánc és éneklés, Kṛṣṇa neveinek állandó ismétlése. Caitanya így nem igazán tanított, hanem élete példáját kínálta fel követőinek. Mindössze egy nyolc versszakból álló dalt ismerünk tőle, mozgalmának teológiai megalapozását hat legbensőségesebb tanítványa végezte el.

Míg a permanens eksztázisban elmerült Caitanya nem sokat beszélt az útról, addig a *gauḍīya-vaiṣṇavizmust* Nyugatra hozó hindu misszionárius, A. C. Bhaktivedānta Svāmī (1896–1977) annál többet prédikált a helyes és erényes életmódról. Írásaiban keveset szól az elérendő misztikus állapotról, viszont annál többet az isten iránti szolgálatról, mely a lélek megtisztításának, vagyis az anyagi kötelékektől való megszabadulásnak legfőbb eszköze. Könyveiben ezért egy gyakorlati életvezetési elvekre épülő, a morális kötelmeket hangsúlyozó *gauḍīya-vaiṣṇavizmussal* találkozhatunk, melynek segítségével a nyugati hívők könnyedén felépíthetik új világképüket, és konkrétan el tudják dönteni, hogy mit ítélnének jónak vagy rossznak. Bhaktivedānta Svāmī sokszor ad pontos előírásokat arra, hogyan kell élni ahhoz, hogy a lélek egyre tisztábbá válhasson, és melyek azok a tettek, amelyek *tilosak*, nem engedélyezettek egy *bhakta*⁷⁹ számára.

Nyugaton aratott nagy sikere alapján Bhaktivedānta Svāmīt egyfajta vallási megújítónak is tekinthetjük. Nem csak az indiai *vaiṣṇavizmust* vitte át Amerikába, hanem a nyugati fiatalok vallásos érzületét is fölpezsdítette. A zene, a tánc és az éneklés segítségével meg tudta szólítani a konvencionális vallásosság iránt érdeklődését veszített hippy ifjúságot. Egyszerű és átfogó világmagyarázatot kínált, és konkrét alternatív életvezetési tanácsokkal szolgált a túlzott racionalizmusból, a kapitalizmusból, a szülei kispolgári világából kiábrándult amerikai fiataloknak.⁸⁰

Szemben más Nyugatra érkezett *svāmikkal*, Bhaktivedānta Svāmī nem csak a filozófiát és a különböző spirituális technikákat honosította meg, hanem az indiai szokásokat és életmódot

78 E kifejezés alatt az ISKCON-hoz, a Kṛṣṇa-tudat Nemzetközi Szervezetéhez, a Bhaktivedānta Svāmī által alapított közösséghez tartozó híveket értjük. Napjainkban már több ISKCON-ból kivált, vagy ettől függetlenül kialakult Kṛṣṇa-tudatú közösség létezik Nyugaton és Magyarországon is. Az itt bemutatott szabályokat ők is elfogadják, de jellemző módon nem pontos, szó szerinti betartásukra törekszenek; nagyobb hangsúlyt kap a fokozatos fejlődés és az egyéni igények figyelembe

vétele. Az ISKCON-ban viszont az etikett előírásainak minél hűségesebb követése ma is nagyon fontos, a közösséghez való minél szorosabb tartozás feltételének is nevezhető.

79 A *bhakta* Isten odaadó híve, aki a bhakti, az odaadó istenszeretet útját járja.

80 Caitanya és Bhaktivedānta Svāmī sikerének párhuzamairól és ennek társadalmi-vallási hátteréről részletes elemzést ad Klostermaier (1999).

is.⁸¹ A vidéki, falusi, patriarchális környezetben élő ortodox *brāhmaṇ*okra vonatkozó középkori életmódot, etikettet próbálta nyugati hívei közt is meghonosítani; ez nem is meglepő, hiszen a bhakti mozgalmak népi vallásosságként Indiában általában vidéken voltak a legnépszerűbbek.

A mindennapi élet gyakorlatán belül a szerelem, szexualitás és a vallás kapcsolatáról is sok szó esik *Bhaktivedānta Svāmī* könyveiben, leveleiben, hiszen a nyugati híveknek ezen a téren is egy teljesen új magatartási normarendszert kellett elsajátítaniuk. Tanításaiból készült etikett-gyűjtemény is, az alábbiakban főként ebből merítünk.

A nyugati *Kṛṣṇa*-hívőknek a szerelem, szexualitás tekintetében három dolog tűnhet szokatlannak az előírásokban, ezek elfogadása és megvalósítása okozhatja a legtöbb nehézséget:

1.) Nem a test, hanem valójában a testben található lélekszakra szépsége vonzza egymáshoz a férfiakat és a nőket. Minden élőlényben lélek formájában benne van *Kṛṣṇa* egy piciny része, s ez az isteni minőség ragyog át az anyagi test burkán, s teszi a testet is vonzóvá, a test önmagában azonban nem vonzó. „A nők anyagi szépsége illúzió, mert a test valójában földből, vízből, tűzből, levegőből – stb. – áll. Csupán amiatt tűnik gyönyörűnek, hogy az anyagnak kapcsolata van a lélekszikkal. [...] A halott test nem szép, hiszen egy úgymond gyönyörű nő halott teste senkinek sem tetszik. Mindebből tehát az következik, hogy a lélekszakra az, ami gyönyörű, s a lélek szépsége miatt vonzza az embert a külső test szépsége. A védikus bölcsesség tehát tiltja, hogy az ilyen látszólagos szépséghez vonzódjunk.”⁸² Ezért a párkapcsolatoknak nem a testi vonzalmon, hanem azon kell alapulnia, hogy a másakra úgy tekintsünk, mintha maga *Kṛṣṇa* lenne.

2.) *Kṛṣṇa* az egyetlen férfi (*puruṣa*), minden bhaktája a női minőséget (*prakṛti*) képviseli. Ennek magyarázata az, hogy *Kṛṣṇa* az élvező, az élőlényeket pedig azért teremtette, hogy élvezetet nyújtson neki. *Kṛṣṇa* ura a világnak, a világ pedig alárendelt *Kṛṣṇának*, ahogy a nő a férfinak. Illúzió, ha valaki anyagi világban kapott teste, neme szerint férfinak vagy nőnek azonosítja magát. „*Kṛṣṇa* az egyetlen férj, ezért a férj és a feleség közötti kapcsolat az anyagi világban nem lehet abszolút.”⁸³

Mindenki elsősorban szolgál, aki *Kṛṣṇa* öröméért dolgozik, s ez abszolút szinten a női minőséget képviseli. Az, hogy az anyagi világban nemek alakultak ki, s a lelkek tévesen ezzel azonosítják magukat, szintén *Kṛṣṇa* játéka, kedvtelése. *Kṛṣṇa* ezáltal is élvezi az általa teremtett világot, ami tulajdonképpen ő maga: „*Kṛṣṇa* mindenki egyetlen ura vagy férje, és a többi élőlény, akik úgynevezett férjek vagy feleségek alakját öltik fel, mind úgy táncolnak, ahogyan Ő akarja. Lehet, hogy az úgynevezett férj az érzékielégítés érdekében feleségével él, de érzékeit *Hṛṣīkeśa*, az érzékek Ura irányítja, ezért Ő a valódi férj.”⁸⁴

A férfiaknak és a nőknek föl kell ismerniük a nemiség illúzióját, hogy le tudják győzni a hozzá való kötődést, így nem egymás öröméért, hanem közvetlenül *Kṛṣṇa* kielégüléséért tudnak majd ténykedni.

81 Mint azt A. L. Basham egy interjúban kifejtette: „...követheted a különböző gyakorlataikat, a jóga meditációt és a többi – és mégsem kell feladnod semmit, amiben már hiszel és az életed szerves része. Tartozhatsz valamelyik egyházhoz, és részt vehetsz az eucharishtiában, megkereszteltetheted a gyermekedet, vagy maradhatsz hitetlen és ateista. Ez az egyik véglet. Az önök mozgalma a másik. Önök egy indiai vallási felekezetet tettek magukévá

– hitvilágát, gyakorlatait, összes tabuját, és így tovább...” (Idézi Tóth-Soma 1996, p. 75.)

82 *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 1.10.16. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 140.

83 *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 5.18.19. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 149.

84 *Caitanya Caritāmṛta*, Ādi 5. 142. *Bhaktivedānta Svāmī* fordításában idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 149.

3.) A házasságban valójában szerzetesek élnek egymás mellett, a nők szerepe pedig egyértelműen alárendelt. A fentebbiekből következik, hogy a spirituális fejlődés szempontjából a legmegfelelőbb, ha a hívek minél inkább a nemi élettől való tartózkodásra törekcsenek. A legkönnyebben pedig az tud fejlődni, aki a szerzetesi élet mellett dönt. A kevésbé fejlett, a világhoz, s így a szexualitáshoz, a másik nemhez még erősebben kötődő hívőknek a házasság egyfajta ideiglenes engedményt jelent: „A szentírások parancsai szerint az ember csak feleségével élhet nemi életet, [...] de csakis a szabályoknak és előírásoknak megfelelően. Ezekkel az engedményekkel azonban nem szabad visszaélnünk. Ragaszkodás nélkül kell követnünk őket, mert másképpen még a szabályozott érzékielégítés is tévútra vezethet bennünket...”⁸⁵

A vaišṇava etikett tehát csak a férfi és nő közötti, házasságon belül, gyermeknemzés céljából végzett nemi életet, szexuális kapcsolatot engedélyezi. S ez már majdnem olyan, mintha a házasságban is szerzetesként élnének. Fontos, hogy párválasztáskor a híveknek ki kell kérniük gurujuk, azaz lelki tanítómesterük és egy asztrológus véleményét. Előfordulhat az is, hogy valakinek a guru jelöl ki párt. Szintén pontosan elő van írva, hogy az ismerkedés során milyen módon és mennyi időt tölthetnek együtt a leendő párok.⁸⁶

A vaišṇava etikett igen erősen hangsúlyozza azt a felfogást, hogy a nemi energia az anyagisághoz fűző legerősebb kapocs. A nők szenvedélyességük és butaságuk miatt esnek csapdájába, a férfiak pedig élvezetre vágnak felelősség-vállalás nélkül, és kihasználják a nők rossz tulajdonságait, ám így ők maguk is a szexualitás rabjaivá válnak:

„Ha egy férfi vonzódni kezd egy nő anyagi tulajdonságaihoz, ez megfosztja őt a lelki fejlődés lehetőségeitől. Az anyagi életben a nő egy ál-szeretetteljes atmoszférát teremt, ami foglyul ejti a férfit. Egy nő ugyanúgy veszélybe kerül, ha a férfi tulajdonságainak a befolyása alá kerül.”⁸⁷

Ha mégis a párkapcsolatban való élet mellett döntenek, akkor a férfiaknak a lelki fejlődés érdekében meg kell tanulniuk felelősséget vállalni, ami általában elég nagy feladat még egyetlen nő esetében is, így az etikett a monogámiát javasolja. A nők pedig (összhangban a *dharma-śāstrá*kban kodifikált általános hindu nézetekkel) védelemre szorulnak, egy férfit, aki megakadályozza, hogy csapodár természetüknek engedve mindenkinek bedőljenek. A monogámiát azért tartja különösen fontosnak az etikett, mert a nők fűvel-fával létesített szexuális kapcsolataiból olyan rossz természetű utódok születnek, mint szüleik, és ezzel gyengítik a világban a spirituális erőt. „Ahogyan a gyermekeket nagyon könnyű félrevezetni, a nők is hasonlóan hajlamosak arra, hogy rossz útra térjenek. Éppen ezért a család idősebb tagjainak a gyermekeket és a nőket egyaránt védelmezniük kell. Ha a nőket a vallásos tevékenységek kötik le, nem vehetik rá őket házasságtörésre [...] így erényességüknek és odaadásuknak köszönhetően egy jó nemzedék megszületésére van esély, amely képes lesz beilleszkedni a *varṇāśrama* rendszerbe. A *varṇāśrama-dharma* megszűnésével a nők függetlenül fognak cselekedni, és szabadon érintkeznek majd a férfakkal... [...] A felelőtlen férfiak szintén házasságtörésre buzdítanak a társadalomban, s így nemkívánt gyermekek árasztják el az emberi társadalmat, aminek háborúk és járványok lehetnek a következményei.”⁸⁸

⁸⁵ Prabhupāda (1993), p.173. (ad 3.34).

⁸⁶ Kamarás (1998), pp. 194–209.

⁸⁷ *Nama Haṭṭa* magazin 1997/1.

Idézi Kamarás (1998), p. 208.

⁸⁸ Prabhupāda (1993), p. 58. (ad 1.40).

A házasságon belül további korlátokat találunk. Az etikett szerint a szexualitásnak csak akkor van értelme, ha célja a gyermeknemzés. „A nemi élet néha csak az érzékkielégítést szolgálja, s az ilyen szexualitás nem képviseli *Kṛṣṇāt*. A jó gyermekek nemzése érdekében történő nemi kapcsolatot nevezik *Kandarpának*, s csak ez képviseli *Kṛṣṇāt*.”⁸⁹ Az élvezet kedvéért élt nemi élet megköti a házastársakat, egymáshoz kezdenek ragaszkodni a transzcendens felé fordulás helyett. A férfiak a gyermeknemzés céljából történő nemi érintkezés során tanulják meg a felelősségvállalás és a nemi élvezettől való elszakadás erényét.

A hölgyeknek pedig azt tanácsolja az etikett, hogy férjüket a szexuális örömszerzés helyett inkább főztjükkel elégítsék ki, hiszen a velük való szexet egy idő után úgyis megunja férjük, azonban ételre mindig szüksége van. „...A nő ne a szexuális élvezet által próbálja rabul ejteni férjét, hanem inkább az engedelmes szolgálatával, és főleg a főzéssel, mivel azt a férfi egész életében tudja élvezni...”⁹⁰

Ezen kívül a nők, hogy férjük oltalma által szabályozni tudják rossz alaptermészetüket, férjük mindenféle más módon történő szolgálatára törekedjenek, és végezzenek vallási tevékenységeket, ami leköti maradék szabad idejüket. „A nem túlságosan okosak számára épp annyira áldásos, ha leborulnak az Úr előtt – ahogy ezt általában teszik a templomokban és a mecsetekben –, mint a fejlett *bhaktáknak* az, ha az aktív szolgálaton keresztül Rajta meditálnak.”⁹¹

A férj szolgálatával a nőben olyan pozitív tulajdonságok fognak kifejlődni, mint a hűség és a szemérmesség. Ahogy a testet eltakaró szári, e kettő is a lelket védő *pāncél* a nők számára az alantas szexuális energia ellen. „A [nemek közötti] korlátlan érintkezést a szemérmesség gátolja meg. A természet ajándéka ez, fogadjuk hát el a lehetőséget, amit kínál.”⁹²

Az etikett még a házastársak számára is tilt minden olyan alkalmat, amely közelebbi testi kontaktus kialakulását teheti lehetővé. Itt még a *dharma-śāstráknál* is több tiltást és tabut találunk: például nem tanácsos egy szobában aludniuk, egy fürdőszobát használniuk, napközben együtt lenniük, egymás előtt öltözniük. Ezt azért ajánlják, hogy a fizikai vonzalom következtében a házastársak ne essenek vissza lelki fejlődésükben, ne kezdjenek újra ragaszkodni egymáshoz. A párok testi kontaktusra való igényüket gyermekük felé mutatott gyengédségükkel vezethetik le. „A férj és a feleség közötti testi érintkezést a minimálisra kell korlátozni. A feleség masszírozhatja a férfi lábát, de az ölelések, simogatások, csókok nem kedvezőek, mert leeséshez vezethetnek. A gyermekkel mindkét szülő szorosabb fizikai kapcsolatban lehet, és ez oldja a fizikai kontaktus iránti igényt.”⁹³

A férfiaknak feleségükön kívül minden más nőt anyjuknak kell tekinteni, de velük is a minimálisra kell korlátozni az érintkezést. A szerzeteseknek és szerzetesnővendékeknek pedig nem is szabad a nőkre nézni, és éneküket, hangjukat sem szabad hallaniuk. „Annak tehát, aki fejlődni akar a lelki tudatban, rendkívül óvatosnak kell lennie, hogy ne lássa egyetlen nő arcát sem, és ne hallja egyetlennek a hangját sem. Ha egy *brahmacārī* vagy egy *śaṁnyāsī* egy nő arcát látván értékeli annak szépségét, vagy a hangját meghallva szépnek véli az énekét, finom fizikai szinten már elbukott.”⁹⁴

⁸⁹ Prabhupāda (1993), p. 461. (ad 10.28).

⁹⁰ Gaurāṅga (é.n.), p. 137.

⁹¹ Prabhupāda (1992), p. 333. (ad 1.8.19).

⁹² Prabhupāda (1992), p. 450. (ad 1.10.16).

⁹³ Gaurāṅga (é.n.), p. 147.

⁹⁴ *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a

Śrīmad Bhāgavatam 6.18.41. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 142.

Az etikett szabályairól összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a nemek között erős alá- és fölérendeltségi viszonyokat teremt. A nők a férfiak irányítása és felügyelete alatt állnak, feladatuk a férfiak kiszolgálása. A nők azonban nemcsak közösségi, társadalmi szinten vannak alacsonyabb helyzetben a férfiaknál, hanem intellektuálisan és spirituálisan is.

Ebben a rendszerben a szexualitásra, szerelemre, a házasságra úgy tekintenek, mint anyagi kötelékre, akadályra, melyet a spirituális fejlődés során az ember elhagy. *Bhaktivedānta Svāmī* megfogalmazásában a szerelem nem más, mint szexuális elégedettség.⁹⁵ Szabályozott formája átmeneti állapot, kompromisszum, esély a spirituális úton lassabban haladók számára. A vonzódás, a szerelem, az érzelmek, a nemiség örömei kerülendőek. A másikban nem a férfit vagy a nőt, hanem az Isten részét képező lelket kell meglátni, de még így is kerülendő a fizikai kapcsolat. Mindezen érzelmek kimutatása egyedül Isten felé üdvös. Noha ez a számos szabály és tilalom igen sok nehézséggel és szenvedéssel jár, a *vaiṣṇava* teológia szerint ezek vezetnek a lélek megtisztulásához és az istenszeretet spontán felébredéséhez. Az olyan párok viszont, akik megtartják a szabályokat és megértik a tanításokat, nagy segítségére lehetnek egymásnak a lelki úton, és ugyanúgy tudnak fejlődni, mint a szerzetesként élők. „Ha a feleség segítőkész a lelki életben, akkor ő a legjobb barát és filozófus. Így a *Kṛṣṇa*-tudatban a feleség sohasem jelent terhet, hanem egy tökéletes társ.”⁹⁶ „Ha egy olyan férj, akit a jóság kötőereje jellemez, irányítani tudja feleségét, akire a szenvedély és a tudatlanság kötőereje hat, az nagy áldás a feleség számára. A feleség megfélelkezik természetes hajlalmáról, ami a szenvedély és a tudatlanság felé húzza, s így engedelmes és hűséges lesz férjéhez.”⁹⁷

Kozmikus orgazmus a tantrán keresztül – Osho polgárpukkasztó tanításai

Az utóbbi évtizedekben kelendő szellemi exportcikknek bizonyult a nyugati világ felé a tantrikus hagyomány tanítása. Az indiai gyakorlattal szemben azonban Európában és Amerikában sokkal nagyobb népszerűségnek örvend a balkezes irányzat, amely a szerelmi aktus fizikai gyakorlásával juttatja követőit spirituális tapasztalatokhoz. A tantra a szentélyekből bekerült a hálósobákba, s homályos nyelvezetű, ezoterikus szövegek helyett nőmagazinok és bestsellerrek váltak médiumává.

Híres-hírhedt kortárs mestere volt a tantrának a hazai könyvesboltok polcain lassacskán több tucatnyi kötetrel szereplő Bhagván Rádnýs (Bhagwan Rajneesh), később felvett nevén egyszerűen csak Osho (1931–1990). Az ő tanítása is abból indul ki, hogy az anyagi világban a legerősebb erő a szexualitás, és számára is e kötelék-világból való kilépés a cél. Ehhez azonban Osho szerint éppen az anyagi világ legalapvetőbb energiáját kell eszközként felhasználni, mert annak lendülete tud a legkönnyebben átjuttatni a túlpartra, a kötelékek, a kettősségek, a változás, szenvedés helyéről az egység, állandóság, boldogság világába – mely nem egy túlvilági paradicsom, ahová az erényesek jutalomból kerülnek, hanem az „itt és most” abszolút valóságának spontán és örömteli felismerése, a valóság természetes és tudatos megélése:

⁹⁵ A *Śrīmad Bhāgavatam* 4.25.41. versének *Bhaktivedānta Svāmī*-féle kommentárját idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 137.

⁹⁶ *Bhaktivedānta Svāmī* 1970. VI. 24-én kelt levele Vrindavan Chandrához. *Gaurāṅga Dāsa*

szóban elhangzott előadássorozatának kéziratosa jegyzete.

⁹⁷ *Bhaktivedānta Svāmī* kommentárja a *Śrīmad Bhāgavatam* 4.27.1. verséhez. Idézi Gaurāṅga (é.n.), p. 138.

„A nemi vágy a legerősebb emberi kötöttség; tanuld meg használni. Ez a kulcs a szabadsághoz. A méreg megfelelő módon alkalmazva: orvosság. Ne harcolj a vágy ellen. Ne ítéld el. Tanuld meg használni! Alakítsd át. A tantra teljességében elfogadja és használja az életet. [...]

Az ember nem kell, hogy megragadjon a szexnél, de használhatja mint ugródeszkát. A tantra szerint a szex ugródeszka. És ha megismerted a nemi extázist, akkor már lehet némi fogalmad arról, hogy mit értenek a misztikusok a nagy orgazmus, a *kozmikus orgazmus* alatt. [...]

Siva azt mondja: szeress! Amikor ölelsz, légy az ölelés, amikor csókolysz, válj a csókká. Felejtse el a személyedet, hogy azt tudd mondani: »nem tudom, ki vagyok, meghaltam benned, csak a szerelem létezik...«

Nem a te szíved dobog, hanem a szerelem szíve; nem a te véred kering ereidben, hanem a szerelem vére; nem a te szemed lát, hanem a szerelem; és nem a te kezéd simogat, hanem a szerelem keze. Válj a szerelemmé – lépj át az örökkévalóságba. A szerelem megváltoztatja egész lényedet, annak minden dimenzióját. Nem az időben élsz, beléptél a mostba. A szerelemből mély meditáció válik, a lehető legmélyebb. A szerelmes ember néha tudatosabb mint a szent. Olyan központok nyílnak meg, ahová kevés jógi jut el. De ezek csak pillanatok maradnak, ha nem változnak át meditációvá.

A tantra ezt a változást jelenti. Kilépsz innen, és belépsz az örökkévaló Mostba. Ez a meditáció.⁹⁸

Ennek az eksztatikus belső felszabadulásnak a legfőbb akadály, tanítja Osho, az emberbe nevelt számtalan tiltás és korlát. Nem a szexualitás, nem a nemi ösztön, hanem a kulturális kondicionáltság, a fejünkben lévő elvárások, korlátok, félelmek, szorongások, a belénk nevelt morális tabuk és a büntudat azok, amelyek igazán megkötik az embert.⁹⁹ A béklyókká merevített erkölcsösség megfojtja az életet, a szabadság és az élvezet spontán áradását. A papok által prédikált bűn teszi lelki beteggé a társadalmat, s ez az elkorcsosult, természetellenes lelkiség gátolja meg azt, hogy az ember valóban megismerje és megéleje önmagát:

„Nehéz, nagyon nehéz lerázni a társadalmat; az veled megy az ágyba is. Nem csak ketten vagytok a takaró alatt, egy egész csapat van ott; ott van Piri mamája is, a pap is... legkevesebb hárman vagytok, de inkább ennek a többszöröse a létszám, mert a partnerednek is van büntudata. [...]

A tantra azt mondja: élj természetesen. Soha ne légy mesterkelt. Ne tagadd meg a nemi ösztönt, élj vele! Mi rossz van a boldogságban, a gyönyörben? A moralitás mindig a boldogság ellen hadakozik. Azt hiszed, hogy aki boldog, az biztosan egy erkölcstelen disznó. De ha boldogtalan, akkor biztosan erényes ember. Ezért neurotikus az egész társadalom, ezért boldogtalan mindenki. Ha látsz valakit, aki boldogtalan, akkor rögtön odarohansz és biztosítod a szimpátiádról. De ha valaki boldog, mosolyog, akkor mihez kezdesz vele? Vele már nem tudsz »együtt érezni.« [...] Mi ez, ha nem neurózis? Életkép a bolondokházából. [...]

⁹⁸ Osho (1999), pp. 70, 88, 35.

⁹⁹ „A papok, a moralisták, a hindu ál-bölcsek és sokan mások az emberi szexuális ösztönt hibáztatják. Azt mondják: erkölcstelen, rossz és csúnya. Részben igazuk is van, mert ha azt elnyomod, akkor annak torz formái valóban rosszak, erkölcstelenek és csúnyák. [...] De ez hazugság.

Az emberi szexualitás nem csúnya, csak az a formája, amit a papok csináltak belőle.” (Osho 1999, p. 38.)

„A tantra nem morális és nem immorális. A tantrának a moralitáshoz semmi köze. Ez tudomány, és egy tudomány nem lehet erkölcsös. Vagy úgy van, vagy nincs úgy.” (Osho 1999, p. 80.)

A moralitás [...] halandzsa. A »tökéletes emberről« prédikál, de nem ismeri magát az embert sem.”¹⁰⁰

Osho szemmel látható élvezettel veszi össze a tételes vallások dogmatikusait és (ál)szermérmes erkölcsöszeit; ezzel természetesen nem kis port kavart.¹⁰¹ Azt tanítja tanítványainak, hogy romboljanak le magunkban minden korlátot, engedjék el gondolataikat és adják át magukat érzéseiknek. Az érzések forrása nem a vallási tilalmakkal teletömött fej, hanem annak ellenpólusa, a legelső csakra, a nemi energiaközpont.¹⁰² Tanításában a szex és a szerelem *sādhana*, spirituális gyakorlat, eszköz önmagunk meghaladására:

„A szerelem megköveteli, hogy eldobj az egót. Ezért válhat a szeretet ajtóvá az isteni felé. Lehet, hogy az elején még egy bizonyos személyt szeretsz, de a végén már a személytelenbe leszel szerelmes. A személy csak egy ablak lesz számodra – egy kitárt ablak a végtelen égbolt felé.”¹⁰³

A lelki fejlődés legkönnyebb, legártatlanabb, legegyszerűbb, legboldogítóbb eszköze a szexuális aktus, mondja Osho. Elnyújtásával és meditatív tudatosításával az orgazmus folyamatossá tétele érhető el, melyben az ember megélheti a létezés időtlen, ego és álarcok nélküli eksztatikus gyönyörét. A nemi aktus így válik a tantrában meditációs gyakorlattá. E gyakorlat eredményeképp egy idő után már nem lesz szükség partnerre, fizikai kapcsolatra, a gyakorló képes lesz önmagában újra létrehozni ezt az állapotot, később pedig spontán, folyamatosan ilyen módon létezni. Osho szavaival: „A Mester lénye orgazmus.”¹⁰⁴

Osho nem határozott meg viselkedési előírásokat, a tabuktól, a berögzült szokásoktól való elfordulásra, a szexualitás felszabadult gyakorlására buzdított. Nyugatra kerülve épp ezért lett népszerűvé, s vált a hatvanas-hetvenes évek szexuális forradalmának ünnepelet gurujává. Szakított a tantrikus hagyomány egész ritualizmusával, az istenségekkel és istennőkkel, a hosszas felkészüléseket igénylő szertartásokkal. Nem beszélt másról, mint a belső korlátok ledöntéséről – és a szexről.

A nehézséget a gyakorlók számára Osho neotantrájában éppen a kondicionáltsággal való szakítás, az ösztönökre hagyatkozás jelentheti – igen nehéz meghúzni ugyanis a határvonalat az orgiasztikus őrjöngés és a misztikus elragadtatottság között. Annak ellenére, hogy Osho nem bujálkodásra buzdított, számos híve értelmezte úgy a mesternek a keretek túllépésére, a társadalmi tabuk és merevségek ledöntésére szólító szavait, hogy „mindent szabad”; míg mások megpróbálták valódi szakralitást vinni a nemiségbe. Ellentmondásos karaktere és néhol botrányokba fulladó utóélete ellenére, Osho-Rádnys máig a New Age egyik üde színfoltja marad.

100 Osho (1999), pp. 121–122, 89–90, 91–92.

101 Egyesült Államokbeli körútjáról végül bilincssel a kezén toloncolták haza.

102 „Ha gondolkodsz, akkor saját magad útjában állsz. [...] Ezt jól értsd meg: a gondolat mindig elvon attól, ami van. Ott vagytok együtt, szerelmes ölelésben, és az agy azt kérdezi, 'mi a következő lépés'? Dobd el ezt az ostoba gondolatot, és csak játszd. Az történik, ami tör-

ténik – ne szólj bele. És ha érzel valamit, azt se analizáld; hagyd békén. Nem értékelheted, mert eddig még sosem voltál ott. Légy boldog. Gyönyörű együtt lenni azzal, akit szeretsz. [...] S ha ott vagy, akkor már átalakultál. [...] A szex meditációvá vált, *szamádhi* lett belőle.” (Osho 1999, p. 107.)

103 Osho (2002), p. 112.

104 Osho (1999), p. 138.

Összegzés

Láthatjuk, hogy mind a múltban, mind a jelenben nagyfokú sokszínűség jellemezte a hinduk szexről, szerelemről és szentségről vallott nézeteit. Ennek oka magának a vallásnak a belső tarkaságából ered: abból, hogy a hinduizmus vallása az India földjén élő, oda bekerülő vagy az ott élőkkel bármilyen módon érintkezésbe lépő számtalan kultúra, világnézet, eszmerendszer, életmód termékenyítő találkozásából született és formálódott. Ez – párosulva az indexinkretizmusra, befogadásra való nagyfokú hajlamával, illetve azzal a toleranciával, amellyel a különböző irányzatok egymást kezelték – szülhette a dharmát egyszerre kielégíthetetlenül előíró, ugyanakkor végtelenül sokféle gyakorlatot, szokást engedélyező rendjét; amely egyaránt megszentelt kereteket biztosít, s a tágabb közösség általi elfogadást és a transzcendenciával való kapcsolatot ígéri oly sokféle életfelfogású, szexuális magatartású, igényű és beállítottságú egyén és csoport számára. Az a receptivitás pedig, mellyel a mai Nyugat India különféle szellemi értékei és hagyományai felé fordul, csak tovább erősíti a különbözőségek harmonikus együttélését a vallás nagy egészében.

Rövidítések:

AV	<i>Atharvaveda</i>
ĀDS	<i>Āpastamba Dharma-sūtra</i>
BhG	<i>Bhagavad Gītā</i> , ld. Vekerdí (1997)
BDS	<i>Baudhāyana Dharma-sūtra</i>
GDS	<i>Gautama Dharma-sūtra</i>
KAŚ	<i>Kautilya Arthaśāstra</i>
MBh	<i>Mahābhārata</i>
MDŚ	<i>Mānava Dharma-śāstra</i>
ṚV	<i>Ṛgveda</i>
VDS	<i>Vāsiṣṭha Dharma-sūtra</i>

Irodalom:

- Baktay Ervin (1982) ford.: *Vátszjájana: Káma-szútra. A szerelem tankönyve*. Budapest: Medicina.
- Basham, A.L. (1996): *The Wonder That Was India*. Rupa & Co. (Az 1967-es harmadik átdolgozott kiadás reprintje.)
- Bühler, Georg (1886) ford.: *The Laws of Manu*. (Sacred Books of the East 25.) Oxford: Oxford University Press. (Digitális változat: <http://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm>)
- Dasgupta, S.N. (1996): *Hindu Mysticism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Doniger, Wendy (1980) ford.: *Hindu Myths*. Penguin Books.
- Doniger, Wendy – Smith, Brian K. (1991) ford.: *The Laws of Manu*. Penguin Books.
- Eliade, Mircea (2005): Lélek, fény és mag. In: Mircea Eliade: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest: Osiris Kiadó, pp. 117–153.
- Eliade, Mircea (1996): *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Budapest: Európa.
- Gaurāṅga Dāsa (é.n.) szerk.: *Vaiṣṇava etikett*. Kézirat.

- Griffith, R.T.H. (2004) ford.: *The Hymns of the R̥gveda*. New Revised Edition, ed. by J. L. Shastri. New Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1973-as kiadás reprintje; digitális változat: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>)
- Griffith, R.T.H. (1968) ford.: *The Hymns of the Atharvaveda*. Vol. I–II. (Chowkhamba Sanskrit Studies LXVI.) Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Sereis Office.
- Hidas Gergely – Kiss Csaba – Zentai György (2000) ford.: *A hatha-jóga lámpása. Hatha-jóga-pradīpiká*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Kamarás István (1998): *Krisnáások Magyarországon*. Budapest: Iskolakultúra.
- Khan, Surina A. (1995): Sex and Oppression in South Asia. In: *Harvard Gay & Lesbian Review*, 09–01–1995. (A HighBeam Research, Inc. archívumából: www.highbeam.com.)
- Klostermaier, Klaus K. (1999): Gauḍīya Vaisnavism: the education of human emotions. In: *Journal of Asian and African Studies* 2/1. (Forrás: <http://www.highbeam.com>)
- Klostermaier, Klaus K. (2001): *Bevezetés a hinduizmusba*. Akkord Kiadó.
- Mahābhārata*: Digitális szöveg. A púnei kiadásnak a Bhandarkar Oriental Research Institute által kódolt változata, 1999. (Letöltés: <http://bombay.oriental.cam.ac.uk>)
- Meyer, Johann Jakob (1989): *Sexual Life in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1971-es kiadás reprintje.)
- Olivelle, Patrick (2003) ford., komm.: *Dharma-sūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass. (A 2000-es kiadás reprintje.)
- Olivelle, Patrick (2005) ford., komm.: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. (South Asia Research Series.) New York: Oxford University Press, Inc.
- Osho (1999): *Tantra. A lélekhez a szexualitáson keresztül...* (Osho könyvek.) Amrita Kiadó.
- Osho (2002): *Nők könyve*. Amrita Kiadó.
- Pandey, Rajbali (2002): *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1969-es átdolgozott kiadás reprintje.)
- Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami (1992): *Śrīmad bhāgavatam*. 1. kötet. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami (1993): *A Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Sinha, Nandalal (1998) ed., tr.: *Bhaktisūtras of Nārada*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Shamasastri, R. (1923): *Kautilya's Arthashastra*. Mysore: Wesleyan Mission Press. (Digitális változat: <http://www.fordham.edu/halsall/india/kautilya2.html>)
- Singh, Sarva Daman (1988): *Polyandry in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1978-as kiadás reprintje)
- Tenigl-Takács László (1994) ed.: *India bölcsessége. Szöveggyűjtemény India legendakincseiből, vallási és filozófiai irodalmából*. Budapest: Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Főiskola.
- Tóth-Soma László (1996) ed.: *Hare Krishna fehérén feketén*. Szeged: Agóra Print Könyvkiadó.
- Vekerdi József (1987) ford., jz.: *Titkos tanítások. Válogatás az Upanisadokból*. Budapest: Helikon.
- Vekerdi József (1997) ford., jz.: *Bhagavad-gītá. A Magasztos Szózata*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Woodroffe, Sir John (2001): *Śakti and Śakta*. Madras: Ganesh & Co. (A harmadik kiadás reprintje.)
- Wojtilla Gyula (1986) ford.: *Kaljánamalla: Ananga-ranga, avagy a szerelmi játékok istenének színpada*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.

-
- Wojtilla Gyula (1988) ford.: Dámódaragupta: *A kerítőnő tanítása*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Wojtilla Gyula (1990): A hinduizmus ma és holnap. In: Ecsedi Ildikó – Ferenczi Mária (szerk.): *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. (Történelem és kultúra VI.) Budapest: MTA Orientalisztikai Intézet.
- Zimmer, Heinrich (2000a): *Philosophies of India*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Az 1969-es bollingeni kiadás reprintje).
- Zimmer, Heinrich (2000b): *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.

CSATLÓS PÉTER

Szikkim korai története 1.

E dolgozat a közel 330 évig fennálló 'Bras-ljongs (v. -gshongs) dharma-királyság 1647-es létrehozásához vezető, részben legendás eseményeket tekinti át. A hagyományosan elfogadott 1642-vel szemben a szerző inkább ezt az évszámot valószínűsíti; részint a *Szikkim története* című helyi bhutia forrás időrendi következetlenségei, részint a megfelelő tibeti beszámolók (*Guru bKra'-shis chos-'byung* és *Dudjom rinpoche rNying-ma „története”*) alapján.

A tibeti buddhizmus *rNying-ma* irányzatának *gTer-ma* hagyományát és a hozzá szorosan kapcsolódó Rejtett Vidékek (*sBas-yul*) eszkatologikus mítoszát visszavezetem a tibeti birodalmi múlt 790-es éveibe. Ezzel három *rDzogs-chen* irányultságú „kincsfelfedezőnek” Szikkim alig tanulmányozott előtörténetében játszott szerepe is világosabb lesz (*rGod-ldem-can*, 1337–1409; *mNga'-ris rig-'dzin chen-po*, másképpen *Legs-ldan bDud-joms rdo-rje*, 1497–1610; és *Kun-bzang rnam-rgyal* vagy *Nam-mkha' 'jigs-med*, 1597–?1652).

Az adatok feldolgozása során külön figyelmet szenteltem a tibeti kultúra képviselői és az őslakos, nem-tibeti, „barbár” (*mon-pa*) népcsoport, azaz a lepcsák (*rong-pa*) közti kapcsolattételnek, aminek az is célja, hogy rávilágítson ezen etnikum egyedülálló helyzetére a Himalája ún. „vadzsrajána övének” nyelvi és kulturális értelemben máskülönben rendkívül változatos népei közt.

Szikkim – ma India 22. szövetségi állama – kevéssé ismert a külvilág előtt. Ez aligha meglepő, amennyiben figyelembe vesszük a földrajzi elhelyezkedéséből fakadó kulturális és történelmi sajátosságokat. Ezeknek vizsgálatakor azonban nem szerencsés kontinensnyi szomszédai, India és Kína közti status quo szülte kényszerhelyzetéből kiindulnunk. Ezt a földtani újkorban a kontinenslemezek törésvonalainak egymásbagyűrődésekor létrejött, az emberi telepések számára nehezen megközelíthető apró, mára 7096 négyzetkilométerre zsugorodott területet 1975-ben beolvasztották az Indiai Unióba. Ezt megelőzően azonban megközelítően 330 éven keresztül egy szorosan a tibeti kultúrkörhöz kapcsolódó, de minden ízében helyi jellegzetességeket is mutató örökletes királyságnak adott otthont a Kelet-Himalájában, melyet a viszonylag későn (15. századtól) szórványosan betelepülő tibeti népesség hozott létre.

A nagyvilág előtt ismert nevének vizsgálata nem visz messzire. A különféle szerzők nyelvi spekulációi közül talán még annak a két változatnak tulajdoníthatunk némi hitelt, amelyek szanszkrit (*śikhiṇ*, 'csúcsos, hegyhátas'), illetve a kelet-himalájai bodikus (tibeti jellegű) nyelvek keleti ágába sorolt, bár bizonyos tekintetben eltérő limbu¹ (*su khim*, 'új otthon/ház') eredetet emleget. Egy 1793-ban Nepálba látogató Kirkpatrick nevű angol megbízott arról tudósít, hogy e névvel illették az ország második királyi fővárosa (tib. *Rab-gdan* v. *-brtan rtse*: 'Megszentelt/v. Nagyszerű hely csúcsa') uralta nyugat-szikkimi körzetet.² A Szikkim megnevezés az e terület fölötti hol fokozottabb, hol szerényebb, bő évszázadnyi (1947-ig tartó) brit-indiai befolyás

¹ Shafer (1974), p. 3.

² Sarkar (1995), pp. 69–70.

ideje alatt terjedt el a főtisztviselőréteg szóhasználatából. Ezt a 18. század legvégétől a kereskedelmi és katonai érdekszféráját Tibet déli határának előterében kitolni szándékozó gyarmati vezetés különféle diplomáciai felderítő küldöttségeit alkotó, gyakran a faji és kulturális fennsőbbrendűség pózában tetszelgő és kalandvágyó gyarmati katonatisztek jelentései alapján alakíthatták ki.

A gter-ma kapcsolat

Mi sem bizonyítja jobban Szikkim szoros kötődését „szülőanyjához”, Tibethez, mint a vadzsra-jána buddhizmus minden jellemző jegyét magánviselő Kincsfelfedezők (tib. *gter-ston*)³ hagyománya. Ennek fogantatásánál a szikkimi emlékezet már említést vél találni a Rizs (vagy Bőség) Lejtőinek vidékére;⁴ ez a Tibet varázserejű tanrikus megtérítője, Padmaszambhava (1. ábra) által meglátogatott és a „későbbi nemzedékek javára” hátrahagyott tantrájána buddhista kincseket (*gter-ma*) őrző rejtett vidékek egyike.⁵

A Régiek rendje a kincsek Tibetben való elterjedésének kezdetét a birodalmi idők második tankirálya, Khri Srong-lde-brtsan császár uralkodásának (756–797) idejére teszi.⁶ A császárt udvarának tudta nélkül, titokban tanító Guru rinpoce (‘Drágakő Tanítómester’, azaz Padmaszambhava) huszonöt követője és a *rdzogs-chen* (dzokcsen: ‘nagy beteljesedés’) hagyományának szempontjából jelentős Vimalamitra nem tartotta a vallási és politikai értelemben megosztott korabeli tibeti társadalmat elég nyitottnak és érettnek a magasabb rendű titkos tanítások befogadásához. Kivált a *bSam-yas*-i hitvitát (792–794) követően feltehetően jobbnak láttak, ha Tibetszerte, s az ország mind a négy határán kijelölt (*bskos*) eldugott vidékek természeti környezetében rejtik el a később nagyrészt *mahā*-, *anu*- és *atiyoga*ként osztályozott szövegeket.

A tanítványok között volt Padmaszambhava elsőszámú tantrikus/avatott hölgytársa (szkt. *karmamudrā*; tib. *gsang-yum*), „kincseinek” fő elrejtője, Ye-shes mtsho-rgyal, továbbá a híres *atiyoga* szövegek fordításáért felelős Vairocana is. Később ugyanezeknek a „pántibeti hősökként” (Gyatso 1998, p. 151) kanonizált tantrájána gyakorlóknak a kivetülései, a kincsfelfedezők hozzák majd napvilágra e szent iratokat, hogy értelmüket megfejtve kinyilvánításnak (*bka’-babs*).

A századok során e rendkívül széles tematikájú szövegeket vagy a fizikai környezetből, vagy az arra rendeltetett *gter-ston* megvilágosodott tudatterének lelőhelyeiről hozták elő,⁷ és ezekből szerkesztették meg a *rnying-ma* kánon⁸ gerincét. Az Új Iskolák (különösen a *sa-skya*-

3 A továbbiakban nem jelölöm külön, ha egy kifejezés tibeti nyelvv. Az írott alakokat (a személynevek kivételével) *kurzíván* adom meg.

4 A Rizs (vagy Bőség) Vidéke/Lejtői: ‘*Bras-mo ljongs v. gshongs*’ (megközelítő ejtett alakok: Dendzsong, Denzong, Gyatso 1998, p. 148 és uő. 1998, p. 147) meghonosodott kettős felosztáson kívül létezik egy jóval részletesebb osztályozás is. Ld. Sangs-rgyas gling-pa (1340–1396) kincsfelfedező megállapításait (Gyurme és Kapstein 1991, p. 69, fn. 973).

5 Padmaszambhava: Padma ‘byung-gnas, Tavorózsaszülött. A későbbi nemzedékek javára: *phyi-kyi rgyal-rabs-la don-du*. Rejtett vidék: *sbas-yul* (ejtsd: bejül).

6 A Régiek rendje (*rnying-ma-pa*) nagyrészt a „korábbi titkos mantrák hagyományláncolataként” (*gsang-sngags snga’i brgyud-pa*), a Kincsfelfedezők mozgalmával

párhuzamosan, a 10–11. századtól alakult ki. – Tankirály: *chos-rgyal*, szkt. *dharmarāja*.

7 Leőhely: *gter-gnas*. Előhoz: *drang-drengs v. ‘don*.

Föld kincse: *sa-gter*. Tudattér kincse: *dgongs-gter*.

A nyugati szakirodalomban (Dargay 1977, pp. 62–63, Gyatso 1996, p. 148 és uő. 1998, p. 147) meghonosodott kettős felosztáson kívül létezik egy jóval részletesebb osztályozás is. Ld. Sangs-rgyas gling-pa (1340–1396) kincsfelfedező megállapításait (Gyurme és Kapstein 1991, p. 69, fn. 973).

8 *Rin-chen gter-mdzod*, ‘Drágakő kincsestár’ és *Rnying-ma rgyud ‘bum*, ‘A régi [fordítóláncolat] százezer tantrája’. Ld. Gyatso (1998), pp. 148–150; Prats (1997).

pák, Fakó földiek és a *dge-lugs-pák*, Erényesek) szanszkrit szöveghagyományú eredetet kértek számon rajtuk; erre a kritikára adott válaszként hitelesítették a Kincsfelfedezők mozgalmát. Ezzel egy olyan csatorna jött létre, amelyen keresztül „[a Guru és] az égjárók kiapadhatatlan, friss leheletétől áldott”⁹ tanítások immár egy évezrede az újdonság erejével segítik elő a már meglevő szöveghagyomány frissítésének és újraértelmezésének kedvező légkörü hitvitákat.

A tanítómester szellemi fiainak átadott tanításokat, a „Buddha szavát” felölelő ún. hosszú hagyományláncolattal szemben a Kincstárak anyagának rövid áthagyományozása közvetlenebb volt és így nagyobb hitelességre formált jogot.¹⁰ Tehette mindezt azért is, mert maga a kincsfelfedezés is csak a vadzsraja buddhizmus misztikus *pszicho-fizikai* hatásrendszere révén lehetséges: szükség van hozzá az uddijánai mestertől¹¹ származó három különleges beavatásra.¹²

Meglehet, a korabeli történetek hiányára hivatkozó tibetológusok¹³ és a minden kétséget kizáró indiai eredetet számonkérő *gsar-ma-pa* irányzatok bizonyos kételyeket keltenek Guru rinpocse mítoszkörét illetően. Mindez azonban eltöri azzal szemben, hogy milyen mélyreható hatással volt a hívei által Második Buddhaként is tisztelt mester Tibetre egy olyan mozgalmas időszakban, amikor az a Tang uralkodóház Kínája és az iszlám térhódításától egyre erősebben befolyásolt türk nagyhatalmak ellenében közel száz évre a térség vezető hatalma lett. Pántibeti legendája nem kevesebbet tulajdonít neki, mint a Tibeti-fennsík sok helyen zord és barátságtalan környezetének lakhatóvá tételét: megzabolázta (*’dul*) az országot fogságukban tartó ezernyi féle és rangú, általában helyspecifikus szellemlényeket. Az ősi animista-sámánista, proto-bon hiedelemvilágban ők személyesítik meg a szeszélyes és gyakran pusztító természeti erőket és jelenségeket.

Denzong változatos természeti környezetének megannyi folyója, apró szellemtavacska, forróvizű gyógyforrásai, sziklarengetei, erdei és havasai ellenállhatatlan vonzerőt gyakorolnak a helybeliek képzeletére, hogy e paradicsomi tájat a Tavirózsaszülött varázserejű áldásának (*byin-rlabs*) tulajdonítsák. Akárcsak Tibetben, itt is találhatunk példát arra, hogy miért is jelenthet egyet a hely szellemlényeinek megzabolázása az adott terület emberi életre alkalmassá tételével – magának a földművelésnek¹⁴ a meghonosításával vagy a gazdálkodási feltételek kedvező változásával. Észak-Szikkim 1600 méter magasan fekvő világának üde foltját jelenti *Chung- v. bTsun-thang*, ahol a helybeliek rizst termesztenek, s egy hatalmas szikla tövének kád-alakú mélyedésében az magától sarjad.¹⁵ A megidéző szertartások¹⁶ időjárás mágia történet felhasználása bizonyára részét képezte Guru rinpocse hatásos vadzsraja eszköztárának.

⁹ Dudjom (1991), p. 745; Gyatso (1998), p. 150

¹⁰ Szellemi fiú: *thugs-sras*; Buddha szava: *bka’-ma*; hosszú hagyományláncolat: *ring-brgyud*; kincstár: *gter-kha*; rövid áthagyományozás: *nye-brgyud*.

¹¹ Padmaszambhavától. Az Alexander Cunningham és Giuseppe Tucci által előterjesztett és szakmai körökben kényelmesen elfogadott nézet szerint Uddijána = Szvat-völgye (Pesavar és környéke a mai Pakisztánban). H. Güenther (1994, pp. 26–27 n. 58.) figyelmeztet arra, hogy Padmaszambhava szülőhelyének tó-motívuma [*Danakoša*] utalhat Belső-Ázsia -ana végű helyneveire, így akár az Aral-tó környéki, korabeli Szogdianára is. Ez a muszlim hódítást megelőzően, fontos kereskedelmi gócpontként, sokféle vallási elképzelésnek adott otthont

– a buddhista irányzatok mellett jelen volt a zoroasztrianizmus, a manicheizmus, a kereszténység és több, azóta kiveszett tanítás. Ez magyarázattal szolgálhatna a dzokcsen és a bön irányzatok bizonyos sajátosságaira.

¹² Fohász beavatás: *smon-lam dbang-bskur*; kihirdető jóvendülés: *bka’-ba lung-bstan*; az égjárók megbízó pecsétje: *mkha’-’gro gtad rgya*. Dudjom (1991), p. 745; Gyatso (1998), pp. 159–160.

¹³ Ld. Gyatso 1998, p. 293, fn. 2 alatt idézett szerzők.

¹⁴ *’dul*: ‘zaboláz, [földet] művel’ – ennek szemantikai vonatkozásáról ld. Samuel (1993), p. 219.

¹⁵ Dechen (1995), p. 16; Verma (2000¹⁰/1990¹), p. 27.

¹⁶ *sgrub-thabs*, ‘a megvalósítás módszere’; szkt. *sādhana*.

Tibetben a legendás határokon (*mtsha'*), illetve az azokon túli (*yang-*) területeken már a nemzeti öntudat tekintetében oly meghatározó első tankirály, Srong-btsan sgam-po (uralk. 618–649) építtetett templomokat. Ezek alapítását sem pusztán az odaadó uralkodói buzgalom, hanem inkább katonapolitikai és kereskedelmi érdekek hívhatták életre; ugyanígy Padmaszambhava Tibetszerte tett útjai is vallási és kulturális értelemben jelölték ki a leendő tibeti buddhista civilizáció hatósugarát Belső-Ázsiában – egészen a Kelet-Himalájáig. Így fordulhatott meg a Bőség Rejtett Vidékén¹⁷ és a Déli Barbár Területen is,¹⁸ ahol, csakúgy mint Tibetben, „fogadalmmal kötötte béklyóba” a helyi szellemi lényeket, hogy a rájuk bízott tankincsek őrzőiként a mantrájána buddhizmus védőistenségeivé legyenek.¹⁹ Ők biztosították, hogy a Drágaköves Tanítómester által megjövendőlt és felhatalmazott személyek előtt senki se bitorolhassa el a buddhista tanítások velejét (*gnad*) alkotó titkos tanokat, s a „rejtett vidékekhez” (bejül) vezető kapukat is mintegy zárva tartották.

Mint az alábbiakban látni fogjuk, e kapuknak a megnyitása (*sgo-byed*) a tibeti történelem olyan időszakában válik égető szükségé, amikor a szűkebb vagy tágabb politikai színtéren felfordulás van – akár heves szektáriánus villongások, akár külső támadások következtében. Ez meg is felel annak a szerepnek, amit a *rnying-ma* hagyományban Padmaszambhava rendel a rejtett vidékeknek: azon túl, hogy bővelkednek tankincsekben, zűrzavar idején menedékkül is kell szolgálnak.²⁰ A kincsfelfedező hitelességének végső próbája, amikor rátalál ezekre az eldugott szegletekre; vagy a rejtett vidékekhez és kincs-lelőhelyekhez vezető, az „égjárók betűivel” lejegyzett, s így többszörösen kódolt kalauzok tartalmának ismeretében, vagy a tudati kincsekre oly jellemző tiszta látomás útján.²¹ A Kelet-Himalája előhegységeinek nehezen megközelíthető, a szubtrópusi dzsungeltől a magashegyi havasokig emelkedő paradicsomi völgyei eszményi helyszínt kínáltak egy sor *rnying-ma* irányzatnak a *gter-ma* és bejül-hagyomány Guru rinpocse megjövendőlte beteljesítéséhez.

A Bőség Rejtett Vidékének megnyitása

A „későbbi terjedés” idején a tibeti kultúra maroknyi előőrsét jelentő *rnying-ma* beavatottak, akik eszményi remetehelyeket és akár egy emberélet során megvilágosodást hozó mélyértelmű tanításokat kerestek,²² a korabeli *Lho-mon* nyugati részéről találtak utat erre a nehezen megközelíthető, de nem teljesen lakatlan területre. A Denzong rejtett vidékén megjelenő Kincsfelfedezők legkorábbi nemzedékének két alakja nagy valószínűséggel a *Ha(d)* és a *Chumbi* folyóvölgyeiben jutott el Szikkim földjére. (A *Had* a mai Nyugat-Bhutánban, míg a *Chumbi* a történelmi *Gro-mo* vidékén, a mai Tibeti Autonóm Területen folyik.)

¹⁷ Azaz Szikkimben. Waddell (1978/1894¹), p. 120; Jinpa (1995), p. 65.

¹⁸ *Lho-mon* Bhután elnevezése a 17. századig. Aris (1979), p. 142.

¹⁹ Tankincsek őrzője: *gter-srung* v. *-bdag*. Buddhista védőistenség: *chos-skyong*, szkt. *dharmapāla*.

²⁰ Bernbaum (1981); Samuel (1993), p. 517.

²¹ Rejtett vidékekhez vezető kalauz: *gnas-yig*; kincs-lelőhelyekhez vezető kalauz: *gter-byang*; az égjárók betűivel: *mkha'-gro yig*; tiszta látomás: *dag-snang*.

²² Későbbi terjedés: *phyi-dar*; remetehely: *ri-khrod* v. *dben-gnas*; mélyértelmű tanítás: *zab-gter*.

A kelet-tibeti *mDo-Khams*-béli *Kā-thog*²³ *rDo-rje gdan* kolostor 4. apátja, dBu-'od Ye-shes 'bum (1245 v. 1254–1311) élete vége felé a távoli és a tibeti civilizációtól még kevésbé érintett Paro völgyében fekvő, a tertön hagyományláncolat gyökermesterének tekintett Tavorózsaszülött elmélyülésének helyet adó Tigris-leshely²⁴ közelében alapította az *O-rgyan rtse-mo* nevű kegyhelyet. A magát innen származtató (befolyási területe után *lho-mon kā-thog*-nak nevezett) irányzatnak khami alapítójáról és tanítványáról, bSod-nams rgyal-mtshan-ról néhány szerző megemlíti, hogy a Bőség Rejtett Vidékén is megfordultak.²⁵

Shes-rab me-'bar-ról (1267–1326) sem tudunk meg sokkal többet. Ez a kincsfelfedező szintén Kham vidékéről érkezett a Déli Barbár Övezetbe (*Lho-mon*), és ott – a *Had* vagy a *Chumbi*-völgyben – tragikus véget ért.²⁶ Az ő leírását idézi a terület védőistenéről, a föld harmadik legmagasabb csúcsán lakozó Khancsendzöngáról²⁷ a *Szikkim története*: „Olyan, mint egy selyemfüggönyökkel teleaggatott trónján ülő király. Az örök hóba öltözött [*gangs chen*, 'havasok'] öt csúcs [*mdzod lnga*, 'öt kincstár'] koronához hasonlítanak, a hegy előterének hét kristálytisza vizű tava pedig olyan, akár az oltár szobrai elé helyezett felajánlások tálkái...”²⁸



1. ábra

Nam-mkha' 'yigs-med (lásd a 108. jegyzetet)

23 *mDo-Khams* a tibeti civilizáción belül is önálló kulturális-történelmi egység; ma fel van osztva a Tibeti Autonóm Terület keleti és Szecsuan kínai tartományai között. Az 1159-ben alapított kolostor a Korábbi Titkos Mantrák láncolatához tartozott. A neve Wylie (1959) előtti átírásban: *Kah-thog*; ám Waddell (1978/1894¹, p. 14) nézete, miszerint e *nying-ma* irányzat a neve 'a kinyilatkozásokat / szóbeli hagyományt megértők' (*bka'-rtog-pa*) lenne, téves – az anyakolostornak a *Ka*-szótagot formázó hegy adta a nevét, amelynek a *tetején* (*thog*) épült (Dudjom 1991, p. 690).

24 A Paro (*sPa-gro*) nyugat-közép-bhutáni folyó. Gyökermester: *rtsal-ba'i* *bla-ma*; Tigris-leshely: *sTag-tshang*.

25 Aris (1979), p. 153; ByBj, p. 8; Dorji (1994), p. 51.

26 Az ő esete példázza, milyen halálos veszélyekkel járhat a jelek félreértelmezése a kincs megeléjére és megbízójára egyaránt. Egy *Bum-thang* (Közép-Bhután) vidéki helyi főnök (*dpon*) szinte kényszerítette Shes-rab me-'bar-t, hogy akár a föld alól is, de kerítsen egy termát. Önző hatalmi szándékoktól vezetett tette végzetesnek bizonyult: nem

sokkal a baljós kincsfelfedezés után felbőszült alattvalói megölték, a tertön pedig sietve nyugatnak, Denzong irányába vette lépteit – ám hamarosan ő is meghalt. Ez a baljós előéletű kincs a Kisfiú tantra (*rgyud Bu chung*), amely időelőtti felfedezése folytán nem jutott el a Padmaszambhava kijelölte letéteményeséhez, kLong-chen rab-'byams-pához (1308–1364), hanem végül annak egy későbbi megtestesüléséhez, Padma gling-pához (1450–1521) került. Aris (1979), p. 158 és Aris (1989), pp. 45–46.

27 Védőisten: *yul-lha*. A 8588 m magas hegy tulajdonképeni neve *sTag-rtse*, Tigriscsúcs. Khancsendzönga: *Gangs chen mdzod lnga*; fehér oroszlánon lovagló, vörös páncélos és lándzsás (*mdang dmar-can*) alakját mint az észak égtárvédőjét (*phyogs-skyong*, szkt. *lokapāla*) és a gazdagág istenét tisztelik, rNam-thos-sras (szkt. *Vaiśravaṇa*) néven (Nebesky-Wojkowitz 1993/1956¹, p. 217; Waddell 1978/1894¹, p. 30, VI. ábra).

28 *SzT*, p. 6; Nebesky-Wojkowitz (1993/1956¹), p. 218.

E kezdeti elszórt próbálkozásokat követően a nagyhírű Északi Kincs²⁹ tanítási láncolatának atyja, Guru rinpoce megjövendölt harmadik kivetülése,³⁰ Khödemszen (a Keselyűtollú Tudáshordozó v. Bölcs, 1337–1409)³¹ északnyugatról érte el a Khancsendzönga hó és szikla borította lejtőit. Minderre valószínűleg azután került sor, hogy a kegyúri kötelékben világi pártfogóját, Gung-thang fejedelmét, mChog-sgrub-lde-t a *sa-skya* befolyással elégedetlen *men-zhang* törzsbe tartozó ellenfelei 1390-ben orvul megölték, s a trónra saját fivérét, bSod-nams-lde-t ültették.³²

Különösen az érinthette érzékenyen az udvarban egy időre főszertartásmesteri szerepet betöltő kincslelő 'tökéletesedett', hogy a trón körül folyó hatalmi harcok betetőzésével a több mint harminc esztendőre visszatekintő bőkezű uralkodói támogatásnak is egycsapásra vége szakadt.³³ Ennek záróakkordjaként még mChog-sgrub-lde halála előtt egy évvel Khödemszen valóban fejedelmi adományban részesült. Többek közt így kerülhetett a *gung-thang*-i uralkodó

29 *byang-gter*. A mester a Nyugat-gTsang-ban, La-stod északi részén fekvő Jószerencse-hegy (*ri-bo bKra'-bzang*, ld. Dargyay 1977, p. 130; p. 219, fn. 168) északkeleti oldalában, a *Zang-zang lha-brag lha'i skyed-tshal* ('isteni v. hercegi szikla, az istenek ligete'; Gyurme és Kappstein 1991, 4. térkép: J11) nevű sziklabarlangban (*brag-phug*) lelte fel a gyűjteményes néven Őt [*kincslélőnek* (*mDzod lnga*) is hívott kincseket. Ezek gerince a „mélyértelmű szóbeli útmutatások négy gyökere” (*zab-mo'i man-ngag rtsa bzhi*), égtájak szerinti felosztásban: „a keleti, fehér kagylóhéj-kincstárból az Okozatásigot feloldó tanítás, [mely] az ég teréhez hasonló szándék (*rGyu 'bras la-zlo-ba'i chos dgongs-pa nam-mkha'-dang mnyam-pa*), a déli aranykincstárból a Szertartás és a megvalósítás négyféle tanának a naphoz és a holdhoz hasonlóan ragyogó alkalmazása (*bSnyen sgrub rnam-pa bzhi'i spyod-pa nyi zla-ltar gsal-ba*), a nyugati vörösréz-kincsestárból a Szerencsés hatóerők egybenállásának különleges tanítása, mely olyan mint a szantálfa (*rTen-'brel khyad-par-can-gyi chos tsan-dan-gyi sdong-po lta-bu*), s az északi vas-kincsestárból az El-lenségeket és akadályokat ártalmatlanná tevő tanítás, mely olyan akár a mérgező fa (*dGra bsgegs thal-bar rlog-pa'i chos dug-gi sdong-po lta-bu*).” E négy mű kiegészül a lényegi mondani-valójukat egybefűző, az Egyetemes Jóság [v. Mindenképpen Jól] közvetlenül átható szándéka (*Kun-bzang dgongs-pa zangs-thal*) cím alatt összefoglalt tanítással, melyet a középső sötétbarna ládikából hozott napvilágra Khödemszen. (*ChBT*, p. 485.15–19; Dudjom 1991, pp. 780–781; Dargyay 1977, pp. 129–130; Dowman 1994, p. 140). A legenda szerint a fent említett tankincsek elrejtésére akkor került sor, amikor Padmaszambhava Tibetből távoztában (790-es évek vége?) az ártó szellemek lakta *Gangs Bu-li-le* vidékére érkezett (vö. 37. jz.). Guru rinpoce ekkor három tibeti tanítványa, név szerint Mu-khri herceg (a későbbi Sad-na-legs császár), sNa-nam rDo-rje bdud-'joms (Khri Srong-lde-brtsan császár egyik vallásügyi tanácsosa (*chos-blon*)) és a Mesterhez legközelebb álló öt tibeti egyike), valamint Ye-shes mtsho-rgyal (ld. 62. o.) társaságában a Jószerencse-hegy (Gyurme 1999, p. 310, 1. térkép C6)

csúcsára „teletranszportált” (*rdzu-phrul-gyis ... phebs*).

(*ChBT*, p. 484.1–4)

Az Északi Kincs 1366-os felfedezését nagyban elősegítették azok a szövegek, köztük a *Lelőhelyek* [v. Az északi szívfő] leglényegesebb szóbeli útmutatásainak hétrétű értelme (*sNying-byang man-ngag gnad-kyi don bdun-ma*), amelyeket korábban a *Grom-po rGyang* templomban és a *rGyang Yon-po-lung* barlangjából egy bizonyos Bzang-po grags-pa nevű gter-ston hozott napvilágra; előrelátóan letétbe helyezte ezeket bSod-nams dbang-phyug tanítónál (*ston-pa*), aki át is adta őket a Keselyűtollas tudáshordozónak (*ChBT*, pp. 484.8–12; Dudjom 1991, p. 780; Dargyay 1977, p. 130).

30 Guru rinpoce jövendölése szerint három fő kivetülése (*mchog sprul gsum*) lesz. Ezek közül az első Nyang-ral Nyi-ma 'od-zer (1124–1192), a középső Guru Chos-kyi dbang-phyug (1212–1270); Dargyay (1977), p. 65.

31 rig-'dzin rGod[kyi] ldem[phru]-can. A mestert dNgos-grub rgyal-mtshan-ként (Megvalósítás[ok] Győzelmi Lobogója) is emlegetik. Élettörténetének és kincsfelfedezéseinek rövid összefoglalását ld. *ChBT*, pp. 483–488; Dudjom 1991, pp. 780–783; Dargyay 1977, pp. 129–131; Dowman 1994, pp. 139–141.

32 Vitali (1996), p. 487, fn. 821. – Kegyúri kötelék: *mchod-yon*; világi pártfogó: *yon- v. sbyin-bdag*, szkt. *dakṣiṇā- v. dāna-pati*; fejedelem: *khav v. gab*.

33 A korábbi fejedelem elődje, bKra-shis-sde (uralk. 1352–1371) volt az Őt Kincstár (*mDzod lnga*) csúcsok uralkodói letéteményese (*mnga'-bdag rgyal-po*): Vitali (1996), p. 480, fn. 812 és Jackson (1984), p. 114. Bizonyára az ő udvarában is uralkodói tanító-mester (kín. *dishi* > tib. *ti-shri*) lett Khödemszen; szerencsétlen véget ért későbbi kegyura esetében ezt biztosan állíthatjuk (*ChBT*, p. 488.02). – Főszertartásmester: *bla-mchod*, szkt. *purohita*. Tökéletesedett: *sgrub-thob*, 'megvalósítva elérő'; szkt. *siddha*. A Padmaszambhava-kincsek megelégedésétől és a *gung-thang*-i fejedelemmel kialakított kegyúri kapcsolattól azt várták, hogy az majd békét hoz Tibetnek. (*ChBT*, pp. 486.21–487.01).

fennhatósága alá tartozó három rejtett vidék a Keselyűtollú és követői figyelmének előterébe (Vitali 1996, p. 486, fn. 819). Természetesen nem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy ezek közt volt-e Denzong. A *ChBT* szerint (p. 487.11–12) „midőn Tibet országá[ban] a hanyatlás jelei mutatkoznak, nyugatról *Yol-mo* és keletről '*Gro-mo*'³⁴ határolja Denzong területét. A *sKul-byang chen-mo* szerint a „déli Bőség Vidéke [v. Rízslejtők] kapuinak megnyitásával hét évre boldogság köszönt Dzsambudvípára, s ha *dBus* királya uralkodói felajánlást tesz, [további] 13 esztendőre béke lesz a gyümölcse.”³⁵

Miután a Nagy Tudáshordozó az Öt Kincstár havas világában szert tett a Haragvó Tanítómester szobrára³⁶ és a *mThing-kha*³⁷ kincsekre, a hegyvidékről a dúsabb völgyek felé vette útját, míg aggodó követőit egy vadlúddal küldött üzenettel tájékoztatta.³⁸ Léptei nem véletlenül vitték a nyugat-szikkimi Fehér Sziklás Szerencséthez Központ felé, melyet az elvonuló- és zárándok-helyekben bővelkedő bejűl Denzong köldökeként tisztelnek a *nying-ma* hagyományban.³⁹ Mialatt a kincskereső itt időzött, a misztikus beavatott tökéletesedettek megvilágosodástapasztatását ünneplő énekeket (*lrdō-rje* *mgur*; szkt. [*vajra*] *dohā*) szerzett.

A *Tanítómester egybegyűjtött szándékai*⁴⁰ címen összefoglalt szövegciklus hagyománya is innen eredezteti magát: itt adta át Padmaszambhava és Vimalamitra 25 követőjének a tanítások megvalósításához elengedhetetlen beavatást, szóbeli magyarázatot és kalauzt (*dbang, lung, khrid*). E kincset Khödencsen kortársa, Sangs-rgyas gling-pa [v. -bzang-po] (1340–1396) *Kong-poban* fedezte fel 1364-ben. A *Rízslejtők* [v. Bőség Vidéke] [*lelō*] *helyeinek leírása*⁴¹ pedig arról tájékoztat, hogy amennyiben a *Tanítómester egybegyűjtött szándékaiban* foglaltakat Tasidingben gyakorolják, még ebben az életben elérhető a megvilágosodás (Dechen 1995, p. 16).

34 *Yol-mo*: Helambu-Langtang területe a mai Középső-Nepál északi határvidékén. Bővebben ld. a Samuel (1993, p. 107) hivatkozta szerzőknél. '*Gro-mo*': a *Chumbi* völgye, Tibeti Autonóm Terület.

35 *ChBT*, p. 487.14–16. – Dzsambudvípa (szkt. *Jambudvīpa*) tkp. a déli kontinens; itt Tibetre vonatkozik. *dBus*: Középső-Tibet. Uralkodói felajánlás: *mn̄ga'-gso*l. – *dBus* királya ekkor a *sNe-dgong* trónján ülő 5. *phag-mo gru-pa* ('emserévi') papkirály (*gong-ma sde-srid*), Grag-spa rgyal-mtshan (uralk. 1385/86–1432) volt.

36 Nagy Tudáshordozó: *rig-'dzin chen-po*; Haragvó Tanítómester: *guru drag-po*.

A Khanchshendzönga, Kabru, Pandim, Szimbrum, Narszing nevekkel ellátott öt csúcs a kelet-himalájai vadzsrajána világképben (és, valószínűleg ennek hatására, a Szikkim legkorábbi telepeseinek tartott lepcsák ősi természetimádó hitvilágában is) helyet kapott. A helyi buddhisták gazdag jelképrendszerükben az öt csúcstól „a só (*tshva*), az arany és türkiz (*gser dang g.yu*), a szentiratok és drágaságok (*chos dang nor*), a fegyver és páncél (*go mtshon*), valamint a gabona és gyógynövény ('*bru dang sman*) [kincs]tárának” feleltetik meg (Waddell 1978/1894¹, p. 2; Chevang 1995, p. 23; *ByBj*, p. 3). A leltár még olyan hétköznapi használati tárgyakkal is kiegészíthető, mint serpenyők, agyagedények, mezőgazdasági eszközök, szerszámok (Brauen-Dolma 1985, p. 249). Ezek a jelen létkorszak végét jelentő eszkatologikus léthelyzetben

egy nagyon is használat-túlélés irányultságú szemléletre engednek következtetni; vö. 44. jz. Másfelől ugyanezen hegyvonulat Nepál és Szikkim határán ad otthont a Tavirozszaszülött által fogadalommal kötött (*dam-can*) Öt Hosszúéletű Nővérnek (Tshe-ring mched Inga); Nebesky-Wojkovitz (1993/1956¹), pp. 177–178, Jinpa (1995), p. 66.

37 Helynév; jelentése: Égszínkék. Valószínűleg azonos a *Phag-ri* városától manapság 26 km terepjaróútnyra nyugatra fekvő Dingka helységgel, amely a szűken vett *Chumbi*-völgyével párhuzamosan futó Khangphu (?<tib. *Gangs Bu-le-li*) folyócska felső szakaszán található (Chan 1994, p. 796).

38 Namgyal-Dolma (1907), pp. 8–9; Nebesky-Wojkovitz (1993/1956¹), p. 218. A *nying-ma* hagyomány a „csodás levél” (*spring-yig ngo-mtshar*) kifejezéssel utal az esetre (*ChBT*, p. 487.18).

39 Fehér Sziklás Szerencséthez Központ: *Brag dkar bKra'-shis sdings* (ejtsd: drakar tasiding); zárándokhely: *gnas-chen*; köldök: *lte-ba*.

40 *bLa-ma dgongs 'dus*. Dargay (1977), p. 134; Dudjom (1991), p. 785.

41 Ez a mű valószínűleg azonos a M. Brauen-Dolma (1985, p. 248, fn. 8) és egy bizonyos Lodrö [bLo-gros] láma segítségével született – feltehetően német – fordítás tibeti eredetijével, amelynek címe *Csodát hozó jótétemények kincstára*. Kalauz a Bőség [v. Rízslejtők] Rejtett Vidékéhez (*sBas-yul 'bras-mo ljongs-kyi gnas-yig phan-yon ngo-mtshar gter-mdzod*).

Az Öt Havas Kincstár alávetettjét, a *dPa'-bo Hūng-ri* hegy istenét a Tavorózsaszülött tudati megvalósulásának (*thugs-sgrub*) tartott Keselyűtollú szolgálatra foghatta, hogy emeljen templomot.⁴² Khödemcsen számára azonban Denzong csak egy állomás lehetett utazásaiban, melyek során még legalább hat rejtett vidékre jutott el.⁴³

A tibeti hagyomány méltató szavakkal jellemzi Khödemcsen „erőfeszítéseit, melyet Tibet érző lényének érdekében felvállalt...” (*ChBT*, p. 487.18–19). „Általános értelemben az összes mélyértelmű kincs csak azért létezik, hogy Tibet és Kham boldogulását szolgálja, de közülük is kivált az Északi Kincs van óriási haszonnal [...] annyi eszközt ölel fel, amennyit csak kívánni lehet, [...] segít megérteni a tanítást, visszafordítani a betörő ellent,⁴⁴ véget vetni a fertőző betegségeknek, megbékéltetni Tibet belharcait, ártalmatlanná tenni a gong-démonokat, helyreállítani a kormányzói hatalmat, lebírni a járványokat.”⁴⁵

Bő másfél évszázadnak kellett eltelnie, hogy a Keselyűtollú első megtestesülésének tartott mNga'-ris rig-'dzin chen-po Legs-ldan bDud-'joms rdo-rje (1497–1610) személyében⁴⁶ a Nagy Beteljesedés (*rdzogs-chen*) hagyomány Északi Kincs láncolatának egyik újabb beavatottja találjon utat ide. Nagyhirű bátyja, mNga'-ris pan-chen Padma dbang-rgyal (1487–1543)⁴⁷ árnyékában méltatlanul elhanyagolják, ezért úgy vélem, hasznos lehet néhány szót ejtenünk róla. *gLo* fejedelemségében⁴⁸ született egy mantra-forgató (*sngags-'chang*) tökéletesedett, bizonyos 'Jam-dbyangs Rin-chen rgyal-mtshan nyolcadik fiaként. Családjá a birodalmi Tibet *Yar-klungs* (Jarlung) uralkodóházának idejére vezeti vissza eredetét; apja a híres hídépítő (*lcag zam-pa*) kincsfelfedező, Thang-stong rgyal-po (1385–1510) és Kun-skyong gling-pa tanítványaként Vairocana beszéd-energiájának (*gsung*) és Marpa tudatának (*thugs*) a kivételése volt. Második legidősebb bátyjától, mNga'-ris (Nyugat-Tibet) 'polihisztorától'⁴⁹ – gyökérmestere, Shákya bzang-po jelenlétében – hallott sok fontos *byang-gter* tanításról (*ChBT*, p. 537.22–25). E *Gung-*

42 Dechen (1995), p. 17; *ByBj*, p. 8. – Öt Havas Kincstár: Khancsendzönga. *dPa'-bo Hūng-ri*: 'Hős Hūng-[mantra-szótagú] hegy', Északkelet-Szikkimben emelkedik 7065 v. 7128 m magasán (Chan 1994, p. 793, p. 794); istene a *btsan*-démonok v. szellemlények (*bdu*) osztályába tartozik. Ikonográfiai megjelenítéséről ld. Nebesky-Wojkovitz (1993/1956¹), p. 219. – Jelenlegi ismereteim szerint nem tudni a királyság alapítása (1647) előtti időkből származó templomokról vagy kolostorokról.

43 Ezek a következők: *bDe-ldan skyid-mo lung*, *Padma'i tshal*, *Rol-pa'i mkha'-gro gling*, *rGyal-gyi mkhan-pa lung*, *Lha'i pho-brang stengs* és *Gro-mo zhu*; ld. *ChBT*, p. 487.20–22.

44 A tibeti *mtsha'-dmag* [zlog] kifejezés jóval tágabb jelentéskörrel rendelkezik, mint az 1027-ben Tibetbe kerülő *Kālacakra-tantrán* szereplő és a *Shambhala* mítoszhoz is kapcsolódó 'végső háború' apokaliptikus színezetű látomása (Dargyay 1977, p. 220, fn. 172). Mielőtt Padmaszambhava Tibetből délnyugatra, a Ráksaszák (emberevő démonok) országába távozott, tanítványainak azokról az elkorcsosult időről (*snyigs dus*) jövendőlt, amikor Tibet, Kína és a mongolok országai hadat viselnek a határokon (*mtsha'-dmac*: 'határháború'). *ByBj*, p. 1.

45 *ChBT*, p. 488.3–11; *Dudjom* (1991), p. 782. – Ártalmatlan-

ná tesz: *ar-la gtad* [szó szerint a 'padlóhoz szögez'].

– Gong-démonok: ezek a szellemlények előszeretettel ártanak uralkodóknak, mint azt a tibeti buddhista történetírásban a legsötétebb színekkel ábrázolt *gLang-dar-ma* császár (836–842) esete is példázza, akit egy ilyen démon kerített hatalmába (Nebesky-Wojkovitz 1993/1956¹, p. 283–284).

46 Életének rövid összefoglalását ld. *ChBT*, p. 537–541.

47 Róla ld. *ChBT*, pp. 531–537; *Dargyay* (1977), pp. 156–160; *Dudjom* (1991), p. 805–808.

48 *gLo* ~ *sMon-thang* > nepáli *LoMantang* (Musztang), a mai északnyugat-Nepálban.

49 A *paṇḍita chen-po* kifejezést olyan buddhista tudósokra használják, akik elsajátították a tíz nagyobb és kisebb tudományt (*rig-gnas chen dang chung-ba lnga*). Az öt nagyobb tudomány: mesterségek (*bzo-rig-pa*), gyógyászat (*gso-rig*), nyelvtan (*sgra* ~), logika (*gtan-lsigs* ~) és buddhista filozófia (*nang-don* ~). Az öt kisebb tudomány, mondhatnók a művészetek pedig: költészet (*snyan-ngag*, szkt. *kāvya*), lexicológia (*mngon-brjod*, szkt. *abhidāna*), metrika (*sdeb-sbyor*, szkt. *chandas*), a csillagászat és asztrológia (*skar-rtsis*, szkt. *jyotiṣa*), ének és tánc (*zlos-gar*, szkt. *nāṭaka*). Vö. Tsepak (1993²/1986¹), p. 258.

thang-gal szomszédos himalájai fejedelemségből kelt útra a Gyapjú Vidékére (*Bal-yul*: Nepál), s talán közvetlenül ezután jutott el Denzongba.

Itt a föld-sárkány év hetedik hónapjának tizedik napján (1567 aug. ?) lelt rá a Drágakő Szív Sziklájánál (*Rin-chen snying-po'i brag*) az *Életet meghosszabbító nektár örvénye*⁵⁰ és a *Szelíd dicső* [szkt. Mandzsusri] *békés és haragvó alakjai* című írásokra, valamint a Titkok Urának, Vadzsrapáni bódhiszattvána és a szövegeire (*ChBT*, p. 540.5–6). A *SzT* (p. 9) tanúsága szerint „az északi hágónál, amit Aranyvidéknek (?*gser-yul*) is hívnak”, alapított kolostort. *sKyid-grong* környéke⁵¹ arról híres, hogy amikor a Tavorózsaszülött sBa' gSal-snang főtanácsos (*blon-chen*) társaságában áthaladt ezen a vidéken útban Khri Srong-lde-btsan udvarába, a császári meghívással felajánlott aranyat a földre szórta; a helyiek ennek az áldásnak tulajdonítják, hogy a terület aranyban bővelkedik (Jinpa 1995, p. 63).

Száztizenhárom évesen a Titkos Mantra Legnagyszerűbb Megközelítésének Szigete nevű kolostor⁵² oroszlantrónusáról (*seng-ge khri*) bátyja megtestesülésének, az Északi Kincs Urának Ngag-gi dbang-po⁵³ nevű fiaként reinkarnálódott, akit így a harmadik Khödemcsennek tekintettek (*ChBT*, p. 541.8–9; Dargyay 1977, p. 160).

Úgy vélem, Szikkim korai történetének szakmai feldolgozásához elengedhetetlen a már említett Kincsfelfedezők életrajzai mellett olyan, nagyrészt *Lho-brag* és *Lho-mon* (Dél-Tibet és Bhután) területeken tevékeny *rnying-ma* és '*brug-pa bka'-brgyud* hírességek zarándok-kalauzait is alaposan áttanulmányozni, mint rDo-rje gling-pa⁵⁴ (1345–1405) *Drágakő mécses* című írása, Ratna gling-pa (1403–1479) lelőhely-mutatója⁵⁵ és a Padma gling-pa (1450–1521) összegyűjtött műveiben található *A Bőség és az Orchidea-völgy Rejtett Vidékéhez vezető kalauz*.⁵⁶ Mindez a jövő feladata lehet.

50 *Srod-la* ['Sötétség beállta' ?! jav.: > *srog-la*] *tshe-sgrub bdud-rtsi 'khyil-ba*.

51 A Nepál és a Tibeti Autonóm Terület határánál fekszik, *La-stod* déli részében. Ld. Gyurme (1999), pp. 306–308.

52 *gSang-sngags Theg-mchog gling*. A *Tsa-ri* hegyét körbejáró zarándokút egyik kiindulópontja ez a drukpa alapítási kolostor *Byar* vidék északi részén, gyakorlatilag a 'barbár határvidék' (ld. 88. jz.) szélén. Ma az indiai *Arunachal Pradesh* állammal határos a Tibeti Autonóm Területen, *Mon-yultol* kb. száz kilométerre északkeletre található (Gyurme 1999, p. 198).

53 Az Északi Kincs Ura (*byang-bdag*): bKra'-shis sTobs-rgyal dbang-po, más néven Chos-rgyal dbang-po'i sde. Az első cangi király (*gTsang sde-srid*), *Zhing-shag-pa Tshe-brtan rdo-rje* (uralk. kb. XVI. század utolsó harmada) *zhwa-dmar karma [bka'-brgyud]-pa* rendet támogató politikája az Erényesek mellett a Régiek hagyományához tartozó Északi Kincs közösségét is üldözte. Hogy elejét vegyék az erőszakos hatalombitorló túlkapásainak (és „megszabadítsák” további szerencsétlen karmát szülő cselekedeteitől, ld. Gyurme–Kapstein 1991, p. 74, fn. 1046), *byang-bdag bKra'-shis stobs-rgyal 'Phyong-rgyas*-ban (Jarlung-völgy, a Cangpótól délre) elvégezte a *Drag-po'i nmgon-spyod* (Haragvó [mester boszorkányerejének] közvetlen alkalmazása) nevű megidéző szertartást;

ennek tulajdonítja a tibeti történeti emlékezet az uralkodó epilepsziás (*gza'-nad*) roham okozta halálát (*BLT*, p. 332). Ngag-gi dbang-po alapította 1632-ben a híres *Thub-bstan rDo-rje brag rnying-ma-pa* kolostorát (Gyurme–Kapstein 1991, p. 459), Lhasától több napi járóföldre délkeletre *dBus* tartományban, a *gTsang-po* folyó északi partján, *bSam-yas* ősi kolostorától nyugatra. A Gyémántos Szikla (*Do[r]dzsedrak*) kolostora az 1959-es kínai megszállásig akár 300–400 szerzetest is képes volt befogadni.

54 Egy bizonyos A.W. Paul-ra hivatkozva már több mint száz év óta tartja magát az a nézet, amely szerint ez a tertön lenne Dardzsiling (helyesen *Do[r]-dzseling*, 'Gyémántjogar sziget') városának névadója (Waddell 1978/1894¹, p. 14). Dardzsiling ma közigazgatásilag Nyugat-Bengáliához tartozik, de történelmileg Szikkim délnyugati részén helyezkedik el. A területet a szikkimi rádza (*chos-rgyal*) 1835-ben engedte át a brit-indiai kormánynak évi 3.000 rúpia ellenében, nem kis részben a nepáli gurkhák visszaszorításában játszott brit segítség viszonzásául (Stocks 1975/1926¹, p. 2).

55 Életrajz: *rnam-* és *rang-thar*; zarándok-kalauz: *gnas-yig*; *Drágakő mécses*: *Rin-chen sgron-me*; lelőhely-mutató: *lam-yig v. kha-byang*. – Az utóbbi két tertönt idézi a *SzT*, pp. 7–8.

56 Aris (1979), p. 63. – Összegyűjtött művei: *gsung-'bum*.

Szikkim korai lakói

A tibeti Kincsfelfedezők előző fejezetben vázolt elszórt látogatásai aligha tekinthetők *nying-ma* térítési kísérletnek. Nem tudunk arról, hogy bármelyikük is létrehozott volna valamilyen helyi hagyományvonalat. A Bőség Vidéke nehezen megközelíthető terület volt ugyan, de nem lakatlan: a középső és déli területeinek apró foltjain már jóval az első tibeti remete-*yoginok* érkezése előtt ott élt a tibetiek által *rong-pa* (völgylakó) elnevezéssel illetett nép. Nepáli eredetű nevükön ők a lepcsák;⁵⁷ róluk úgy tartják, hogy a hosszú évszázadok során a Himalája délkelet-ázsiai előhegységei mentén,⁵⁸ egy ideig talán a Brahmaputra vonalát követve, majd a *Tista* (?<tib. bKra'-shis rta) és mellékfolyóinak völgyein keresztül⁵⁹ juthattak el Nyugat- és Dél-Szikkim 1800 méternél ritkán magasabb, sűrű erdő- és sziklarengetegeibe. Megjegyzendő, hogy a lepcsák szájhagyományban nincs utalás vándorlásra: magukat a Khancshendzönga gyermekeinek tartják, s ezt a területet a *Mayel* ('Mennyei v. Isteni Lakhely'; vö. ?tib. *ma-yul*: 'anyaföld/haza') kifejezéssel illetik.⁶⁰ A politikai tisztként Szikkimbe kijelölt (1887–1908) John Claude White húszévnnyi ismeretség tapasztalatából a következőket jegyzi meg a róluk:

„Nem sok hasonlóságot mutatnak a tibetiekkel, alacsonyabbak és gyengébb felépítésűek, finomabb vonásokkal, [...] nyelvük is különbözik, nem a tibeti egyik nyelvjárása. Vagy hatezren lehetnek.⁶¹ Nyájas, csendes és tunya természetűek. Imádják a magányt, s otthonaikat a legelérhetetlenebb helyekre építik, ha lehet, az erdő sűrűjében [...] Nagyon könnyelműek: amilyük csak van, felélik. Mikor jó a termés, bőség köszönt rájuk; ám ha a készleteket elfogyasztották, nyomorúság lesz osztályrészük, s be kell érniük avval, amit a dzsungelben összeszededgetnek – ameddig a következő termés beérik. Igazi természetszerető, s remek állat- és növénymegfigyelők. Saját szavuk van minden állatra, rovarra és növényre, s azt hiszem, gyűjtőként nem akad párjuk a világon. Nagyszerű és megbízható szolgáltnak bizonyulnak, akikkel öröm az élet [...]

Most a buddhizmust vallják és nagyrészt igen odaadóan, noha eredetileg a hegyek, folyók és erdők, környezetük természeti megnyilvánulásainak szellemeit tisztelték. Magányos és elszigetelt életvitelük mellett minden az ilyen hiedelmeknek biztosít táptalajt ezen a földön, ahol a

57 Nyelvüket Shafer (1974, p. 7) a sino-tibeti nyelvcsalád [?] burmikus nyelvének északi-nága csoportjába sorolja, ám alaposabb tanulmányozás során a lepcsák (rong) nyelv osztályozása sok problémát vet fel. „Igaz, hogy egy jóval ősbib tibeto-birmán [TB] réteg jelenik meg a *rongban*, amely megelőzi a legrégebbi írott tibetiben [ótibeti, 7–8. sz.] fennmaradt TB nyelvallapotot... [A] szórend, az alapszókéinc egy része, a szövegek módosulása szóképzéskor, a cselekvőre utaló képző mind a tibeto-birmán rokonság mellett szólnak; míg a szótagos előképzők (pl. állatnevek) – sokuk közeli hasonlóságot mutat a megfelelő alakokkal a *khasi* nyelvben –, valamint az alapszókéinc egy nagy része is nyilvánvalóan ausztró-ázsiai eredetű... Meglehet, hogy a *rong* fonetikai irányultsága az igazi mutatója alapvető jellegének... [A]z aspirált szótagkezdők és a palatalizáció hiánya, ... csakúgy mint a gazdagabb hangzókészlet és az ajakkal képzett réshangok (labiális

frikatívák) kialakulása együtt egy ausztró-ázsiai alap rétegre mutatnak.” Ld. Forrest (1962), p. 331 és 335.

58 White (1996/1909'), p. 7.

59 Kotturan (1983), p. 17.

60 Stocks (1975/1926'); Avadhuta (1995), p. 55; Sarkar (1995), p. 70.

61 Az 1981-es népszámlálás szerint 22.391 ember vallja magát lepcsák ajkúnak India szikkimi tagállamában (Sprigg 1995, p. 91, fn. 9). A délről szomszédos Nyugat-Bengália északi részén (Kalimpong központtal) további 27.888 lepcsák él egy 1991-es népességösszeírás szerint. L.S. Damsang, a Lepcsák Szövetség főtitkára hangsúlyozta: „Ennél bizonyára többen vagyunk.” Továbbá javasolta, hogy 2004-ben szervezete végezzen újabb népszámlálást. Ld. Lepchas to launch language stir. In: www.TheStatesman.net/page.news.php?clid=10&theme=&usr sess=1&id=30725

hatalmas havasok halhatatlannak, a folyók dühöngő zúgói ellenállhatatlannak tűnnek: mintha valamilyen bosszúszomjas, láthatatlan szellem űzné őket. Amikor a köd fátyla leszáll, minden különös alakot ölt magára; e félelemmel vegyes tiszteletet ébresztő, kísértetszerű alakokkal a nyirkos, párától csepegő erdő árnyai közt találkozni, ahol furcsán görcsbe csavarodott foszforeszkáló fatöncök hevernek szanaszét. Mindehhez a szél különös hangja társul kíséretként, ahogy egy kiugró szirt vagy valamilyen hatalmas fa mögül felnyög, s még a madarak melankólikus éneke is moll hangnemben szól. Mindez bizonyára kedvez az ilyen hiedelmeknek, s mély benyomást gyakorol annak a népnek a jellemére, amelyik ilyen környezetben él.”⁶²

Szajhagyományukban fennmaradt négy törzsfőnök (lep. *punu*) neve, akik közül az első, Turve felelős a *rong-pa* faluközösségek magasabb szintű megszervezéséért. Feltehetőleg a limbuk elleni harcban vesztette életét a *Kurseong* közelében fekvő Gidda-dombi csatában. (A limbuk Denzong másik korai népcsoportja, többségük ma Kelet-Nepálban él,⁶³ vezérük, Baja Hong Rai maga is odaveszett.) Őt követte Tur-sáng, Tur-yeng és Tur-yek.⁶⁴ A nepáliul ‘alantas beszédűnek’ (*lapche*)⁶⁵ csúfolt *rong-pa* közösségek ritkás és távoli csoportjait fűzhette egybe a nemzetségek közti rokonsági kapcsolat laza szerkezete (Kotturan 1983, p. 22). A tibeti eredetű *phu-nu* (szó szerint báty-fivér, testvériség) egy olyan – a tágabb nemzetségen vagy törzsen belüli – rokonsági szervezetet jelentett, amelyhez nemcsak származás, hanem házasság útján is tartozni lehetett.⁶⁶

Az alkalmi összecsapások ellenére a békeszerető völgylakók jól megfértek a feltehetőleg náluk szervezettebb törzsi társadalomban élő limbu közösségekkel. E népcsoportot egyesek a *kirátákkal*, a *Mahābhāratában* is említett nagy törzsi alakulattal azonosítják;⁶⁷ a hindu irodalomban ezzel a gyűjtőnévvel illették minden nem árja, mongolid típusú népet.⁶⁸ Másfelől a limbukra a szikkimi bhutiák és a lepcsák egyaránt a *tshong*, ‘kereskedő’ elnevezéssel utalnak, mivel ők adják ennek a térségnek a fő marhakereskedőit és mészárosait; magukat pedig ‘jakterelőeknek’⁶⁹ is hívják.

Az első tibeti nemzetségek

A 17. század közepén országot alapító Phun-tshogs nam-rgyal (1604–1670), legitimitását alátámasztandó, származását Mu-ru(g) (v. Mu-rum) hercegre vezeti vissza; a herceg a már korábban említett Jarlung-dinasztia második tankirályának, Triszong decen császárnak (uralk. 756–797) a középső (más forrásokban a legkisebb) fia volt. A SzT (p.10) ennek alátámasztására idéz a [*Padmasambhava*] Kinyilatkoztatásainak ötrészes [*papír*]tekerce című mű uralkodókról szóló

⁶² White (1996/1909¹), pp. 7–8.

⁶³ Kelet-Nepál egy része az 1770-es évekig, a gurkha hódítás előtt, szikkimi terület volt. – *Kurseong* a mai Dardzsiling körzetében található, Nyugat-Bengáliában.

⁶⁴ Sprigg (1995), pp. 90–91, fn. 2. – Stocks (1975/1926¹, p. 2.) listájáról Tur-yeng hiányzik, a sort pedig Tur-sung zárja. Ez rávilágít a lepcsá hagyomány történeti bizonytalanságára.

⁶⁵ Stocks (1975/1926¹), p. 4, fn. 1.

⁶⁶ Karmay (1995), pp. 310–312. – Nemzetség: tib. *rus*;

törzs: tib. *tsho*.

⁶⁷ Kotturan (1983), pp. 22–23.

⁶⁸ Lahiri (1991), p. 74.

⁶⁹ MacDonald (1975), p. 145–146, fn.13. – Jakterelő: ?tib. *g.yag thum-pa*. Nincs ismeretem e szónak az etimológiájáról, de az összetétel második eleme (*thum[-pa]*: ‘csomag’) összekapcsolható a szállítással és a jakokkal. Viszont létezik *gtum-pa* és *~po*, melyet a hinduizálódott, egykor vad törzsekre használnak, akik a városokon kívül élnek: Das (2000/1902¹), p. 524.

részének 7. fejezetéből:⁷⁰ „Az istenek virágának, Khri Srong-lde-btsan-nak három császári utódja született: Mu-ne btsan-po, Mu-rum btsan-po és a tankirály, Sad-na-legs. Mu-rum btsan-po *mDo-Khams* [Kelet-Tibet] északi részébe ment.”

Padma legs-grub⁷¹ Guru rinpoce életéről írt rövid munkájának tanúsága szerint Mu-rum herceg volt a legfiatalabb utód. Makacs és indulatos természetű ember hírében állt; bátyja, Mu-ne btsan-po rövid országlása alatt tábornoki rangban Tibet határának védelmére küldték. Az udvarba visszatérve összetűzésbe került bátyja egyik tanácsosának a fiával, és kioltotta az életét; ezért kilenc évre *Kong-rong* vidékére száműzték.⁷²

Ugyanennek a történetnek egy másik változata jelenik meg a *sBa elbeszélésében*,⁷³ ahol Mu-tig herceg Mu-ne császár 'U-ring nevű anyaiági uralkodói tanácsosának oltja ki az életét, miután nem vehetett részt az uralkodói tanácskozáson. Ezt szintén száműzetés követi – ezúttal nem észak vagy kelet, hanem dél felé, *Lho-mon* irányába. Bátyja halála után visszahívják az udvarba, talán hogy hűségesküti tegyen Sad-na-legs-nek; ám az úton a sNa-nam nemzetség tagjai vérbosszúból végeznek vele.⁷⁴ Érdekes, hogy a szikkimi és bhutáni hagyomány mellett Musztang egykori himalájai királyságának alapítója, A-med-dpal (15. sz. eleje) szintén az északra vándorolt Mu-tre (= Mu-tig v. -rum) hercegre vezeti vissza az eredetét.⁷⁵

Rizslejtők első tankirályának (csögyal) származástörténetében a következő láncszem, hogy – udvari krónikása szerint – összefüggésbe hozható a *Khams Mi-nyag* területen élő *Au-dong* nemzetséggel.⁷⁶ Eszerint feltehetőleg valamikor a 14. században a 26. nemzedék feje (fogada-

70 *bKa' thang sde lnga*, 114.21–115.02. – Mu-ne btsan-po 797–799-ig uralkodott, utána Sad-na-legs 799 és 815 között.

71 Szül. 1608. Más néven rTse-le rGod-tshang sNa-tshogs rang-'grol, aki – mint a következő fejezetben látni fogjuk – a Bőség Vidékének területén létrejövő tibeti buddhista királyság megteremtésében oly fontos lha-btsun Kun-bzang rnam-rgyal rendtársa és barátja volt. Születésének időpontjáról és a hivatkozott műről ld. Martin (1997), p. 108.

72 Schmidt (1993), p. 22. – *Kong-rong*: Délkelet-Tibet?

73 *sBa bzhed*, *sBa gSal-snang* tanácsos elbeszélése. – Anyaiági uralkodói tanácsos: *zhang-blon*.

74 Mu-khri (Sad-na-legs császár gyermekkori neve) a 'Chims nemzetségbeli Lha-mo btsan királynétól született, féltestvérei a Tshe-spong nemzetségbeli alattomos és hatalomvágyó dMar- v. rMa-rgyal királyné fiai voltak. A legkézenfekvőbb megoldás szerint Mu-tig és Mu-rum egyazon személy (függetlenül attól, hogy a középső vagy a legkisebb fiúról van-e szó), mivel mindegyiküknek száműzetés a sorsa (Aris 1979, pp. 73–74; Tarthang 1986, pp. 283–284, 290.). A 17. századi Padma legs-grub viszont egyértelműen a későbbi Sad-na-legs császárt érti a Mu-tig név alatt (Schmidt 1993, p. 22).

75 Jackson (1984), pp. 97–98. Musztang ma Nepál része.

76 Tarthang (1986), p. 131. – Az udvari krónikás (1657-ben) bsKal blo-ldan volt: Namgyal-Dolma (1907), p. 11. – *Khams Mi-nyag* terület rGyal-rong-tól (és/vagy Li-thang-tól) keletre, a Nyag-chu vidékén húzódik; Gyurme és Kapstein (1991), 10-es térkép H 26; Gyurme (1999), p. 442. Az *Au-dong* nemzetségnév második eleme (*dong*) össze-

függésbe hozható Tibet hat (más források szerint három) őstörzse (*bod mi'u gdung drug-gam gsum*) közül a lDong-gal (Bellezza 1997, p. 35). A tibetiek tőlük származtatják a *mi-nyag*okat (Tarthang 1986, p. 130). Talán e nevet látjuk a Nyugati Hszia állam uralkodóit adó *dang-xiang* [*k'iang* v. *ch'iang*] nemzetség v. törzs nevének előtagjában (tib. *ldong*: >? kín. *dang*; ld. BLT, p. 179); vagy esetleg *Qingtang* (mai Xining és környéke) tibeti fejedelme, Dong-zhen (uralk. 1065–1086; ld. Dunnell 1996, p. xxiii, pp. 75–76) [kínai] nevének első elemében őrződött meg a lDong eredeti hangalakja?

Sokatmondó, hogy a szikkimi hagyománynak tudomása van a Délkelet-Tibetben élő *mi-nyag* népességről, csakúgy mint a kínai neve után *Xixián*nak nevezett királyságról (1038–1227). A SzT (pp. 9–10) a népszerű tibeti történeti mű, az *Uralkodói származást megvilágító tükör* (rGyal-rabs gsal-ba'i me-long, 1368) alapján idézi fel Se-hu rgyal-po alakját. „De a Se-hu uralkodóházat nem szabad s nem lehet összekeverni vagy isteni ősként magasztalni, mivel ők [*mi-nyag* uralkodói] csak egy ártó démon leszármazottai, s nem bódhiszattva természetűek, másfelől pedig nincs világos vagy összefüggő beszámoló arról, hogy valaha is Szikkimbe jöttek volna.” (Namgyal-Dolma 1907, p. 10.)

Se-hu rgyal-po feltehetőleg a történeti Li Jiqian-nel vagy annak fiával, Li Deming-gel azonos. Ő az a *Vörös könyvben* (*Deb-ther dmar-po*, 1363; p. 27) Ga'i rtsu néven szereplő alapító, aki a 'Ga/Gha v. sGa területének Gaihu v. Se-hu nevű 'gazdaszelleme' (*sa- v. gzhi-bdag*) és egy húsevő démon nászából született.

lommal kötött védistene, Guru drag-po⁷⁷ látomásától vezetettve) három fia és népes kísérete társaságában felkerekedett, Lhasát érintve, a korabeli Tibet egyik politikai és kulturális központja, Szákja felé.⁷⁸

A tibeti politikai-világi hatalom élén jóváhagyott fakóföldi főkormányzók (*sa-skya dpon-chen*) és a szákja rend székhelyén a bőkezű császári adományoknak köszönhetően kiterjedt építkezésekre került sor. Kubiláj nagykan⁷⁹ ugyanis kitüntetetten pártfogolta az 1073-as alapítást, az 'új fordítások v. tantrahagyomány követőiként' számontartott szákja rendet.

A zarándoklaton (*gnas-'khor*) a városba érkező előkelő legidősebb fia azzal hívta fel magára a 'Khon család vezette *sa-skya* arisztokrácia figyelmét, hogy emberfeletti erejével segített az anyakolostor építési munkálatainál. Ez időtől hívták Gyad-'bum-bsag-nak (Gyebumszá), azaz Százezerrel Felérő Bajnoknak. Hozzá adták nőül a fakóföldi egyházfő Jo-mo guru-ma nevű nőrokonát – mint a *SzT* nyomtatékosan kiemeli (p. 12), fejedelmi származása miatt. (Talán egyfajta politikai házasság céljából?)

Idővel újból felkerekedtek, s *Gam-pa rdzong* közelében⁸⁰ Gyebumszá 'Phag/dPag-gzhi kolostor alapításával gyarapította erényhalmát. Egyik testvére is a gyülekezet tagja lett. Apja a *bSam-grub* templomban hunyt el, s Gyebumszá a halotti szertartáson *zhabs-drung*⁸¹ Lha-ri lámának olyan bőkezű felajánlást tett, ami élete végéig biztosította a láma áldását (Namgyal-Dolma 1907, pp. 11–12). Hosszú vándorlásuk után így a Bőség rejtett vidékével keleten szomszédos *Chumbi*-völgyben telepedtek meg három évre.

Az előkelő fakóföldi feleséget azonban elkerülte a gyermekáldás. Százezerrel Felérő Bajnok hírért vette, hogy a nyugati eldugott völgyekben lakik The-kong tek, a lepcsa sámánvarázsló,⁸² Guru rinpocse megtestesülése; hozzá folyamodott hát segítségért. – Itt most néhány bekezdés erejéig ki kell térnünk arra, mit is tudunk e sámánvarázslókról.

⁷⁷ Guru drag-po: Tavirózsaszülött haragvó alakja.

– Védisten: *yi-dam*, szkt. *iṣṭadeva*.

⁷⁸ Minderre állítólag azután került sor, hogy elődje meghívására a már életében elismert Sa-skya pandita (1182–1251) a területekre látogatott, ahol a *Guru drag-po ye-shes rab-'bar* szertartás bemutatásának köszönhetően az *Au-dong* főnök (*dpon*) számára hasznos kincsfelfedezést tett (Namgyal-Dolma 1907, p. 11).

A fakóföldi apát és két unokaöccse ('gro-mgon 'Phags-pa blo-gros és Phyang-na rdo-rje) a Kék-tó melletti *Byang-ngos* ('Északi Oldal', kín. *Liangzhou*) városában berendezkedett dzsingiszida Köden herceg táborába tartottak, amikor – az *Au-dong* területtől 300–400 km-re északnyugatra – a *Ka-thog rnying-ma* kolostor 3. apátja (itt *rgyal-tshab*, nem pedig *mkhan-po* megnevezéssel illetik), Byams-pa 'bum (1179–1252) fogadta őket. Itt került sor varázslatos körülmények között a *Dzing rnam-rgyal* templom felszentelésére (*rab-gnas*) 1245 v. '46-ban (Dudjom 1991, p. 695; Gyurme-Kapstein 1991, pp. 63–64, fn. 881). 1245-ben egy bizonyos sTon-tshul látta vendégül sMar-Kham gTso-mdóban (valahol a Mekong [tib. *mDa'-chu*] és a Jangce [tib. 'Bri-chu] között), Batangtól nyugatra a három szákjapa egyházi

méltóságot. Ezt az egykori vendéglátót Kubiláj császár tanítójának (kín. *dishi*), 'gro-mgon 'Phags-pa blo-gros-nek a javaslatára nevezték ki *mDo-Khams* (Kelet-Tibet) főkormányzójává (*spyi'i bdag-po*). Petech (1991), pp. 418–419.

⁷⁹ Sz. 1214, uralk. 1260–1294; a Kínában uralkodó mongol Jüan-dinasztia (1271–1367) első császára; kínai templomi nevén Shizu.

⁸⁰ Szákjától ca. 230 kilométerre délkeletre; Gyurme (1999), p. 293.

⁸¹ Ez a cím szó szerint azt jelenti, hogy a 'méltóság nyomában jár', s az egyházfő közeli követőire értették. Ezek utódai, ha komolyabb tisztséget szereztek az adott renden belül, szolgálataik fejében jogosultak lehetnek ugyanennek a címnek a használatára (Gyurme és Kapstein 1991, p. 64, fn. 887). – A *bSam-grub* templom *Phag-ri* település (4360m) közelében fekszik. Vö. Samdrup Chöling (*chos-gling*) monostorával (Chan 1994, p. 794); ez a Tang-hágó alatt kezdődő *Amo-chu* v. *Gro-mo ma chu* (*Chumbi*) völgyében található.

⁸² A *The-kong* ugyanúgy járulékos néveleme a lepcsa *bong-thingok*nak, mint a *Tur* az előző fejezetben említett *punuk*nak, főnököknek.

A lepcsák az istenek és démonok érintette emberi világban közvetítő médiumot, démonúzt *bong-thing*-nak nevezik, ha férfi; *mun*-nak, ha nő.⁸³ Stocks (1975/1926¹, pp. 23–24) 1925-ös gyűjtése szerint az első *bong-thing* az ósanya, It-mo számtalan gyermeke közül az egyik legutolsó. Az volt a rendeltetése, hogy a jóindulatú szellemek (*rum*) és a *rong-pák* között közvetítsen, és engesztelő áldozatot mutasson be az ártó démonoknak (*mung*), hogy azok az első sámánvarázslóval kötött szerződés értelmében ne fenyegethessék az embereket. It-mo fiának gyömbért (*salep*), hagymát (*poki-mun-gu*) és egy olyan fát adott, amelynek gyümölcse bot végére szúrva és meggyújtva lámpásként szolgálhat (*safi-kun*). Azóta ezek elmaradhatatlan kellékei a lepcsák sámánvarázslóknak.

Kérdéses, hogy a manapság elsősorban Nepál gurung, tamang és magar bodikus nyelveit beszélő közösségekben tett antropológiai megfigyelések mennyit árulhatnak el arról, hogyan és miért vették át a mantrájána buddhizmust ezek a tibetiek által barbárnak tartott, részben ma is animista-sámánista csoportok. G. Samuel (1998, p. 848) szerint „talán az első tibeti birodalom idején végbement nyitás a külvilág felé egyfajta *patinát* kölcsönzött az ‘indiai’ gyakorlatnak, a hanyatlás elkövetkező korszakában pedig az indiai sziddhák tanítványai olyan szertartásokat és eljárásokat kínáltak, amelyek lenyűgözőbbnek és kifinomultabbnak tűnhettek, mint a helyiek.”

Nem elképzelhetetlen, hogy Padmaszambhava alakja Takbo thing vagy Tashi thing⁸⁴ képében már a királyság létrejötte előtt gyökeret eresztett a *rong-pa* hiedelemvilágban, de ez a folyamat mindenképp felgyorsult az 1710-es évektől a lepcsák írás létrehozásával és a Tavirózsaszülöttet érintő liturgikus szövegek áttünetésével. A *rong-pa* emlékezet szerint „egy nap Tashi thing isten elhatározta, bölcsességgel ajándékozza meg az embereket. A tibeti kiterítette bő köpenyét és minden szentíratot megkapott... Szegény lepcsának csak az ábécé egy betűje jutott, s avval sem tudta, mihez kezdjen. Lenyelte hát, és várt. Hogy megnyugtassa, Tashi thing így szólt hozzá: – A tibeti könyveiben őrzik meg bölcsességem, de te, lepcsák, a szívedbe zárod azt.” (Jest 1960, p. 126.)

Érdekes, hogy a Nepálban élő tamang (?tib. *rta-* v. *mtsa'-mang*) népcsoport sámánizmusa hogyan olvasztotta magába és formálta át a rejtett vidékekről (bejül) szóló hagyományokat. A tamang sámán utazásáról szólva jegyzi meg egy *bombo*,⁸⁵ hogy „a bejül és az istenségek helyei ugyanazok. Bejül van minden irányban és a kilenc területen. Ezek mind egy helyen vannak. A hely, ahova megérkezel ugyanaz. A *lentével* jutunk el oda,” ahol a bon titkos mennyből (bejül) megnyilatkoznak.⁸⁶ A *lente* (?tib. *len-'dre*) a *bombo* által a hagyományláncolatából választott ősz szövetséges szelleme.

Térjünk most vissza történetünkhöz: érdemes részleteiben is felidézni a tibeti és a lepcsák kultúra e legendás kapcsolatfelvételét. Gyebumszá és ajándékokat hozó kísérői egy *Ring-tsom* nevű helyen találkoztak a *bong-thing*-gal és Nyo-kong ngal nevű hitvesével,⁸⁷ akik a vadon egy

⁸³ Stocks (1975/1926¹), p. 12; p. 23, fn. 2. Az 1898-ban megjelent Mainwaring szótár szerint a *bong* szó jelentése ‘száj’, ami óhatatlanul a tibeti *bon*, ‘varázsigét kántál’ kifejezésnek a tág jelentéskörét juttathatja eszünkbe (Jest 1960, p. 125, fn. 5).

⁸⁴ Takbo < tib. [*guru*] *drag-po*: ‘haragvó’; lep. *thing*: úr; Tashi < tib. *bkra'-shis*: ‘szerencse’

⁸⁵ Nyilván a tibeti *bon-po* helyi változata.

⁸⁶ Holmberg (1996/1989¹), p.164, p. 148–149, fn. 10.

⁸⁷ Mindketten gyakori szereplői a lepcsák meséknek, egyfajta ósálakok. A SzT-ben Nyo-kong ngal *mun* számos

névalakja (Nazong-nyu, Nyikung-gnal) a khthónikus erőket megtestesítő It-mo megjelenése. Takbo thing pedig az Ósanya fia; további nevei Tikung tek, Foog rong vagy Pudung thig. Nagyon valószínű, hogy ez a archetipikus médium-démonúzó pár a *rong-pa* hiedelemvilágban közkedvelt Nagyapa és Nagyanya alakjainak is megfeleltethető. Másfelől „a helyi kozmogónia szerteágazó rokonsági kapcsolatrendszere csupán az istenek attribútumainak vagy jellemzőinek kezdetleges kifejeződése.” Stocks (1975/1926¹), p. 11.

apró földdarabkáját tisztították meg a műveléshez. Nem tudván, kikkel hozta össze a sors, a tibeti nemzetségfő tőlük kért útbaigazítást The-kong tek-hez. A sámánvarázsló nem fedte fel kilétét; ezzel elég időt nyert, hogy illendően fogadhasa előkelő vendégét.

Egy bambusztrónon ülve találtak rá, „fejébe madártoll süveget nyomott, nyakékét vadállatok fogai és karmai díszítették, különböző kagylókkal megtűzdelve.”⁸⁸ A tibeti vendégek egy széles bambuszmatraca ültek, míg Nyo-kong ngal enni- és innivalót kínált. Miután Százezerrel Felérő Bajnok átadta a varázslónak szánt ajándékokat, megkérte, segítse elő, hogy felesége életerős utódokat hozzon a világra. A Chumbi-völgybe visszatérve *sa-skya* Jo-mo guru-ma egy fiúnak, majd nem sokkal ezután még kettőnek adott életet (Namgyal-Dolma 1907, p. 13). Százezerrel Felérő Bajnok hálaadó felajánlást végezni újra Denzongba ment, ahol egy *Brag-tsan* nevű barlangnál összetalálkozott az ugyancsak áldozatot bemutatni igyekvő *rong-pa* varázslóval és asszonyával. Utódaik érdekében örök barátságot fogadtak, s Gyebumszá három fiát e hely után hívják a „három *Brag-tsan*ból előjövő fivérnek” (*mched brag-tsan dar gsum*).

88 Érdemes összevetni ezt a leírást a Kelet-Himalája indiai *Arunachal Pradesh* államában élő *adi-nishi-mishmi/miji* törzsek körében viselt fejdíszekkel. (*Arunachal Pradesh* azelőtt *North-East Frontier Agency*; a törzsnév-sor a korábbi szóhasználat szerint *abor-nishi-dafla/miri*. – Ld. Stirn-van Ham 2000, pp. 18–19 & p. 114).

Ezek a tibeto-birmán nyelveket beszélő, kevésbé tanulmányozott népek a tibeti köztudatban *kla-klo* (halandzsázók v. vadak) néven szerepeltek. A dalai és bizonyos időkben a pancsen láma vezette *dge-lugs* kormányzat helyi megbízottjain keresztül megbeszéléseket folytatott a *gTing-klo* (*abor-dafla*) főnökkel azért, hogy hagyjanak fel a magasztos *Tsa-ri* hegyet körüljáró és az asszámi, bengáliai buddhista kegyhelyekre tartó tibeti zarándokok zaklatásával. (A megbízott a 17. század végétől a Tavang [tib. *rTa-dbang*] erényesrendi kolostor és *mTsho-sna rdzong* volt. Ld. Nebesky-Wojkowitz 1993/1956¹, pp. 406–407; Richardson 1998/1945¹, p. 643.) A tibeti kereskedők inkább el is kerültek a *Siang-Dihang* folyók völgyein keresztül Asszámba vezető utat, s helyette a délkeletre eső, veszélytelenebbnek vélt Lohit-folyó mentén ereszkedtek le *Sadiyába* (Richardson 1998/1945¹, p. 644 & p. 647). A *kla-klók* földművelési technikája, az erdőégetéses rablógazdálkodás, továbbá bizonyos közösségeiknél a vándorló vadász életmód sokszor nem biztosított elég élelmet; ugyanakkor az egymás közti vérösszű összecsapásaiban edzett harcosok voltak. Nem csoda, hogy gyakran fosztogatták a környező falvakat, olykor lakóikat is elhurcolva; ezek a kulturálisan-gazdaságilag fejlettebb, eltitbesedett mőnpákhöz és serdukpenekhez (tib. *shar-'brug dpon*), illetve az *abor-nishi-mishmi* komplexummal sok közös antropológiai jegyet mutató *apa-tani/tagin* és *akha* (asszámi: 'festett') népekhez tartoztak.

Bizonyos *abor-mishmi* csoportok egyfajta rabszolgakereskedelmet is folytattak, amelynek nem egyszer a Himaláját áttörő folyók felső szakaszainál meglepetedő tibeti csoportok is áldozatul estek (Richardson 1998/1945¹, p.

643). Az *abor-dafla-miri* közösségekbe nem házasodó *apa-tani* nép például úgy tartja, hogy a föld alatt élő Pila-Yachu szellem-lény-pár segítségével rituális előidézésével elérhető az elraboltak menekülése fogvatartóik karmaiból (Fűrér-Haimendorf 1980, p. 171).

A 19. századi *Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung* (*Egyetemes Jóságú tanítómester kegyes szövöges útmutatása*, p. 26.5–14) a következőképpen jellemzi őket: „Akitet halandzsázóknak (*kla-klo*) neveznek, azok a csíkos szájuak [ld. Aris 1979, p. 142.] és mások; a 32 barabár határvidéken (*mtha-'khob*) élnek. Ártó szándékú természetükről szólva: a vadak hite (*chos-lugs*) helyesnek tartja a gyilkolást. A barabár határvidékek vad törzsei küllemre emberformájúak ugyan, de mivel gondolataik gonosz tettekkel léssenek, nem fordíthatók a magasztos dharma felé. Az atyai őseiktől örökölt oly förtelmes szokások rabságában, mint az anyának nőül vétele, hátukat mutatják a buddhista tanításoknak. Sanyarú karmát hozó cselekedeteikben túlesznek [mindenkin], ahogy a rovarokat-bogarakat megölik és a vadállatokat izzik. Sokuk halálakor azonnal nyomorúságra jut, olyan kedvezőtlen létállapotba (*mi-khom-pa'i gnas*)”, ahol nem gyakorolhatja a dharmát – t.i. a három alsó létbirodalom valamelyikében születik újjá. (Vö. *Words of My Perfect Teacher*, p. 20).

E terület heterogén etnikumait kapcsolja össze a XX. századi vakbuzgó keresztény hittérítéssel szemben kikristályosodó *donyi-polo* ('nap-hold') világkép. Ez animista-samanista alaprétegen nyugszik, de hindu és talán buddhista elemekkel is gazdagodott; fő letéteményesei a *nyibük*, énekmondó sámánok. A térség egyéb sámánvarázslóitól elütnek a tekintetben, hogy ők nem a szellemvilággal való első kapcsolatfelvétel okozta hosszabb-rövidebb idejű szent örület-betegség révén választatnak ki, hanem olyan nagyon is világi képességek alapján, mint az éles emlékezet, kellemes énekhang, szorgalmas tanulás stb. (Ld. Fűrér-Haimendorf 1980, pp. 168–177; Stirn-van Ham 2000, pp. 47–49.)

Figyelemreméltó, hogy a véres állatáldozattól vonakodó tibeti buddhista szokás ellenére, feltehetőleg lepcsá hatására, házi- és vadállatokat áldoztak a két közösség közötti vérszövetség megpecsételéséhez tanúságul hívott szellemlények kiengesztelésére.⁸⁹ The-kong tek és Gyebumszá „egymás mellé ültek a leölt állatok nyers bőrén, azoknak beleit maguk köré csavarták, s egy vérrrel telt mélyedésben összekulcsolva lábaikat, vérszövetséget esküdtek egymásnak” (Namgyal–Dolma 1907, p. 14).

A legkisebb fiú, Mi-dpon rab (Nagyszerű Fejedelem) örökölte apja hatalmát, s mint herceg (*rgyal-bu*), ő is egy előkelő fakőföldi lányt vett feleségül. Négy fia közül az első, Zhang-po dar, Szákja városában született, és ott is nevelkedett nagybátyja udvarában. Ő és három fivére alkotja az Ezret Egybegyűjtő Négy Nemzetséget. Ők és a (feltehetőleg Nagyszerű Fejedelem egyik fivérétől eredő) *'Bebs-tsang gyad* nemzetség tekinthető a szikkimi bhutiák őseinek, akik a vidék délkeleti részében fekvő Gantok⁹⁰ körzetében telepedtek meg, talán a 15. században. A SzT (p. 15) az Ezret Egybegyűjtő Négy Nemzetségből a legkisebb fiú, Guru Tasi leszármazottait emeli ki: ezek ötödik nemzedékéhez tartozik a fa-sárkány évében (1604) született első szikkimi dharma-marádzsa, Phun-tshogs nam-rgyal. Az ő idejében *bKra'-shis steng-kha* és *Seng-ldeng* (tib. 'akácia', *Acacia Catechu*) helységeinek lepcsái már a gantoki bhutiák befolyása alá tartozhattak.

Már ekkor elkezdődhetett a hűséget mutató *rong-pa* elit beolvadása a helyi tibeti uralkodó nemesség soraiba, ahol tanácsnok lepcsának, vagy egyszerűen mönpának nevezték őket, megkülönböztetve a főleg kereskedelmi és fuvarozói szolgálatokra fogadott *tshong-skyel mon-pa* személyektől (Namgyal–Dolma 1907, p. 15). Korábban már megjegyeztük, hogy a tibeti *tshong* ('kereskedő') megnevezést használják a ma Kelet-Nepálban és Szikkimben élő limbukra; a felföldi tibetiek rájuk, és persze a lepcsákra is, tágabb értelmében alkalmazták a *mon-pa* ('barbár')⁹¹ besorolást. Ez ugyanis szűkebb jelentéskörében a *Mon*-vidék egyik jellegzetes, önálló nyelvű és kultúrájú népének megjelölése.⁹² Mint láthatjuk, széles körben használják a tibetiek a Himalájában élő minden nem tibeti és nem is indo-árja népességre is (Aris 1994, p. 24).

A Bőség Vidékének tibeti telepeseivel egyfajta analógiát kínál a serpák vándorlása. Sherry B. Ortner⁹³ említi, hogy a 'keletiek' (tib. *shar-pa*) ősei mongol törzsek támadásai miatt kerekedtek fel (Dél)Kelet-Tibet Kham tartományának Szalmogang vidékéről, valamikor a 15. század utolsó

89 A szomszédos nepáli Himalájában élő gurungok szertartási felajánlásaival kapcsolatban jegyzi meg egy láma, hogy az „együttérzésnek meg kellene akadályozni a tibetieket abban, hogy a *rong-pá*khoz [itt: gurungokhoz] hasonló állatáldozatokat mutassanak be.” Mumford (1990/1989¹), p. 44.

90 Gantok (*sGang-thog*): 'Dombtető'. – Ezret Egybegyűjtő Négy Nemzetség: *sTong 'du rus bzhi*, tongdu rü(p)si. – Zhang-po-dar három fivére: Tshé-chu-dar, Nyi-ma rgyal-po és Guru bKra'-shis (Guru Tasi).

91 Elfogadottnak tűnik az a vélemény (Aris 1979, p. xvi), miszerint a tibeti *mon* (v. mong) népnév eredetileg egy sor, a kínai történetírás sztereotip megközelítése alapján [déli] barbárként (kín. [*nani*] *man*) általánosított (Backus 1981, p. 29; Ecsedy 1993/1984¹, p. 9) etnikummal kapcsolatban jelent meg. A tibetiek Khri 'Dus-srong császár délkeletre, a későbbi 'Jang vagy kínai nevén *Nan-chao* egyesített moszo királysága ellen vezetett hadjárat során (703–704)

ismerhették meg e törzseket, akiket 'fekete' és 'fehér' *my[v]a-bának* neveznek el (Beckwith 1987, p. 65; Tarthang 1986, pp. 237–238). (A moszo királyság 739–902 között állt fenn, ld. Backus 1981, p. 63 & 161; a mai *naxi* néppességet tartják a leszármazottainknak.)

További bonyodalmakhoz vezet, hogy a Tang időkben a *mant* szinte szinonim elnevezésként használták a ma *min*őként ismert nyolcmillió népcsoportra. Ennek délkelet-ázsiai ágát jelentik a *me*őként ismert népek (Enwall 1992).

92 Ők a tulajdonképpeni *mon-pák*, akik a *Mon*-vidéken (*Mon-yul*) élnek (Aris 1980; Samuel 1993, p. 103). Ez a terület a mai Kelet-Bhután, *Arunachal Pradesh* indiai állam vele szomszédos Tavang (*rTa-dbang*) körzete (Stirn–van Ham 2000, pp. 109–113), valamint a tőle északra fekvő *mTsho-sna* (Tibeti Autonóm Terület, ld. Gyurme 1999, p. 199).

93 (1992/1989¹), p. 26. M. Oppitz: *Geschichte und Sozialordnung der Sherpa* c. művére hivatkozik (Innsbruck-München: Universitätsverlag Wagner, 1968).

negyedében. A mai *Solu-Khumbu* területre (Nepál) a serpák 1533-ban érkeztek *gTing-skyes*-ből. Ezek a magashegyi területek, Szikkimhez hasonlóan, a tibeti vadzsraja gyakran körében feltehetőleg már korábban ismertek voltak; szikkimi forrásunk viszont az első tibeti *telepese- ket* is a 14–15. századra helyezi. Ez összeegyeztethetetlen Oppitz álláspontjával (idézi Ortner 1992/1989¹, p. 208, fn. 7) – szerinte ugyanis a szikkimi tankirályok ősei körülbelül a serpákkal egyidőben és hasonló okok miatt hagyták el Khamot.

A tankirályság születése

Vegyük fel e ponton újra a *nying-ma* Kincskeresők jelentette szálát, annál is inkább, mert a „királycsinálás” tulajdonképpen három tibeti vadzsraja mester közreműködésének köszön- hető. Közülük is a kulcsfigura egy bizonyos Iha-btsun Kun-bzang nam-rgyal⁹⁴ (1597–1652 v. 1654), akit a legendás Vimalamitra és a tibeti gondolkodás történetében oly meghatá- rózó kLong-chen Rab-'byams-pa 'Dri-med 'od-zer (1308–1364) megtestesülésének tekintettek (Dudjom 1991, p. 818; *ByBj*, p. 9). A Mon-vidék szomszédságában fekvő *Byar* területén⁹⁵ szü- letett. Még szinte gyerekként a *Shangs*-vidéki *A-tig* csúcsnál telepedett meg, ahol 11 évesen a Beszédhallgatás Remetehelyén (*gsung nyan ri-khrod-du*) O-rgyan dpal-'byor tulkunál tett szer- zetesnövendéki fogadalmat, majd a Nomád Síkság (*Thang-'brog*) nevű kolostorban tantrikus szövegeket tanulmányozott: a Tanítómester egybegyűjtött szándékait és a Buddha kinyilatkozta- tásaként (*bka'-ma*) számontartott műveket. „Tizenhét éves korában felettebb jó volt hallgatni és megszívlelni mindent, amit a torok örömkerekének csomóját megoldva mondott.”⁹⁶

Huszonöt évesen bSod-nams dbang-po dzokcsen mestertől a Titkos Szívcepp hagyó- mányba kapott beavatást, útmutatást és bő magyarázatokat, így „felismerte a lét rejtélyének mikéntjét.” „Kristályhegy és *mChims-phu* remetehelyein gyakorolt, megértése a végtelen térré lényegült.”⁹⁷ Úgy tartják róla, hogy mikor a *Lho-brag* vidéki *Tsa-ri* szent hegyéhez igyekezett, a hegy bal oldaláról egy lavinaomlás vált le és megindult egy lakott völgy irányába. A katasztró- fát a tökéletesedett vándor-*yogin* tekintetnek erejével és fenyegetően felemelt mutatóujjával térített vissza a helyére⁹⁸. A rendelkezésre álló forrásokból az látszik körvonalazódni, hogy már életében igen nagy ismertségre tett szert nemcsak a Régiek, hanem az Új Iskolák több tekintélye előtt is.

Szellemi elődeihez hasonlóan Kun-bzang nam-rgyal is ellátogatott az indiai világba, ahol az egyik pontosan meg nem határozott, de „eretnek” (*mu-stegs-pa*), azaz hindu rádza és ud- vara három napon keresztül tört fegyverekkel az elpusztítására. Az esetről szóló beszámoló

⁹⁴ 'Isteni úr, az Egyetemes Jóság Győzedelmese.' Más néven Nam-mkha' 'jigs-med, vagy egyszerűen Lha-btsun chen-po. Életének rövid összefoglalását ld. *ChBT*, pp. 227–228 & 614–617; Dudjom (1991), pp. 818–820; Dargay (1977), pp. 166–169.

⁹⁵ A *Subanshiri* (tib. *Shi-pa-sha chu*) *Byar* nevű mellékfolyó- jának völgye; ld. Gyurme (1999), p. 197.

⁹⁶ *ChBT*, p. 615.4–5; vö. Dudjom (1991), p. 819. – Öröm- kerék: szkt. *sambhogacakra* (Išepak 1993²/1986¹, p. 271); a vadzsraja buddhizmus elképzelésében a háromrétű

emberi pszicho-fizikai organizmus közbűlő, 'beszéd- energia' síkjában helyezhető el.

⁹⁷ *ChBT*, p. 227.14–16; p.17–18. – Titkos Szívcepp: *gsang snying-thig*. Felismerte a lét rejtélyének mikéntjét: *chos-nyid ji-bzhin-pa ngo-phrod*. Kristályhegy: *Shel-ri*. Remetehely: *dben-gnas*. Megértése a végtelen térré lényegült: *rtogs-pa klong-du 'gyur*.

⁹⁸ *ChBT*, p. 615.5–8; vö. Dudjom (1991), p. 819; Dargay (1977), p. 168. – Tekintetnek erejével és fenyegetően felemelt mutatóujjával: *lta-stangs dang sdig-mdzub*.

szerint „a légre kelt”,⁹⁹ s elhárította az életét fenyegető támadásokat. A varázserejétől lenyűgözött fejedelem végül udvartartásával együtt megtért a buddhista ösvényre. E sziddhiye miatt nevezik így is: Aki Nem Fél az Ég Terétől (Nam-mkha’ ‘jigs-med). A legkisebb bántalom nélkül térhetett vissza Tibetbe az indiai Mon területen keresztül, „ahol a perzselő hőségtől kupacokban halmozódtak a tetemek.”¹⁰⁰

A tibeti civilizáció történetében oly meghatározó 1640-es évekről lévén szó, időszerű néhány szót ejtenünk a dalai lámák kormányzatának megalapozásáról, melynek hatalmát a nagyvilág számára a lhászai Potala palota jelképezte. A 14. századi alapítású Erényesek (*dge-lugs-pa*) rendfője ekkor a „nagy ötödik” Ngag-dbang bLo-bzang rgya-mtsho volt (1617–1682), akit a *rnying-ma* kincsfelfedezők hagyományában rDo-rje Thogs-med rtsal-ként is ismernek. Ő bizonyos megvilágításból mintegy ki volt szolgáltatva a diplomáciai erőjátékban jártas bSod-nams chos-dpal (1595–1657) nevű bizalmasának, aki a *zhal-ngo* (titkár) és *phyag-mdzod* (kamarás) címet is viselte. A politikus lényegében az V. dalai láma háta mögött hívta be a dzungár törzsszövetség hosút-mongol Güsri kán vezette csapatait, hogy ÜCang (*dBus-gTsang*) uralkodójával, Karma bsTan-skyong dbang-póval¹⁰¹ leszámoljon.

A mongol fegyveres csapatok megjelenése a húszegynéhány évvel azelőtti véres eseményekre tekintettel¹⁰² joggal tölthette el aggodalommal Ngag-dbang blo-bzangot. Ezért a vörössüveges *karma bka’-bgyud* rend fő világi pártfogójának (*yon-bdag*), *Be-ri* királyának¹⁰³ legyőzése (1639–41) után a kánnak a dalai láma jóváhagyta terv szerint vissza kellett volna térnie a Kék-tó vidéki szállásterületekre. Ez a vidék korábban a karmapa és a cangi király szövetsége által megkönyékezett halha-csogtu mongol Arsalang kán vezette törzseknek adott otthont.

A tavasz geluk főhivatalnok azonban meghamisította ura parancsát, és a [*gZhi-kha*] *bSam-grub-rtse* (Sigace) várában védekezésre berendezkedett Karma bsTan-skyong dbang-po ellen hívta Güsrit. Egyéves ostrom után a dalai láma közbenjárására a védők megadták magukat, így 1642 végére Ngag-dbang bLo-bzang rgya-mtsho Tibet egyházi és világi (*chos dang srid*) uraként való elismertetése elől elhárultak az akadályok. Ám országglásának hátralevő 40 esztendeje alatt több helyi felkelés (pl. *gTsang* és *Kong-po* vidékén), továbbá a Bhutánnal és Ladakkal vívott ha-

99 tib. *khar phebs* v. *mkha’-la khur*.

100 *ChBT*, p. 615.13–19. – Indiai mon terület (tib. *rGya Mon-yul*): feltehetőleg Asszám síkságai a Brahmaputra völgyében.

101 Uralk. 1621/22–1642; családja 1575 óta ÜCang vitathatatlan ura volt.

102 A IV. dalai láma, Yon-tan rgya-mtsho mongol származású volt, Altan kán unokája. Halála után (1616) az Erényesek és pártfogójuk, *sKyid-shod* kormányzója hívtak segítségül mongol csapatokat az őket fenyegető 6. vörössüveges karmapa rendfő, Chos-kyi dbang-phyug (1584–1630) és a 3. cangi király, Karma Phun-tshogs nmam-rgyal (uralk. 1611–1619 v. 1620) alkotta szövetség ellen. Addig a véres összecsapások a király átmeneti győzelmét, sok szerzetes halálát, kolostorok kifosztását, majd erőszakos áttérítésüket hozta (1618). (Mindez kísértetiesen emlékeztethetett a Lhásza és a szomszédos három nagy *dge-lugs* kolostor *Rin-spungs* erők általi blokádjára 1498 és 1517 között.)

A Lhászát és környékét megszállva tartó cangi csapatok elleni 1620/21-es váratlan mongol megtorló rajtaütés okozta vérengzés megfékezése, illetve az Erényesek rendjének irányába tett karmapa–cangi engedmények csak részben tulajdoníthatók a negyedik pancsen lámaként ismert bLo-bzang chos-rgyan (1570–1662) hathatós közbenjárásának. Az is legalább ilyen meghatározó lehetett, amikor rövid egy hónapon belül a 3. cangi király, a felesége és udvartartásuk sok tagja hímélő (*brum-nad*) áldozata lett, amit a bhutáni történetíró emlékezet az „államalapító” *brug-pa* rendfő, Ngag-dbang nmam-rgyal (*rTa-mgo* vidékének egyik barlangjában bemutatott) tantrikus megidéző szertartásának tulajdonít (Aris 1979, p.213; *BLT*, p. 334); ugyanilyen rítus végzett Karma Phun-tshogs nmam-rgyal nagyapjával is (ld. 53.jz.). Halálát tanácsosai – a korabeli politikában szinte már szokásszerűen – több évre eltolták.

103 Ez a bon-hitű kelet-tibeti (Kham tartományban; ld. Gyurme 1999, p.495) Don-yod rdo-rje volt, akit Karma bsTan-skyong dbang-po támogatott.

tárháborúk (*mtha'-dmg*) emlékeztethették az egyházfőt, hogy nem mindenütt látják szívesen hatalmának képviselőt és az őket vigyázó fegyveres mongolokat.

Pusztítással és vérrel járó, vészterhes idők voltak ezek, amikor mindennél nagyobb szükség lehetett a harcok idején menedéket adó Rejtett Völgyek idealizált buddhista paradicsomaira. Az apokaliptikus háború (*mtha'-dmg*) látomásában majdan hithű buddhisták érkehetnek a bejül-vidékekre egy Padmaszambhava által megjövendőlt avatott kincsfelfedező kalauzolással: „Amint ennek az elkorcsosult [lét]kornak az utolsó napjai közelednek, a tisztánlátással rendelkező (*ngo-shes mkhyen*) tanítómesterek meglelik e rejtett vidékek kapuit, velük tibeti buddhisták maroknyi csoportja érkezik. A bejülben megőrzik a dharmát, ameddig egy következő létkorszakban a titkos kapuk újra meg nem nyílnak.” (Mumford 1990/1989¹, p. 231)

Vajon ilyen indíttatásból kelt megint útra Kun-bzang rnam-rgyal 1644-ben, a fa-majom évében, amikor „*Rog-mo stong*¹⁰⁴ rejtett vidékének kapuját megnyitva sok élőlényt a legtisztább útra vezetett”? (*ChBT*, p. 615.19–20.) A rákövetkező, női fa-madár évben (1645) a *Kong-po* felső vidékén található *Bangs-ri bKra'-shis 'od-bar* tantrikus remetehelyén korának három kiemelkedő *rnying-ma* tanítója arra kérte, nyissa meg a Bőség Rejtett Vidékének kapuit, amivel 100 évre boldogság köszöntene Tibetre.¹⁰⁵ Lehet, hogy ezen a „konklávé” birtokába jutott néhány korábbi tertön útikalauzának.

Lha-btsun chen-po egy esztendő múlva, a hím tűz-kutya év 5. hónapjának 13. napján (1646 jún. vége-júl. eleje), harmincöt fős kísérettel indult útnak Szamjéből Denzong felé. A SzT arról tudósít, hogy a területre lépte előtt látomása támadt, s a Khancsendzönga már Khödemcsen történetéből ismert, fehér hattyú képében megjelenő hírnökétől „titkos természetű”, feltehetőleg a vidék kincsrőzöre (*gter-srung*) vonatkozó, elengedhetlen ismeretekre tett szert. Még tibeti földön, *gTing-skyes*-nél (Szikkimtől északnyugatra) egy ifjú képében újabb kalauza lett. A Kelet-Himalája hágóin (köztük feltehetőleg a *mChod-rten nyi-mán*, 5730 m) átjutva, egy *Nyams dga' tshal* nevű ligetben „a hely szellemlényeihez intézett háláadó szertartást”.¹⁰⁶ Itt találkozott a szintén a völgyeket felderítő *kā-thog-pa* Kun-tu bzang-po nevű sorstársával, aki állítólag a már korábban említett Kham-beli *kā-thog rDo-rje gdan* kolostor apátja volt; ezt a rendelkezésemre álló források nem említik.

Mint azt már fentebb láthattuk (65. o.), ez a *rnying-ma* tanítási láncolat a 14. század elején az akkor még szinte teljesen ismeretlen *Lho-mon* (Bhután) vidékén épített ki „rendi” hídfőállásokat. Az 1640-es évek legelejére áldozatul estek Bhután atyja, a '*brug-pa* ('mennydörgés') *bka'-brgyud* rendbeli *zhabs-drung* Ngag-dbang rnam-rgyal (1594–?1651) térhódításának. Ő egyik fő ellenfeléhez (Karma bsTan-skyong dbang-póhoz, a születő bhutáni állam ellen kétszer is, 1632-

¹⁰⁴ Namgyal-Dolma (1907), p. 15: *Rong-mo sdngs*. E két névalak alapjául szolgáló helyszín ismereteim szerint azonosítatlan.

¹⁰⁵ *ChBT*, p. 615.21–23; Namgyal-Dolma 1907, p. 15; Dudjom 1991, p. 820. – *Bangs-ri bKra'-shis 'od-bar* tantrikus remetehelyről ld. Gyurme (1999), p. 240. – A három tanító: Kong-po rGod-tshang-pa Padma-legs-grub (ld. 71.jz); sde sgrub-chen bKra'-shis tshe-brtan; és a tanácskozásnak is helyet adó kolostor alapítója, [Kong-po] 'Ja'-tshon snying-po. Utóbbi, más néven Kong-po O-rgyan Las'-phro gling-pa (1585–1656), maga is kincskereső; nemcsak a

rnying-ma hagyomány, hanem néhány kagyü irányzat is számon tartja. Életének rövid összefoglalását ld. *ChBT*, pp. 442.15–446.16; Dudjom (1991), pp. 809–812, Dargyay (1977), pp. 160–163. Nemcsak Nam-mkha' jigs-med (azaz Kun-bzang rnam-rgyal) volt a tanítványa, hanem a bhutáni államot megalapító zhabs-drung Ngag-dbang rnam-rgyal is, aki így lett a mintegy 20 hagyományvonallal rendelkező *blLa-ma dgongs'-dus* beavatottja (Dargyay 1977, p. 138).

¹⁰⁶ Nebesky-Wojkovitz (1993/1956), p. 216. – Háláadó szertartás: *gnas-gsol*.

ben és 1639-ben hadjáratot indító cangi uralkodóhoz) intézett levelében a helyi *lho-mon kā-thog* és másik négy hagyomány ellenállásáról ír. 1645-ben a *zhabs-drung* átvette a nagybecsű Padmaszambhava-kegyhely, a *sPa-gro sTag-tshang* védnökségét (Aris 1979, p. 154), és mindenki számára nyilvánvalóvá válhatott, hogy a „korábbi mantrák hagyományának” képviselői jobban teszik, ha új területek után néznek (Waddell 1978/1894¹, p. 8).

Lha-btsun tudatta rendtársával, hogy az északi hágó megeléje neki „rendeltetett”, míg a *kā-thog-pának* a nyugati kapu felderítése a küldetése. Hogy célt érjen, Kun-bzang nam-rgyalnak megvalósításai (*dnegos-grub*; szkt. *siddhi*) természetfeletti hatalmára volt szüksége. Az akadályt ezúttal Nyugat-Szikkim erdős, sziklás hegyvidékének valóban nehezen járható, „Karjait háta mögött [tartó] majom” (*sPreu rgyab lag*) nevű sziklarenetege jelentette. Követőit és újonnan lelt sorstársát hátrahagyva, a kincslelő az átjáró keresésére indult. A hátramaradottak egy hét után gyászolni kezdtek, s emlékének egy *mendongot*¹⁰⁷ emeltek. Amint a visszatérést fontolgatták, valahonnan a távolból meghallották a tantrikus misztikusok kedvelt attribútum-eszközének, a csontfurulyának (*rkang-ling*) hangját. Három hét múlva Lha-btsun chen-po vissza is tért. A történet szerint ezúttal is kiérdekelte a már korábban említett Nam-mkha’ ’jigs-med¹⁰⁸ nevet, hiszen e négy hetes teljes elvonultság alatt olyan emberfeletti képességekre tett szert, melyek – amellet hogy repülni segítették – ahhoz is hozzájárultak, hogy ösvényt vághasson a sziklarenetegen keresztül egészen ’Dzong-riig (4030 m). „Lassan haladva hát, így ereszkedtek le Jokszum *Nor-bu gangs*-ba [1800 m] a 10. hónap harmadik napján (október vége-november eleje).”¹⁰⁹

Ez a körzet lett Szikkim dharmakirályságának szülőhelye. A helynévben is megjelenő ’három yogin’ (*yog[in] gsum*) közül az utolsó, a feltehetőleg az Északi kincs láncolathoz tartozó mnga’-bdag Sems-dpa’ phun-tshogs tudáshordozó (vagy egyszerűen Sems-dpa’ chen-po; szül. 1591-ben, a vas-nyúl évében) délről talált utat Jokszumba.

Eddigi forrásaink szerint mindez a tűz-kutya évében (1646) történt. Viszont a Bőség [v. Rizs-lejtők] Vidékeről szóló írások mindegyike az 1642-es dátumot (víz-ló éve) látszik elfogadni. Ez az időpont valóban megjelenik a *SzT*-ben (p.17): először mnga’-bdag Sems-dpa’ chen-po érkezése kapcsán, ami eszerint a víz-ló éve 8. hónapjának 3. napján történt (1642 szept. eleje), majd az első tankirály, Phun-tshogs nam-rgyal norbugangi koronázási időpontjaként, ami szintén a víz-ló éve (p.19). Az Indiai Régészeti Felmérés (Archeological Survey of India, ezentúl ASI) helyszínen kitett ismertetőtáblája szerint pedig a koronázásra 1641-ben került sor. 1646-nál korábbi időpontot Kun-bzang nam-rgyal Szikkimbe érkezését illetően a tibeti források nem

107 Ez a jellegzetesen tibeti buddhista kegyhely-építmény tulajdonképpen egy hosszúkás, téglalap alapú *mani*-fal, melynek négy oldalát Avalokitesvara 6-szótagú varázsigéjével és más népszerű mantrákkal rótt kőtáblák képezik. vö. Waddell 1978/1894¹, p. 22

108 Ebben a *gcod-pa* *tāntrika* megjelenését idéző alakban kerül leggyakrabban ábrázolásra (1. ábra, 65. o., Waddell 1978/1894¹, III. tábla alapján) Nam-mkha’ ’jigs-med, zöld vagy kék testszínben. A csontfurulyát fenyegető kéztartásban’ (szkt. *tarjanī*) jobbujjában tartja, bal hóna alatt a módszer jelvénye, a *khaṭvāṅga*-bot, kezében a forró vért tartalmazó koponyaszilke (szkt. *kapāla*; tib. *thod-pa*),

melynek az óramutató járásával megegyező irányba kavargó habjai utalnak arra, hogy az illető az apa-tantrák gyakorlója. Egy tigris [esetleg havasi leopárd?] bőréen foglal helyet, jobb lábát kinyújtva, balját behajlítva. Igen jellegzetes a szakálla. Ilyen szoboralakjai találhatók Szikkim-szerte. Egy másfajta megjelenítésével találkozunk (2001. március 6-án) a *Padma yang rtse*-i főtemplom (*’dus-khang*) „vesztibulumában”, feltehetőleg az északi égtájvédelmező királynak (*phyogs-skyong rgyal-po*) szentelt falfelületen, ahol Kun-bzang nam-rgyal-t egy *yogin*-asz-kéta elmélkedő testtartásában ábrázolják.

109 Namgyal-Dolma (1907), p. 16.

tudnak igazolni; a helyi forrásműben (SzT) pedig az 1642-es évszám kissé ingatag lábakon áll. E dátum gyártott voltára szolgálhatnak magyarázatul a királyság születését megelőző és azt körülvevő kincsfelfedezésekként nyert Padmaszambhava-jóslatok. Amikor e gyakran hivatkozott forrást összeállították (19. század legvége), Denzong vadzsraja buddhista királysága már több mint 250 évnyi szoros és legtöbbször igen baráti szövetséget tudhatott magáénak a teokratikus Tibettel, így felettébb kegyes lehetett az V. dalai láma hatalomátvételének (víz-ló, 1642) időpontjához igazítani az első szikkimi csögyal megkoronázását.

Bárhogy is legyen, 1646 októberére-novemberére tehető, hogy lha-btsun Kun-bzang rnam-rgyal egy korábbi kincselelő, bizonyos Rin-chen gling-pa útikalauzából idézve a következőképpen szolt sorstársaihoz, akik ekkora már a többfelől érkező vadzsraja gyakorlókkal és tökéletesedettekkel¹¹⁰ kisebbsajta gyülekezetté terebélyesedtek: „Egyik megtestesülésem [t.i. Rin-chen gling-paé] olyan lesz, akár az állatok királya, az oroszlán; bátorságával és erejével védi majd a királyságot. [...] Egy Phuncog nevű ember jelenik meg Gang irányából.” (SzT, p. 18) Egy rTog-ldan bskal-bzang nevű remete és egy bizonyos Paszang vezetésével küldöttséget indítottak keletnek, hogy ráleljenek arra, akire illik a leírás. Gantokban találták meg a már korábban említett, 14. századi Gyebumszá e leszármazottját, aki kíséretével és háztartásával hamarosan fel is kerekedett, hogy eleget tegyen a jokszumi meghívásnak. Délkelet felől közelített Nyugat-Szikkim e hegykoszorúktól övezett pontjához, útja során a helyi lepca faluközösségek mellett is elhaladt, ahol alázatos tiszteletet vagy értetlen félelmet keltett e díszes és népes csapat. Az utazás valószínűleg oly sokáig elhúzódott, hogy a tibeti holdév szerint is már valamikor 1647-ben kellett megérkeznie, tehát ennél korábban véleményem szerint a koronázásra sem kerülhetett sor.

Ma is látható Norbugangban (tulajdonképpen Jokszum) az a kőtrónus (2. ábra, 82. o.), amelyen a három *nying-ma* láma Szikkim első tankirályává kente fel Phun-tshogs rnam-rgyal-t, s így ő lett az egyházi és világi hatalom (*chos dang srid [dbang]*) fő letéteményese. Az ASI ismertetője szerint a négy kialakított ülőhely közül a legmagasabbikon, középen ült lha-btsun Kun-bzang rnam-rgyal (mint a koronázási szertartásvezető), jobbán Phun-tshogs rnam-rgyal király, egy szinttel alacsonyabban, míg balján – a királlyal egy magasságban – *kā-thog-pa* Kuntu bzang-po, akit szintén ugyanezen az oldalon, de a legalacsonyabb ülőhelyen *mnga'-bdag-pa rig-'dzin Sems-dpa' chen-po* követett. Négyüket említik úgy is, mint *sprul-sku rnal-byor mched bzhi*, azaz a 'négy megtestesült yogin-fivér'.

A források hallgatnak arról, hogy a Gantokban feltehetőleg a 15. században megtelepedő *sTong 'du rus bzhi* és *Babs-tsang gyad* tibeti nemzetségek, a szikkimi bhutiák ősei (ld. 76. o.) hogyan tartották fenn a buddhizmust és kik voltak a fő spirituális vezetőik. A szomszédos Chumbi-völgyben inkább a szájkapák és a drukpa kagyü rend befolyása látszik valószínűnek.

A császárkori Tibet (618–842) három fő történeti uralkodójának, s közülük is a már említett Khri Srong-lde-brtsan és az akkor Tibetbe látogató Padmaszambhava alakjának felelevenítésével Nam-mkha' 'jigs-med és a jelenlevő nying-ma rendbeliek már a tankirályság kormányzati intézményesüléséhez készítették elő a terepet a később Szikkimként ismert országban.

110 A SzT (p.17) számomra ismeretlen személyeket említ: zhabs-drung Ras-chen-pa ~ Shākya bzang-po és Brag-

dkar-ba, zhabs-drung Karma rNam-rgyal bzang-po és khri bKra'-shis rnam-rgyal.

A buddhista egyház és a világi pártfogói közti kapcsolat uralkodói hozzájárulást feltételezett a dharma új területeken, esetünkben a Bőség Vidékén történő terjesztéséhez. Ez tulajdonképpen a kegyhelyek, templomok, kolostorok alapítását és a gyarapodó gendün ('gyülekezet', szkt. *saṅgha*) fenntartását jelentette. Szikkim első királya bőkezű támogatónak bizonyult, amint arról a koronázás helyszínén ma is látható, impozáns Tasi öbar¹¹¹ ereklyetartó-jelképtorony (tib. *mchod-rten*; szkt. sztúpa) is tanúskodik. A szertartások, áldásoztások, felszentelések több mint



2. ábra

A norbugangi kőtrónus (81. o.)

egy hónapig tarthattak. A király a három *nying-ma* lámától egy kristály imafüzért (*shel phreng*) kapott, amelynek szemeit és függőit a déli és nyugati kaput megnyitó *kā-thog* és *byang-gter* hagyományhoz tartozó két mester, míg a zárószemet maga Nam-mkha' 'jigs-med illesztette fel.¹¹²

Miután létrejött az uralkodóval a kegyúri-adományozói kapcsolat,¹¹³ a *yogin*-fivérek a környező vidék feltérképezésére vállalkoztak. Lha-btsun chen-po ez irányba tett egyik első lépéseként az ekkora már igen megsokasodott követői és Phun-tshogs rnam-rgyal kíséretének egyes

111 A 'Szerencse ragyogó fénye' a *bo-dong bka'-brgyud* irányzat tanvédő istensége, melynek eredetéről és hagyományáról részleteiben ld. Hazod (1997). Denzong királyságának születésénél betöltött szerepe számomra csupán annyiban értelmezhető, hogy a *bKra'-shis 'od-bar* kifejezés megjelenik azon 1645-ös *nying-ma-pa* tanácskozás helyszínének a nevében, amelyen Lha-btsun Kun-bzang

rnam-rgyal is részt vett (vö. 105. jz.).

112 Namgyal-Dolma (1907), p.19. – A tibeti imafüzér főbb változatait ld. Waddel 1978/1894', IX. tábla; pp. 53–60.

113 *mchod-yon*. Ennek a tibeti világban az egyházi és világi szféra közt ható normatív viszonyoknak az indiai eredetéről, tibeti történelmi példák elemzésével illusztrálva ld. Ruegg (1991, 1995 és 1997).

tagjai életre hívtak egy tantrikus kollégiumot, a Jokszumtól fél óra járásra fekvő, egy kisebb hegytetőn található *Lha-ri 'Od-gsal snying-pót* ('Istenek hegyének sugárzó szíve'). Ennek tibeti megnevezése, *sgrub-sde*, nemcsak magára az intézményre, hanem a vadzsrajána felosztásában a megvilágosodás hetedik járművére is vonatkozhat: a *mahāyoga* szöveges-meditatív-rituális hagyományértelmezése¹¹⁴ akár „tananyaga” is lehetett ennek a tantrikus kollégiumnak. Ma a helybéliek is e néven (*drupde*) ismerik; a két megmaradt épület legalább fél évszázaddal később épült.

Bizonyos tekintetben minden *gter-ston* gyökérmesterének, Padmaszambhvának a nyomában járt, hiszen felhasználták a korábbi kincskeresők lelőhely-kalauzeit (*gnas-yig*). A Denzongot érintő kincshagyomány beteljesedéseként Kun-bzang *nmam-rgyalt* tisztánlátásának köszönhetően egy kasmíri viseletbe öltözött lánynak álcázott *ḍākinī* vezette Tasidingbe. Az Égjáró Szívének sziklabarlangjában (*Dāki sNying phug*) Nam-mkha' 'jigs-med rá is lelt egy dzokcsen hagyományhoz tartozó tantraciklusra – a felfedezés a hithű buddhisták számára megerősíthette az újszülött vadzsrajána királyság létjogosultságát. Ez a tanítás (*chos-skor*) az

114 A belső tantrák (*naṅg-rgyud*) közé tartozó kétosztatú *mahāyoga* (*maṅg-lyor chen-po*) tantraosztályának (*rgyud-sde*) gyökértantrája tulajdonképpen a *Guhyaagarbha*-ciklus (*gSang-ba'i snying-po*) és a gyakran Varázshálóként (*sGyu 'phrul*) hivatkozott egzegétikus irodalom (Gyurme és Kapstein 1991, p. 275: *Tantra of Secret Nucleus* szócikk; Prats 1997, p. 792).

Lha-ri 'Od-gsal snying-po kollégiumának névadója azonban a *mahāyoga* másik osztálya, a *sgrub-sde*, azaz a megvalósítások osztálya (szkt. *sādhana-varga*): a különféle istenalakok és mandalái vizualizációja. Ennek alapszövege a *sGrub-pa bKa'-bryad bDe-gshegs-dus-pa* (röviden: *Drubpa kagyé*; 'Nyolc Logosz-letéteményes, a beérkezettek [szkt. *sugata*] gyűlekezete'), melyre a Tavorózsaszülött más meseterekkel együtt tett szert. (Társai, e 8. századi drupcsenek, *mahāsidhák* közül kiemelendő a Nagy Beteljesedés szempontjából fontos Vimalamitra és Mandzsusrimitra, azaz 'Jam-dpal shes-gsnyen).

Minderre a *Bodhgayától* nyugatra fekvő *Śītavana* (Hűs liget, tib. *bSil-ba'i tshal*) híres égetőhelyén került sor, ahol a Sors Úrnője (tib. *Las-kyi dbang-mo*, szkt. *Karmendranī*) égjáráhölgy (kandroma; szkt. *ḍākinī*) adott át nyolc különböző kincsládkát (*gter-sgom*-*bul*) a nyolc kiválasztottnak. E vadzsrajána-*mahāyoga* tanítások eredeztetése a *nying-ma* értelmezés szerint az ős-buddha, Kun-tu bzang-po (Egyetemes Jóság[ú], szkt. *Samanta-bhadra*), aki *Heruka* tökéletes örömtest-alakjában (*longs-spyod rdzogs sku*, szkt. *sambhoga-kāya*) nyilatkozta ki az *Akaniṣṭha* (tib. 'Og-min) buddha-paradicsomban az ott tartozkodó megvilágosodott lényeknek.

Padmaszambhava összegyűjtötte és egyesbeszerkesztette a Nyolc Logosz-letéteményest, s a tibeti buddhista világ szívénel, az első kolostor, Szamjé körzetének elvonulóhelyén, *mChims-phub*ban avatta be az első kilenc tibetit.

Triszong decen, az uralkodó (*mnga'-bdag*) a *Tshe-mchog*, azaz a *Mañottara* tantra-ciklusát sajátította el, s a „pszichomisztikus létecsatornák csomóinak megoldásában” (*rtsa*

mdud 'grol) szerzett tudásának lendületével összeállította a *bKa' yang dag-pa'i tshad-ma* (A kristálytisza Logosz érvrendszere) című írását (valamikor a 790-es években).

– Nam-mkha' snying-po a *Yang dag Heruka* beavatottja lett, és képes volt meglovagolni a napsugarat (*nyi-zer-la 'chibs*), a sziklát pedig sárrá málasztotta (*brag-la 'dam-rdzab-lhar mdzad*). – rGyal-ba v. Ngan-lam mchog-dbyangs *rTa-mgrin* (tamdin, Lónyakú; szkt. *Hayagrīva*) körébe nyert beavatást; átalakító meditációja során a fejtetején egy lőfej jelent meg és felnyerített. – mKhar-chen bza', ismertebb nevén Ye-shes mtsho-rgyal (Eredendő Tudomás Tengere) a *Phur-pa* (*Vajra-Kīla*) megvalósítójaként képes lett arra, hogy olyanokat élesszen fel, akiken még India tökéletesedettjeinek életpi-rulái (*dog-pa*) sem segítettek. – Szintén a *Kīla* beavatottja lett gNyags Ye-shes gzhon-nu (*Jñānakumāra*), akit azonban kilencük közül marginálisnak (*ma'-grangs-pa*) tartanak; a fennmaradó (*lhag-ma*) nyolcat mondják Tibet nyolc nagy tökéletesedettjének (*bod-kyi grub-chen bryad*). – Sangs-rgyas ye-shes, gShin-rje (a Holtak Ura, szkt. *Yamāntaka*) gyakorlójaként úgy repült, akár madár az égen. – 'Brog-mi dPal-gyi ye-shes a felülmúlhatatlan (*bla-med*) *Heruka*-ciklus beavatottjaként a *Ma-mo* lidérceket testi alakjukban szolgálivá tette (*dnogs-su 'khol*), míg rLangs dPal-gyi seng-gét, a Minden ellent lebíró ('*Drag-pa kun 'dul*) gyakorlatorsorozat elsőjátóját a Nyolc Logosz- letéteményes szelleményei szolgálták. Nyolcuk közül a *rdzogs-chen* hagyomány szempontjából sok tekintetben legfontosabb *Vairocana*, az Ellent átokkal sújító mantra (*dMod-pa drag-sngags*) beteljesítőjeként (*bka'-babs*) az eredendő tudomás pillantásának és a varázslásnak (*rdzu-'phrul*) lett az ura. (Tshul-khrims 1996, p. 9, p. 11, p. 12, pp. 14–15; Dudjom 1991, pp. 531–533).

A Nyolc Logosz-letéteményes lenyűgöző és egyben félelmetesen egyedülálló ábrázolása látható Szikkim Pemajangce nevű egykori királyi kolostora főtemplomának falfestményén, a fő oltárral szemben bal oldalon. A szövegről ld. Kazi (1979).

Életet megvalósító tudás-hordozó (*Rig-'dzin srog sgrub*), melynek felfedezését a *rNying-ma* tantör-ténet a tűz-emse évére, azaz 1647-re teszi.¹¹⁵ Ez újabb adalék a szikkimi örökletes királyság születésének időpontjához: mint fentebb láttuk, az 1641 v. 1642-es évszám a SzT-ben magában is ellentmondásos, és összeegyeztethetetlen a tibeti forrásokkal.

Nem sokkal ezután, egy *ljug-ma lung* nevű helyen Nam-mkha' 'jigs-med tiszta látomás-ban bSod-nams dbang-po-t – aki tizenhét éven keresztül volt a tanítómestere – látta közeleg-ni tigrisháton,¹¹⁶ s a „jelen tudatosság lendületének beavatásával szert tett az *Elpusztíthatatlan [Térség] szívének felhő-éneke* (*rDo-rje snying-po'i sprin-gyi thol-glu*)” elnevezésű „útmutató tanács-ra” (*gdams-ngag*). (*ChBT*, p. 616; Dudjom 1991, p. 820.)

A rendkívül gazdag élővilágú és szinte érintetlen vidék felderítésében a korábbi tibeti hagyományból nyert ismeretei mellett nagy segítségére volt egy titokzatos lepcca is. A terület ezen első lakói elmaradhatatlanul feltűnnek a tibeti térhódítás majd minden fontosabb csomópontján. Persze az is lehet, hogy a *rong-pa* hiedelemrendszer csupán ugyanannak a hősalaknak az ismételt megjelenítésével képviseltette magát a kialakuló Szikkim – immár etnikai hovatar-tozástól független – mitikus-történeti hagyományában. Ezúttal The-kong sa-long-nak hívták a *bong-thing*-ot, aki szinte a Bőség / Rizslejtők Földjére léptétől lesz kalauza lha-btsun Kun-bzang rnam-rgyal-nak.¹¹⁷

Waddell (1978/1894¹, p. 12) véleménye, miszerint Nam-mkha' 'jigs-med 1648-ban visszatért Tibetbe, elfogadhatónak tűnik. Mindenesetre a 'Nagy Ötödik' dalai lámával (Inga-pa chen-po rgyal-ba rin-po-che) csak valamikor 1651 ötödik-hatodik holdhónapjában találkozott az 1419-es alapítású 'Bras-spungs kolostorban. Erről nem kisebb korabeli szerző, mint maga az érintett, Ngag-dbang bLo-bzang rgya-mtsho tájékoztat önéletírásában (*rang-thar*), a *Dukül*-ában (ezen-túl DK). Eszerint „a Kong-po [vidéki] dzokcsenpa, lha-btsun Kun-bzang rnam-rgyal, miután megnyitotta Denzong kapuit, tiszta látomásban mélyértelmű tanításokra tett szert”. Arról is hírt ad a teokráciát megalapozó egyházfő, hogy „Tibet lakóinak boldogulásáért kincsfelfedezé-sének helyszínén Lha-btsun chen-po szertartást mutatott be.”¹¹⁸

E ponton érdemes emlékeznünk arra, hogy Kong-po e nagy beteljesedettjét a Régi mantrák hagyományának néhány korabeli tekintélye éppen e célból ösztönözte, hogy nyissa meg a rej-tett vidék kapuit (ld. fentebb, 79. o). Ratna gling-pa tertön (1403–1478) is azt írta a Bőség Lejtői alkotta szentséges térség köldökét (*lte-ba*) képező Tasidingről, hogy „ha bármilyen kolostort vagy templomot emelnek e helyen, akkor Tibet 100 évre békeségnek és jólétnek örvendhet” (Namgyal-Dolma 1907, p. 21).

A hely kiépítése nagyrészt a helyi tankirályok első három-négy nemzedéke alatt valósult meg. Kezdetben mindenekelőtt a munkaerő és a szakértő kézművesek hiánya, illetve a szerény

115 *ChBT*, p. 616; Dudjom (1991), p. 820. A tibeti szöveget ld. 2 kötetben, Gantok: Dzongsar Chhentse Labrang 1980.

116 Vajon a tibeti tökéletesedetttek, valamint az indiai és kínai arhatok (*dgra-bcom-pa*) közkedvelt varázsszerű háta-sát, vagy pedig egyenesen Denzong királyságának fő területeltartó istenségét (*yul-lha*), Khancsendzöngát tisztelhetjük ebben az alakban? Waddell szerint (1978/1894¹, p. 138) az istenségnek helyet adó legmagasabb csúcs a tigrisnek, míg a négy testvér-csúcs az orosz-lánnak, az elefántnak,

a lónak és a garudának/tib. *khyung* (sas v. keselyű) felel meg. Vö. 36. jz.

117 Azaz Nam-mkha' 'jigs-med-nek. Namgyal-Dolma 1907, p. 21

118 DK Vol.1, p. 310.14, pp. 317.14–318.05. – Denzong kapui: *sgo-phye*. Mélyértelmű tanítások: a Nagy Beteljesedés *atiyoga* hagyományába rangsorolt kincsek. Tibet lakói: *bod 'bangs*. Boldogulás: *bde-thabs*. A kincsfelfedezés helyszí-ne itt feltehetőleg *Brag-dkar bKra'-shis sdings*. Szertartás: *rim-gro*.

uralkodói források jelenthettek akadályt a kiterjedtebb építkezéseknek. Mindenesetre a legtöbb nyugat-szikkimi helyszín kiválasztására, felszentelésére, esetleg kisebb *mchod-rten* vagy *lha-khang* (templom) emelésére már Phun-tshogs *nam-rgyal* uralkodása alatt sor kerülhetett. Az egyik első tasidingi építmény a vadzsrajána buddhista övben messzeföldön híres *mThong-ba rang-'grol* arany sztúpa (v. *caitya*; tib. *gdung-rten* ereklyetartó [kozmikus] jelképtorony), amelynek – mint a neve is mutatja – „a puszta látása megszabadít [a létforgatag káprázatától]”; de legalábbis hozzájárul ahhoz, hogy a hívő ne a három alsó létszint valamelyikén szülessen újra, az éhes szellemlények, a pokollakók vagy az állatok között. Ezt a helyiek nagyban annak tulajdonítják, hogy *lha-bcun Kun-bzang nam-rgyal* újjászületésének tartott 'Jigs-med dpa'-bo valamikor az 1710-es években *Kāśyapa* Buddha „kagyló[színű] hamvait”¹¹⁹ helyezte el ereklyeként a mai napig zarándokok tömegeit vonzó csörtenben.

Nam-mkha' 'jigs-med tehát több év után odahagyva a Bőség Lejtőit a mai nepál-tibeti határhoz közeli *Gung-thang* fejedelemségben a helyi főlámának (*rje bla-ma*) szóbeli tanítást (*chos-bka'*) adott, a papnemesség más képviselőit pedig az általa felfedezett *Élet-megvalósító felismerések*be vezette be. A *rdzogs-chen-pa* kincsfelfedező 1651 kora nyarán találkozhatott az egyházfővel Drepungban, ahol „tartós [szerencsés] karmikus viszonyt alakított ki” az ötödik dalai lámával. Amellett, hogy „Denzong titkos vidékének sokféle varázslatos kristályát, különleges kőveket és egzotikus növényeket” ajándékozott Tibet urának (*DK*, p. 317.18–20), a *SzT* szerint (pp. 22–23) Padmaszambhava előíró jóslatának megfelelően a Kun-bzang *nam-rgyal* szerzette *atiyoga* kincseknek is Ngavang Lopszang gyaco lett az avatott őrzője. Ennek viszonzásául a dalai láma gurujának és az említett vadzsrajána szövegek hiteles értelmezőjének ismerte el Namkha dzsigmét, s a Szikkim északnyugati határához közeli *Zar* birtokát¹²⁰ örök joggal neki és követőinek adományozta.

Az V. dalai láma önéletírása az idézett részben nem tesz említést a Bőség Lejtőinek tan királyáról ('*bras[-mo]* *gshongs-kyi chos-rgyal*), de a szikkimi bhutia hagyomány úgy tartja számon, hogy a *rgyal-ba rin-po-che* áldását adta a „négy megtestesült *yogin-fivér*” tevékenységére, akik között Phun-tshogs *nam-rgyal* királyt is ott találjuk (ld. fentebb, 81. o). A dalai láma állítólag egy jóindulatú és elismerő levelet küldött Denzong újdonsült királyának gazdag ajándékok kíséretében, melyek közt egy kincslelőhelyen felfedezett és a Tavorózsaszülöttnak tulajdonított süveg, varázstör (*phur-bu*) és egy homokkőszobor is volt (*SzT*, p. 23). Amennyiben így van, Ngag-dbang blo-bzang gesztusával tulajdonképpen a több mint 850 éves *mying-ma* hagyományt és több száz éves kincsfelfedezői fáradozást ismerte el, s egyúttal elkötelezte a kiépülő teokratikus tibeti államot a szikkimi buddhista királyság segítő védnökének szerepére szinte annak megszületésétől kezdve.

A rendelkezésemre álló források alapján igen keveset lehet mondani *lha-btsun Kun-bzang nam-rgyal*, más néven Nam-mkha' 'jigs-med utolsó éveiről. Van adat, mely szerint a férfi víz-sárkány évében (1652) Kristályszikla (*Shel-'brag* a Jarlung-völgyben) kolostorában hunyt el (*ChBT*, p. 228.1–3), míg máshol a fa-ló évét (1654) említik (Namgyal-Dolma 1907, p. 23). Több mint valószínű, hogy a Szikkimben neki tulajdonított, a 17. század második felére eső templom- és kolostorépítések csupán a helyi mítosz kapcsolta össze személyével.

¹¹⁹ Waddell (1978/1894¹), p. 20. *Kāśyapa* (tib. 'Od-srungs), a jelen létkorszak vallásalapítóját, Sákjamunit megelőző

Buddha. Kagyló[színű] hamvak: *phe-dung*.

¹²⁰ E hely rövid ismertetőjét ld. Gyurme 1999, p. 295.

A királyságot alapító *yogin*-testvériség főalakjának távoztával a hátramaradottak indították el Nyugat-Szikkim kegyhelyeinek kiépítését. A *SzT* szerint (p. 21) lha-btsun Kun-bzang nam-rgyal átadó-beavatásban részesített az uralkodón és szűkebb udvartartásán kívül néhány kitüntetett *rong-pát* is, köztük egy Yuk-thing tische nevűt, és valószínűleg The-kong sa-long-ot is, hűséges kalauzát a rejtett vidéken.¹²¹ A 17. század második felében a szintén ebben a körzetben alapított Titkos Mantra Dharma-szigete (*gSang-sngags chos-gling*) elnevezésű, az idők során *nying-ma* kolostorra bővülő szentély nemcsak lepcsákat, hanem testi hibásakat is befogadott (Waddell 1978/1894¹, p. 22).

A helyi tibeti uralkodóház hatalmának kiépítése bizonyára nem ütközött komolyabb akadályba a rong-pa faluközösségek részéről, ami viszont már nehezebben mondható el az ország akkori nyugati és délnyugati végein (ma Kelet-Nepál, *Limbu*) élő limbu és szórványos magar csoportokról. Van szerző (Kotturan 1983, pp. 32–33), aki – noha a *SzT* erről nem tudósít – arról számol be, hogy Phun-tshogs nam-rgyal fegyveres harcra kényszerült a limbu és magar (falu)főnökök (nep. *subbā* és tib. *mgo-pa* > *gopa*) ellen, akiket végül annak fejében hagyott meg tisztségükben, hogy uralmának elismeréseként jelképes évi tiszteleti ajándékot küldenek az udvarnak, s védik a gyakorlatilag általuk ellenőrzött, homályosan kijelölt és értelmezett nyugati és déli határokat.

Alig tudunk valamit a terület megszervezéséről. Phun-tshogs nam-rgyal király 12–12 dzongpönt és *kazit* jelölt ki a tibeti Gyebumszá leszármazottainak nemzetségeiből és a lepcsá előkelők közül.¹²² A lepcsá falufőnökök voltak a mandálok; tevékenységi körükbe tartozott az enyhébb vitás ügyekben való bíraskodás, illetve a súlyosabb esetek továbbítása az adott körzet elöljárójához (Stocks 1975/1926¹, p. 2). Később, a 18. század közepétől az ő feladatuk lett a rendszeres adószedés is, amelynek 7 százalékát tarthatták meg fizetségül (Steinmann 1990, p. 470; Stocks 1975/1926¹, p. 2, fn. 5).

Úgy tűnik, a kegyhelyépítésekben az érdemi munka nagy részét nem a legendássá magasztosuló Nam-mkha' 'jigs-med, hanem három alapítótársa valósította meg. *bKra'-shis sdings* a források szerint a kezdetektől nagyobb figyelmet kapott, mint a tantra gyakorlóhely, *sgrub-sde Lha-ri 'Od-gsal snying-po*, melynek vezetését Lha-btsun chen-po távoztakor unokaöccsére (*dbon*), a gyermekkora óta szintén a vadzsrajána tanításokat és felismeréseket megvalósító kLong-rdzogs mtha'-'bral-ra bízta (*ChBT*, p. 228).

mNga'-bdag Sems-dpa' chen-po-t említi a *SzT* (p. 21) a tasidingi *bKra'-shis dga'-legs* (1649) és *Maitreya* (tib. Byams-pa) templomának alapítójaként (1651). Nem tudjuk, hogy politikai követséget is jelentett-e, amikor ezután a mNga'-bdag-pa gLóba (Musztang) látogatott, az apró közép-himalájai tibeti fejedelemség uralkodójának, A-mgon bSam-grub rab-brtan-nak¹²³ és feleségének, A-yum Nyi-zla rgyal-mo-nak a meghívására. Visszatérőben a Bőség Vidékére a gurkha és magar „rádzsák” udvarában vendégeskedett, ahol szertartásokat és beavatásokat vezetett, majd meglátogatta a híres *Yang-le shod* remetebárlangot,¹²⁴ ahol a hagyomány szerint a Tavirózsaszülött szert tett a *mahāmudra* (tib. *phyag-chen*: 'nagy pecsét') megvalósításra.

121 Ezen avatottakra a *chos-bdag* ('tanítás letéteményese') kifejezéssel utal a szöveg.

122 Namgyal-Dolma (1907), p. 20. Dzongpön: tib. *rdzong-dpon*, 'várúr, kerületi elöljáró'; ennek lepcsá

megfelelője a *kazi*: a mogul korabeli *kazi* v. *kajī* cím < arab: *qādi*.

123 Uralk. ca. 1650–1675; ld. Jackson 1984, p. 131/n. 9.

124 Ma *Pharping*, Kathmandutól 40–50 km-re délnyugatra.

Irodalom:

- Aris, Michael (1979): *Bhutan. The Early History of a Himalayan Kingdom*. Warminster: Aris and Phillips.
- Aris, Michael (1980): Notes on the history of the Mon-Yul Corridor. In: Aris, Michael – Aung San Suu Kyi (eds.): *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Warminster: Aris and Phillips, pp. 9–20.
- Aris, Michael (1994): *The Raven Crown. The Origins of Buddhist Monarchy in Bhutan*. London: Serindia.
- Avadhuta, Satpurananda (1995): The Universal Guru – The Lord of Sukhasan. In: *Bulletin of Tibetology Seminal Vol.*, pp. 54–57. Gantok: Sikkim Research Institute of Tibetology.
- Backus, Charles (1981): *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*. Cambridge University Press.
- Beckwith, Christopher I. (1987): *The Tibetan Empire in Central Asia*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bellezza, John V. (1997): *Divine Dyads. Ancient Civilization in Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Bernbaum, Edwin (1981): *The Way to Shambala*. New York: Anchor Press.
- Bka' thang sde lnga* O-rgyan gling-pa [1323–1367]. Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang 1986.
- BLT: rGyal-mo 'brug-pa: *Bod-kyi gleng-ba'i gtam*. Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang 1995.
- Brauen-Dolma, Martin (1985): Millenarism in Tibetan religion. In: *Soundings in Tibetan Civilization*. pp. 245–256. Eds. Aziz, Barbara N.– Kapstein, Matthew. Delhi: Manohar.
- ByBj: mDo-khams rig-'dzin dNgos-grub: sBas-yul 'Bras-mo ljongs. In: *Bulletin of Tibetology New Series No. 1*, pp. 1–12. Gantok: Sikkim Research Institute of Tibetology 1998.
- Chan, Victor (1994): *Tibet Handbook. A Pilgrimage Guide*. Chico, CA: Moon Publications.
- ChBT: sTag-sgang mkhas-mchog Ngag-dbang blo-gros: [Guru bKra'-shis] Chos-'byung ngo-mtshar gtam-gyi rol-mtsho. Beijing: Krung-go'i Bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang 1990 [1813].
- Chewang, Acharya (1995): Guru Padmasambhava's contribution: The Genesis of Buddhism in Sikkim. In: *Bulletin of Tibetology Seminar Vol.*, pp. 19–23. Gantok.
- Dargyay, Eva M. (1977): *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*. Buddhist Tradition Series Vol. 32, Delhi: Motial.
- Das, Sarat Chandra (2000/1902¹): *A Tibetan-English Dictionary*. Reprint, Delhi: Adarsh Books 2000. Első kiad., Calcutta 1902.
- Deb-ther dmar-po* [1363] Tshal-pa Kun-dga' rdo-rje. Tibeti magyarázó jegyzetekkel ellátta Dungdkar blo-bzang phrin-las. Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang 1981.
- Dechen, Dorje mkhan-po (1995): An account of Guru Padmasambhava's contribution to the establishment of dharma tradition in the hidden land of Sikkim. In: *Bulletin of Tibetology Seminar Vol.*, pp. 15–18. Gantok: Sikkim Research Institute of Tibetology.
- DK: Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho [1617–1682]: *Za-hor-gyi ban-de Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho'i 'di snang 'khrul-ba'i rol-rtse rto-gs-brjod-kyi tshul-du bkod-pa Du-kuu-la'i gos-bzang*. Lhasa: Bod-ljongs mi-dmangs dpe-skrun-khang 1989.
- Dorji, C.T. (1994): *History of Bhutan Based on Buddhism*. Delhi: Prominent Publishers.

- Dowman, Keith (1994): *The Flight of the Garuda. Teachings of the Dzokchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom.
- Dudjom rinpoche (1991): *The Nyingma School of Tibetan Buddhism vol. 1: Its Fundamentals and History*. Ford. Gyurme Dorje. Boston: Wisdom.
- Dunnell, Ruth W. (1996): *The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ecsedy Ildikó (1993/1984¹): Nancsao: egy archaikus állam Kína és Tibet között. In: *Keletkutatás* 1993 tavasz, pp. 3–28. Budapest. (Eredetileg: Nanchao: An Archaic State Between China and Tibet. In: Ligeti Lajos [szerk.]: *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*. Vol. 1., pp. 165–189. Budapest: Akadémia Kiadó 1984.)
- Enwall, Joakim (1992): Miao or Hmong?. In: *Thai-Yunnan Newsletter* No. 17–June. Canberra.
- Forrest, R.A.D. (1962) The linguistic position of Rong (Lepcha). In: *Journal of the American Oriental Society*, pp. 331–335.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von (1980): *A Himalayan Tribe. From Cattle to Cash*. Berkeley: University of California Press.
- Günter, H. (1994): *Wholeness Lost and Wholeness Regained. Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*. SUNY
- Gyatso, Janet B. (1996): Drawn from the Tibetan Treasury: the gTer ma Literature. In: José Ignacio Cabezón – Roger R. Jackson (eds.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. New York: Snow Lion, pp. 147–169.
- Gyatso, Janet B. (1998): *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary [Jigmed gling-pa, 1730–1798]*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gyurme Dorje – Kapstein, Matthew (1991): *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Vol. 2: Reference Materials*. Boston: Wisdom.
- Gyurme Dorje (1999): *Tibet Handbook with Bhutan*. London: Footprint.
- Hazod, Guntram (1997): BKRA' SHIS 'OD BAR. On the history of the religious protector of the bo dong pa. In: *Tibetan Studies* 7. Vol. 6, pp. 58–75.
- Holmberg, David H. (1996/1989¹): *Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Első kiad., Cornell University Press 1989.)
- Jackson, David P. (1984): *The Mollas of Mustang. Historical, Religious and Oratorical Traditions of the Nepalese-Tibetan Borderland*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Jest, M. Corneille (1960): Religious beliefs of the Lepchas in the Kalimpong district. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 124–134.
- Jinpa, N. (1995): Guru Rinpoche and his visit to Sikkim. In: *Bulletin of Tibetology Seminar* Vol. pp. 63–66. Gantok.
- Karmay, Samten G. (1995): The social organization of gLing and the term *phu nu* in the Gesar epic. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 58, pp. 303–313.
- Karmay, Samten G. (1998/1997¹): The fifth dalai lama and the reunification of Tibet. In: *The Arrow and the Spindle. Studies in the History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. pp. 504–517. Kathmandu: Mandala Book Point. Eredetileg megj. franciául In: Francoise Pommaret (ed.): *Lhasa, Terre du Divin*. Geneva: Olizane 1997, pp. 87–104.

- Kazi, Sonam Topgay (1979) ed.: *bKa'-brgyad bde-gshegs 'dus-pa'i chos-skor, The complete collection of Mnga'-bdag Nyang-ral nyi-ma'i 'od-zer setting forth the teaching of the 'Eight Pronouncements'*. Gantok: Ngagyur Nyingmay Sungrab Series, vol. 79.
- Kotturan, George (1983): *The Himalayan Gateway. History of Sikkim*. Delhi: Sterling Publishers.
- Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung rDza dPal-sprul rin-po-che [1808–1887] – tibeti szöveg kiad. Delhi: Paljor dPar-bskrun-khang.
- Lahiri, Nayanjot (1991): *Pre-Ahom Assam. Studies in the Inscriptions of Assam between the Fifth and the Thirteenth Centuries AD*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- MacDonald, Alexander W. (1975): The Tamang as seen by one of themselves. In: *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia*. pp. 129–166. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Martin, Dan (1997): *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-language Historical Works*. London: Serindia.
- Mumford, Stan Royal (1990/1989¹) *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Első nepáli kiad., Kathmandu: Tiwari's Pilgrims Book House. (Első kiad. Madison: University of Wisconsin Press 1989.)
- Namgyal, Thutob – Dolma, Yeshe (1907): *History of Sikkim* [= 'Bras-ljongs rgyal-rabs dvangs-gsal me-long, SzT]. Angolra ford. Kazi Dawa Samdup. Gantok.
- Nebesky-Wojkowitz, René de (1993/1956¹): *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities*. Reprint, Book Faith India 1993. Első kiad., The Hague: Mouton 1956.
- Ortner, Sherry B. (1992/1989¹): *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Első indiai kiad., Delhi: Motilal Banarsidass 1992. Első kiad., Princeton University Press 1989.
- Petech, Luciano (1991): Ston-Tshul: The rise of Sa-skya paramountcy in Khams. In: Steinkellner (1991), pp. 417–422.
- Prats, Ramon (1997): Towards a comprehensive classification of rnying-ma literature. In: *Tibetan Studies* 7. Vol. 2, pp. 789–801.
- Richardson, Hugh (1998/1945): The Assam Tribal Area south of the McMahon Line. i.a.: *Tibetan Precipis* appendix VI., Indian Political Service, Calcutta. In: *High Peaks, Pure Earth. Collected Writings on Tibetan History and Culture*. pp. 638–647, London: Serindia.
- Ruegg, Seyfort (1991): mChod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept. In: Steinkellner (1991), pp. 441–453.
- Ruegg, Seyfort (1995): *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*. Paris.
- Ruegg, Seyfort (1997): The preceptor-donor (yon mchod) relation in the thirteenth century Tibetan society and polity, its Inner Asian precursors and Indian models. In: *Tibetan Studies* 7. Vol. 2, pp. 857–872.
- Samuel, Geoffrey (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian.
- Samuel, Geoffrey (1997): The vajrayana in the context of Himalayan folk religion. In: *Tibetan Studies* 7 Vol. 2, pp. 843–850.

- Sarkar, Jagatpati (1995): A focus on the cultural aspects of Sikkim. In: *Bulletin of Tibetology Seminar Vol.*, pp. 69–72. Gantok: Sikkim Research Institute of Tibetology.
- Schmidt, Erik (1993): *The Lotus-Born. The Life Story of Padmasambhava*. pp. 7–25: Slob-dpon rin-po-che Padma'i nram-thar chen-mo-las brtsam te dri-ba'i lam nges-don gsal-byed kivonatolt ford. Boston: Shambhala.
- Shafer, Robert A. (1974): *Introduction to Sino-Tibetan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sprigg, R.K (1995): 1826: the end of an era in the social and political history of Sikkim. In: *Bulletin of Tibetology Seminar Vol.*, pp. 88–92. Gantok.
- Steinkellner, Ernst (1991) ed.: *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Steinmann, Brigitte (1991): The political and diplomatic role of a Tibetan village chieftain ('GO-BA) on the Nepalese frontier. In: Steinkellner (1991), pp. 467–485.
- Stirn, Aglaja – van Ham, Peter (2000): *The Seven Sisters of India. Tribal Worlds between Tibet and Burma*. Mapin Publishing és Prestel Verlag.
- Stocks, C. de Beauvoir (1975/1926¹): *Sikkim. Customs and Folk-lore*. Reprint, Delhi: Cosmo 1975. Első kiad. Calcutta 1926.
- SzT: *Szikkim története*. Lásd Namgyal–Dolma (1907).
- Tarthang Tulku (1986): *Ancient Tibet. Research Material from the Yeshe De Project*. Berkeley: Dharma Press.
- Tibetan Studies 7*: (IATS 7, Graz 1995) Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1997. Vol. 2. Kasser, H. – Much, M. Thorsten – etc. (eds.) Vol. 6. Steinkellner, Ernst. (ed.): *Tibetan Mountain Deities*.
- Tsepak Rigzin (1993/1986¹): *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. 2. (bővített kiadás) Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Tshul-khrims rgya-mtsho (1996): *Catalogue of the sGrub-pa bKa'-brgyad bDe-gshegs 'dus-pa, discovered by Nyang-ral Nyi-ma 'od-zer*. Gantok: Sikkim Research Institute of Tibetology.
- Verma, Rajesh (2000¹⁰/1990¹): *Sikkim, Darjeeling, Bhutan. A Guide and Handbook*. Delhi.
- Vitali, Roberto (1996): *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang. According to mNga'.ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*. Dharamsala: Tho.gling gtsug.lag.khang lo.gcig.stong 'khor. ba'i rjes.dran.mdzad sgo'i go.sgrig tshogs.chung.
- Waddell, L.A. (1978/1894¹): *Lamaism of Sikkim*. Delhi: Manjusri Publishing House. (Első kiad. in: H.H. Risley (ed.): *Gazeteer of Sikkim*. Calcutta: Bengal Government Secretariat 1894, pp. 241–393.)
- White, John C. (1996/1909¹): *Sikkim and Bhutan. Twenty-one years on the North-East Frontier, 1887–1908*. Reprint, Delhi: Asian Educational Services 1996. (Első kiad. London 1909.)
- Words of My Perfect Teacher*. Ford. Padmakara Tr. Com., 2. (átdolgozott) kiad., Boston: Shambhala 1998. (Első kiad. 1994.)
- Wylie, Turrel V. (1959): A standard system of Tibetan transcription. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, pp. 261–276.

MATKÓ MÁRTA

Egy tibeti értekezés az egyidejű megvilágosodás tanításáról

Vimalamitra: Az egyidejű belépés meditációja
(*Cig car 'jug pa'i bsgom don*)

A cikk a tibeti „egyidejű megvilágosodás” (*Cig car ba*) hagyományának egyik legjelentősebb képviselőjét, Vimalamitrát mutatja be, és a tibeti Kánon Tandzsar részében *Az egyidejű belépés meditációja* (*Cig car 'jug pa'i bsgom don*) címen neki tulajdonított munka fordítását adja közre. Az „egyidejű megvilágosodás” hagyományát a „fokozatos megvilágosodás” (*Rim gyis pa*) tanításával fémjelzett indiai irányzattal szemben a kínai Mahájána ho-sang képviselte a 8. századi indiai-kínai hitvitában. Vimalamitra művének eredetiségét a kutatók megkérdőjelezzik, mivel a szöveg legnagyobb része idézetekből és betoldásokból áll. Ezek egyrészt egy tunhuangi kéziratból (Pelliot tibétain 116, f. 119–170.), másrészt éppen a hitvitában nyertes „fokozatos irányzat” mesterének, Kamalasílának középső és harmadik Bhávanákramájából származnak. A tunhuangi kéziratnak a hitvita megítélése szempontjából igen nagy jelentősége van: olyan kérdés-válasz listákat és szútrákból vett idézetek gyűjteményét tartalmazza, amelyet kézikönyvként használhattak a fokozatos irányzat híveivel folytatott viták során. A Bhávanákramákból származó betoldott részek a szöveg első felében szerepelnek; a cikk a mű szerzőségének kérdését ezen szövegrészek összehasonlító elemzésének segítségével vizsgálja. A jegyzetekkel ellátott fordítás a betoldások helyét mindenhol pontosan jelöli.

Az egyidejű megvilágosodás hagyománya Tibetben

A Kr. u. 8. század harmadik harmadában, Triszong Decen (*Khri srong lde btsan*) király uralkodása alatt (kb. 755–794), az észak-indiai egyetemi tradíciót képviselő Sántaraksitát (*Śāntarakṣita*), az akkori idők egyik legkiválóbb buddhista mesterét Tibetbe hívták azzal a szándékkal, hogy a buddhizmust szilárd intézményi alapokra helyezze. Sántaraksita volt a felelős az első kolostori központ, a Szamje (*bSam yas*) megalapításáért (kb. 775-ben), amelynek ő maga volt az első apátja, és ő szentelte fel az első tibeti szerzeteseket is (kb. 779-ben).¹ Ezt követte a buddhizmus államvallásként való elismerése 779-ben, amely eszköz volt az uralkodó számára uralmának megszilárdításához a buddhizmust politikai okokból megdönteni kívánó tibeti arisztokráciával szemben.

A buddhista tanítások terjesztése és a tibeti szerzetesrend létrehozása során azonban Sántaraksita befolyásos kínai származású buddhista mesterekkel találta szembe magát, akik Tibetben a kínai ho-sang (*hoshang*, tib.: *hva shang*) néven váltak ismertté. Mind a kínai, mind az indiai tanítók körül számos tibeti szerzetes-tanítvány és világi követő gyűlt össze. A tanítói

¹ Tucci (1958), pp. 31–32.

tevékenység eredményeképpen azonban idővel bizonyos nézeteltérések kerültek felszínre a Sántaraksita által képviselt tantételek és szerzetesi hagyományok, valamint a ho-sangok kevésebb intézményes, meditációs tanításai között; utóbbiak főleg a kínai csan buddhizmussal álltak kapcsolatban. Sántaraksita egy baleset következtében hamarosan meghalt; tanítványát, az Indiában sejtethetőleg már nagy hírre szert tett Kamalsílát (*Kamalaśīla*) hívták meg mesterének ajánlása alapján, hogy folytassa a megkezdett munkát.²

A két említett buddhista eszmeáramlat közötti feszültség valószínűleg a 790-es évek elején érte el tetőpontját.³ A tibeti történeti források szerint nagyszabású vita (kb. 792–794)⁴ megrendezésére került sor, melyben az egyik párt vezetője Sántaraksita utóda, Kamalasíla, a másiké a kínai Mahájána ho-sang volt, akit az akkor tibeti megszállás alatt álló Tunhuangból hívtak meg. A vita az uralkodó, Triszong Decen elnöklete alatt zajlott a Szamje kolostori központban, és a ho-sang vereségével zárult. Az uralkodó elrendelte, hogy tanításait tovább nem lehet terjeszteni Tibetben, őt magát pedig száműzték Tunhuangba.

Tantételét illetően Kamalasíla pártja a 'fokozatos megvilágosodás' eszméjét vallotta, míg a kínai Mahájána ho-sang az 'egyidejű megvilágosodás' tanát képviselte. A történeti szövegekben a szembenálló felek és irányzatuk megnevezése: *rim gyis pa* (fokozatosság; a fokozatosság híve) és *rim gyis 'jug pa* (fokozatos belépés), illetve *(g)cig c(h)ar ba* (egyidejűség; az egyidejűség híve) és *(g)cig c(h)ar 'jug pa* (egyidejű belépés). A *rim gyis pa* kifejezés a *rim gyis* (fokozatosan) szókapcsolatból ered, ugyanis ez az irányzat a lépésről lépésre történő fokozatos gyakorlást helyezte előtérbe. A megvilágosodás ösvényén való előrejutás véleményük szerint az egymásra következő fokozatokon keresztül lehetséges. A *cig car ba*⁵ kifejezésnek a *cig car du* (egy pillanat alatt, egyidejűleg) szó a gyökere; az egyidejű irányzat hívei szerint a végső valóság meglátása nem más, mint a különböző szintek és fokozatok egyidejű megvalósítása.

A *cig car ba* hagyomány a ho-sang elűzése után semmi esetre sem tűnt még el Tibetből. A 9. század elejéről maradtak fenn olyan értekezések, amelyek ezekkel a tanításokkal foglalkoznak.⁶ Azonban a buddhista kolostori intézményrendszer Langdarma (*Glang dar ma*, 836–842) általi üldözése következtében (kb. 841) ez a hagyomány nem volt képes tovább fennmaradni, míg a hivatalosan is elfogadott *rim gyis pa* tanítások a buddhizmus újraéledésekor, a 11. században ismét új erőre kaptak.⁷ A tantrikus hagyományok azonban, amelyek szervezett kolostori keretek nélkül is képesek voltak létezni, bizonyíthatóan megmenekültek az üldözés elől, és a 9. és 11. század között – különösen a Mahájóga tantrák – virágkorukat élték. A tantrikus tanítások fő áramlata mellett bontakozott ki egyfajta új filozófiai eszmerendszerként a *rdzogs chen*, amelynek fejlődésében a csan tanítások is szerepet játszottak.⁸ A még kezdeti szakaszában lévő *rdzogs chen* és az élő hagyományként már megszűnő *cig car ba* később megtévesztette a buddhista ortodoxiát, amely a *cig car ba* hagyományokat vélte felfedezni a *rdzogs chen* álruhájában. A két hagyomány közös jellemvonásai vívták ki a későbbi buddhista iskoláknak a *rdzogs*

² Ruegg (1992), pp. 59–61.

³ A hitvita eseményeinek átfogó leírását adja Tucci (1958), pp. 5–154.; a történeti források részletes bemutatását ld. Ruegnél (1992), pp. 63–92).

⁴ Tucci (1958), pp. 31–32.

⁵ Stein (1987) részletes jelentéstani elemzést készített a terminusról, amelynek alapján a korábban bevett 'hirtelen'

kifejezéssel történő fordítás helyett az 'egyidejűleg' megfelelőt tekinti helyénvalónak.

A témához kapcsolódó újabb keletű munkák Stein fordítását követik.

⁶ Karmay (1988), p. 88.

⁷ Karmay (1988), p. 89.

⁸ Karmay (1988), pp. 9–12.

chennel, valamint a *rdzogs chen* tanításokat elfogadó nyingmákkal (*rNying ma*) szembeni kritikáját.⁹ A két irányzat kapcsolata körüli kérdések a mai napig nem teljesen tisztázottak a nyugati tudományosság számára.

Vimalamitra: Az egyidejű belépés meditációja

A *cig car ba* hagyomány tanításaira vonatkozó források közt tartható számon az az értekezés, amely a Tandzsurban (*bsTan 'gyur*) *Az egyidejű belépés meditációja* (*Cig car 'jug pa'i bsgom don*) címen Vimalamitra műveként található meg (a továbbiakban a mű *Cig car* rövidítéssel szerepel).¹⁰

A tibeti krónikák igen szűkszavúan szólnak Vimalamitráról. A 15. századi *Deb ther sngon po*¹¹ című krónikában a következő feljegyzés olvasható:

„Ősi feljegyzésekben az áll Vimalamitra ácsárjáról, hogy két Vimalamitra volt,¹² egy korábbi és egy későbbi, *Khri srong lde btsan* és *Ral pa can* király uralkodása alatt. A korábbi *Khri srong lde btsan* tankirály uralkodása alatt élt. Soha nem vett fel szerzetesi ruhát, hanem jóginak öltözve járt-kelt. Így a király és miniszterei nem tudták eldönteni, hogy eretnek-e vagy buddhista. Kétegyiket kifejezésre is jutatták, amikor összetört egy Vairócsana szobrot, miközben hódolatot tett előtte. Hogy a miniszterek kétségeit eloszlassa, megírta a *Hatrészes menedékvételt* (*sKyabs 'gro yan lag drug pa*), amelyben ezt mondja: „A király és miniszterei nem bíztak meg bennem, ezért írtam meg a menedékvétel szertartását.” Ezenkívül írt [...] egy *Cig car 'jug pa'i sgom don* című művet is. Az eme írásában alkalmazott módszeréből ítélve minden bizonnyal Kamalasíla után kellett élnie.”¹³

Bu ston az indiai tanítók között említi a nevét, akik számos kanonikus művet fordítottak és interpretáltak.¹⁴ A Tandzsurban és a *rNying ma rgyud 'bumban* (*Régi tantrák gyűjteménye*) szintén az indiai származású szerzők és fordítók között szerepel a neve. Ezekből a munkákból¹⁵ kiderül, hogy a szútrájána tanítások mellett a *rdzogs chen* és a mahájóga tantrikus tanításoknak is szakavatott mestere volt.

A nyugati kutatók között többféle vélemény alakult ki Vimalamitra személyét illetően. Gómez hitelt ad a Tandzsurnak, és indiai származású vándorló jóginak tartja, mindaddig, amíg elő nem kerül akár csak egyetlen, ennek ellentmondó dokumentum.¹⁶ Faber véleménye szerint a *Cig car* már a korai időszakban önálló értekezésként létezhetett, mivel a *'Phang thang ma* katalógusnak abban a fejezetében, amelyben szerző nélküli művek szerepelnek (*mdzad pa po'i mtshan ma smos pa*), található egy értekezés *Theg pa chen po gcig car 'jug pa* címen. Ez ugyanaz az értekezés lehet, mint ami a Tandzsurban a fent említett címen szerepel. Ebben az esetben a Tandzsur megállapítása, mely szerint a mű szerzője Vimalamitra, nyilvánvalóan helytelen. Faber arra a

⁹ Karmay (1988), pp. 88–89.

¹⁰ A mű teljes címe: *Cig car 'jug pa rnam par mi rtoq pa'i bsgom don* (*Sakṛt-prāveśika-nirvikalpa-bhāvanārtha*), Toh. No. 3910. (ff. 6b¹–13b⁴). A szövegnek néhány Gómez (1983a, pp. 398–401.) által lefordított részlet kivételével nyugati fordítása nem létezik. Meg kell említenünk Fabernek (1985) a Pelliot tibétain 116 (ff. 120–170) kéziratról készített fordítását, ugyanis ebben huszonegy olyan idézetet szerepel, amelyek a *Cig car*-ban is megtalálhatóak. Ld. alább.

¹¹ Roerich (1976/1949¹), pp.191–192.

¹² A két Vimalamitráról ld. Tucci (1949), pp. 108, 257, 381, 611.

¹³ A *Deb ther sngon po* a későbbi Vimalamitrával kapcsolatban megemlíti, hogy egy részletes kommentárt írt a Prátimókša-szútrához, és valószínűleg szerzetes volt, majd visszatér a korábbi Vimalamitráról szóló elbeszéléshez.

¹⁴ Obermiller (1931), p. 190.

¹⁵ A *rNying ma rgyud 'bumban* közel száz fordítás, a Tandzsurban huszonöt értekezés és öt fordítás található Vimalamitra neve alatt.

megállapításra jut, hogy a mű szerzőségét egy későbbi időben tulajdonították Vimalamitrának, a híres indiai mesternek, hogy ezzel nagyobb tekintélyt biztosítsanak a szövegnek.¹⁷

A szöveg eredetiségének a kérdése

A *Cig car* eredetiségét – akár a szöveg egészére vonatkozóan, akár csak egyes részeit illetően – többen is megkérdőjelezték, mivel a műben hosszabb betoldások találhatók Kamalasíla *Bhāvanā-krama* (*A meditáció fokozatai*) című műveiből (három értekezés szerepel ugyanezen a néven), és egy tunhuangi kéziratból¹⁸ (Pelliot tibétain 116¹⁹).

A Pelliot tibétain 116

A PT. 116 kézirat 119–246. fóliókon²⁰ szereplő része talán a legfontosabb a hitvitához kapcsolódó tunhuangi dokumentumok között. A 173–246. fóliókon található szakasz számos csan mester tanításait tartalmazza. A 119–170. fóliók között találhatóak azok a szövegrészek, amelyek a *Cig car* második felének bizonyos részeivel mutatnak párhuzamot.²¹ Ennek a szakasznak a címe a 170. fólió végén szerepel: *dMyigs su myed pa'i tshul gcig pa'i gzhung* (*A nem-tapasztalás egyedüli módszerének alapszövege*); a szöveg szerzője ismeretlen. A szakasz három egységre bontható.²² Az elsőben tizennégy ellenvetés található, amelyek ellenfeleinek, azaz a Kamalasíla és Sántaraksita által képviselt fokozatos ösvény híveinek a nézeteit képviselik; a szerző ezekre szútraidézetek segítségével válaszol. A második rész huszonhárom kérdést tartalmaz a fogalommentességről,²³ és – szintén szútrákból vett idézetekkel alátámasztva – harmonizálja azt más buddhista alapítványokkal. A harmadik részben arra világít rá, hogy az egyidejű megvilágosodás tökéletes összhangban van a bölcs mesterek tanításaival is.²⁴

Harada Satoru²⁵ vette először észre, hogy a *Cig car* második felének egyes részei párhuzamot mutatnak a tunhuangi kézirat fent említett szövegrészeinek bizonyos passzusaiival. Véleménye szerint a *Cig car*-ban szereplő majdnem szó szerint megegyező szövegrészeket nem

16 Gómez (1983a), p. 431.

17 Faber (1985), pp. 49–50.

18 Az 1970-es és 1980-as években a csan történetére és a Mahájána ho-sangra vonatkozó tunhuangi dokumentumokkal kapcsolatosan igen sok cikk jelent meg. A témával foglalkozó rendkívül termékeny japán tudományos irodalom Ueyama Daishun munkásságával vette kezdetét, akihez sok más tudós is csatlakozott. Ueyama (1983) a Tunhuangban felfedezett tibeti csan kéziratokról szóló cikkében kronológiai sorrendben összefoglalja a japán tudósok kutatásait és publikációit.

A Mahájána ho-sang tanításaival és az egyidejű megvilágosodás hagyományával kapcsolatos tunhuangi forrásokról részletes elemzést készített Gómez (1983b).

19 A továbbiakban: PT. 116. – A japán tudósok (Ueyama, Kimura, Okimoto, Harada) igen behatóan foglalkoztak a kézirattal; kutatásaik tartalmi összefoglalóját ld. Ueyama (1983).

20 A fóliószámok a PT. 116 faksimile kiadásának számozását követik.

21 E rész teljes angol fordítását adja Faber (1985), pp. 52–75.

22 Ueyama (1974) a teljes szöveg tartalmáról részletes vázlatot készített; ennek kivonatát ld. Ueyama (1983, pp. 330–332). Broughton (1983, pp. 48–50.) szintén részletes leírást ad a kézirat felépítéséről és tartalmáról.

23 Mind a kínai, mind az indiai dokumentumok egyetértene abból, hogy a Tibetben zajló viták egyik kulcskérdése volt, hogy mit jelent a 'fogalommentes állapot,' és ezen állapot elérésének mik az eszközei. A vita valamennyi résztvevője szerint ez az állapot az, amit kutatni kell, de eltérnek annak értelmezésében, hogy hogyan lehet ezt megvalósítani. Ld. Gómez (1983a), p. 398.

24 A *Cig car* második része hasonló módon épül fel, a sorrend azonban megváltozik. A 'fogalommentességgel' kapcsolatos kérdések szerepelnek először, ezt követik a bölcs mesterektől vett idézetek, majd az ellenvetések.

25 Harada (é.n.) cikkét nem állt módomban olvasni, álláspontját Gómez (1983a, pp. 430–431.) leírása és Ueyama (1983, pp. 336–337.) kivonata alapján ismertetem.

lehet eredetinek tartani, tehát a *Cig car* második felét nem Vimalamitra írta. Gómez²⁶ viszont felveti azt a problémát, miszerint a tunhuangi kézirat nem tartalmazza a *Cig car*-ban szereplő összes kérdést, és ez fordítva is igaz. Elgondolása szerint a kézirat olyan szövegeknek a keveréke lehet, amelyeket pusztán azért rakott össze a szerkesztő, mert saját közösségén belül fontosnak tartotta őket a szent szövegek tanulmányozása vagy recitálása szempontjából. A kérdéseknek és válaszoknak ezeket a listáit talán segédeszközként is alkalmazták a fokozatos út képviselőivel folytatott viták során. Gómez ésszerűbbnek tartja tehát azt a feltevést, hogy a témáknak, a kérdéseknek és a szútraidézeteknek volt egy közös, változó repertoárja, amely a tibeti–tunhuangi viták folyamán jött létre. Ezek a kérdésgyűjtemények közkezen foroghattak, mivel a PT. 116 tartalmaz olyan fejezeteket, amelyek sok más tunhuangi töredékben is megtalálhatóak.²⁷ Vimalamitra hozzá is tehetett és kölcsönözhetett is ebből a repertoárból.

A *Bhāvanā-kramák*

A *Cig car* másik fontos forrását jelentik a fent említett *Bhāvanā-kramák*, amelyek közül a középsőből és a harmadikból²⁸ találhatók betoldások a *Cig car* első felében. Kamalasíla a vita után írta meg a király kérésére ezeket az értekezéseit, amelyekben főleg szútrákból vett idézetekre támaszkodva fejt ki a meditáció (*bsgom pa, bhāvanā*) fokozatos állomásait anélkül, hogy egy konkrét vitára, vagy tényleges ellenfelekre hivatkozna.

A *Bhāvanā-kramákból* származó betoldásokat a *Cig car*-ban először Tucci²⁹ vette észre, aki a mű tartalmát is összefoglalta. Véleménye szerint a szöveg két részből áll, amelyek nem függenek össze egymással: Vimalamitra az értekezés elején kijelenti, hogy az egyidejű megvilágosodás ösvényét szándékozik kifejteni, mégis egy olyan rész következik ezután, amely nem felel meg ennek a célkitűzésnek, és a mű hátralévő nagyobbik részéhez sem illik; néhány mondata tulajdonképpen nem más, mint a *Bhāvanā-kramák* összefoglalója. Tucci szerint később toldották be ezeket a részeket, hogy a szöveg megfeleljen az ortodoxia elvárásainak. A szöveg második részével kapcsolatban nem tesz említést a PT. 116-ról.

Harada Satoru a *Cig car* és a *Bhāvanā-kramák* részletes összehasonlító elemzése során arra a következtetésre jutott, hogy a *Cig car* nem bírálja a fokozatos út képviselőit és a rájuk vonatkozó részeket a *Cig car* szerzője maga foglalta bele a szövegbe. Sőt arra az álláspontra jut, hogy a *Cig car*-t éppenséggel Vimalamitra és egyidejű megvilágosodás iskolája *ellen* írták. Gómez viszont teljesen valószínűtlennek tartja Harada hipotézisét.³⁰ Tuccival megegyezően az a véleménye, hogy az ilyen ügyetlen betoldások – amelyek nyilvánvalóan megszakítják a szöveg érvelésének fő vonalát – az eredeti szövegbe való későbbi beavatkozások a fokozatos út híveinek a részéről. A szöveg „feldaraboltsága” miatt e részek nem tarthatóak a szerző véleményét tükröző idézeteknek avagy a fokozatosság híveinek tett engedménynek. Álláspontja szerint a *Cig car* eredeti szövegét, amely valószínűleg az egyidejű megvilágosodásról szóló rövidebb esszé volt, teljesen eltorzították a későbbi betoldásokkal.

²⁶ Gómez (1983a), pp. 430–431.

²⁷ PT. 21, 118, 817, 821, 822, 823.

²⁸ *bsGom pa'i rim pa* (*Bhāvanā-krama*), Toh. No. 3916 (ff. 42a¹–55b⁵) és *bsGom pa'i rim pa* (*Bhāvanā-krama*), Toh. No. 3917 (ff. 55b⁶–68b⁷). A harmadik *Bhāvanā-krama* szöveg-

kiadásai: Tucci (1971) és Obermiller (1963); fordításai:

Olson–Ishishima (1979), van den Broeck (1977) és Sharma (1996).

²⁹ Tucci (1958), pp. 115–117.

³⁰ Gómez (1983a), p. 430.

A *Cig car* és a *Bhāvanā-kramák* összehasonlító elemzése

A *Cig car* első részében szereplő betoldásoknak, valamint Kamalasíla középső és harmadik *Bhāvanā-kramájának* összehasonlító elemzése alapján esetleg elfogadható Haradának az a hipotézise, miszerint a betoldások magától a szerzőtől származnak. Az azonban kizárható, hogy az egyidejű megvilágosodás iskolája ellen íródott volna az értekezés, ugyanis a szöveg tartalma ezt nem támasztja alá. A szóban forgó részekben pusztán gyakorlati útmutatók találhatók a meditáció helyes művelésére, előfeltételeinek a megteremtésére, a helyes testtartásra, lélegzésre stb. vonatkozóan – tehát semmi olyan kitétel, ami a fokozatos elv kizárólagosságát hirdetné.

Felmerül azonban a kérdés, hogy miért éppen Kamalasíla műveit választotta a szerző értekezése első részének alapjául. Gómez³¹ felhívja a figyelmet arra, hogy a fokozatos irányzat az irodalom későbbi fejlődése során erős befolyást gyakorolt az egyidejű megvilágosodás eszmé-áramlatára: a szövegek megkísérelték feloldani az egyidejű és a fokozatos megközelítés közötti ellentétet. A *Cig car* azonban nem tartozik az eme tendenciát mutató szövegek közé, ugyanis az átvételek nem épülnek be szervesen a szöveg gondolatmenetébe; ezért jut arra a következtetésre, hogy későbbi betoldásokról van szó.

Az összehasonlító elemzés eredményeként megállapítható, hogy az értekezés első részét – az első pár mondatot követően, amelyben a szerző a fogalommentes meditáció bemutatását tűzi ki célul – szinte teljes egészében átvételek alkotják; betoldásokról tulajdonképpen nem is igazán beszélhetünk, ha a néhány mondatos bevezetőt és az átvett részek közt előforduló szútraidézeteket nem tekintjük alapszövegnek. Az értekezés felépítése mégsem tűnik rendezetlennek: a Kamalasílatól kölcsönzött részek felhasználásával a szerző logikus módon, jól követhetően építi fel a gondolatmenet. Az átvett részeket nem mindig szó szerint ragadta ki az eredeti szövegből, és nem változtatások nélkül alkotta meg belőlük szövegét. Az átvételek sorrendje az eredeti szövegben való elhelyezkedésükhöz képest a *Cig car*-ban megváltozik, olykor a középső és harmadik *Bhāvanā-krama* részei is átfedik egymást. Mindebből arra lehet következtetni, hogy a szerző ugyanolyan módon használta fel a *Bhāvanā-kramák* szövegét érvelésének megformálásában és alátámasztásában, mint a fent említett közkezen forgó idézetlistákat.

Az átvétel szempontjából érdekes megfigyelni a *Cig Car* egyik szövegrészét:

de nas rnal 'byor pas ji srid du dga' ba de srid du mngon par 'du bya ba med pa kho nar de kho na la bsgom zhing 'dug par bya'o // tshul de lta bus mel tshe thun gcig gam / thun phyed dam / chu tshod gcig gam / ji srid nus su 'am / tha na se gol gtogs pa'i bar du yang bsgom zhing 'dug par bya'o // (9a⁷–9b¹)

„Azután a jögi, amíg csak akarja, késztettség nélkül az akkéntiségen³² meditáljon. Ily módon meditáljon négy órán át, két órán át, egy órán át, vagy ameddig képes, akár csak egy ujjcsettintésnyi ideig.”

³¹ Gómez (1983a), p. 430.

³² Az 'akkéntiség' (*de kho na, tattva*) fontos buddhista kifejezés, a végső valóság szinonimája.

Az akkéntiségen való meditáció, annak megértése vezetheti az embert a megvilágosodáshoz, a nirvánához.

A középső *Bhāvanā*-kramában ugyanez a mondat így szerepel:

de ltar rnal 'byor pas rim pa 'dis chu tshod gcig gam/ mel tshe thun phyed dam/ thun gcig gam/ ji srid 'dod kyi bar du de kho na bsgom zhing 'dug par bya'o// (51a³)

„A jógi ezzel a módszerrel meditáljon az akkéntiségen egy órán át, két órán át, négy órán át, vagy ameddig csak akarja.”

Mindkét idézetben a meditáció időtartama a jógira van bízva aszerint, hogy mit szeretne, mihez van kedve (*dga'*, *'dod*). Az első idézetben azonban a másodikhoz képest található egy kiegészítés, amely az időtartamot már a jógi képességéhez (*nus*) méri. Ha a legrövidebb ideig sem képes – akarata ellenére – a meditációban tartózkodni, akkor az is elegendő, és hasznos lehet, ha csak egyetlen pillanatra, egy ujjcsettintésnyi ideig (*se gol gtogs pa'i bar du*) megtapasztalja az akkéntiséget. Az időtartamok sorrendje is megváltozik, az átvett részben már egyre csökken a meditáció lehetséges hossza, valószínűleg a beszúrt rész miatt. Emellett a szerző kicserélte az 'ily módon' (*tshul de lta bus*) és az 'ezzel a módszerrel' (*de ltar ... rim pa 'dis*) kifejezéseket, amelyeknek jelentése között azonban ebben az esetben nincs különbség, értelmileg ugyanis a meditáció mikéntjéről szóló korábbi fejtegetésre utalnak vissza. A kicserélésre a félreérthetőség elkerülése adhatott okot, ugyanis a '*rim pa 'dis*' kifejezés másik jelentése ('ezeken a fokozatokon keresztül') megtévesztő lett volna.

A Cig car, illetve a 2. és a 3. Bhāvanā-krama egyező szövegrészei fóliószámok szerint

<i>Cig car</i>	2. <i>Bhāvanā</i> -krama	3. <i>Bhāvanā</i> -krama
A teljes szöveg: ff. 6b ¹ –13b ⁴	A teljes szöveg: ff. 42a ¹ –55b ⁵	A teljes szöveg: ff. 55b ⁶ –68b ⁷
1. összefüggő szövegrész:		
6b ⁷ –8a ²	45b ¹ –46b ⁷ és 47b ⁴	
7b ³ –8a ³		56b ⁵ –57a ⁵
8a ³ –8a ⁴	47b ⁴ –47b ⁵	
8a ⁶	48b ²	
8a ⁶ –8b ¹	48a ⁷	
2. összefüggő szövegrész:		
8b ⁷ –9a ²	50a ⁵ –50a ⁶ .	
9a ²	50a ⁴	
9a ³ –9a ⁶	50a ⁷ –50b ⁴	59a ⁴ –59b ²
9a ⁷ –9b ¹	51a ² –51a ³	
9b ¹	50b ⁷	60a ⁴ –60a ⁵
9b ²		60a ⁵ –60a ⁶
9b ³	51a ⁷ –51b ¹	61a ⁷ –61b ¹
9b ⁴ –9b ⁵		60b ² –60b ³

*A Cig car, illetve a Pelliot tibétain 116 egyező szövegrészei
(szútra-idézetek) fóliós számok szerint*

<i>Cig car</i>	<i>Pelliot tibétain 116</i>
A teljes szöveg: ff. 6b ¹ –13b ⁴	A teljes szöveg: ff. 108–246 (pp. 100–123) Megegyezés a ff. 120 ⁴ –170 ¹ (pp. 102–109) résszel található
1. idézet (6b ⁵ –6b ⁶)	ff. 160 ¹ –161 ¹
4. idézet (8a ⁵ –8a ⁶)	ff. 150 ³ –151 ¹
11. idézet (9b ⁶)	f. 146 ² –146 ⁴
12. idézet (9b ⁷)	f. 147 ² –147 ⁴
13. idézet (9b ⁷ –10a ¹)	ff. 147 ⁴ –148 ¹
14. idézet (10a ¹ –10a ²)	f. 148 ¹ –148 ⁴
16. idézet (10a ⁴ –10a ⁵)	ff. 148 ⁴ –149 ⁴
18. idézet (10a ⁷)	f. 153 ¹ –153 ³
19. idézet (10b ¹ –10b ²)	ff. 153 ³ –154 ²
20. idézet (10b ² –10b ⁴)	ff. 157 ² –158 ² és f. 163 ² –163 ⁴
21. idézet (10b ⁴ –10b ⁵)	f. 164 ¹ –164 ²
23. idézet (10b ⁶ –10b ⁷)	f. 168 ¹ –168 ⁴
25. idézet (11a ¹ –11a ²)	ff. 120 ⁴ –121 ³
30. idézet (11a ⁶ –11b ¹)	ff. 128 ² –129 ¹
32. idézet (11b ² –11b ⁴)	ff. 162 ² –163 ³
A 33. és 34. idézet közötti szakasz 2. fele ³³ (11b ⁶)	ff. 169 ³ –170 ¹
34. idézet (11b ⁷ –12a ¹)	f. 141 ² –141 ⁴
38. idézet (12a ⁴)	ff. 136 ⁴ –137 ¹
40. idézet (12a ⁶)	ff. 123 ⁴ –124 ¹
54. idézet (13a ⁴ –13a ⁶)	f. 131 ² –131 ⁴
56. idézet (13b ¹ –13b ²)	f. 142 ¹ –142 ⁴

33 Ez a szövegrész nem idézet.

A Cig car tartalma

1. RÉSZ (A BHĀVANĀ-KRAMÁKBÓL SZÁRMAZÓ RÉSZEKEL)

A mindentudás³⁴ gyors elérése (6b)

A szöveg fő célkitűzése, hogy a mindentudásra törekvőknek bemutassa, hogyan kell gyakorolniuk a fogalommentes³⁵ elmélyedést.³⁶

A fogalommentes elmélyedés nem más, mint a tudat elnyugtatása³⁷ és a kiterjesztett látás.³⁸ A tudat elnyugtatása révén a jógi úrrá lesz mindazokon az érzelmein, indulatain, amelyeket a tapasztalati világ ismertetőjegyek³⁹ által meghatározott, azokban realizálódó jelenségei keltenek benne. A kiterjesztett látás során az elemző bölcsesség segítségével felismeri mindezeknek az ismertetőjegyeknek az ürességtermészetét, azt, hogy önálló léttel nem rendelkeznek. Így a tudatnak nincs már, amin úrrá kellene lennie, amit meg kellene szüntetnie.

Az elnyugtatás és a kiterjesztett látás kellékei (7a–7b)

A meditáció előfeltételei – mint pl. a csendes vidék, a tiltott ételek elkerülése, barátságos viszony kialakítása szent emberekkel, a szent iratok ismerete stb. Először ezeknek a kellékeknek az összegyűjtésére van szükség.

34 A mindentudás (*thams cad mkhyen pa, sarvajñatā*): a buddhaság szinonimája; a négyféle tudás és a három test spontán megvalósulása a teljes buddhaság szintjén, amely a bódhiszattva-ösvény tíz állomásának bejárása után következik be (vö. BT. p. 1151). A négyféle tudás: a tükörszerű tudás (*me long lta bu'i ye shes, ādarśa-jñāna*), amely a tárlház-tudatosság szennyeződésektől való megtisztulása; az azonosság tudása (*mnyam pa nyid kyi ye shes, samatā-jñāna*), amely a szennyezett elme én-képzettől való megtisztulása; a megkülönböztető tudás (*so sor rtog pa'i ye shes, pratyavekṣā-jñāna*), amely az elme-tudatosság megtisztulása a ragaszkodástól és egyéb szennyeződésektől; végül a mindent beteljesítő tudás (*bya ba grub pa'i ye shes, kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*), amely a jelenségeket önálló létezőként felfogó öt érzékszervi tudatosság megtisztulása (vö. 97. jegyzet). Ld. Paltseg (1992), pp. 68–69. A jógácsára isko-la elmélete szerint a Buddhának három teste van (*sangs rgyas kyi sku, buddhakāya*): a tantest (*chos sku, dharmakāya*), az abszolút buddhaság állapota; a boldogságtest (*longs sku, saṃbhogakāya*) a kristálytisztá országokban megjelenő buddha, aki a bódhiszattvákat tanítja; és a varázsszó test (*sprul sku, nirmāṇakāya*), a történelmi Buddha, Sákjamuni teste. Ld. Skilton (1997), p. 103.

35 A megkülönböztető fogalmi gondolkodás (*rnam par rtog pa, vikalpa*) azonos a létforogtatgot (*'khor ba, saṃsāra*) mozgásban tartó nemtudással (*ma rig pa, avidyā*). A nemtudás annak nem tudása, hogy a dolgok valójában nem bírnak önmeghatározó természettel (*rang bzhin, svabhāva*), azaz önálló léttől mentesek, üresek (*stong pa, śūnya*). Mivel az ember nem ismeri fel a dolgok üresség-terészetét, ezért fogalmi gondolkodása révén

különbséget tesz közöttük, és ennek megfelelően érzelmi-leg is különféleképpen viszonyul hozzájuk: rokonszenvet, vágyat (*'dod chags, rāga*), ellenszenvet, haragot (*zhe sdang, dveṣa*) érez irántuk, vagy ostobán, zavarodottan áll hozzájuk (*gti mug, moha*). Ezek az indulatok, szenvedélyek, szenved (nyon mongs, kleśa) olyan tudattényezők, tudati szennyeződések, amelyek a megszabadulást megakadályozó tettekre ösztökélve meggátolják a tudatfolyamat megnyugvását (vö. BT. p. 970). A megkülönböztetésektől mentes, fogalommentes állapot (*rnam par mi rtog pa, nirvikalpa*) a megvilágosodás szinonimája.

36 Az elmélyedés (*ting nge 'dzin, samādhi*): összpontosítás, meditatív koncentráció.

37 A tudat elnyugtatása (*zhi gnas, śamatha*): szó szerint nyugalomban tartózkodás, időzés; nyugalmi állapot. A tudat lecsendesítése, lecsillapítása. Az elmélyedés egyik alkotóeleme; a gondolatok zúrzavarától ingadozó tudat kiegyensúlyozása, amelynek következtében a tudat egy pontba szűkítve bármeddig el tud időzni kiválasztott meditációs tárgyán. Ld. Szöpa (1995), pp. 64–72, Agócs (1994), pp. 105–106.

38 A kiterjesztett látás (*lhaq mthong, vipaśyanā*): a dolgok öntermészetét elemző bölcsesség; mélyreható éleslátás, tisztán látás, (az ürességbe való) bepillantás. Az elmélyedés másik alkotóeleme. Ld. Szöpa (1995), pp. 64–72, Agócs (1994), pp. 105–106.

39 Az ismertetőjegyek (*mtshan ma, nimitta*): azok a meghatározó jellemvonások, amelyek (a téves gondolkodás számára) az egyik jelenséget a másiktól megkülönböztetik; a fogalmi gondolkodás legfőbb támpillérei.

A meditáció elkezdése (7b–8a)

A helyes testtartás és lélegzés.

Az elnyugtatás és a kiterjesztett látás megvalósítása (8a–9a)

A tudat elnyugtatásának módszere, a meditációs tárgy kiválasztása; a kiterjesztett látás megvalósítása, az akkéntiségen való meditáció.

A tudat tompaságának és izgatottságának⁴⁰ megszüntetése (9a–9b)

A meditáció során a jógi tudata túlságosan elfáradhat, vagy nagyon izgatottá is válhat. Ezen akadályok kiküszöbölése után a tudat egyensúlyba kerül, és egyszerre műveli a tudat elnyugtatását és a kiterjesztett látást.

2. RÉSZ (A PT. 116-BÓL SZÁRMAZÓ RÉSZEKEL)

Tíz kérdés a fogalommentességről (9b–10b)

A megvilágosodás elérése szempontjából lényeges kategóriák meghatározása a fogalommentesség nézőpontjából, kérdések és válaszok formájában, szútrákból vett idézetek segítségével. Ezek a kategóriák a következők:

a megvilágosodásra irányuló tudat kifejtése (*byang chub tu sems bskyed pa*)

a nagy kocsi (*theg pa chen po*)

az ösvényen való meditáció (*lam bsgom pa*)

a középút (*dbu ma*)

a túlpartra juttató bölcsesség (*shes rab kyi pha rol tu phyin pa*)

az azonosság és a mozdulatlanság (*mnyam pa nyid dang mi g-gyo ba*)

a felülmúlhatatlan erkölcsösség (*tshul khrims bla na med pa*)

az ismertetőjegyekből való megszabadulás (*mtshan ma spong ba*)

a tudat természetének meditáció útján történő meglátása

(*bsgom pas sems kyi chos nyid mthong ba*)

az önmegtapasztaló tudatosság (*rang gi rig pa*).

Egyéb szútrákból vett idézetek (10b–11b)

Ezekkel az idézetekkel bizonyítja a szerző, hogy az egyidejű megvilágosodás gondolata nem ellentétes a szútrák tanításával és a mesterek (*Nāgārjuna*, *Āryadeva*, *Haribhadra*) útmutatásaival.

Ellenvetések és válaszok (11b–13b)

A fokozatos út híveinek a részéről érkező ellenvetések és a rájuk adott válaszok az egyidejű megvilágosodás nézőpontjából, szintén szútraidézetek segítségével. Ezek az ellenvetések a következők:

a három ékkő tisztelte (*dkon mchog gsum la mchod pa*)

szükséges a tanulás (*thos pa mang po dang bshad par bya dgos so*)

⁴⁰ A tompaság (*bying ba*, *laya*) és az izgatottság (*rgod pa*, *auddhatya*) a meditáció két akadálya.

szükséges a hat túlpartra juttató cselekedet alkalmazása

(*pha rol tu phyin pa drug la sogs pa spyad dgos so*)

nincs nagyobb érdem a recitálásnál (*kha ton dang 'dri klog las bsod nams che ba med do*)

a fogalommentességben nem lehet a lények hasznára válni

(*rnam par mi rtog pa la sems can gyi don bya ba'i thabs med do*)

a fogalommentességben nincs bűnvallomás (*mi rtog pa la sdig pa bshags pa med do*).

Befejezés

Az elmondottak alapján bizonyítást nyert, hogy a fogalommentes elmélyedést kell gyakorolnia annak, aki a mindentudást gyorsan el szeretné érni.

Magyar fordítás a betoldások pontos megjelölésével⁴¹

(6b) Hódolat az ifjú Mandzsusrinak!⁴² Ha a valóság határa⁴³ megingathatatlanra lett, akkor nincs szükség a saját szövegem igazolására, vagy idegenekének a cáfolatára: a nirvána nem elérhető, a létforgatag nem eldobható, mint ahogy a fejet sem lehet kétszer levágni. Én, aki hasonlatos vagyok a vakhoz, noha világosságot tenni ebben nem vagyok képes, mégis a valóság⁴⁴ előtti főhajtás végett, a szövegekre támaszkodva egy rövid összegzést adok.

Mindazok, akik szeretnék gyorsan elérni a mindentudást, a fogalommentes elmélyedést gyakorolják. Mi az valójában? A tudat elnyugtató és a kiterjesztett látás. Ha a tudat nem ragaszkodik az ismertetőjegyekhez [úgy, mint létezőkhöz,] akkor az a tudat elnyugtatójának elmélyedése; ha a tudat nem szabadul meg egyetlen ismertetőjegytől sem, az a kiterjesztett látás elmélyedése. A tudat elnyugtatója során az ismertetőjegyek nem keletkeznek; a kiterjesztett látás során az ismertetőjegyek nem szűnnek meg. A dologi létezés vége a tudat elnyugtatója; a dologi létezés végletébe bele nem zuhanás a kiterjesztett látás. Ha egy magas hegy tetejére valaki felmegy, és szétnéz, mindent tisztán lát. Ehhez hasonlóan ebben a két elmélyedésben megmutatkozik valamennyi elmélyedés. Aki ebben a kettőben tartózkodik, valamennyi dologi létező végét látja, mint az az ember, aki egy üvegházban ülve kívül és belül mindent tisztán lát.

A <1> *Lankába érkezés* című szútrában⁴⁵ ez áll a buddhaságról:

Cselekedetek, ismertetőjegyek, dologi létezők közepette

Nem következhet be a nirvána.

⁴¹ A szószerinti vagy majdnem szószerinti megegyezéseket – a középső *Bhāvanā-kramával* lapszéli pontozott vonal (illetve, rövidebb szövegrész egyezése esetén, pontozott aláhúzás);

– a harmadik *Bhāvanā-kramával* szaggatott vonal (ill. szaggatott aláhúzás)

– mindkét *Bhāvanā-kramával* folytonos kettőzött vonal (ill. folytonos kettőzött vonalas aláhúzás)

– a PT. 116-tal folytonos vonal (ill. folytonos aláhúzás) mutatja.

Az egyébként egyező paszusokban a mégis eltérő kifejezéseket hullámos aláhúzás jelzi.

A <> jelek között lévő szám az idézet száma.

A () jelek között lévő szám a folió száma.

⁴² Mandzsusri ('*Jam dpal*; *Mañjuśrī*): a tudást megszemélyesítő bódhiszattva.

⁴³ A valóság határa (*yang dag pa'i mtha'; bhūta-koṭi*): a mindent átható összetettségből, azaz a feltételekhez kötött létből fakadó szenvedést ('*du byed kyi sdug bsngal; saṃskāra-duḥkha*, vö. 128. jegyzet) megbékítő tartomány; az akkéntiség (*de nyid; tattva*) és az üresség (*stong nyid; śūnyatā*) szinonimája (vö. BT. p. 2547).

⁴⁴ Szó szerint: a hibátlan értelem, a valódi jelentés; az igaz lényeg, természet, valóság (*yang dag pa'i don; bhūta-artha*).

⁴⁵ '*Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo* (*Ārya-Laṅkāvatāra-mahāyānasūtra*), Toh. No. 107. (ff. 56a¹–191b⁷). Ld. Suzuki, D. T. (1968) és Hamar (1994), pp. 59–76.

A gondolatok feltartóztatásával
Következik be a nirvána.

A fogalmiság állapotába 'be-nem-lépés'⁴⁶
A buddhaság meg nem tapasztalása.
Csak ha nincs 'belépés', akkor van megvilágosodás.
Ennek meglátása a buddhaság.⁴⁷

A <2> *Vimalakīrti*⁴⁸ tanítása című szútrában⁴⁹ ez áll:

„Ha nincsenek gondolatok, ha nincsenek a tapasztalásnak tárgyai, az a megvilágosodás.”
Ezért a fogalommentes elmélyedést gyakorold.

A jógi pedig először a tudat elnyugtatótatásának és a kiterjesztett látásnak a kellékeit szedje össze.

Melyek a tudat elnyugtatótatásának kellékei? A ruha, az élelem és a többi könnyen beszerezhető legyen. (7a) Vad és ellenséges emberek ne legyenek a környéken. Járvány ne legyen arrafelé. A társak erényesek és hasonló nézetűek legyenek. Nappal kevés ember forduljon meg arra, éjszaka csend legyen. A jógi ne kíváncsion sok, szép szerzetesi ruhát. Érje be azokkal az egyszerű dolgokkal, amikhez hozzájut. A kereskedelemről és a többi bűnös tevékenységről teljesen mondjon le. Világiakkal és szerzetesekkel keveset beszéljen. Az orvoslással, asztrológiával és a többivel hagyjon fel. Ne sértse meg a két fogadalomhoz⁵⁰ kapcsolódó alaptanításokat. Ha figyelmetlenségéből mégis megszegné azokat, akkor gyorsan a tan szerint cselekedjen. Amit pedig a hallgatók⁵¹ fogadalma helyrehozhatatlan kudarcnak tart, az iránt is mutasson megbánást, és gondoljon arra, hogy többször ilyen nem tesz. Ha elemzi annak a gondolatnak a lényegnélküliségét, amellyel azt a tettet véghezvitte, vagy valamennyi jelenség lényegnélküliségén meditál, akkor erkölcsi teljesen megtisztulnak – így értsük. Megbánás nélkül törekedjen a meditációra. Figyelmét irányítsa arra, hogy vágyai most és a jövőben is sokféleképpen kárára lesznek, és vesse el velük kapcsolatos fogalmait. Másféleképpen szólva, a dolgoknak – legyenek akár kellemesek, akár kellemetlenek – pusztulás a természete, és egyikük sem maradó, ezért nem lehet örökké a társaságukban maradni. Ha kétségtelen, hogy rövid időn belül valamennyitől meg kell válni, akkor minek ragaszkodna hozzájuk? Ezen gondolkodva az összes fogalommal hagyjon fel.

Melyek a kiterjesztett látás kellékei? Szent emberre támaszkodás, törekvés a tudásra, helyes gondolkodás. Milyen a szent ember, akire támaszkodni kell? Olyan, aki tanult, tiszta szavú, könyörületes és elviseli a bánatot. Mit jelent a tudásra törekvés? Ez nem más, mint a Magasztos

⁴⁶ Azaz a 'belépéssel' kapcsolatos bármiféle gondolat, meggyőződés éppen a fogalommentes állapot kialakulását gátolja. A kijelentés: 'én nem lépek be', csupán a fogalmakban gondolkodás újabb példája, így a megvilágosodás akadály.

⁴⁷ Ennek az idézetnek a fordítása a PT. 116. (ff. 160³–161¹) szövegét vette alapul.

⁴⁸ Vimalakīrti srávakák és bódhiszattvák gyűlekezete előtt prédikáló világi ember.

⁴⁹ 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Vimalakīrti-nirdeśa-*

Āmahāyānasūtra), Toh. No. 176. (ff. 175a¹–239b⁷). Ld. Thurman (1976); Lamotte (1976).

⁵⁰ A három fogadalom (*sdom pa gsum, tri-saṃvara*) közül az utolsó kettő. A három fogadalom: a hínájána (*theḡ dman, hīnayāna*) követőjének fogadalma, azaz az egyéni megszabadulás fogadalma; a mahájána (*theḡ chen, mahāyāna*) követőjének fogadalma, azaz a bódhiszattva fogadalom; és a vadzsrajána (*rdo rje theḡ pa, vajrayāna*) követőjének fogadalma, azaz a tantrikus gyakorló fogadalma.

⁵¹ A hallgató (*nyan thos, śrāvaka*): a hínájána követője, aki egy mestertől tanulva saját megszabadulását keresi.

tizenkét fajta kinyilatkoztatásban,⁵² (7b) a végleges jelentésű és tovább értelmezendő tanításokban⁵³ szerzett jártasság alapján a háromféle bölcsesség⁵⁴ kifejelesztése. Mit jelent a helyes gondolkodás? Ez a valóságon való hibátlan meditáció. Máskülönben a jögi ahhoz az emberhez hasonlatos, aki eltévedve egy útkereszteződéshez ér, és nem biztos abban, hogy merre menjen.

A jögi mindig tartózkodik a haltól és a többi hústól és attól, ami nem megfelelő, és mértékkel egyen. A bölcsüket megfelelő időben kérdezzé, legyen úrrá önhiúságán, és a célt ne tévesse el.

Ily módon a bódhiszattva, miután a tudat elnyugtatásának és a kiterjesztett látásnak valamennyi kellékét összegyűjtötte, kezdjen bele a meditációba.

A jögi, mielőtt elkezdi a meditációt, valamennyi tevékenységét fejezze be, végezze szükségét, majd egy csendes, kellemes helyen erre gondoljon: „Az összes élőlényt helyezzem a megvilágosodás szívébe!” Az összes élőlény megmentésére vágyakozva, valósítsa meg a nagy könyörületeséget,⁵⁵ és a tíz irányban tartózkodó valamennyi buddhának és bódhiszattvának hódoljon ötrészes hódolattal,⁵⁶ majd a buddhák és bódhiszattvák képmásait festményeken és más formában helyezze maga elé, vagy bárhova máshova, és olyan áldozatot mutasson be nekik, amilyenre csak képes. Magasztalja őket, a saját bűneit pedig vallja meg. Az összes élőlény érdemeinek örülve, egy nagyon puha és kényelmes gyékényen helyezkedjen el Vairocsana⁵⁷ lótuszülésében, vagy fél-lótuszülésben, és szemét se nem nagyon kinyitva, se nem teljesen bezárva, tekintetét az orra hegyére irányítsa, testét pedig – anélkül, hogy meggörbítene vagy megfeszítené – egyenesítse ki, és tudatát befelé irányítva üljön. Húzza ki vállait, fejét pedig se nem fenntartva, se nem lehorgasztva egy irányban mozdulatlanul tartsa, azaz orra a köldökével egy vonalban legyen. Nyelvét támassza fogaihoz. Ne hagyja, hogy ki- és belégzése hangos, mély és (8a) erőteljes legyen, hanem szinte észrevétlenül, lassan, mintegy magától vegyen lélegzetet, és engedje ki azt.

Ily módon a jögi először a Beérkezett⁵⁸ képmására rögzítse tudatát – aszerint, ahogy azt látta és hallott róla – majd valósítsa meg a tudat elnyugtatását. Ezen a képmáson elmélkedjen, amelynek színe olyan, mint a tisztított aranyé, a nagy és kis szépségjegyek ékesítik,⁵⁹ és kísérete közepén elhelyezkedve a lényeknek mindenféle módon hasznot hajt. Figyelmét folyton rá irányítva fejlesszen ki vágyakozást érdemei után, és kiküszöbölve tompaságot és izgatottságot addig elmélkedjen rajta, amíg világosan nem látja: úgy, mintha vele szemben lenne.

Az <3> Elmélyedések királya szútrában⁶⁰ ez áll:

52 A Magasztos tizenkét fajta kinyilatkoztatása (*gsung rab, pravacana*): a Buddha tanbeszédeinek tizenkét csoportja; tizenkét irodalmi műfaj neve.

53 A végleges jelentésű (*nges don; nītārtha*) és tovább értelmezendő (*drang don; neyārtha*) tanítás kétféle szövegtípus neve. Az utóbbiakat nem szabad szó szerint értelmezni, megértésük további magyarázatot igényel. Az előbbi típushoz tartozó szövegek jelentése meghatározott, végleges; ezek megértéséhez nincs szükség kiegészítő magyarázatra.

54 A háromféle bölcsesség: a tanulásból (*thos; śruta*), a gondolkodásból (*bsam pa; cintā*) és a meditációból (*bsgom pa; bhāvanā*) származó bölcsesség.

55 A nagy könyörületeség vagy együttérzés (*snying rje chen po, mahā-karūṇā*): a mahájána eszményképeinek, a bódhiszattvák egyik legfőbb tulajdonsága.

56 Az ötrészes hódolat: az öt testrészt (két kéz, két láb és a fej) földhöz érintésével végzett hódolat.

57 Vairocsana buddha (*Rnam par snang mdzad, Vairocana*).

58 A Beérkezett (*de bzhin gshegs pa, tathāgata*): aki a számszára és a nirvána két végétéhez nem köthető akkéntiség ösvényén a megvilágosodásba érkezett; a Buddha szinonimája (vö. BT. 1287).

59 A Buddhára jellemző harminckét nagy és nyolcvan kisebb szépségjegy.

60 *'Phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo*, (*Ārya-Sarva-dharma-svabhāva-samatā-vipaṇcita-samādhi-rāja-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 127. (1b¹-170b⁷); Faber (1985), p. 53. Ld. Cüppers (1990); Regamey (1990, 8., 19. és 22. fejezet).

Mivel teste aranyszínű,
Gyönyörűséges a Világ Védelmezője,
Tudatát erre a tárgyra irányítva
Hozza egyensúlyba a bódhiszattva.

Vagy pedig a jögi akár egy formával rendelkező, akár egy formával nem bíró, vagy akár milyen neki tetsző meditációs tárgyra összpontosítva figyelmét, valósítsa meg a tudat elnyugtatását. Figyelmét összpontosítsa a tárgyra, és amire összpontosít, azon addig meditáljon, kiűszöbölve a tompaságot és az izgatottságot, amíg teljesen világossá nem válik számára.

Az <4> *Elmélyedések királya* szútrában ez áll:

Az elmélyedés a kiegyensúlyozottság földje,
Békességes és finom; nehezen meglátható.
Minthogy valamennyi képzet⁶¹ megszűnik benne,
Ezért hívják elmélyedésnek.

Miközben a tudat elnyugtatását gyakorolja, a jögi a kiterjesztett látást művelje. Gondoljon arra, hogy a tudat elnyugtatott állapotában bölcsességgel az akkéntiséget kell kutatni, és csupán a tudat elnyugtatásával nem szabad megelégedni.

Mi az akkéntiség?

Ez azt jelenti, hogy a személy, az öt halmaz, a források, a tartományok;⁶² a buddhatestek;⁶³ az időtlen tudástól⁶⁴ az élőlények poklával bezárólag [minden], a tenger, a Szuméru⁶⁵ – *ya-la-men-ni* jelenségeként felfogott, (8b) konvencionálisan meghatározott dolog, ha az elme részletesen megvizsgálja és elemzi őket, végső értelemben véve⁶⁶ öntermészet nélkülűek és üresek. Arra gondolva, hogy ezek az önálló léttől teljesen mentesek, kezdettől fogva üresek, el nem gondolhatóak, és ki nem fejezhetőek; hogy a nirvána nem elérhető, a létforgatag nem eldobható – a tér természetéhez hasonló: a tudatfolyamot rezzenéstelenné kell tenni.

<5> *A karmikus homály eloszlátása* szútrában⁶⁷ ez áll:

Az éretlenek a dolgokat megragadva elemeznek és vizsgálódnak.
A káprázat valószerűtlen: nem létezik és üres.
Ez a vágy, a harag és az ostobaság⁶⁸ nemléte.
Mindeme jelenségeknek jellege nincs:
Eredetük nem található, kezdettől fogva nyugalomban vannak.

61 A képzet ('*du shes, sañjñā*): egy érzékelt tárgy észlelése, felismerése, beazonosítása; valamit valaminek képzelés. Az öt halmaz közül a harmadik.

62 A környező világ megtapasztalásának folyamata az öt halmaz (*phung po, skandha*), a tizenkét forrás (*skye mched, āyatana*) és a tizenhét tartomány (*kham, dhātu*) elemeivel írható le. Az öt halmaz tagjai: a formák (*gzugs, rūpa*), az érzetek (*tshor ba, vedanā*), a képzetek ('*du shes, sañjñā*), az indíttatások ('*du byed, saṃskāra*) és a tudatosságok (*rnam par shes pa, vijñāna*). A tizenkét forrás a hat érzékszerv (a hatodik az elme) és ezek tárgyai. A tizenhét tartomány az előző tizenkét elemhez hozzá veszi a hat tudatosságot (az öt érzékszervi és az elme-tudatosságot) is.

63 Vö. 34. jz.

64 Az időtlen tudás (*ye shes, jñāna*): valamennyi lény

tudatfolyamában kezdettől fogva benne rejlő, ürességet megvilágító tudás (vö. BT. p. 2593).

65 A Szuméru (*ri rab, sumeru*): a buddhista kozmológiában a világegyetem közepén elhelyezkedő hegy.

66 A végső igazságnak megfelelően, a végső valóság szintjén. A két igazságról szóló tanítás a madhjamaka iskola (ld. 88. jz.) tantétele. A végső igazság (*don dam pa'i bden pa, paramārtha-satya*): a valóság végső megnyilvánulása. A végső valóság szintjén semmi sem létezik, semmilyen dolog nem bír lényegi önvalóval. A köznapi igazság (*saṃvṛti-satya*): a végső valóság természetét elleplező igazság, a köznapi tapasztalat igazsága. Ld. Fehér (1994), pp. 13–14.

67 A forráshely azonosítatlan.

68 Ld. 35. jz.

Végük formátlan, üres és lényegnélküli.

A vágy tiszta fény,⁶⁹ az ostobaság megnyugvás.

A <6> *Százötven módszer* című szútrában⁷⁰ ez áll:

Minden tér-jellegű:

A térnek jellege nincs.

Ha a tér jellege [mindenre] érvényesül,

Megvalósul a legkiválóbb azonosság.

A <7> *Mandzsusri birodalma* szútrában⁷¹ ez áll:

Az akkéntiség nem csökken, és nem is nem növekszik. Az élőlények birodalmai sem csökkennek, és nem növekednek. A szenvedők nem léteznek, és nincs tőlük megtisztulás.

Ugyanebben a szútrában ez áll:

A gondolatok áramlanak,

A gondolatok nemléte a nirvána.

Aki ennek természetét megérti,

Azt bölcsnek nevezik.

A <8> *Végső nirvána* szútrában⁷² ez áll:

A középút a buddhaság lényege.

A <9> *Mindent ismerő Brahma* szútrában⁷³ ez áll:

Miként meditáljunk az útról? A válasz: Ne tegyünk különbséget jó és rossz között. A megkülönböztető jegyekről való elválás az útra vonatkozó meditáció.

Ez azt jelenti, hogy a dolgok lényege nem található. Arra kell gondolni, hogy ily módon az összes összetett és nem összetett jelenség⁷⁴ valójában egyszerűen nem létezik.

Amikor valaki elfogadja, hogy valamennyi jelenséggént felfogott dolog egyszerűen nem létezik, akkor nincs más, amit ezeken kívül megvizsgálhatna, ezért (9a) tudattevékenysége a fogalmi elemzéstől megválva és a nyelvi szerkezeteken túllépve egységes kontinuumként önmagától lép működésbe. Készíthettség nélkül az akkéntiségen meditál, és benne időzik, amíg az teljesen világossá nem válik számára. Ebben megmaradva a tudatfolyamot rezzenéstelenné teszi. Ha ez megtörtént, akkor a fogalmi elsokasodás⁷⁵ megszűntével belép a fogalommentesség állapotába, és nem hagyatkozik többé a formára és a többire. Mivel bölcsességgel megvizsgálva egyetlen dolog lényege sem található, ezért ez a legkiválóbb bölcsesség összpontosítása.

Amikor látja, hogy tudata nem leli ebben kedvét, akkor az elmélyedés előnyeit szemlélve kell örömet találni benne. Hogyha tudata eltompul (vagy attól fél, hogy el fog tompulni, mert kábáság és álomosság kerítette hatalmába), és ezért a meditáció folyamata bizonytalanra vált,

69 A fényvilágosság ('*od gsal, ābhāsvārā*) a tantra egyik kulcsfogalma. Az üresség színönimája.

70 A forráshely azonosítatlan.

71 '*Phags pa 'jam dpal gñas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*Ārya-Maṅjuśrīviḥāra-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 196. (ff. 266b¹–271b²).

72 A *Par ner ban gyi mdo* Faber (1985, p. 65.) azonosítása alapján a '*Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po theg pa chen po'i mdo* (*Ārya-Mahā-parinirvāṇa-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 120 (1b¹–151a⁴).

73 A forráshely beazonosítatlan.

74 A jelenségek két nagy csoportba sorolhatók: az összetett, azaz feltételekhez kötött ('*dus byas, saṃskṛta*) és állandótlan (*mi rtag pa, anitya*), valamint a nem összetett, azaz feltétlen ('*dus ma byas, asaṃskṛta*) és állandó (*rtag pa, nitya*) jelenségek csoportjába.

75 A fogalmi elsokasodás (*spros, prapañca*): a világ gondolati, fogalmi feldolgozása nyomán létrejövő tudati struktúrák, építmények sokfélesége, a fogalmi gondolkodás szerteágazása, elburjánzása.

akkor a legörömtelibb dolgokra, a Buddha képmásaira és hasonlókra, a függő keletkezésre,⁷⁶ vagy a tizenkét cselekedetre⁷⁷ irányítva figyelmét, a tompaság elhárításával az akkéntiséget nagyon erősen meg kell ragadnia.

Ha észreveszi, hogy időközben tudata izgatottá vált (vagy attól fél, hogy izgatott lesz) egy érzékelhetően megjelenő tárgy utáni vágyakozástól, akkor gondoljon annak mulandóságára; arra, hogy most és a jövőben is csak hátráltatja őt, és nem lehet örökké a társaságában maradni. Miért ragaszkodik hát hozzá? – így nyugtassa le az izgatottságot. Aztán újra törekedjen arra, hogy tudata készletettséggel az akkéntiségre irányuljon. Ha a tompaság és az izgatottság megszűntével a tudat egyensúlyba kerül, és önmagától működik, az akkéntiségre [rögzülve] teljesen tisztává válik. Ekkor lehet az igyekezetet enyhítve nyugalomba helyezni a tudatot. Így valósul meg a tudat elnyugtatását és a kiterjesztett látást egyszerre művelő út – így értjük.

Azután a jögi, amíg csak akarja, készletettséggel az akkéntiségen meditáljon. Ily módon meditáljon négy órán át, két órán át, egy órán át, vagy ameddig (9b) képes, akár csak egy ujj-csettintésnyi ideig.

Hogyha testére és tudatára valami zavarólag hat, akkor újra és újra az egész világot szemlélve arra kell gondolnia, hogy az káprázathoz, álmhoz, tükrképhez és délibábhoz hasonlatos.

<10> *A fogalommentességbe bevezető varázsmondásban*⁷⁸ ez áll:

A világfölköti időtlen tudás révén valamennyi jelenséget a tér közepéhez hasonlóknak lát. Az ennek nyomán szerzett tudás által pedig káprázathoz, varázslathoz, vízben tükröződő holdhoz hasonlóknak látja azokat.

Aztán újra a fogalommentességen meditáljon. Ha testére és tudatára valami zavarólag hat, akkor figyelmét arra összpontosítva, az egész világra a fent bemutatottak szerint gondoljon; mondja el helyesen a Tökéletes tettek imát⁷⁹ és a többi fohászt, és valósítsa meg a túlpartra jutatókat.⁸⁰

Ha így tesz, akkor, bár végső értelemben a jelenségek nem jönnek létre, mégis – ahogy a káprázat esetében is – mindenféle sajátos okok és feltételek összejátszása révén, különféle örömteli dolgokként megjelennek (amikor nem vizsgálja őket): éppen ezért nem vallja a megsemmisülés nézetét.⁸¹ A túlértékelés végletébe sem esik: ha bölcsességgel megvizsgálja, nem találja [a jelenségeket]. Ezért az állandóság⁸² és a túlértékelés végletébe sem esik.

A fogalommentes meditációval összeegyeztethető⁸³ az összes összetett üdvös⁸⁴ jelenség és nem összetett jelenség – így lett kinyilatkoztatva.

76 A függő keletkezés (*rten cing 'brel bar 'byung ba, pratītya-samutpāda*): a jelenség feltételek függvényében való keletkezése; minden jelenség valami mástól való függésben jön létre. A buddhizmus egyik alaptanítása.

77 Sákjamuni Buddha életútjának tizenkét cselekedete.

78 *'Phags pa mi rtog par 'jug pa zhes bya ba'i gzuṅgs (Ārya-Avikalpa-praveśa-nāma-dhāraṇī)*, Toh. No. 142.

79 Toh. No. 297.

80 A hat túlpartra juttató (*pha rol tu phyin pa, pāramitā*): a létforogató túlpartjára, a nirvánába juttató cselekedetek, amelyek a bódhiszattva-ösvény gyakorlatai közé tartoznak. Ezek: adakozás (*sbyin pa, dāna*), erkölcs

(*tshul khriṃs, śīla*), türelem (*bzod pa, kṣānti*), törekvés (*brtson 'grus, vīrya*), összpontosítás (*bsam gtan, dhyāna*) és bölcsesség (*shes rab, prajñā*). Ld. Szöpa (1995), pp. 122–131.

81 A két véglet: a megsemmisülés véglete (*chad pa'i mtha', uccheda-anta*) vagy másként a nemlétezés véglete (*med mtha', nāstitā-anta*) és a túlértékelés (*sgro 'dags pa'i mtha'*) vagy másként a létezés (*yod mtha', astitā-anta*) véglete. Ld. Fehér (2002), p. 39.

82 Az állandóság vagy örökkévalóság véglete (*rtag pa'i mtha', śāśvata-anta*) a létezés végletének a szinonimája.

83 Azaz: bele tartozik, magában foglalja.

A nagy kocsi tanításával, a fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a megvilágosodásra irányuló tudat kifejlesztése?

A <11> *Gyémántvágó szútrában*⁸⁵ ez áll: „Az összes képzet feladása fejleszti ki a felülmúlhatatlan megvilágosodásra irányuló tudatot.”

A fogalommentesség tanításával hogyan egyeztethető össze a nagy kocsi?

A <12> *Gyémántelmélyedés szútrában*⁸⁶ ez áll: „Ha nincsenek gondolatok, felkavarodás és fáradtság sem keletkezik: a végső valóság mozdulatlan. Ezt hívják nagy kocsinak.”

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze az útra vonatkozó meditáció?

A <13> *Túlpartra juttató bölcsesség szútrában*⁸⁷ ez áll: „A tárgyként nem tapasztalás az út. (10a) A tárgyként nem tapasztalás az eredmény.”

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a középút?⁸⁸

A <14> *Lankába érkezés szútrában* ez áll:

Megértve, hogy minden csak tudat⁸⁹

És felszámolva a külső dolgokat,

A fogalmi gondolkodás megszűnik:

Ez az út a középső.

Ami csak tudat, az nem jelenik meg,

És mivel nem jelenik meg, nem is jön létre,

Ezért tanítottam én és a többi buddha

Ezt a középső ösvényt.⁹⁰

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a túlpartra juttató bölcsesség?

A <15> *Gyűjtemény-ben*⁹¹ ez áll:

Amikor az összetett és nem összetett, a fehér és fekete jelenségeket

Bölcsességgel teljesen lebontja az ember, egy porszemnyi dolog sem marad.

Az emberek körében ezt nevezik túlpartra juttató bölcsességnek.

Olyan ez, mint amikor a térben egyetlen picike dolgot sem találunk.

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze az azonosság és a mozdulatlanság?

Az <16> *Időtlen tudás tiündöklő ékessége szútrában*⁹² ez áll:

84 A megvilágosodást elősegítő, 'üdvözítő' jelenségek.

85 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Vajra-cchedikā-Ānāma-prajñā-pāramitā-mahāyānasūtra*), Toh. No. 16. (121a¹–132b⁷). Ld. Conze (1978), Agócs (2000).

86 rDo rje'i ting nge 'dzin gyi chos kyi yi ge (kínaiából készült ford.), Toh. No. 135. (ff. 122a¹–144b⁷).

87 Mind a *Cig car*-ban, mind a PT. 116-ban gyakran idézett szútra. Faber (1985, p. 53.) arra a következtetésre jut, hogy valószínűleg a százezer soros változatról van szó: *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa* (*Śata-sāhasrikā-Āprajñāpāramitā*), Toh. No. 8. (ff. 1b¹–394a⁷).

88 A középút (*dbu ma, madhyamaka*): a buddhizmus négy nagy filozófiai iskolája között a jógácsára (ld. 89. jz.) iskolával együtt a mahájána képviselője; az iskola központi tantételének neve, amely a két végtől (ld. 81. jz.) és

mindenfajta szélsőséges nézettől való mentességre utal. A középút tanáról és az iskola alapítójáról, Nágárdzsunáról ld. Fehér (1997).

89 A csak-tudat (*sems tsam, citta-mātra*): a jógácsára iskola tantétele, egyben az iskola másik elnevezése is. A jógácsáráról részletesen ld. Tenigl-Takács (1997), Hamar (1994, pp. 59–76).

90 Ennek az idézetnek a fordítása a PT. 116. (f. 148¹–148⁴) szövegét vette alapul.

91 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa (*Ārya-prajñā-pāramitā-saṅcaya-gāthā*), Toh. No. 13. (ff. 1b¹–19b⁷).

92 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Sarva-buddha-viśayāvatāra-jñānalokālamkāra-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 100. (276a¹–305a⁷)

Ha a jelenségek jegyei a tapasztalatnak nem válnak tárgyaivá, az nem más, mint az azonosság. Az azonosság a nyugalom. A nyugalom a mozdulatlanság. A mozdulatlanság a függetlenség. A jelenségek fogalmaitól mentes tudat létezés nélküli. A nem létező tudat nem is születik meg: az ily módon látó tudat és a különböző tudattényező⁹³ csalahatatlantul működnek.⁹⁴

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a felülmúlhatatlan erkölcsösség?

Az <17> *Elefánthoz hasonló szútrában*⁹⁵ ez áll:

Van, amit erkölcsösnek gondolunk,

És van, amit hibásan ítélünk meg erkölcsösnek.

Mégis mindkettő az erkölcsösség hibás értelmezése.

A kettősség nélküliség a valódi erkölcsösség.

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a jellegzetességek feladása?

A <18> *Fogalommentességbe bevezető varázsmondásban* ez áll:

Miként lehet teljesen feladni a jellegzetességeket? Úgy lehet feladni azokat, hogy amikor megjelennek, nem irányítjuk figyelmünket rájuk.

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze a tudat valódi természetének meditáció útján történő meglátása?

A <19> *Sűrű elrendezés szútrában*⁹⁶ (10b) ez áll:

Amiként az arany szépsége

Aranyrög formájában nem vehető észre,

De ügyesen porrá zúzva,

És teljesen megtisztítva felragyog,

Ugyanúgy a tárháztudatot⁹⁷

A hét tudatossággal együtt,

Az elmélyedés révén teljesen megtisztítva,

Állandóan látja a jögi.

A fogalommentességgel hogyan egyeztethető össze az önmegtapasztaló tudatosság?⁹⁸

A <20> *Drágakőfelhő szútrában*⁹⁹ ez áll:

Kérdés: Mi az, amit akkéntiségnak nevezünk? Válasz: Amit akkéntiségnak nevezünk, az a valóság szinonimája. Ez pedig az önmegtapasztaló tudatosság; szavak és betűk ehhez nem társíthatók. Miért van ez így? Azért, mert túl van az elmondhatóság, a kifejezhetőség és elgon-

93 A tudattényező (*sems byung, caitta*): tudati esemény, tudati tevékenység, tudatfunkció, tudattartalom; mindazok a reakciók, amelyek a kezdeti észlelést követik.

94 Ennek az idézetnek a fordítása a PT. 116 (ff. 148^a–149^a) szövegét vette alapul.

95 A forráshely beazonosítatlan.

96 *'Phags pa stug po bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-Ghana-vyūha-nāma-mahāyānasūtra)*, Toh. No. 110. (ff. 1b¹–55b⁷).

97 A jógácsára iskola a tudatosságoknak nyolc szintjét határozta meg. Ezek: az öt érzékszervi tudatosság (szem-, fül-, orr-, nyelv-, test-tudatosság: *mig gi rnam par shes pa, caksur-vijñāna; rna ba'i rnam par shes pa, śrotra-vijñāna; snā'i rnam par shes pa, ghrāṇa-vijñāna; lce'i rnam par shes pa, jihvā-vijñāna; lus kyi rnam par shes pa, kāya-vijñāna*), az

elme-tudatosság (*yid kyi rnam par shes pa, mano-vijñāna*), a szennyezett elme (*nyon mongs pa can gyi yid, klišāmanas*) és a tárháztudatosság (*kun gzhi rnam par shes pa, ālaya-vijñāna*), amely a tudatosság legmélyebb szintje. Szennyezett állapotában tárháza azoknak a tett-magvaknak, amelyek egy adott pillanatban kifejlődnek, és létrejönnek belőlük a jelenségvilág tárgyai. Tiszta állapotában a kettősségektől mentes tudatfolyam. Megtisztítása révén a tudatosság többi hét fajtája is megtisztul (vö. 34. jegyzet). Ld. Hamar (1995), p. 62.

98 Az önmegtapasztaló tudatosság (*rang rig, sva-saṃvedanā*): külső tárgyat nem tapasztaló tudatosság.

99 *'Phags pa dkon mchog sprin zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-Ratna-megha-nāma-mahāyānasūtra)*, Toh. No. 231. (ff. 1b¹–112b⁷).

dolhatóság tartományán. A szent időtlen tudás tartománya ez: ahogy kezdettől fogva a dolgok valójában vannak.

Ezért az egyidejű belépés meditációjának értelme ily módon a sok szútra útmutatásával nem ellentétes, és a bölcsek titkos tanításainak is megfelel.

A Nágárdzsuna mester által írt <21> *Fiuggő keletkezés lényegében*¹⁰⁰ ez áll:

Nincs, amit ebből el kéne távolítani,
Nincs, amit ehhez hozzá kéne tenni.
A valóságot kell helyesen szemlélni.
A valóság meglátása a megszabadulás.

Ugyanezen mester által írt <22> *Hatvan strófa az érvelésről*¹⁰¹ ez áll:

Akiknek az ürességben
Rezzentelenné lesz ingadozó tudatuk,
Azok a szenvedésvárástól felkavart,
Tűrhetetlen léttengert átszelik.

Az Árdjádéva mester által írt <23> *Alsókar hosszában*¹⁰² ez áll:

Aki szeretne úrrá lenni szenvedésein,
A végső valóságot keresse.

Mivel valamennyi végleges jelentésű szöveg és sásztra szerint a nirvána oka a nem kötődés a két véglethez és az ismertetőjegyekhez, az ismertetőjegyekhez való ragaszkodás viszont a létforgatag fogyatékosága, ezért az egyidejű belépést a fogalommentességbe a nirvánához vezető utak legkiválóbbikának tartják.

A fogalommentességgel valamennyi jelenség összeegyeztethető: (11a)

A <24> *Shing than va ga* szútrában¹⁰³ ez áll: „Aki egy jelenséget megtanul, és azon medítál, túllép valamennyi jelenségen.”

A <25> *Holdfénylámpás* szútrában¹⁰⁴ ez áll:

Aki egy jelenséget megtapasztal, az összes minőségi tulajdonságot¹⁰⁵ megvalósítja. Mi ez az egy? Ha felismeri, hogy ez az egy az akkéntiség, egyetlen jelenség sem lesz megnevezve, a kifejezések megszűnnek.

A <26> *Jelenségek királya* szútrában¹⁰⁶ ez áll:

Aki egy jelenséget képes megérteni, nincs olyan jelenség, amit ne értene meg. Ha nem érti meg azt az egy jelenséget, egyetlen jelenséget sem ért meg.

A <27> *Holdfénymécses* szútrában¹⁰⁷ ez áll:

A szútrákban, amelyeket
Sok ezer világban tanítottam,

100 *rTen cing 'brel bar 'byung ba'i snying po'i mam par bshad pa* (Pratītya-samutpāda-ḥṛdaya-vyākhyāna), Toh. No. 3837. (ff. 146b⁷–149a²).

101 *Rigs pa drug bcu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba* (Yukti-ṣaṣṭhikā kārikā), Toh. No. 3825. (20b¹–22b⁶).

102 *Rab tu byed pa lag pa'i tshad kyi tshig le'ur byas pa* (Hasta-vāla-prakaraṇa-kārikā), Toh. No. 3848. (22b¹–22b⁵).

103 Tucci (1958, p. 120.) szerint a cím kínaiból való átirás; az eredetit nem találta.

104 Faber véleménye (1985, p. 53.) szerint a szöveg

minden bizonnyal a *Ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo* másik neve. Ld. 60. jz.

105 A megvilágosodott személy attribútumai (*yon tan gyi chos*).

106 *Dam pa'i chos kyi rgyal po theg pa chen po'i mdo* (Ārya-dharma-rāja-mahāyānasūtra), Toh. No. 909. (16b³–29b¹); Faber (1985), p. 67.

107 A forráshely azonosítatlan. A szútra tibeti címe: *Zla ba mar me'i mdo*. Talán azonos a *Holdfénylámpás* szútrával (*Zla ba sgron ma'i mdo*).

A sokféle szónak egy jelentése van:

Kifejezni mindet nem lehet.

Aki egyet elsajátít,

Az mindet elsajátítja.

Haribhadra mester kommentárjában, a <28> *Tiszta megértés ékességében*¹⁰⁸ ez áll:

Egyetlen jelenség minden jelenség lényege.

Aki megérti, hogy ez az egy jelenség az akkéntiség,

Az valamennyi jelenségben felismeri az akkéntiséget.

Ez a szövegekkel és a sásztrákkal nem ellentétes, és köznapilag is jelentéssel bír.

A <29> *Túlpartra juttató bölcsesség* szútrában ez áll:

Ó Sáriputra, a forma¹⁰⁹ üresség. Az üresség forma. A forma és az üresség nem különböző. Ugyanígy, az érzetektől¹¹⁰ kezdve valamennyi jelenség ürességjellegű: nem keletkeznek, nem szűnnek meg, nem növekednek, nem csökkennek.

Ezért bár végső értelemben az öntermészet nem létezik, mégis köznap értelemben,¹¹¹ mintegy káprázatszerűen az üresség formaként jelenik meg, ennél fogva a megsemmisülés¹¹² sem áll fenn. Ezt pedig a középút központi tanításának gondolom.

A <30> *Időtlen tudás tiündöklő ékessége* szútrában ez áll:

Az okoktól és feltételektől függő keletkezés magyarázata

és a fokozatos belépés tanítása

a tévedésben lévőek módszere.

A spontaneitásban¹¹³

hogyan is lehetne fokozatos gyakorlat?

A határokon túllépő természetet

ki képzelheti kézzel foghatónak?

A legcsekélyebb dolog sem állítható róla. (11b)

Így a tudat a tér:

működési területe¹¹⁴ a buddhasággal azonos.

Ezt a középút központi tanításának gondolom.

A <31> *Lankába érkezés* szútrában ez áll:

Köznap értelemben véve a dolgok létrejönnek,

Végső értelemben véve öntermészet nélküliek.

Aki az öntermészet nemlétét illetően téved,

az valóságnak tartja a köznap tapasztalatot.

A <32> *Buddha-virágfűzér* szútrában¹¹⁵ ez áll:

108 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa / mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba zhes bya ba (Ārya-Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-vyākhyā Abhisamayālaṅkāra-lōka-nāma), A Nyolcezres prajñā-Āpāramitā kommentárja, címe: A tiszta megértés ékességének megvilágítása, Toh. No. 3791. (1b¹-341a⁷).

109 Az öt halmaz közül az első. Vö. 62. jz.

110 Az öt halmaz közül a második. Vö. 62. jz.

111 Ld. 66. jz.

112 Ld. 81. jz.

113 A spontaneitás (lhun gyis grub pa, anābhoga): önkéntelen megvalósulás, beteljesedés: a rdzogs chen tanítások egyik központi elmélete. Ld. Karmay (1988), p. 11.

114 A működési terület (spyod yul, gocara): a tevékenységi kör; a tapasztalat tartománya, tárgya.

115 Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (Buddha-avatāṁśaka-nāma-mahā-vaiṣṭhūtra), Toh. No. 44. (1b¹-393a⁵). Ld. Clearly (1984).

A kívánságteljesítő drágakő királya
 Minden kívánságot beteljesít.
 Ugyanúgy a buddha-valóság¹¹⁶ is
 Minden imát teljesít.
 A világban, amelynek se széle, se közepe,
 Az embereket vezérli.
 Az imák révén a tíz irány
 Győztesekkel¹¹⁷ megtelik.
 Amiképpen a hold felkel,
 És tükörképe a vizes edényben
 Számtalanszor visszatükröződik,
 De mégsem kettőződik meg,
 Ugyanúgy a vágytalan bölcsek
 Vágytalan buddhává válva,
 Minden földön felragyognak,
 De mégsem kettőződnek meg.

Ez azt jelenti, hogy noha végső értelemben nincs kettősség, mégis mintegy egyezményes elnevezések¹¹⁸ alapján vannak különbségek. Ezt pedig a középút lényegéként a Magasztos a végső valóságról szóló összes tanításában részletesen tanította.

Az <33> *Igazság fejezete* szútrában¹¹⁹ ez áll:

Mandzsusrí! Én nem ültettem senkit a hallgatók és önbuddhák¹²⁰ járművére. Mandzsusrí! Amire azt mondjuk, hogy járműre ültetés, az csak köznapi értelemben létezik, végső értelemben nincsen jármű – sem egy, sem kettő.

Továbbá, ha valóság határa megingathatatlanra lett, a nagy jóga útja túl van a beszéden és a gondolaton. A központi tanítás nem magyarázható el; de mégis – avégett, hogy segítségével a gyenge képességű, közönséges emberek a valóság felé fordulhassanak – egyezményes kifejezések révén mintegy magyarázatot kap.

Ezzel kapcsolatban felmerülhet a kérdés: Ha valaki a fogalommentességből adódóan lemond minden cselekedetéről, vajon az üdvös gondolatból fakadó cselekedetekkel is felhagy? Ez ellentmond a három ékkő¹²¹ iránti tiszteletnek.

Erre (az ellenvetésre) válaszul a <34> *Drágakőhalom-ban*¹²² ez áll:

Ha a Buddha képzete, a Tan (12a) képzete, a Szerzetesrend képzete nem létezik, az az igazi áldozat.

116 A buddha-valóság (*sangs rgyas chos nyid, buddha-dharmatā*): a buddhaság igaz természete.

117 Győztes (*rgyal ba, jina*): a 'buddha' szinonimája.

118 Az egyezményes elnevezések (*tha snyad, vyavahāra*): megállapodás szerinti kifejezések, konvenciók.

119 A forráshely beazonosítatlan.

120 Az önbuddha (*rang sangs rgyas, pratyeka-buddha*): az a buddha, aki önállóan éri el a megvilágosodást, de a bódhiszattvával ellentétben nem törekszik más lények megsegítésére.

121 A három ékkő (*dkon mchog gsum, tri-ratna*): a Buddha (*sangs rgyas, Buddha*), a Tan (*chos, Dharma*) és a Szerzetesrend (*dge 'dun, Saṃgha*).

122 *'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs stong phrag brgya pa las sdom pa gsum bstan pa'i le'u zhes bya ba'i theg pa chen po'i mdo* (*Ārya-Mahā-ratna-kūṭa-dharma-paryāya-śatasāhasika-granthe Tri-saṃvara-ḥnirdeśa-ḥparivarta-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 45.; ötvenegy szútra gyűjteménye.

A <35> *Szágaramati kérdései* szútrában¹²³ ez áll:

Szágaramati! Ez a három a beérkezetteknek szóló áldozat és felülmúlhatatlan tisztelet. Mi ez a három? A megvilágosodásra irányuló tudat kifejllesztése, a beérkezettek szent tanának a megértése, és a lények iránt nagy könyörületesség létrehozása.

Egyesek így szólnak: „Sokat kell tanulni és magyarázni.”

Ellenvetésükre válaszul a <36> *Nagy hajtincs* szútrában¹²⁴ ez áll:

A határtalant megragadók éles elméjük bár,

Mégis fonák gondolkodás miatt végtelbe esnek.

Ez talán nem a létforgatag?

A <37> *Holdszív* szútrában¹²⁵ ez áll:

Ahogy egyetlen szikra

Nem képes a nagy tengert kiszárítani,

Ugyanúgy a köznapi valóság szintjén

Szenveinket nem tudjuk elapasztani.

Akkor minek is beszélni másokéről?

A <38> *Lankába érkezés* szútrában ez áll:

Akik azt vizsgálják, mit hogyan nevezhetnek meg,

A valóságra is címkéket ragasztanak.

A túlértékelés¹²⁶ miatt,

Haláluk után a pokolba zuhannak.¹²⁷

A gyenge képességűek a káprázatot szívesen értelmezik,

A valóságnak és a bölcsességnek neveket adnak;

A beszéd a három szenvedés,¹²⁸

A szenvedés megszűnt a valóság.

<39> Ugyanebben a szútrában ez áll:

A magyarázatok megtévesztenek,

A valóságra nincs szó.

<40> Ugyanebben a szútrában ez áll:

Akit bölcsnek neveznek, az a valóság mestere, nem pedig a szavak szakértője.

A <41> *Keletkezetlenség* szútrában¹²⁹ ez áll:

Aki a jelenségek öntermészetét nem érti meg,

azt a szent szavak sem juttatják el a megvilágosodáshoz.

123 'Phags pa blo gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Sāgaramati-paripṛcchā-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 152. (1b¹–115b⁷).

124 gTsong tor chen po bam po dgu pa la bdud kyi le'u nyi tshes phyung ba, Toh. No. 237. (ff. 287a⁴–299a⁴) (kínaiából készült ford.), Faber (1985, p. 56.) szerint apokrif kínai szöveg, amelyet soha nem fordítottak le teljes egészében tibetire.

125 'Phags pa zla ba'i snying po shes rab kyi pha rol tu phyin pa theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Candra-garbhā-prajñā-Ṗāramitā-mahāyānasūtra*), Toh. No. 27. (ff. 176b⁶–177b⁷).

126 Ld. 81. jz.

127 Ennek az idézetnek a fordítása a PT.116 (ff.136⁴–137¹) szövegét vette alapul.

128 A három szenvedés a létforgatag lényének a szenvedése: a szenvedés szenvedése (*sdug bsngal gyi sdug bsngal, duḥkha-duḥkha*), amely a tényleges fájdalomtól való szenvedés, a változás szenvedése ('gyur ba'i sdug bsngal, vipariṇāma-duḥkha), amely a létforgatag örömeinek elmúlásából fakad és az összetettség szenvedése ('du byed kyi sdug bsngal, saṃskāra-duḥkha), amely a feltételes lét szenvedése. Ld. Szöpa (1995), pp. 91–97.

129 Talán ez az 'Phags pa chos thams cad 'byung ba med par bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Śarva-dharma-pravṛtti-nirdeśa-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 847. (279a⁶–311a⁴).

Az <42> *Eredeti szándék feltárásában*¹³⁰ ez áll:

Aki hosszú időn keresztül kedvét és örömét leli a beszédben, az a titkos, kimondhatatlan nemes igazságot sem megérteni, sem felmérni, sem annak örülni nem képes.

A <43> *Mandszusri birodalmá-ban* ez áll:

Az összetett képze

És a (12b) nem összetett képze,

Mindkettő Mára¹³¹ műve –

Így magyarázzák a bölcsek.

A <44> *Gaganagandza kérdései szútrában*¹³² ez áll:

Minden, ami beszéd, Mára műve. Ha nincs beszéd, ha nincsenek ismertetőjegyek, mire mehet Mára?

A <45> *Mindent ismerő Brahma szútrában* ez áll:

Ne tegyünk különbséget jó és rossz között. A megkülönböztető jegyeitől való elválás az útra vonatkozó meditáció.¹³³

A <46> *Jelenségek királya szútrában* ez áll:

Nemesifjak! Ha a megszabadulásra vágytok, akkor szabdaljátok szét különféle vágyaitokat, és tudatilag ne kettőre, hanem egyre gondolatok: a lét és nemlét gondolatát vessétek el. A tudat természetének lényegi jellege az üresség, azaz a tudat természete az, hogy (sehonnan) nem jön, (sehova) nem megy, megragadhatatlan, eldobhatatlan. Ennek a semmiképpen sem való létezésnek a neve a megvilágosodás.

Az <47> *Aranyfény szútrában*¹³⁴ ez áll:

Köznap értelemben lehet tanítani és magyarázni, de ha a végső valóságot vizsgálja az elme, ez nem lehetséges, mivel a szavak káprázatától a valóság lényege teljesen mentes.

A <48> *Százezer soros túlpárta juttató bölcsesség szútrában*¹³⁵ ez áll:

Aki a jelenségtartományt¹³⁶ megérti, az összes jelenséget megérti tömören és részleteiben is.

Ezért a valóság megértése a legkiválóbb ismeretnek mutatkozik – de ha valaki a szavakat hajszolja, akkor azzal a fogalommentességet akadályozza; és hasztalanná lesz, amit megismert, ha magyarázza.

Vannak, akik így szólnak: „A hat túlpárta juttatót¹³⁷ és az ehhez hasonlókat kell gyakorolni!”

Ellenvetésükre válaszul <49> *Gyémántelmélyedés szútrában* ez áll:

Az ürességben nem mozduló tudat összeegyeztethető a hat túlpárta juttatóval.

130 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa zhes bya ba theg pa chenpo' imdo (Ārya-Saṃdhi-nirmocana-nāma-Śmahāyānasūtra), Toh. No. 106. (1b¹–55b⁷). Ld. Lamotte (1935).

131 Mára (bdud, māra): démon, a káprázat mestere, aki megpróbálta megakadályozni a Buddhát a megvilágosodás elérésében; démoni erő, amely akadályt gördít a gyakorlat és a megvilágosodás útjába.

132 'Phags pa nam mkha' mdoz kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-Gaganagañja-pariprcchā-nāma-Śmahāyānasūtra), Toh. No. 148. (ff. 243a¹–330a⁷).

133 A 9. idézet megismétlése.

134 'Phags pa gser 'od dam pa mchog tu rnam par rgyal ba'i

mdo sde'i rgyal po theg pa chen po'i mdo, Toh. No. 555. (ff. 19a¹–151a⁷), amely kinaiból készült fordítás; vagy 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Ārya-Suvarṇa-prabhāṣottama-sūtreṇḍra-rāja-nāma-mahāyānasūtra), Toh. No. 556. (151b¹–273a⁷); Faber (1985), p. 54. Ld. Nobel (1958); Emmerik (1990).

135 Ld. 87. jegyzet

136 A jelenségtartomány (chos kyi dbyings, dharma-dhātu): a jelenségek tere, korlátlan, végső terület, a valóság kiterjedése, határtalan tér; a végső valóság, az üresség szinonimája.

137 Ld. 80. jegyzet.

A <50> *Brahmavisésacsinti kérdései* szútrában¹³⁸ ez áll:

A nem gondolkodás az adakozás, a semmire nem hagyatkozás az erkölcs, a meg nem különböztetés a türelem, a meg nem ragadás és az el nem dobás a törekvés, a ragaszkodás hiánya az elmélyedés, a kettősség nélküliség a bölcsesség.

A <51> *Lankába érkezés* szútrában ez áll:

Akinek tudata tevékeny,
az a 'világra irányuló'.¹³⁹ (13a)

Hiszen pusztán az adakozást és a többi az eretnekek¹⁴⁰ is gyakorolják. Ezért aki az ismertetőjegyeket igézetében él, olyan a hibába esik, amely miatt nem szabadul meg a létforgatagból.

Egyesek így szólnak: „A recitálásnál és olvasásnál nincs nagyobb érdem.”

Ellenvetésükre válaszul az <52> *Elmélyedések királya* szútrában ez áll:

Ha valakiben hit ébred a megvilágosodás iránt,
És az összetettségből kiábrándulva, a lények érdekében
Magányba vonul, és hét lépést tesz.¹⁴¹
Ez annál¹⁴² sokkal nagyobb érdem.

A <53> *Nagy hajtincs* szútrában ez áll:

Aki anyyi világkorszakon keresztül, mint amennyi a porszemek száma, a szent tan szútragyűjteményét fennhangon olvassa és kántálja, annál mérhetetlenül nagyobb az érdeme annak, aki egy napig, vagy egy éjszaka a szennytelen bölcsességen meditál. Miért? Azért, mert maga mögött hagyja a születést és a halált.

Ezért a szútragyűjtemény kántálása hasztalan dolog.

Egyesek így szólnak: „A fogalommentességben nincs lehetőség arra, hogy a lényeknek hasznot tegyünk.”

Ellenvetésükre válaszol a <54> *Túlpartajuttató bölcsesség* szútrában a következő:

Szubhúti! A nagy lény¹⁴³ bódhizattva a három elmélyedésben tartózkodik, és azokat a lényeket, akik a fogalmak alapján cselekednek, az ürességben helyezi el. Akikre a jellegek hatnak, azokat a jellegnélküliségbe helyezi el. Akik imákat gyakorolnak, azokat imák nélküli állapotba helyezi. Szubhúti! Ekként alkalmazza a nagy lény bódhizattva a túlpartra juttató bölcsességet, így időzik a három elmélyedésben, és a lényeket teljesen beérleli.¹⁴⁴

Tehát a fogalommentességgel hasznára lehet lenni a lényeknek. A jellegek általi tanítás Mára műve, és rossz barát.

A <55> *Buddha-kincstár* szútrában¹⁴⁵ ez áll:

Aki saját maga sem értve másnak tanítja a tant, az élőlények poklában születik újra. Miért? A tan helytelen tanítása miatt. A tan helytelen tanítása pedig a létezőkről és az ismertetőjegyekről szóló tanítás.

138 'Phags pa tshangs pa khyad par sems kyi zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (*Ārya-Brahmaviśeṣacintī-Ḫpariprcchā-nāma-mahāyānasūtra*), Toh. No. 160. (ff. 23a¹–100b⁷).

139 A 'világból számkivetett' (*jig rten rgyang phan, lokāyata*): ind materialista iskola neve. A szanszkrit név értelme: 'a világra irányuló / kiterjedő'.

140 Az eretnek (*mu stegs pa, tīrthika*): nem buddhista iskola híve.

141 Hét lépés megtétele vallásos zárandoklattal ér fel.

142 Azaz: a recitálásnál.

143 A 'nagy lény' név azt fejezi ki, hogy a bódhizattva minden lény megsegítésére törekszik.

144 Ennek az idézetnek a fordítása a PT. 116. (ff. 131³–132⁴) szövegét vette alapul.

145 *Sangs rgyas kyi mdzod kyi chos kyi yi ge* (kínaiából ké-szült ford.), Toh. No. 123. (153b¹–212b⁷).

Ezért a legkiválóbb anélkül hasznára tenni a lényeknek, (13b) hogy a tapasztalásnak tárgya lenne – így mondják.

Egyesek így szólnak: „A fogalommentességben nincs bűnvallomás.”

Ellenvetésükre válaszul <56> *Nagy megszabadulás* szútrában¹⁴⁶ ez áll:

Aki bűnbánatra vágyik,
Egyenesen ülve a valóságot szemlélje,
A valóságra helyesen tekintsen;
A valóságot meglátva megszabadul.
Ezt nevezik a legkiválóbb bűnvallomásnak.

Ezért a tudat rezzenetlenségét a legkiválóbb bűnvallomásnak tartják.

Az elmondottak az ellenvetésekre felelnek. A jóga központi tanítását magyarázzák. Éppen ezért aki gyorsan el szeretné érni a mindentudást, a fogalommentes elmélyedést gyakorolja.

A fogalommentességbe való egyidejű belépés eme magyarázata

Segítse a három birodalom végtelen sok élőlényét

A bölcsesség-szem megszerzésében, a középút megértésében

És a mindentudás gyors elérésében.

Az egyidejű belépés fogalommentes meditációját Vimalamitra mester befejezte.

Irodalom:

Agócs Tamás (1994): A megvilágosodáshoz vezető út állomásai, Tsong-kha-pa: Byang-chub lam-rim mdor bsdus. In: Fehér (1994a), pp. 91–102.

Agócs Tamás (2000): *Gyémánt áttörés. A Gyémántvágó szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

van den Broeck, José (1977): *Kamalašīla: La Progression dans la méditation*. Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques.

Broughton, Jeffrey (1983): Early Ch'an Schools in Tibet. In: Robert M. Gimello – Peter N. Gregory (eds.): *Studies of Ch'an and Hua Yen*. Studies in East Asian Buddhism I., Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 1–68.

BT: Krang dbye sun *Bod rGya Tshig mdzod Chen mo*. Peking: Mi rigs dpe skrun khang 1984.

Cig car: Vimalamitra: *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don*. – ACIP. kiadás (The Asian Classic Input Project): file TD3910, ff. 6b–13b. Forrás: a *bsTan 'gyur sDe dge* kiadása. – TTP. No. 5306, ff. 7a–15b.

Clearly, T. (1984): *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avataṃsaka Sūtra*. Boston.

Conze, Edward (1978): *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. (Second edition with corrections). Rome: Is.M.E.O. SOR no. XIII.

Cüppers, C. (1990): *The IXth Chapter of the Samādhiraṃjā Sūtra – A Text Critical Contribution to the Study of Mahāyāna Sūtras*. Stuttgart.

Emmerik, R. E. (1990): *The Sūtra of Golden Light: Being a translation of the Suvarṇaprabhāṣottamasūtra*. Oxford.

¹⁴⁶ Faber (1985, p. 62.) véleménye szerint valószínűleg ez a 'Phags pa thar pa chen po phyogs su rgyas pa 'gyod tshangs

kyis sdig sbyangs te sangs rgyas su grub par rnam par bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo.

- Faber, Flemming (1985): A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment: The dMyigs su myed pa tshul gcig pa'i gzhung. In: *Acta Orientalia* Vol. 46, pp. 46–77.
- Fehér Judit (1994): A buddhista középút filozófiája. In: Fehér (1994a), pp. 7–58.
- Fehér Judit (1994a) szerk.: *Tibeti buddhista filozófia. Történelem és kultúra* 11., Budapest: Balassi Kiadó – MTA Orientalisztikai Munkaközösség.
- Fehér Judit (1997): *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fehér Judit (2002): Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje definíciója). In: *Keletkutatás* 1996. ősz – 2002. tavasz, pp. 35–54.
- Gómez, Luis O. (1983a): Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment. In: Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds.): *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5, Berkeley: Asian Humanities Press 1983, pp. 393–434.
- Gómez, Luis O. (1983b): The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of The Teachings of Mo-ho-yen. In: Robert M. Gimello – Peter N. Gregory (eds.): *Studies of Ch'an and Hua Yen*. Studies in East Asian Buddhism I., Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 69–186.
- bsGom pa'i rim pa (2): Kamalaśīla: bsGom pa'i rim pa (2). ACIP. kiadás: file: TD3916, ff. 42a–55b. Forrás: a bsTan 'gyur sDe dge kiadása.
- bsGom pa'i rim pa (3): Kamalaśīla: bsGom pa'i rim pa (3). ACIP. kiadás: file: TD3917, ff. 55b6–68b7. Forrás: a bsTan 'gyur sDe dge kiadása.
- Hamar Imre (1994): A „Csak-tudat” buddhista iskola tantételei. Lankávatára szútra. In: Fehér (1994a), pp. 59–76.
- Harada Satoru: bSam yas no shūron igo ni okeru tonmoha no ronsho. [The Existence of Doctrinal Works of the Sudden School after the bSam yas Debate.] In: *Nihon chibetto gakkai kaihō* Vol. 22, pp. 8–10.
- Karmay, Samten, G. (1988): *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln.
- Lamotte, E. (1935): *Sanidhinirmocana Sūtra: L'explication des mystères*. Paris.
- Lamotte, E. (1976): *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. (Angol ford.: S. Boin.) London: Routledge and Kegan Paul.
- Nobel, Johannes (1958): *Das Goldenglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*. Leiden.
- Obermiller, Eugène (1931): *History of Buddhism by Bu-ston*, Vols. I–II. Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 18/19, Heidelberg.
- Obermiller, Eugène (1963): *Kamalaśīla's Bhāvanākrama*. Moscow.
- Olson, Robert F. – Ishishima, Masao (1979): *The Third Process of Meditative Actualization by Kamalaśīla*. Hawaii: Tendai Mission of Hawaii.
- Paltseg, Kaba (1992): *A Manual of Key Buddhist Terms, Categorization of Buddhist Terminology*. (Ford. Thupten K. Rikey – Andrew Ruskin.) Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- PT: Ariane Macdonald – Yoshiro Imaeda (eds.): *Fonds Pelliot tibétain. Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*. Vol. I–II. Paris: Bibliothèque Nationale, 1978–1979.
- Regamey, K. (1990): *Three Chapters of the Samādhirāja Sūtra*. New Delhi.

- Roerich, George N. (1976/1949): *The Blue Annals*. Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass 1976. Első kiad. Calcutta 1949.
- Ruegg, David, S. (1992): *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. New Delhi: Heritage Publishers.
- Sharma, Paramananda (1996): *Bhāvanākrama of Kamalaśīla*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Stein, Rolf A (1987): Sudden Illumination or Simultaneous Comprehension. In: Robert M. Gimello – Peter N. Gregory (eds.): *Studies of Ch'an and Hua Yen*. Studies in East Asian Buddhism I., Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 41-66.
- Skilton, Andrew (1997): *A buddhizmus rövid története*. (Ford. Agócs Tamás.) Budapest: Corvina.
- Suzuki, D. T. (1968): *The Laṅkāvatāra-sūtra: A Mahāyāna Text*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Szópa, Lhündrup (1995): *Tibeti buddhizmus első kézből*. (Ford. Agócs Tamás és Szegedi Mónika.) Budapest: Tibet Társaság.
- Tenigl-Takács László (1997): *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Thurman, R. A. F. (1976): *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*. Pennsylvania–London.
- Toh: Hakaju Ui et al. (eds.): *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bka'-gyur and Bstan-'gyur)*. Sendai: Tohoku Imperial University 1934.
- TTP: Daisetz T. Suzuki (ed.): *The Tibetan Tripitaka Peking Edition*. Kyoto–Tokyo 1955–1961.
- Tucci, Giuseppe (1949): *Tibetan Painted Scrolls*. Rome: Libreria dello Stato.
- Tucci, Giuseppe (1958): *Minor Buddhist Texts Part II*. Serie Orientale Roma IX., Rome.
- Tucci, Giuseppe (1971): *Minor Buddhist Texts, Part III. Third of Bhāvanākrama of Kamalaśīla*. Serie Orientale Roma XLIII., Rome: Institutio Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Ueyama, Daishun (1974): Tonkō shutsudo chibettobun zen shiryō no ken'yū – P. tib. 116 to sono mondai ten [A Study of Tibetan Ch'an Materials Recovered from Tun-huang: The Issue of P. tib. 116]. In: *Bukkyō bunka kenkyūsho kiyō*, Vol. 13, pp. 1–11.
- Ueyama, Daishun (1983): The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects. In: Whalen Lai – Lewis R. Lancaster (eds.): *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5, Berkeley: Asian Humanities Press 1983, pp. 327–349.

AGÓCS TAMÁS

A szamszára eredete

*Avagy: „Hogyan vált ki a szamszára a lét eredeti forrásából?”
Részlet Longcsen Rabdzsampa: Kívánságteljesítő Kincsek Tára
(Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod) című művéből*

A cikk témája a tibeti Longcsen Rabdzsampa „Kívánságteljesítő Kincsek Tára” (*Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod*) című művének első fejezete, melynek címe: „Hogyan keletkezett a szamszára a lét eredeti forrásából” (*gzhi-las 'khor-ba'i grub-tshul bstan-pa'i le'u*). Az előszó röviden bemutatja a szerzőt és szóban forgó művét. A cikk lényegi része az említett fejezet teljes fordítása, a szerző saját magyarázataival (*rang-'grel*) ellátva. Ebből megtudhatjuk a választ a következő kérdésekre: Mi a lét eredeti forrása? Hogyan alakult ki a tárgy, a jelentés és a test megszokása, és melyek ezek? Mióta tart az élet és halál körforgása? Igaz-e, hogy minden csak tudat? Mi a karma és meddig tart? Valóságos-e a *saṃsāra*? Hogyan lehet megszabadulni belőle? A cikk végén megtalálható a tibeti alapvers eredetijének Wylie-féle átírása.

A szerző

Longcsen Rabdzsampát (*Klong-chen Rab-'byams-pa*, 1308–1363) a tibeti irodalom legnagyobb alakjai között tartják számon. A Régi Rend (*rNying-ma-pa*) története szempontjából ugyanolyan jelentős személyiség, mint az Erényelvűek (*dGe-lugs-pa*) számára Congkapa, vagy a Fakó-földieknek (*Sa-skya-pa*) Szakja Pandita. Mindhármukat a világfölötti bölcsességet képviselő Mandzsusri bódhiszattva megtestesülésének tartották. Longcsen Rabdzsampa – vagy rövidebb nevén Longcsenpa – Tibet legtitkosabb tradíciója, a Nagy Beteljesülés (*rDzogs-chen*)¹ beavatottja és mesteri összegzője volt. Bár a tanítás fogalmi felépítménye és a Nagy Beteljesülés sajátos terminológiája a születését megelőző mintegy ötszáz év alatt (i.sz. 800–1300) már kialakult, mégis Longcsenpa volt az, aki pontosan definiálta a bevett fogalmakat, megállapította az összefüggéseket a *rDzogs-chen* ezoterikus hagyománya és az exoterikus buddhista filozófia irányzatai között. Világosan felvázolta a tanítások belső szerkezetét és mesteri műveket hozott létre, hogy minden szempontból megvilágítsa annak a példátlan eszmetörténeti forradalomnak a lényegét, amit a Nagy Beteljesülés képvisel az indo-tibeti buddhizmus elméletében és gyakorlatában.²

¹ Germano (1992), p. 3. A Nagy Beteljesülés (*rDzogs-chen* avagy *rDzogs-pa chen-po*) tanának történetéről és rendszeréről bővebben lásd Karmay (1988), Norbu-Clemente (1999) és Reynolds (1996). A Régi Rend történetét

részletesen megírja Dudjom (1991).

² Longcsenpa részletes életrajzát leírja Thondup (1989, pp. 145–188) és Dudjom (1991, pp. 575–596). Az itt közölt vázlatos életrajz is az ő beszámolóikon alapszik.

Atyai részről *Rog shes-rab-'od* szellemi hagyományát örökli, aki a *Rog* klánbeli *Ye-shes-dbang-po-sprung*, az i.sz. 8. századi Sántaraksita felavatta első hét tibeti szerzetes közül az egyiknek családjára vezeti vissza eredetét. Anyai ágon *'Brom-ston rGyal-ba'i byung-gnas* (1005–1064), Atisa legfőbb tibeti tanítványának családjából származik. A legenda szerint édesanyja, fogantatása éjszakáján, álmában egy hatalmas oroszlánt lát, akinek napfénytől ragyogó homloka bevilágítja az egész világegyetemet.

1319-ben szentelik szerzetessé Tibet legrégebben alapított kolostorában, a Szamjében (*bSam-ya*), amikor a *Tshul-khrims blo-gros* nevet kapja. A kor legkiválóbb tudósai oktatják buddhista filozófiára; saját rendjének tanítóin kívül *Rang-'byung-rdo-rje*, a III. Karmapa, és *Dam-pa bSod-nams rgyal-mtshan* szakjapa mester is, akik megismertetik az 'új rendek' (*gsar-ma-pa*) szellemi hagyományával. Tizenkilenc éves korára már nagy tudósként tisztelik; ekkor kapja a *Klong-chen rab-'byams-pa* nevet, amelynek hozzátvetőleges jelentése: 'Kinek elméje végtelen, mint a tér'. Későbbi műveinek nagy részét ezen a néven írja alá.

Gyorsan halad előre a szerzetesi ranglétrán; néhány éven belül a Szamje apátja lesz. Ám hamar kiábrándul az elvilágiasodott kolostori életből, és inkább a vándorjógik sok lemondást követelő, egyszerű életmódját választja. Látomásban megjelenik előtte a Régiek legendás alapító-védőszentje, Padmaszambhava és a *Dri-med 'od-zer* (Makulátlan Fénysugár) nevet adja neki. Ezután öt hónapra elvonul egy barlangba, hogy teljes sötétségben elvégezze a Padmaszambhavától származó *mKha'-'gro snying-thig* gyakorlatokat.

Huszonnyolc évesen ismét a Szamjébe megy, ahol találkozik élete legfőbb mesterével, Kumarádzával (*Ku-ma-rā-dza*), aki már várja eljövételét. Álmában tanítványa egy színpompás madár képeben jelenik meg, hogy értékes tanításait tartalmazó könyveit kísérvivel együtt széthordozza a szélrózsa minden irányába. Két éven át mester és tanítványa együtt barangolják be Tibet fenséges tájait, sok kényelmetlenség és nélkülözés közepette. Ez idő alatt Longcsen Rabdzsampa megkapja mesterétől a Nagy Beteljesülés egyik legelső indiai mesterétől, Vimalamitrától származtatott *Bla-ma sNying-thig* tanításokat, és ezzel Kumarádza szellemi utódja lesz.

Élete hátralevő részét tanítással, meditációval – összesen mintegy hét évet él különböző barlangokban – és írással tölti. Vándorlásai során számos kolostort és remetelakot épített vagy állíttat helyre Tibetben és Bhutánban, ahol tíz évet tölt önkéntes száműzetésben, miután összekülönbözik Közép-Tibet uralkodójával, *Byang-chub rGyal-mtshan*-nel. Bhutánban alapított kolostorai később a *rDzogs-chen* nepáli térhódításának kiindulópontjai lesznek. Miután visszatér Közép-Tibetbe, újjáépítteti a Szamje-kolostort annak az arany ládikónak az árából, amely állítólag a szentély alól került elő. Utolsó éveit Padmaszambhava legendás meditációs barlangjában, *mChims-pu*-ban tölti.

Több mint kétszázötven szöveget tartalmazó életművének csak mintegy tizede maradt fenn. A Padmaszambhava tanításait összegző *mKha'-'gro snying-thig*-ben, a Vimalamitra hagyományát tartalmazó *Bla-ma snying-thig*-ben, valamint a két hagyomány lényegét összesűrítő *Zab-mo snying-thig*-ben a *rDzogs-chen* hagyomány legfontosabb eredeti forrásait menti meg az utókor számára. Három híres trilógiája – *A megpihenés hármas köre* (*Ngal-gso skor-gsum*), *A megszabadulás hármas köre* (*Rang-grol skor-gsum*) és *A sötétség eloszlításának hármas köre* (*Mun-sel skor-gsum*) – a buddhista tanítások egészét felölelő alkotások, melyekben Longcsen Rabdzsampa egységbe ötvözi a régi és új iskolák exoterikus és ezoterikus (szútra és tantra) tanításait. A *rDzogs-chen*-ről

szóló értekezéseit – melyeknek javát a *Hét kincstár* (*mdzod bdun*) nevezetű szövegciklus tartalmazza – az egész tibeti irodalom egyik csúcsteljesítményének tartják, melyek mind filozófiai mélységükben, mind költői szépség terén felülmúlják a tibeti bölcséleti művek sokszor száraz, skolasztikus stílusát. Könyvei egy ragyogó elme eredeti alkotásai.

A mű

Ez utóbbi ciklusba tartozik a *Kívánságteljesítő Kincsek Tára* (*Yid bzhi rin-po-che'i mdzod*) című szöveg is, mely a ciklust alkotó hat másik munkánál korábban keletkezhetett.³ A terjedelmes mű alapversekből (*rtsa-ba*), és a versekhez fűzött saját értelmezéséből (*rang-'grel*) áll. Műfaját tekintve a „fokozatos ösvény” (*lam-rim*) irodalmához tartozik, s ezért előszeretettel használják kézikönyvként a hagyományos kolostori képzésben. A „Nagy Beteljesülés” témáit a szerző itt csak felszínesen érinti; nem tárgyalja olyan részletességgel, mint a ciklus későbbi műveiben. Figyelemreméltó azonban, hogy az első pár fejezetben – bevezetésül az ösvény fokozataihoz – részletesen bemutatja a világegyetem keletkezésével, fennállásával és elpusztulásával kapcsolatos buddhista kozmogóniai és kozmológiai elképzeléseket. A *Kívánságteljesítő Kincsek Tára* a következő huszonkét fejezetből áll:

1. Hogyan vált ki a szamszára a lét eredeti forrásából (*gzhi-las 'khor-ba'i grub-tshul bstan-pa'i le'u*)
2. Hogyan alakultak ki a tiszta földek⁴ a lények érdekében (*'gro-ba'i don-du zhiing-khams rnam-par bkod-pa'i le'u*)
3. Hogyan jött létre a lények anyagi környezete (*snod chags-tshul bstan-pa'i le'u*)
4. Hogyan keletkeztek az ezeket benépesítő élőlények (*bcud-kyi sems-can chags-pa'i le'u*)
5. A világ fennállásának korszaka (*gnas-pa'i bskal-pa bstan-pa'i le'u*)
6. A világ elpusztulásának és kiüresedésének korszaka (*'jig-pa dang stongs-pa'i bskal-pa bstan-pa'i le'u*)
7. Tanítás a külső és belső világok örömeiről és fájdalmairól (*snod-bcud-kyi bde-sdug bstan-pa'i le'u*)
8. Az „erényes mester” (*kaljānamitra*) ismérvei (*dge-ba'i bshes-gnyen bstan-pa'i le'u*)
9. A rossz társaság kerüléséről (*sdig-pa'i grogs-po spang-ba'i le'u*)
10. A tanítómesterről (*'chad-pa-po slob-dpon-gyi le'u*)
11. A tanítványról (*nyan-pa-po slob-ma'i le'u*)
12. A tanítás tárgyát képező tan témáiról részletesen (*bshad-bya chos-kyi rnam-grangs rgya-cher bstan-pa'i le'u*)
13. Gondolatok a nehezen megszerezhető emberi létformáról (*dal-'byor rnyed-par dka'-ba bsam-pa'i le'u*)
14. Gondolatok az élet mulandóságáról (*tshe mi-rtag-par bsam-pa'i le'u*)
15. A hit természetéről (*dad-pa'i rang-bzhi bstan-pa'i le'u*)
16. Gondolatok a tettek ok-okozati összefüggéseiről (*las rgyu 'bras bsam-pa'i le'u*)

³ Germano (1992), p.16.

⁴ A *zhiing-khams* = *sangs-rgyas-kyi zhiing-khams* (buddhaksetra) vagy *dag-pa'i zhiing-khams* (*parikṣetra-*

viśuddhi) a szambhógakája-buddhák tiszta földje vagy „osztatva-sugárzó övezete”, ahol a magas szellemi szinten tartózkodó bódhiszattváknak tanítják a Dharmát.

17. Gondolatok a szamszára szenvedéseiről és a nirvána boldogságáról (*'khor-ba sdug-bsngal-du rtog cing mya-ngan-las 'das-pa bde-bar bsam-pa'i le'u*)

18. A lét természetes állapotának meghatározása (*gnas-lugs gtan-la dbab-pa'i le'u*)⁵

19. Az összpontosítás gyakorlásához szükséges előkészületek (*bsam-gtan-gyi sngon-du 'gro'-ba'i le'u*)

20. A tiszta fényről mint legfőbből való elmélkedés (*'od-gsal-la mchog-gi bsgom-pa bstan-pa'i le'u*)

21. Az ösvény végigjárásának szakaszai (*lam 'grod-pa'i sa-mtshams bstan-pa'i le'u*)

22. A meditáció végeredménye (*bsgom-pa mthar-phyin-pa 'bras-bu'i le'u*).

Az itt közölt első fejezet önmagáért beszél, így értelmezéséhez nem tartottam szükségesnek terjedelmes jegyzetapparátus felvonultatását. A tibeti nyelv ismerői és tanulói kedvéért azonban mellékelem az alapvers tibeti szövegének Wylie-féle átírását, hogy a fordításban szereplő kifejezések eredetijének utánanézhessenek. Bár eredetileg nem állt szándékomban, a lektori hozzászólások mégis arra késztettek, hogy néhány kulcsfontosságú kifejezés értelmének megvilágítására a kommentár fordításához fűzött lábjegyzetekben tegyek kísérletet.

Longcsenpa, a tathágatagarbha-hagyomány szellemében, a tiszta és világos tudat-lényegiségből (a „buddha-természetből”) eredezteti a szamszárát, amely azonban mégsem tartozik hozzá az esszenciához. Néhány igen szemléletes, a buddhista filozófiában hagyományos költői képpel szemlélteti a szamszára és nirvána egymáshoz való viszonyát, a karma működését illetve a látszatvalóság jellegét. Mondandóját a buddhista szövegtekintélyek olyan széles skálájáról válogatott idézetekkel támasztja alá, mint *Maitreya Uttaratantrája*, *Dharmakīrti Pramāṇa-vārttikāja*, *Nāgārjuna Ratnāvalīja*, a *Samādhirāja-sūtra*, vagy éppen a *Gulhyagarbha-tantra*.⁶ Figyelemreméltó, hogy noha a tudatosság (és vele együtt a tapasztalt világ) evolúcióját, a jógácsára filozófia szellemében, a tárház-tudatból (*ālayavijñānāból*) kibomló szokás-csírák szárba szökkenéseként magyarázza, mégis egy teljes versszakot – kommentárjában pedig részletes kitérőt – szentel ama filozófiai tétel cáfolatára, mely szerint minden „csak tudat” (*cittamātra*, *sems-tsam*).⁷ A szamszárát, mint kifejti, a kettősségben, azaz alany-tárgyi viszonyban való téves észlelés és gondolkodás tartja fenn, s az ok-okozatiság karmikus törvényszerűségei addig állnak fenn, amíg tart ez a látszat. A káprázatszerű tapasztalás tudati eredetének belátása azonban utat mutat a megszabadulás, a tökéletes buddhaság elérése felé.

Az első fejezet fordítása

Hogyan keletkezett a szamszára a lét eredeti forrásából?

*A kezdeti tiszta fény a világos tudat-lényegiség,
a valóság végső forrása, nem összetett természetű;
eredetileg színtiszta, mint a napsütötte ég.
Ebből vált ki a tapasztalt világ és a tapasztaló
téves megkülönböztetésének hajlama –*

⁵ A 13–18. fejezetek alapverseinek fordítását közli Thurman (1995), pp. 116–127. és 172–175.

⁶ A *Gulhyagarbha-tantra* a tantra tibeti történetének egyik legvitatottabb műve. A Régiek rendjének fő mahájóga tantrája, amelynek hitelességét

az új rendek sokáig kétségbe vonták.

⁷ A *sems-tsam* (*cittamātra*, 'csak tudat') és a – *rDzogs-chen* egyik szellemi vonulatát képező – *sems-sde* (tudat-osztály) tanítások közti kapcsolatot és eltéréseket kiválóan elemzi Kennard Lipman. Ld. Manjusrimitra (1987), pp. 13–29.

az öntudatlan képzelgés felhőtakarója,
amely a világosságot időlegesen beárnyékolja;
kialakul a tárgy, a jelentés és a test megszokása,
befelhőzve a jelenlét tisztán ragyogó szívét.
Ahogy a felhők az égbolton a Napot eltakarják,
a tisztaság is úgy sötéti el – helyette megtévesztő,
látszatszerű örömök és szenvedések keletkeznek.
A felhőből hulló eső a föld termését gyarapítja, így
mikor az öntudatlan kettős tapasztalás fellege felbolydul,
alázúdul az erényes és bűnös tettek csapadéka,
s beérnek a forgandó három világ gyümölcsei.
A megtévesztő látszatok három szokásra oszthatók fel:
A tárgy szokása a lények lakhelyét képező, mulandó világ
és az azt alkotó összes forma – az öt érzéktárgy.
A jelentés szokása a nyolcféle felfogó tudat,
s a hozzájuk tartozó erényes és vétkes tettek.
A test szokása a hat vándorlány sajátos formája;
az azt képező különböző testrészek és végtagok.
Ez a három szokás rakódott rá a valóság alapjára,
s mivel időtlen idők óta hozzájuk vagyunk szokva,
mindegyik életünkben ez a hármasság jelenik meg.
A tudatlanok szerint minden csak tudat,
a hármasság megjelenéssel nincsenek tisztában.
Szabadulj meg a tévtanítók e káros nézetétől,
mely több szempontból ellentmondó, képtelen, hibás!
A tárgyi megnyilvánulásból a tapasztalt világ,
a jelentésből pedig a tapasztaló alany képzete fakad.
A test lesz a szenvedés csapdája és fenntartója;
ki ezt valóságnak véli, állandóan körben jár.
A valóságban ezek egyáltalán nem léteznek,
ám a kettős tapasztalás folytán mégis megjelennek,
kölsönös függésben, mint káprázatszerű tünemények,
ám amíg e kettőség a tiszta térben fel nem olvad,
addig az okozatiság működik, és van a tettek varázslata.
A tudat az, mi tettere késztet, a tudat hoz létre mindent,
minden abban jelenik meg, az vetíti ki minden képet;
e megtévedt tudatot kell kitartóan fegyelmezni!
Tudd meg: mint a maszlag bódulatában tapasztalt,
különféle zűrzavaros látomások,
amelyek a valóságban egyáltalán nem léteznek,
úgy a hat vándorlány összes látomása is
mind a megzavarodott tudat látszatvalósága;
nemlétező jelenés, üres tiükörkép csupán!

*Tehát az egész szamszára olyan, mint a tükrökép;
mert ha jól megvizsgálod az eredetét,
azzal megérted a nirvána természetét,
szabadulva születéstől, eléred a buddhaságot!*

A magyarázat

(151) Először tehát vizsgáljuk meg a szamszára eredetét! Miként tévelyednek el a lények öntudatlanul a lét eredeti forrásától?

1. *A kezdeti tiszta fény a világos tudat-lényegiség,
a valóság végső forrása, nem összetett természetű;
eredetileg színtiszta, mint a napsütötte ég.*

Az élőlények akkor tévelyednek el a lét eredeti forrásától⁸, amikor a [tudat-lényegiség] őseredeti tisztaságú, ragyogó égbolthoz hasonló terében megjelennek a tudatlanságból fakadó szokások, hajlamok és beidegződések.

E bizonyos alap, amin az egész szamszára nyugszik, ősidőktől fogva üres és lényegében megfoghatatlan, mint az ég, valamint a nap- és holdvilághoz hasonlatos, magától ragyogó, tiszta fény. Mivel [ez az üres világosság] időtlen idők óta létezik, mindent áthat és önmagától, változatlanul és megváltoztathatatlanul van jelen. Mivel túl van a megfogalmazható végleteken – úgy mint létező, nemlétező, mindkettő, vagy egyik sem⁹ – [a forrás] természeténél fogva ragyogó, tiszta fény; s mint a Buddha tiszta formájának és ősi tudatosságának elegyíthetetlen és szétválaszthatatlan egysége,¹⁰ nem más, mint maga a világos tudat-lényegiség. A valóság végső forrásának is nevezik, mivel ez a lét természetes állapota.

A szamszára és nirvána összes tapasztalata ezen alapszik. (152) E lényegiség pedig nem összetett természetű, hanem ősidőktől fogva tiszta és makulátlan.

[Kérdés:] Hogyan alapulnak ezen a szamszára tapasztalatai – a tettek és szenvedések – anélkül, hogy bármi is megtámasztaná avagy fenntartaná őket?

[Válasz:] Úgy, ahogy a napsütötte égbolt is „fenntartja” a rajta felgyülemlett fellegeket anélkül, hogy bármire is támaszkodnának. Ám e látszólagos fenntartottság vagy „támaszkodás”, melyben saját természeténél fogva sem támasz, sem megtámasztott nem létezik, valójában képzelgés. Miként a *Mahāyāna-Uttaratantrā*-ban áll:

„A föld a vízre, a víz a szélre, a szél pedig a térre támaszkodik; a tér viszont sem a szél, sem a víz, sem pedig a föld elemre nem támaszkodik. Ugyanígy, a tapasztalás halmazai, az érzékelés tartományai és forrásai a tetteken és a szenvedéseken alapulnak, a tettek és szenvedések pedig a téves

⁸ *Gzhi*: a lét eredeti „alapja” vagy „forrása” azonos a tudat végső természetével, a buddha-lényegiséggel (*tathāgata-garbha*), mely önmagában hordozza mind a szamszára, mind a nirvána lehetőségét. Jelentését Longcšenpa itt még összemosza az *ālaya* (*kun-gzhi*) néven is emlegetett tárház-tudatossággal (*ālaya-vijñāna*, *kun-gzhi nam-shes*), noha későbbi műveiben

az āláját már egyértelműen csak mint a szamszára forrását jelöli meg.

⁹ *Niṣprapañca* (*spros-bral*) : ontológiai kategóriák segítségével nem azonosítható.

¹⁰ *sKu dang ye-shes 'du-'bral med-pa*: A Dharmakája (*chos-sku*) és a két Rúpakája (*gzugs-sku*) szükségszerű együttes előfordulása és megjelenése.

észrevételén alapulnak. A téves észrevétel egyedül a tiszta tudaton alapszik, ami viszont végső soron nem alapszik semmire.”¹¹

2. *Ebből vált ki a tapasztalt világ és a tapasztaló téves megkülönböztetésének hajlama – az öntudatlan képzelgés felhőtakarója, amely a világosságot időlegesen beárnyékolja; kialakul a tárgy, a jelentés és a test megszokása, befelelőzve a jelenlét tisztán ragyogó szívét.*

E kezdeti létmód természeténél fogva világosan ragyogó teréből vált ki a kezdet nélküli tudatlanság, [az eredeti forrás] belső sugárzásaként. Ennek okán egyfajta hajlamosság alakult ki a tapasztalt tárgy és a tapasztaló alany téves megkülönböztetésére, amely [a világosságot] ideiglenesen beárnyékolja. Az idők során háromféle tudati szokás rakódott rá a valóság alapjára: (1) a tárgy – a látható és a többi [érzékelhető] forma; (2) jelentésük – (154) az ezeket tapasztaló tudatosságok; és (3) a saját test. Valójában egyikük sem létezik, ám a megszokás hatalmánál fogva mégis megjelennek, mivel [e szokások] úgy rakódnak rá az eredeti alapra, úgy fedik el a jelenlét eredendő tudomásának tisztán fénylő, világos lényegiségét¹², mint a tükör felületére rakódott porszemek, elhomályosítva annak eredeti világosságát. [A lények] így keverednek bele a szamszára körforgásába. Miként a *Mahāmāya-jala-* (*Guhyagarbha*) tantrában áll:

ÉMAHÓ!

Bizony a világos tudat-esszenciából termettünk elő;

saját gondolataink varázsoltak bennünket ide.

Következzék egy hasonlat erre a beárnyékolásra:

3. *Ahogy a felhők az égbolton a Napot eltakarják, a tisztaság is úgy sötétül el – helyette megtévesztő, látszatszerű örömek és szenvedések keletkeznek.*

Az ősidőktől fogva tisztán fénylő végső valóság égbolthoz hasonló terében az időtlen tudomás természeténél fogva ragyog, mint a Nap az égen, ám az időleges szennyeződések felhőtakarója eltakarja előlünk. Ezért e tiszta tér és az eredendő tudomás – vagyis a *Dharmakāya* és a *Rūpakāya* – számtalan minősége nem nyilvánulhat meg számunkra mindaddig, amíg közönséges ha-

¹¹ A tibeti hagyományban Maitréjának tulajdonított *Ratnagotra-vibhāga* vagy *Uttaratantra-śāstra* a tathágatagarbha-tan legfőbb indiai forrásműve. Az idézett részlet a világ anyagi összetevőit képező elemeket, szilárdasági fokokkal ellentétes sorrendben egymásra, vég-eredményben pedig a térre mint megfoghatatlan, végső alkotóelemre vezeti vissza. Ugyanígy, a tapasztalás szubjektív oldalát képező halmazokat (*skandha*), tartományokat (*dhātu*) és forrásokat (*āyatana*) a szándékosan elkövetett tettekből (*karma*) és a tettekre ösztönző, szenvedélyes érzelmekből – „szenvékből” (*kleśa*) – eredezteti, melyek

végső eredete nem más, mint „téves észrevétel” (*ayoniśo-manasikāra*) – a tudat végső, nem kettős természetének észre nem vétele.

¹² *Ye-shes rig-pa*’i rang-bzhin ‘od-gsal snying po: Az eredendő tudomás, a Buddha időtlen tudása (*Buddhajñāna*, *ye-shes*) lényegében az oszthatatlan tudat tiszta fénye, természetere szerint maga a fénylő tudati jelenlét (*rig-pa*), mely világossága folytán a világi és világfölötti értelemben vett tudást (*vidyā*, *rig-pa*) is magába foglalja. A „tudatlanság” (*avidyā*, *ma-rig-pa*) ennek értelmében nem más, mint e világos jelenlét feledése, hiánya.

landók vagyunk, mivel innen – t.i. a szamszárából – csak a sokféle megtévesztő, látszatszerű öröm és szenvedés (155) szokásainak felhőburka látszik. E tudat természete tisztán ragyogó világozottság, s valamennyi szennyeződése, amely eltakarja előlünk, eltávolítható, esetleges, illetve ideiglenes. Ahogy a *Pramâna-vârttikâ*ban áll:

A tudat természete tiszta világozottság –
szennyeződései mind csak esetlegesek.

Kérdés: [E szennyeződések] mennyiben hasonlítanak felhőtakaróhoz?

4. *A felhőből hulló eső a föld termését gyarapítja, így
mikor az öntudatlan kettős tapasztalás fellege felbolydul,
alázúdul az erényes és bűnös tettek csapadéka,
s beérnek a forgandó három világ gyümölcsei.*

Ahogy az égen felkavarodott felhőkből aláhulló eső a föld termését szaporítja, úgy a tudat eleve szintiszta természetén belül fogalmilag megkülönböztetett tapasztalt [tárgyi világ] és tapasztaló [alany] közti feszültség hatására felgyülemlett rengeteg, körforgásra készített erényes és erénytelen tettekből (156) létrejön a három tartomány avagy a hat létforma tapasztalata, és a sokféle öröm és szenvedés terméseinek elszaporodtával az egész szamszára körbe-körbe forog, mint a megpörgetett zsarátnok. Miként [Nágárdzsuna] írja a *Madhyamaka-Ratnâvalî*ban:

A szamszára mandalája, az élet kereke
a megpörgetett zsarátnok tűzkarikájához hasonlít,
melyben az okok egymást feltételezik.

Most pedig következnek a létforgatagban uralkodó háromféle szokás részletes tárgyalása:

5. *A megtévesztő látszatok három szokásra oszthatók fel:
A tárgy szokása a lények lakhelyét képező, mulandó világ
és az azt alkotó összes forma – az öt érzéktárgy.*

Miután időtlen idők óta háromféle szokás rakódott rá a valóság alapjára, a következő három-fajta megnyilvánulás különbözőnek tűnik:

(1) A tárgy szokása folytán a külső, anyagi környezetet és az annak tartalmát alkotó, látható, (157) hallható, szagolható, ízlelhető és testileg érzékelhető formák úgy jelennek meg, mintha odakinn lennének, holott valójában sem kívül, sem belül nem léteznek. Ha ezeket a tudatban felmerülő tárgyakat tényleges valóságnak véljük, ragaszkodás és elutasítás keletkezik bennünk. A tapasztalt tárgy fogalma nem más, mint az érzelmek tárgyait képező – látható, hallható és a többi érzékelhető – formákat külső valóságnak tekinteni.

(2) Ami pedig a belső, énséget tapasztaló tudati megnyilvánulást illeti:

6. *A jelentés szokása a nyolcféle felfogó tudat,
s a hozzájuk tartozó erényes és vétkes tettek.*

A különféle szokások, azaz valóságok forrására támaszkodva létrejön a tárház-tudat (*ālaya-vijñāna*), az abból kibomló szem-tudat és a további négy érzékszervi tudat, az érzékszervi

tárgyak megismerésére rákövetkező elme-tudat (*manas*) és az úgynevezett „szenves elme”. (*klišṭa-manas*). E nyolcféle tudatot felfogó tudatnak hívjuk. Minden, ezekkel kapcsolatos gondolat a tapasztaló alany képzete.

[Kérdés:] (158) Miért nevezzük [a jelentés szokását] tapasztalónak?

A tárház-tudat a szokások csírája, a lényegi tudatlanság avagy a lényeg feledése. Mivel ez semmiféle megjelenő tárgyhoz nem kapcsolódik, hanem gondolatmentesen létezik, a formanélküli birodalom (*ārūpya-dhātu*) szokásához kötődik [tapad], és ezért azt tapasztalja. Az ennek teréből kisugárzó-előtündöklő, pusztá jelenlét, amely tárgyhoz nem kötődik, a forma-birodalom (*rūpa-dhātu*) szokásait az ebből [ti. a tárház-tudatból] kibomló öt, fogalommentes érzékszervi tudatosság által tapasztalja, amely a formabirodalom szintjein való elmélyülések szokásaihoz tapad. Végül a szenves elme és az elme-tudat a vágy-birodalom (*kāma-dhātu*) szokásaihoz tapad. E nyolcféle tudatot tehát azért nevezzük tapasztaló tudatnak, mert megismerésük tárgyaihoz tapadva, fogalommentesen vagy fogalmilag, tapasztalják azokat.

Ezen alapulnak a hatásukra felhalmozott erényes tettek és a megfelelő arányú érdemek, valamint az erénytelen tettek szokásai, melyek úgy rakódnak rá a tudatra, (159) mint aranyra a patina. A középut célja e kettősségekben tapasztaló tudatok és tudatfunkciók tárgyaikba való belefeledkezésének feloldása.

(3) Ezen felfogó tudatok támasza pedig:

7. *A test szokása a hat vándorlány sajátos formája;
az azt képező különböző testrészek és végtagok.*

Mivel az istenek, az emberek és a többi vándorlány teste egyéninek és [a többitől] különállónak tűnik, mindenki tényleges valóságnak véli, a sajátjának tekinti és ragaszkodik hozzá. Látszatra ki van téve mindenfajta fájdalomnak, s ezért ha akár csak álmában is vizet, tüzet, szakadékat, ellenséget, vagy kutyát lát, a testi épségére nézve veszélyesnek tekinti és elmenekül tőle.

E több részből és végtagból álló halmazt hívják *test*nek, azaz szó szerint *maradványnak* – többek között azért is, mert meg kell válni tőle és hátra kell hagyni (*shul-du lus-pa*). Bár az istenek haláluk után nem hagynak hátra semmit, nekik is meg kell válniuk [a testüktől] – ebből a szempontból az ő testük is maradványnak nevezhető.

[Kérdés:] Miért (160) kell megkülönböztetni a testi, a jelentésbeli és a tárgyi megnyilvánulást?

8. *Ez a három szokás rakódott rá a valóság alapjára,
s mivel időtlen idők óta hozzájuk vagyunk szokva,
mindegyik életünkben ez a hármasság jelenik meg.*

Mivel a valóság alapjára három különböző szokás rakódott rá, megnyilvánulási módját tekintve is háromféle látszat jelenik meg, mint ahogy három különböző magból három különböző hajtás sarjad. Ezek pedig, bárhová szülessünk is, álomszerűen jelennek meg egészen addig, amíg e szokások ki nem merülnek. Korábbi szokásaink sokfélesége hozta létre időtlen időktől tartó szokásaink folytán múltbeli életeinket, és e folyamat megszokása teremti meg jelenlegi életünket is, mely napról napra új álmokat teremt. Ezen élet szokásainak folyamatából fog felmerülni következő életünk testi, jelentésbeli és tárgyi megnyilvánulása is.

A *Mahāyāna-sūtra-ālarikāra* ezt a következőképpen fejezi ki:

„A háromféle [szokás] háromféle megnyilvánulása.”

Maitreyanātha tehát azt tanította, hogy mivel a a valóság alapjára háromféle szokás rakódott rá, ezért három különféle megnyilvánulás jelenik meg.

Most pedig következzenek azon makacs emberek félreértésének eloszlatása, akikben nincs józan belátás, és eltávolodtak a legnagyobb és legmegközelítéstől:

9. *A tudatlanok szerint minden csak tudat,
a hármassal megjelenéssel nincsenek tisztában.
Szabadulj meg a tévtanítók e káros nézetétől,
mely több szempontból ellentmondó, képtelen, hibás!*

Egyesek, akik járatlanok a nagy kocsi tanításában, magabiztosan állítják, hogy az egész tényleges és lehetséges világ, a szamszára és a nirvána, a külső és a belső, a lények külső környezete és belső szervezete mind öntudat – és ezzel úgy tűnik, sokakat megtévesztenek. Így aztán nem is tudják, mit értenek a nagy mahájána-szövegek a háromféle megnyilvánulás alatt. A tudatként [azaz jelentésként] lerakódott szokások persze tudatiak, de a testként és tárgyként lerakódottak mitől lennének azok?

Ebből ugyanis számos hiba fakad. Ha a test és az anyagi jelenségek szemmel láthatóak és tapintható formával bírnak, akkor a tudat is ilyen [szemmel látható és tapintható] kell, hogy legyen. Vagy a testek és tárgyak is láthatatlanok és hallhatatlanok, mint a tudat, vagy pedig a tudat is színnel, alakkal, mindenféle látható, hallható (és így tovább) tulajdonságokkal rendelkezik. Ha az ember Buddhává válik vagy a pokolra megy, vajon miért nem változik át az összes jelenség a tudatával együtt? Ha a tapasztalatok sokfélesége egybeolvad a tudat egységében, akkor vajon miért nem azonos minden pillanat? Amikor egy jelenség elpusztul, vajon miért nem megy vele a tudat? Egyébként, ha mindent csak tudatnak tartunk, akkor a földet, a vizet, a tüzet és a szelet is tudatosnak kell tekintenünk, (163) ez pedig már a hindu mimámszákák álláspontjával vetekszik.

Ami az ellentmondásokat illeti: A „csak-tudat” álláspontjából az következik, hogy az élettelen tárgyak épp úgy ismerik önmagukat, mint a tudat. A tudat odakinn van, hiszen a tárgyak is ott mutatkoznak. Ugyanakkor az egész tapasztalás belül van, hiszen a tudat világossága belül ragyog. A tudatnak [továbbá] nem lehet két különböző megnyilvánulási formája – egy külső tárgy és egy belső, önmagát ismerő alany (*rang-rig*) – mivel egy lényegi dolog nem állhat két részből.

Ami pedig a képtelen következményeket illeti: A tudatunk már akkor e világon jár, amikor még meg sem születünk, mivel a jelenségek itt voltak már azelőtt is, hogy megszülettünk. Amikor meghalunk, az egész környezetünk, minden jelenségével együtt, megsemmisül. Amikor a tudat egyik tárgyról a másikra vált, a korábbi jelenség átváltozik a későbbivé, ugyanis az is a saját tudatunk, (164) és a tudattal együtt kell változnia mindennek. Továbbá ezek szerint, ha máshová megyünk, a saját tudatunkat ezen a környéken hagyjuk, mivel a jelenségek itt maradnak.

Mivel a fenti állítás ilyen számos, s még sok egyéb hibával is jár, tartsd távol magad az ezt vallók rossz rendszerétől, akik járatlanok és buták, mint az ökörpásztor!

[Kérdés]: A Buddha valóban tett olyan kijelentéseket, miszerint: „Minden megjelenés tudati természetű”; vagy „Ó, bódhiszattvák, a három léttartomány mind csak tudat”, vagy „A szokások által felkorbácsolt tudat hozza létre a tárgyi világ jelenéseit”. Vajon nem kell-e ezek szerint mégis mindent tudatnak tekintenünk?

[Válasz:] Ezt úgy kell érteni, hogy a megnyilvánulás és a megnyilvánuló tárgy különválasztása értelmében vett megnyilvánulás [csak] tudat, mivel a saját tudatunk különbözteti meg a megnyilvánult dolgokat a megnyilvánulatlantól.¹³ A jelenségek tudati voltáról szóló tanítás (165) a srávakák (és pratjékabuddhák) rendszerének megcáfolására hivatott, akik szerint teljesen létezik egy velünk szemben álló külvilág. Azt azonban nem állítja, hogy a hegy [és a többi külső tárgy] tudatból van. Amikor például a hegyre gondolunk, annak konkrét valóságként történő tapasztalása az, ami [csak] tudat. A megnyilvánuló tárgy – például a hegy – tehát nem tudat, mivel a tudattól különböző okok által jött létre és szűnik meg.

[Kérdés:] Akkor tehát mégis van objektív valóság?

[Válasz:] A realisták szerint a külvilág durva anyagi jelenségei különböző atomokból állnak, mi azonban azt állítjuk, hogy öntermészet nélkül valók. A tudatban megjelenő szokások olyanok, mint a pszichedelikus látomások; sem külsők, sem belsők, nem találhatók sehol: nemlétező jelenések – teljesen alaptalanok és gyökértelenek. A tárgyi megnyilvánulás és a megnyilvánult tárgy megkülönböztetése tehát nagyon fontos dolog.

Most pedig annak a magyarázata következik, hogy e három megnyilvánulásból (166) miképpen jön létre a „tett” (*karma*), a tapasztalt világ tapasztalása:

- 10.** *A tárgyi megnyilvánulásból a tapasztalt világ,
a jelentésből pedig a tapasztaló alany képzele fakad;
a test lesz a szenvedések csapdája és fenntartója;
ki ezt valóságnak véli, állandóan körben jár.*

A tapasztalt világ képzele a tárgyi megnyilvánulás megnyilvánult tárgyként való felfogásából fakad. A felfogó tudat képzele pedig akkor keletkezik, amikor a nyolcféle tudatosság egy belső jelentésre összpontosul és kívültre vetül. A test a kettős tapasztalásban való megszületés [anyagi] támasza, melyen [a szenvedések csapdájaként] a boldogság és fájdalom tünetei jelentkeznek.¹⁴ Örökké körbe vándorolni a háromféle megnyilvánulás konkretizálása miatt – szenvedés.

Miként az *Ārya-rāṣṭrapāla-pariprcchā-nāma-sūtrā*-ban áll:

Soha semminek sincs saját természete;
minden merő káprázat, illúzió, szemfényvesztés.
Konkrét létezőnek képzelve a valóságot,
fazekaskorongként forognak a tudatlanok.

(167) E természeténél fogva nemlétező körforgás olyan, mint a vízi tükröződés. Ám amíg a tapasztalt világ és a tapasztaló fel nem olvad a valóság mezején (*dharma-dhātu*), addig nem árt tiszteletben tartani az ok-okozati törvényeket. Ezért ezt tanácsolom:

13 Tehát a megjelenés nem objektív, nincs megjelenő tárgy, hanem a tudat teszi a dolgokat megjelenővé vagy meg nem jelenővé. A tudat jeleníti meg a dolgokat, de azok nem tudatból vannak.

14 Vö. a „három mérge”-ként is emlegetett szenvedések (*kleśa*, *nyon-mongs*): a ragaszkodással, az idegenkedéssel és az ostobasággal.

- 11.** *A valóságban ezek egyáltalán nem léteznek,
ám a kettős tapasztalás folytán mégis megjelennek,
kölcsonös függésben, mint káprázatszerű tünemények,
ám amíg e kettőség a tiszta térben fel nem olvad,
addig az okozatiság működik, és van a tettek varázslata.*

A következőképpen van ez: A *dharmatā*, vagyis a végső valóság szempontjából sem szamszára, sem azt létrehozó tettek nem léteznek. A szokványos valóság szintjén azonban az okokat és körülményeket képező tettek sorjában, egymástól való kölcsönös függésben, mégis megjelennek és létrehozzák a szamszára káprázatát. Ezért az ok-okozati törvényt tiszteletben kell tartani.

Amint a tapasztalt világ és a tapasztaló alany összes képzete feloldódik a lét tiszta mezején [a *dharmadhātuban*] a *karma* megszűnik, mert oka, a hajlamos tudatlanság nem létezik többé. Amíg ez meg nem valósul, addig van tett, (168) s mivel addig a tudatlanság és az általa keltett szenvedés mind egy szálra megmaradnak, a készített tettek ok-okozati összefüggései tekintetében az alkalmazás és elutasítás elvét kell alkalmazni. Ez pedig azért van, mert a szamszára káprázatszerű tüneményeit a tett (*karma*) hozza létre, ami pedig állandó szenvedést von maga után.

Kérdés: Ki halmozza fel a karmát, ki hajtja végre a tetteket?

- 12.** *A tudat az, mi tettere készíti, a tudat hoz létre mindent,
minden abban jelenik meg, az vetíti ki minden képet;
e megtévedt tudatot kell kitartóan fegyelmezn!*

A tett az egyetemes hajtóerő, ez az oka mindennek; a tettek és szenvedés eredménye pedig mindig csak szenvedés lehet. A szenvedés gyökere tehát az akarat. Minden a tudati készítésekből ered; a tudat halmozza fel az összes érényt, érénytelen és semleges tettet, és a különféle tudati tevékenységek folytán jelennek meg a szamszára zűrzavaros látomásai és jelenései. Ezek a saját tudatunkban jelennek meg, (169) akár csak az álomképek; a tudat aggatja rá a 'tapasztalt világ' és a 'tapasztaló alany' címkéit, így a tévelygés folytonosan fennmarad. Ahogy az *Ārya-Mahāratnakūṭa-dharmaparyāyā*ban áll:

„A tudatból származik az akarat, mely által készítette érényt, érénytelen és semleges tetteket hajtunk végre; az akarat miatt jelennek meg az élőlények boldog, fájdalmas és semleges tapasztalatai.”

Tehát ezért helyes tudatunk megfékezésére és megtisztítására törekednünk.

Most pedig egy hasonlat következik annak érzékeltetésére, hogyan jelennek meg a szamszára megtévesztő képei:

- 13.** *Tudd meg: mint a maszlag bódulatában tapasztalt,
különféle zűrzavaros látomások,
amelyek a valóságban egyáltalán nem léteznek,*

Aki a csattanómaszlag (*dhattūra*) növényből készült főzetet iszik, annak különféle víziói támadnak, (170), amelyek valójában nem léteznek. Az, hogy mégis megjelennek, egyedül annak tudható be, hogy a szer által megzavart tudat mindenféle külső alakzatok formáját ölti, vagyis ezek téves, félrevezető jelenések, zűrzavaros látomások.

Most pedig következzen egy hasonlat e nemlétező jelenés mibenlétének érzékeltetésére:

- 14.** *úgy a hat vándorlény összes látomása is
mind a megzavarodott tudat látszatvalósága;
nemlétező jelenés, üres tükörkép csupán!*

Atényleges és lehetséges világok, a „kehely és az elixír”¹⁵ valamennyi jelenségéről bebizonyítható, hogy nemlétező. Hiába szeleteljük fel akár száz apró részecskére, nem találunk ott semmit, ami akár valami „más”, külső, objektív jelenség; akár valami belső, tapasztaló tudat; akár bármi más lehetne; mind esetleges természetű, nemlétező jelenés. Például, ha az ember sörtől ittasult, úgy látja, mintha forogna körülötte a világ. Ahogy az *Ārya-samādhirāja-sūtrában* áll:

Mint (171) az alkoholtól ittasult, ki azt hiszi, a föld mozog alatta,
pedig valójában a föld nem inog és nem mozog;
így ismerd az összes jelenséget!

Most pedig, összefoglalásképpen, következzen egy jótanács az őseredeti természet felismerésére – ami nem más, mint e félrevezető, csalfa látszatok alapvető valósága:

- 15.** *Tehát az egész számszára olyan, mint a tükörkép;
mert ha jól megvizsgálod az eredetét,
azzal megérted a nirvána természetét,
szabadulva születéstől, eléred a buddhaságot!*

E saját természettel nem rendelkező számszára olyan, mint a tükörkép a tükörben. Vizsgáld meg, eredetileg honnan származik? Ha megismered az ősi forrás: az eredeti, ragyogó világosság természetét, a kettősség nélküli, időtlen tudomás állapotában megszabadulsz a számszára töredékes, félrevezető jelenségeitől, majd (172) teljesen megvilágosodsz. Ezért vizsgáld meg őseredeti természetét! Ahogy az *Ārya-samādhirāja-sūtrában* áll:

E világ a saját hamvából keletkezett,
és a saját hamvába hal megint.
Ahogy korábban volt, úgy lesz ezután is:
vizsgáld meg, honnan származik!

¹⁵ *Snod-bcud*: A világ mint edény vagy tartály és annak lakói mint a benne levő „lé”.

Az alapszöveg tibeti eredetije:

thog-ma'i 'od-gsal bde-gshegs snying-po-nyid
 don-gyi kun-gzhi rang-bzhin 'dus-ma-byas
 ye-nas rnam-dag nyi mkha' lta-bu-las
 ma-rig kun-brtags glo-bur sgrib-pa'i sprin
 gzung-'dzin 'khrul-ba'i bag-la nyal langs-pas
 yul dang don dang lus-su bag-chags-te
 rig-pa'i rang-bzhin 'od-gsal snying-po bsgribs
 ji-ltar sprin-gyis mkha'-dbyings nyi bsgribs bzhin
 yon-tan mi mgon 'khrul-s nang bde sdug snang
 sprin-las char byung lo-tog 'phel-ba bzhin
 ma-rig gzung-'dzin sems sprin rab g.yos-pas
 dge sdig las-kyi char babs des bskyed-pa'i
 'bras-bu khams gsum 'khor-ba'i rang-bzhin-no
 'khrul snang ji-snyed bag-chags gsum-nyid-las
 yul-gyi bag-chags snod-kyi 'jig-rten dang
 de-la brten-pa'i gzugs sogs yul lnga'o
 don-gyi bag-chags rnam-shes tshogs brgyad dang
 de-la brten-pa'i dge-sdig las-rnams-so
 lus-kyi bag-chags 'gro drug so-so'i gzugs
 de-la brten-pa'i yan-lag nying-lag-go
 de-ltar kun-gzhi'i steng-du bag-chags gsum
 thog-med dus-nas bzahag-pa de goms-pas
 tshe-rabs kun-du de-ltar snang-ba yin
 mi-shes-pa-dag thams-cad sems yin-no
 snang-ba rnam gsum don-la shin-tu rmongs
 skyon mang phan-tshun 'tshol zhing ha-cang thal
 skyon-byed-dag-gi lugs ngan de spongs-shig
 'di-ltar yul-las gzung-ba'i rnam-rtog dang
 don-las 'dzin-pa'i rnam-rtog rnam gnyis skye
 lus las nyon-mongs gzeb dang rten byed-de
 mi mkhas bden-par zhen-pas rtag-tu 'khor
 'di-dag thams-cad don-la med-na yang
 gzung-'dzin dbang-gis rten-'brel sgyu-mar snang
 ji-srid gzung-'dzin dbyings-su ma nub-par
 rgyu-'bras las yod de-yis sprul-pa-ste
 sems-kyis 'du-byed sems-kyis las kun byed
 sems-la snang zhing sems-kyis brtags-pas-na
 'khrul-ba'i sems gdul slad-du 'bad-par mdzod
 ji-ltar dha-tu-ra-yis myos-pa-la
 sna-tshogs snang-ba mi-'dra ci shar yang
 thams-cad 'khrul-ba'i gzugs-te don-la med

de-bzhin sems 'khrul-pa-yis sbyar-ba-yi
 'gro-drug 'khrul-snang ma-lus ji-snyed kun
 med snang stong-pa'i gzugs-brnyan shes-par mdzod
 de-ltar 'khor-ba'i rang-bzhin gzugs-brnyan bzhin
 thog-ma gang-las byung-ba brtag-pa'i phyir
 de-yis mya-ngan-'das-pa'i rang-bzhin shes
 srid-las rnam-grol bde-gshegs dbang-por 'gyur

A lefordított szöveg:

Klong-chen rab-'byams-pa Dri-med 'od-zer: *Theg-pa chen-po'i man-ngag-gi bstan-bcos Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod*. Ed. Sherab Gyaltsen és Khyentse Labrang. Gangtok, Sikkim 1983.

Alapszöveg: Theg-pa chen-po'i man-ngag-gi bstan-bcos Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod-las, gzhi-las 'khor-ba'i grub-tshul bstan-pa'i le'u-ste dang-po, pp. 3–4.

Kommentár: Theg-pa chen-po'i man-ngag-gi bstan-bcos Yid-bzhin-rin-po-che'i mdzod--kyi 'grel-pa Padma dkar-po zhes bya-ba las / gzhi-las 'khor-ba'i grub-tshul bstan-pa'i le'u-ste dang-po'i 'grel-pa, pp.151–172.

Irodalom:

Dudjom, Rinpoche (1991): *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History* (Vol. I-II). Boston: Wisdom Publications.

Germano, David (1992): *Poetic Thought, the Intelligent Universe and the Mystery of Self: The Tantric Synthesis of rDzogs chen in Fourteenth Century Tibet*. Unpublished PhD. Dissertation, The University of Wisconsin–Madison.

Karmay, Samten (1988): *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill.

Manjusrimitra (1997): *Primordial Experience*. (Translated by Namkhai Norbu and Kennard Lipman). Boston–London: Shambhala.

Norbu Rinpoche, Namkhai – Clemente, Adriane (1999): *The Supreme Source. The Fundamental Tantra of the Dzogchen Semde: Kunjed Gyalpo*. Ithaca, New York: Snow Lion.

Reynolds, John M. (1996): *The Golden Letters. The Three Statements of Garab Dorje, the first teacher of Dzogchen, together with a commentary by Dza Patrul Rinpoche entitled "The Special Teaching of the Wise and Glorious King"*. Ithaca, New York: Snow Lion.

Thondup Tulku (1989): *Buddha Mind. An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Ithaca, New York: Snow Lion.

Thurman, Robert A. F. (1995): *Essential Tibetan Buddhism*. New Jersey: Castle Books.

KELÉNYI BÉLA

A tibeti műgyűjtés és recepciójának kezdetei a nyugati világban¹

Több mint egy évszázada kezdődött el a tibeti művészet kutatása, s egyáltalán nem meglepő, hogy a művészettörténeti kérdések mellett ma már a műgyűjtés-történet is számottevő érdeklődésre tarthat számot. Jelen tanulmány a tibeti művészettörténet-írás kialakulásának és a műgyűjtés kezdeti fázisának bemutatására tesz kísérletet. Annál is inkább, mivel eddig a nyugati szakirodalom is csak érintőlegesen foglalkozott a tibeti művészet 19. század végi nyugati recepciójával, s a legtöbb nagy közgyűjtemény eredete sem igazán feldolgozott. Egyáltalán nem véletlen, hogy legelőször az átláthatatlannak tűnő panteon ikonográfiai feltérképezése kezdődött el, s a tibeti művészet története csak jóval később, a nagy olasz tibetológus, Giuseppe Tucci 1949-ben megjelent opus magnumában nyerte el első, valódi összegzését. A tanulmány ezt, a 19. század végétől a 20. század közepéig tartó folyamatot próbálja bemutatni.

A nyugati kulturális életben – különösen az Egyesült Államokban – manapság ünnepi eseménynek számít egy-egy tibeti kiállítás megnyitása, s a hajdan lenézett tibeti műtárgyak diadalútjukat járják a művelt Nyugaton. Ám nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Tibet és a tibeti művészet kutatása csupán alig egy évszázada kezdődött el, bár a misszionáriusok, felfedezők és utazók írásaiban már jóval régebben vannak híradások Tibet kultúrájáról. Elsősorban útleírások és tudományos jelentések készültek Tibetről; ez utóbbiak főként az indiai Archeológiai Intézet számára. Ezek közül az egyik legkorábbi a Kőrösi Csoma életében oly jelentős szerepet játszó utazók, W. Moorcroft és G. Trebeck 1841-ben megjelentetett beszámolója.² Maga Csoma, bár számos tanulmányt tett közzé a tibeti irodalom tárgykörében, közvetlenül nem foglalkozott a tibeti művészettel, s a Tudományos Akadémiára került hagyatékában sem maradt fenn ilyen jellegű szöveg.³ A 19. század végétől azonban európai ember számára igen nagy személyes kockázatot jelentett a nagyhatalmak ütközőpontjába került Tibetbe jutni,⁴ egészen az angol Younghusband 1904-es, Lhászáig eljutó katonai expedíciójáig. Az expedíció tagja volt a tibeti buddhizmusról már 1895-ben alapos összefoglalást író L. A. Waddell (1854–1938),⁵ aki azonban a Nyugattal szembenálló, rég letűnt pogány kultuszokkal azonosította az akkor még alig ismert tibeti kultúrát,⁶ csakúgy, mint a korai hittérítők, akik nemcsak

¹ A tanulmány első változata az Életünk 2001/11–12. számában (pp. 1044–1057) jelent meg.

² Moorcroft–Trebeck (1841).

³ Csoma csupán a Tandszur egyik gyűjteményének felsorolásában említ meg két, a művészettel kapcsolatos szöveget. Csoma (1984), p. 455.

⁴ Ld. Henry S. Landor 1897-es útjáról válogatott borzalmakat feltaláló, igencsak népszerűvé vált könyvét; bár ez a kortársak véleménye szerint merő kóhολmány volt csupán. Landor (1927).

⁵ Waddell (1985/1894¹).

⁶ Waddell (1910), pp. 1–2.

hogy bálványimádásnak, hanem egyenesen a kereszténység valamiféle elfajzott, démonikus változatának tekintették a tibeti buddhizmust.

Habár a 19. század a világkiállítások mellett a múzeumok kialakulásának, sőt „templommá” válásának színtere, melyekben immár az emberiség egészének történelme és kultúrája jelenik meg,⁷ a kiterjedt tibeti istenvilág, a rendkívül bonyolult ikonográfia, s a velük összefüggő szerzetások a legtöbb nyugati számára leginkább egy primitívnek nevezhető társadalom kifejezőmódjának tűntek. Érdeemes felidézni a két lazarista hittérítő, *Huc* és *Gabet* 1844-től 1846-ig tartó, egészen Lhaszáig eljutó útjának feljegyzéseit, ahol így írják le egy mongol buddhista kolostor műtárgyait: „A festmények tökéletesen különböznek azoktól a művészi elvektől és ízléstől, ahogy az Európában értendő. Mind a külső, mind a belső faragványokon és szobrokon a fantasztikus és a groteszk van túlsúlyban, és Buddha kivételével, az ábrázolt alakok általában szörnyű és sátáni kinézetűek.”⁸ Bár nem tagadják, hogy vannak olyan képek, melyek „nincsenek hűján a szépségnek”, igen figyelemre méltó a tibeti festészetről tett megállapításuk: „A művészek itt általában véve sokkal ügyesebbek a tájképek ábrázolásában, mint az epikus témákban. Virágokat, madarakat, fákat, mitológiai állatokat nagy hűséggel és végtelen bájjal ábrázolnak. Csupán az sajnálatos, hogy ezeknek a tájképeknek a festői teljességgel közömbössek a perspektíva és a *chiaroscuro* fogalmával szemben.”⁹ Ez így természetesen nem igaz, hiszen a tibeti festők a szentek életrajzát bemutató képek esetében próbálkoztak a háttér valamiféle harmadik dimenziót feltételező ábrázolásával, és megkülönböztették a színek tónusozásának különféle technikáit is.¹⁰ Jóllehet a buddhista ábrázolások lényege a szigorú ikonográfiai kötöttség, a beszámoló jellemző módon éppen azokra a részletekre tapint rá, amelyek mégis engedélyeznek a tibeti művésznek némi szabadságot;¹¹ persze nem véletlenül, hiszen a nyugati művészetben éppen a 19. században ment végbe a vallásos világszemlélet témáinak teljes elvilágiasodása.¹² Ugyan fél évszázaddal később Waddell a tibeti művészetet a keresztény ikonok funkciójához hasonlította,¹³ ez nem kifejezetten pozitív fogalom lehetett; erre talán az is utal, hogy egy 1845-ben kiadott görög ikonfestészeti kézikönyv kritikája szerint az ilyen művész a „teológus rabszolgája”, akit a hagyomány ugyanúgy fogságában tart, „ahogy az állatot az ösztöne.”¹⁴ Ám a későbbi, szellemi és technikai párhuzamokat kereső szemlélet sem talált a tibeti festészettel kapcsolatban jobb párhuzamot, mint az ikonok.¹⁵

A korai kutatások következtében a tudósok úgy határozták meg az elsősorban festészetként és szobrászatként számon tartott tibeti művészetet, mint az indiai buddhizmus művészetének északi vetületét. Az indológusok az irodalomban ősi kapcsolatokat fedeztek fel India és Tibet között; így a Csomával is tudományos kapcsolatban álló nepáli angol rezidens, a Tibetben honos vadzsrajána buddhizmus panteonjának alapkérdéseit már 1828-ban feszegető *B. H.*

⁷ Ld. Werner Hofmann könyvének az „Emberiség képei” és „A világ mint közszemlére tétel” c. fejezeteit. Hofmann (1987).

⁸ Huc–Gabet (1928), pp. 106–107.

⁹ Huc–Gabet (1928), p. 107.

¹⁰ Jackson (1984), p. 26., p. 111.

¹¹ Jackson (1984), p. 42.

¹² Ld. erről Białostocki „Romantikus ikonográfia” c. írását (Białostocki 1982, pp. 239–255).

¹³ Ld. Singer (1994), p. 39.

¹⁴ Lepahin (1993), p. 39. Lepahin szerint az sem véletlen, hogy a teológiai feltevésekből kiinduló, a misztikus tapasztalat iránt érzéketlen Nyugat bálványhoz hasonlítja az ikont (p. 46).

¹⁵ Roerich (1925), pp. 16–17, p. 19, különösen p. 20. Ld. még Hummel (1955).

¹⁶ Hodgsonnak a buddhizmusról kialakított problematikuss nézeteit ld. Gellner (1989) cikkében.

Hodgson (1800–1894) feltételezte,¹⁶ hogy a tibeti irodalom nagy részét szanszkritből fordították, s hogy a tibetiek minden tudása Indiából ered,¹⁷ ám szinte mellőzte a hatalmas, eredeti tibeti irodalmat. Hodgson tibeti és nepáli thangkáinak huszonnégy darabból álló gyűjteménye – melyet főként nepáli tartózkodása alatt (1821–1843) szerzett – 1866-ban került a párizsi Bibliothéque de l’Institut de France tulajdonába. A gyűjtemény kevésbé ismert katalógusát¹⁸ író indológus, Foucher szerint a képek hátoldalára Hodgson vagy a vele kapcsolatban álló tudós panditok feljegyezték, hogy a kép Nepálból („Nepaliya Thanga”) vagy Tibetből („Bhotiya Thanga”) származik; ez csupán azért érdekes, mivel a nyugati tudósok számára sokáig komoly nehézséget okozott a Tibetben és a vele szoros kapcsolatban levő Nepálban készült műtárgyak közötti stílári különbségek meghatározása. Bár az ekkoriban publikált anyag ismeretében még igazán nem lehetett komoly művészettörténeti következtetéseket levonni, figyelemreméltó, hogy Foucher szerint a 17. századtól fogva a nepáli művészet elvesztette a tibetit meghatározó szerepét, s a tibeti hatott vissza rá.¹⁹

A tibeti buddhizmus egyik első átfogó ismertetését a híres utazóként számontartott Schlagintweit fivérek²⁰ egyike, a német tibetisztika alapítójának is tekinthető Emil Schlagintweit (1835–1904) írta, aki mindmáig értékes adalékokat szolgáltató művében,²¹ a buddhista istenségeknek szentelt fejezetben már rendszerezte a tibeti művészet főbb típusait: rajzok, festmények, fémből és papírból készült plasztikák; leírta a felszentelésükkel kapcsolatos szertartásokat is. Külön érdeme, hogy kiemelte a panteon különböző osztályai közötti ikonográfiai különbségeket és komoly részletet szentelt az ikonometriai rendszernek is. Ugyancsak fontos esemény volt Pozdnyev 1887-ben, oroszul megjelent műve,²² melyben 1878–79-es mongóliai útja alapján összefoglalta a buddhista kolostorok felépítését és a rituálék rendszerét. A könyv számunkra legfontosabb része a mongolok által burkhánoknak nevezett különböző buddhista istenségek osztályozásának és ikonometriai beosztásának leírása, mégpedig mongol szövegek alapján. S hogy a mongol lámáknak sem lehetett egyszerű a sok száz istenség megkülönböztetése, azt jól érzékelteti Pozdnyev megjegyzése: „A legtanultabb lámák sem képesek megnevezni a burkhánokat, hacsak nevük nem utal egyben egy titulusra [ikonográfiai fokozatra], noha megkülönböztetésükre nincsen és nem is lehetséges semmilyen más módszer, akármilyen részletes legyen is a képmás.”²³

Nem véletlen, hogy legelőször az átláthatatlannak tűnő tibeti istenvilág ikonográfiai feltérképezése kezdődött el, hiszen – mint Waddell megjegyezte – „A panteon talán a legnagyobb a világon. Ősi istenségek bizarr tömege és hidra-fejű démonok népesítik be, akik még náluk is több, számtalan buddhista vetélytársukkal és utánzataikkal majd’ szétfeszítik a színteret.”²⁴ Először 1890-ben adta ki Eugen Pander a híres pekingi nagyláma, Lalitavadzsra (*lCang skya Rol pa'i rdo rje*, 1717–1786) által összeállított, *Háromszáz képmás* (*sKu brnyan sum brgya*) című

17 Hodgson (1874), p. 22. Hodgson indította el hosszú útjára a nyugati szakirodalomban az ötös buddha-csoportra olykor mindmáig használatos *dhjānibuddha* (‘meditációs buddha’) fogalmát, holott a tibetiek soha nem használták ezt a kifejezést (pp. 27–29, 57–59).

18 Foucher (1897).

19 Foucher (1897), pp. 7–8.

20 A Schlagintweit fivérek munkásságáról ld. többek között Körner (é.n.).

21 Schlagintweit (1863).

22 Angol nyelvű kiadásának előszava szerint a korabeli szakmai körökben a könyvet nem fogadta egyértelmű lelkesedés (Pozdnyev 1978, p. 5).

23 Pozdnyev (1978), p. 88.

24 Waddell (1985/1894¹), p. 324.

panteont,²⁵ amely a legfontosabb ikonográfiai forrássá vált; ezt rövidesen követte Oldenburg szentpétervári kiadása is.²⁶ 1900-ban pedig Grünwedel útjára bocsátotta azt a nagyszabású összefoglalást,²⁷ mely elsősorban Uhtomszkij herceg gyűjteményén keresztül mutatta be a tibeti buddhizmus művészetét. Az orosz nagyherceg és trónörökös, Nyikolaj Alekszandrovics (a későbbi II. Miklós cár) 1890–91-es keleti útját luxuskiadványban²⁸ megjelentető herceg ugyanis számos műtárgyat gyűjtött Mongóliában és Burjátiában,²⁹ melyek később az Ermitázsba kerültek.³⁰ Figyelemre méltó, hogy Grünwedel a szövegközi grafikus illusztrációk közé nemcsak a Panderrel együtt kiadott műből, hanem a Nyugaton jóval később publikált, a 4. Pancsen Lába (*bLo bzang dpal ldan bsTan pa'i nyi ma*, 1781–1852) által újrarendszerezett ikonográfiai szövegekhez (*Yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas kyi lhan thabs*) egy mongol művész által készített fametszet-sorozatból is válogatott.³¹ Ami az ikonometriát illeti, az első szövegfordítást 1913-ban adta ki *Berthold Laufer*,³² ám ez a tibeti *Tengyurban* található, mára elveszett szanszkrit eredetiből a 11. században tibetire fordított szöveg – Laufer legnagyobb meglepetésére – nem buddhista, hanem brahmanikus eredetre utalt. Később, 1930-ban tette közzé *Marcelle Lalou* az 1060 körül tibetire fordított kánonikus műben, a *Mañjuśrīmūlakalpa-tantrában* feljegyzett, a tibeti tekerceskép, a thangka indiai előzményére, a *paṭāra* vonatkozó előírásokat.³³

A 19. század vége és a 20. század eleje Belső-Ázsiával kapcsolatban a nagy felfedező utak, az orosz, német, angol, francia, svéd és japán expedíciók korszaka volt. A Selyemúton számos olyan helyet tártak fel, melyek nemcsak Belső-Ázsia, hanem Tibet történelmét is teljesen új megvilágításba helyezték. Legyen elég itt megemlíteni az orosz Przsevalszkij vagy a svéd Sven Hedin Tibetbe is eljutó expedícióit, ám a nagy álom, a Lhászába való belépés nem adatott meg számukra. A tibeti, mégpedig a korai tibeti művészetet illetően a századelő egyik legjelentősebb felfedezése – mely elsősorban a brit szolgálatban álló, magyar *Stein Aurél* (1862–1943) nevéhez fűződik – azonban nem is tibeti területen, hanem a Selyemút egykori oázisvárosában, a kínai Kanszu tartományában lévő Tunhuangban történt. A tibeti csapatok ugyanis kb. 787 és 848 között ellenőrzésük alatt tartották ezt a fontos zárandok-központot. A 7–10. század közötti tibeti kultúra itt fellelt emlékei, melyek az orvosi, vallási és történeti szövegek mellett sokféle műtárgyat is magukba foglaltak, a tibeti művészet eddig ismeretlen, korai korszakára vetettek fényt. Mint ismeretes, Stein 1906-ban induló expedíciójával, Lóczy Lajos útmutatása nyomán kereste fel a barlangtemplomokat, ahol az egyik befalazott kápolnából szerezte meg a felbecsülhetetlen értékű leleteket, köztük néhány tibeti eredetre utaló képet is. Ahogy a felfedezés izgalmát rögzítő sorokban írja: „Az áttetsző, rendkívül finom selyemlobogók többnyire össze voltak göngyölítve. Szétbontva Buddhák és Bódhiszattvák szépen festett alakjait ismertem fel rajtuk. Stílusuk csaknem teljesen indiai volt, vagy legalábbis igen érdekesen szemléltette az

25 Pander (1890); a kiadás a későbbi német közép-ázsiai expedíciókban is hírnevet szerző tudós, Albert Grünwedel (1856–1935) közreműködésével készült.

26 Oldenburg (1903).

27 Grünwedel (1900).

28 Uhtomszkij (1899).

29 Ezek egy részét publikálta is könyvében. Uhtomszkij (1899), p. 293, p. 297.

30 Először az 1900-as párizsi világkiállításon, a Szipériai Pavilonban állították ki a gyűjteményt,

majd az Ermitázsba került. Ld. Banck (1960), p. 44.

31 Ez a fametszet-sorozat az ú.n. *Narthangi ötszáz istenség* (*Rin 'byung sNar thang brgya rtsa rdor 'phreng bcas nas gsungs pa'i bris sku*, röviden *Rin 'byung*). Ld. Grünwedel (1900), pp. 204–205. A mű első részletes összefoglalását jóval később, egy Ladakban működő morva misszionárius tette közzé, ld. Peter, (1943).

32 Laufer (1913).

33 Lalou (1930).

indiai mintáknak kínai ízlésbe való átídomulását.³⁴ Stein anyaga a British Museumba³⁵ és a Delhiben lévő National Museumba vándorolt, míg a közvetlenül nyomában járó francia tudós, Paul Pelliot (1878–1945) által gyűjtött képek és könyvek a párizsi Musée Guimet-t és a Bibliothèque Nationale-t gazdagították.³⁶

Szinte mindezzel egyidőben ugyancsak a régi tibeti művészetre vonatkozó lényeges felfedezést tett az orosz Kozlov (1863–1935), aki útjai során még a brit csapatok (t.i. a Younghusband expedíció) előtt Urgába menekült Dalai Lámával is találkozott. Expedíciója 1908-ban jutott először a Selyemút szegélyén fekvő tangut oázisváros, Kharakhoto, a „Halott Város” romjaihoz, melyet Dzsingisz kán csapatai pusztítottak el 1227-ben.³⁷ Egy évvel később egy sztúpa felbontása során Kozlov a tangut kéziratok és más fontos leletek között számos olyan tekercsképet is talált, melyek máig meghatározzák a 12–13. századi tibeti festészetre vonatkozó szemléletünket. A vadszrajna buddhizmus ikonográfiájába illeszkedő istenségek és mandalák indo-tibeti stílushoz tartozó ábrázolásai jól elkülöníthetők az ugyanitt talált, jellegzetes kínai festményektől.

Itt kell megemlítenünk az indiai művészetet nagyszerűségét az indiaiak számára is „felfedező” E. B. Havell munkásságát, mivel 1908-ban megjelent könyvében kiemelte az általa igazgatót Calcutta Art Gallery nepáli és tibeti műtárgyait,³⁸ melyekre ugyancsak az indiai buddhista kolostorok művészetének folytatásaként tekintett.³⁹ Nyilvánvalóan a neves tibeti tudós, Tāranātha az indiai buddhizmus történetéről 1608-ban írott könyvére, illetve annak a művészetről szóló fejezetére támaszkodott, melyet 1869-ben fordítottak le először orosz ill. német nyelvre.⁴⁰ Igencsak jelentős vállalkozás volt H. Francke a nyugat-tibeti műemlékeket bemutató, kétkötetes munkája, melyekben már Ladak és Zanszkár tibeti krónikáinak szövegére támaszkodva vizsgálta a térség történelmét, népességét és nem utolsósorban olyan, falképeiről híressé vált műemlékeit is, mint a 11. században létrehozott Alcsi és Tabo kolostorai.⁴¹ Az utazásai során összegyűjtött műtárgyakat a calcuttai Indian Museumban és srinagari Sri Pratap Singh Museumban helyezte el.⁴²

Alice Getty 1914-ban megjelent, azóta több kiadást megért nagyszerű műve⁴³ nemcsak nagyvonalú összegzése volt az addig megjelent szakirodalomnak, hanem jól áttekinthetően és logikusan rendszerezte az „északi”, tantrikus buddhizmus panteonját, s számba vette istenségeinek szerepét a különböző, így a tibeti mellett a kínai, japán és dél-délkelet-ázsiai hagyományban. Ebben az időben Tibet még mindig *terra incognita*nak számított, s mint Getty megjegyezte: „A tibeti és mongol lámák, akiktől sok értékes információra lehetne számítani, kevés kivételtől eltekintve sajnálatosan sokkal jártasabbak vallásuk tételeiben, mint istenségeik ikonográfiájában.”⁴⁴ Ugyancsak felvetette az egyes istenségeket részletesen leíró szövegek, a *sāḍhanāk* (*sgrub thabs*) fontosságát, melyek közül számos még teljesen ismeretlen volt. Mindenesetre könyvét lényegében a tibeti panteon rendszerének megfelelően építette fel, s ez a szemlélet a tibeti mű-

³⁴ Stein (1985), p. 228.

³⁵ Ld. Whietfield (1982–85).

³⁶ Ld. Giés (1996).

³⁷ Kozlov expedíciójáról ld. Samosyuk (1993), pp. 49–58. A tibeti stílusú anyag első feldolgozását Oldenburg adta ki, ld. Oldenburg (1914).

³⁸ Havell minden valószínűség szerint a magyar származású, Delhiben élő Schwaiger Imrétől szerezte be az általa bemutatott nepáli és tibeti műtárgyakat. Kapcsolatukról

ld. Kelényi (1998), pp. 56–57.

³⁹ Havell (1908), pp. 76–81, p. 172.

⁴⁰ Taranatha, p. xxv. Taranatha művének utolsó fejezete szerint két híres, a 8–9. században élt bengáli pála művész stílusa Nepálban is elterjedt. Taranatha, p. 348.

⁴¹ Francke (1914–1926).

⁴² L. Singer (1994), p. 39.

⁴³ Getty (1962/1914').

⁴⁴ Getty (1962/1914'), p. viii.

vészet általános bemutatását illetően mindmáig alig változott. A kiadvány külön érdekessége, hogy teljes illusztrációs anyaga – nemcsak a tibeti, hanem a kínai, japán kisplasztikákat és szobrokat is beleértve – a szerző férjének magángyűjteményén alapul. Csupán sajnálatos, hogy a könyvben bemutatott műtárgyak ikonográfiai és származási helyének leírása mellett Getty egyáltalán nem tett kísérletet koruk és stílusuk meghatározására (NB. a bemutatott tibeti kisplasztikák legnagyobb része késői, 18–19. századi anyag).

Könyve második kiadásának (1928) előszavában Getty már hírül adta Staël-Holstein báró felfedezését egy összefüggő pekingi szoborcsoportról, ahol a talapzatokra felírták (kínaiul) az istenségek nevét, s megjegyezte: „Rövidesen megjelenő könyve, melyet a buddhista ikonográfia minden tanulmányozója türelmetlenül vár, kétségtelenül több fényt vet majd a buddhista panteon különböző istenségeinek azonosításával kapcsolatban felmerült további kérdésekre.”⁴⁵ A báró végül 1937-ben adta ki a *Pao-hsiang Lou* lámatemplom mintegy 787 szobráról, illetve egy 360 képmást tartalmazó kéziratról készített fényképeit (az utóbbit valószínűleg ugyancsak Lalitavadzsra állította össze).⁴⁶ Ennek a hatalmas ikonográfiai rendszernek az alapját a már említett szádhana-szövegek képezték; mint azt *Benoytosh Bhattacharyya* írta – először 1925-ben megjelent – alapvető munkájának második kiadásában: „A publikált fotográfiák vizsgálata kimutatja, hogy a pekingi gyűjteményt kizárólag az indiai hagyomány inspirálta, teljesen az indiai szövegekre alapul, híven követve az olyan szanszkrit szövegeket, mint a *Sādhana-mālā* és a *Niṣpanna-yogāvalī*.”⁴⁷ Bhattacharyya az eredeti szanszkrit szövegeket lefordítva nemcsak az istenségek ikonográfiai jegyeit írta le, hanem csoportjaikat és az egyes istenségekhez tartozó különböző megtestesüléseket fejezetekbe foglalta össze, így jól áttekinthetővé tette a vadzsrajána panteon egészét. A tibeti szádhana rendszerezett fordításgyűjteménye azonban még váratott magára.

A nagy belső-ázsiai expedíciókhoz hasonlóan ugyancsak a 19. század végére és a 20. század elejére tehető azoknak az európai és amerikai múzeumi gyűjteményeknek a kialakulása, melyekben elkezdték rendszerezni és kiállítani a náluk lévő tibeti műtárgyakat. Bár a nyugati közönség képzeletét nyilván feltüzelték az utazók híradásai a titokzatos Tibetről, a II. világháború előtt alig néhány tibeti kiállítást rendeztek.⁴⁸ A katalógusok sorában elsőként kell megemlíteni a Tibetben is járt amerikai diplomata és utazó,⁴⁹ *W. W. Rockhill* (1854–1914) 1895-ben megjelent ismertetését,⁵⁰ amely a washingtoni National Museum néprajzi jellegű gyűjteményét mutatja be. Jóllehet a kiadvány csak néhány késői, „művészetként” értelmezhető kisplasztikát mutat be (származási helyüket is megjelölve), a vallásos rítusokkal kapcsolatos tárgyakat bőven elemzi, főként Schlagintweit és Waddell már említett műveire támaszkodva.

A British Museum 1893-ban Pekingből vásárolt először tibeti és sino-tibeti darabokat,⁵¹ majd az 1904-es katonai beavatkozás, és az annak következtében létrejött kereskedelmi kapcsolatok révén gazdagodott tibeti műtárgyakkal.⁵² A Victoria and Albert Museum tibeti gyűjteményét

⁴⁵ Getty (1962/19141), p. vii–viii.

⁴⁶ Clark (1937).

⁴⁷ Bhattacharyya (1968/19241), p. viii.

⁴⁸ Baillie Gallery, London, 1910; Musée Guimet, Párizs, 1911 (ld. Hackin, 1911); Leiden, 1918 (ld. van Meurs, 1924). Mint az utóbbi 2. kiadásának (1952) bevezetőjében Pott megemlíti, a világháborúban a gyűjtemény elkerült Hollandiából.

⁴⁹ Ld. Rockhill (1894).

⁵⁰ Rockhill (1895).

⁵¹ Ld. Klimburg-Salter (1996), p. 850.

⁵² Mint jelen tanulmány szerzőjének a műtárgy-kartonok alapján volt alkalma megjegyezni róla, Waddell számos közepes, késői műtárggyal gazdagította a British Museum gyűjteményét.

pedig a Schlagintweit fivérek tárgyai alapozták meg, melyeket a 19. század hatvanas éveiben gyűjtöttek Tibetben.⁵³

A lyoni selyemgyáros, *Émile Guimet* által 1879-ben Párizsban alapított keleti múzeumban a neves nyelvész *Jacques Bacot* (1877–1965) már 1903-ban publikált egy tibeti gyűjteményt,⁵⁴ majd 1907-es és 1909-es kelet-tibeti útjainak gyűjtése⁵⁵ (18–19. századi tekercsképek) 1912-ben került a múzeumba, és megalapozta a tibeti gyűjteményt.⁵⁶ Közben publikálták a Németországban lévő anyag egy részét is.⁵⁷ A bécsi Museum für Völkerkunde gyűjteményéből ugyancsak napvilágot látott néhány tárgy fényképe a tibeti művészetet igen szűkszavúan elemző *Robert Bleichsteiner* könyvében,⁵⁸ melyek *Hans Leder* (1843–1921) német utazó által Mongóliában gyűjtött anyagból származnak.⁵⁹ Ebből az időszakból különös színezetet kap az a thangka-kollekció, melyet 1909-ben Mongóliában vásároltak a finn múzeumi gyűjtemény számára.⁶⁰ Az akkor újonnan festett képek érdekességét egyrészt az adja, hogy az urgai ún. pekingi üzletben jutottak hozzájuk, ahol a kínai buddhista szent hegy, a Wutaishan egyik műhelyében készült munkákat árusították, s így a szokásostól eltérően meghatározható készítésük helye; másrészt jól behatárolható rajtuk keresztül egy korabeli thangkafestő-műhely különböző stílusainak keresztmetszete is. A későbbiekben vált igencsak fontossá egy 1908-tól 1922-ig Kelet-Tibetben élő orvos-misszionárius, *Dr. Albert L. Shelton* tevékenysége. Gyűjtése révén 1910-től fogva számos tibeti műtárgy került az amerikai Newark Museumba (New Jersey), amely az Egyesült Államok az egyik legfontosabb tibeti gyűjteményévé nőtte ki magát.⁶¹

1925-ben publikálta a Pelliot-tanítvány *George Roerich* (1902–1960) az első, kifejezetten a tibeti festészetről szóló könyvet, melyben újólag kifejtette, hogy a tibeti művészet lényegében az ősi indiai mintákat követi; nyilvánvalóan Foucher munkássága alapján egyenesen a gandhári művészetre vezette vissza azt.⁶² Ebben az időszakban a tibeti festmények eredetét és stílusát két okból is nehéz volt meghatározni. Először is, a nyugati gyűjteményekbe került műtárgyakkal általában nem jegyezték fel a helyszínt, ahonnan a tárgy származott, hiszen azt a kolostort vagy templomot valamilyen háború vagy zűrzavar során valószínűleg lerombolták; a tibetiek korabeli mentalitását jól jellemzi Roerich megjegyzése: „Rávenni arra egy tibetit, hogy egy festményt olyan nem-buddhista személynek adjon el, akit ők tibetiuil ‘kivülállónak’ neveznek, szinte lehetetlen feladat.”⁶³ Az összetekert festmények egyébként könnyen szállíthatók voltak egyik helyről a másikra, s származásuk egyáltalán nem jelenti egyben készítési helyüket is. Másfelől, kevés (tipikusan nepáli) kivételtől eltekintve, alig található olyan munka, amely a képen elhelyezett felirat alapján datálható s a művész szinte soha nem jegyezte nevével az elkészült művet. Roerich nagy újdonsága, hogy az őt megelőző tudományos feltevésekkel el-

⁵³ Lowry (1973), p. 8.

⁵⁴ Bacot (1903), pp. 35–71.

⁵⁵ Ld. Bacot (1921), p. 27.

⁵⁶ Ebben a korai időszakban különösen fontos volt Joseph Hackin (1886–1941) munkássága, ld. Hackin (1911); Hackin (1921); Hackin (1923). A Musée Guimet gyűjteményéről ld. még Pascalis (1935).

⁵⁷ Grünwedel (1913); Grünwedel (1916).

⁵⁸ Bleichsteiner (1937).

⁵⁹ Leder 1892-ben, 1899-ben és 1902-ben tett Mongóliában utazásokat, s 1903-ban mutatta be a tibeti buddhizmus

művészetének szegényesebb, „népi” vonulatához tartozó gyűjteményét Bécsben, melyből többek között a budapesti Néprajzi Múzeum is számos darabot megvásárolt.

⁶⁰ Halén (1987), p. 4.

⁶¹ 1911-ben és 1920-ban rendeztek kiállítást a tibeti anyagból. Ld. Olson (1950), pp. 47–48. A katalógus részletekbe menően felsorolja az Egyesült Államokban és Kanadában akkor megtalálható kisebb-nagyobb, különböző jellegű tibeti gyűjteményeket (pp. 51–55).

⁶² Roerich (1925), p. 7, p. 13.

⁶³ Roerich (1925), p. 20.

lentétben megkülönböztette a tibeti festészetet a kizárólagosan indiai tradíciótól. Bár úgy gondolta, hogy „még nem jött el a tibeti művészettörténet megírásának ideje”,⁶⁴ állítása szerint minden tibeti rendnek megvolt a maga sajátos stílusa.⁶⁵ A kortárs festészetet illetően két alapvető központot különböztetett meg: az észak-keleti Dergét, amelynél a kívülről jövő északi (azaz mongol és nyugat-kínai) hatások voltak jelentősek, és a dél-nyugati Sigacét, melynek stílusát az indo-nepáli tradícióhoz kötötte.⁶⁶

Hamarosan a tibeti ikonográfia valóságos ábécéskönyvévé vált *Antoinette K. Gordon* 1939-ban megjelent könyve, mely az egyes istenségeket a new yorki American Museum of Natural Historyban lévő (nem túl jelentős, ám meglehetősen sokrétű) Whitney-gyűjteményből vett példákkal illusztrálta.⁶⁷ Mint az előszóban megjegyezte, leírásai „talán következtelenek, mivel néhány istenségnek számos formája és változata van”, ám bevallott célja volt, hogy a kívülálló számára sokkalta könnyebben megközelíthetőbbé tegye a kaotikusnak tűnő „lamaista” istenvilágot. Nemcsak a szimbólumokat, stb. rendszerezve ad „kulcsokat” a megközelítéshez, hanem egyenesen kérdés-felelet formájában vezeti le egy-egy bonyolultnak tűnő, sokkezű, soklábú istenség azonosítását. S hogy a korabeli tudományosság hogyan fogadta ezt a megoldást, érdemes felidézni *P. H. Pott* velős véleményét, aki szerint a könyv „nem fogja sem a vallás tanulóját, sem a művészet szakértőjét kielégíteni, mivel tudománytalan volta miatt túlrendszerezettség-től szenved, a gyakorlatban viszont csak alap.”⁶⁸ A beosztásában egyértelműen Getty művének szerkezetét követő munka, sokszor üdítően naivnak ható „rendszerezése” ellenére mindmáig használatos bevezető, s egyben jó példája annak, hogy milyen zavarokat okozott még ebben az időben is a tibeti panteon ikonográfiai sokrétősége.

Nyilvánvaló, hogy a kritika egy jóval bonyolultabb, esetünkben a vallásos hátteret is közvetlenebbül feldolgozó rendszer felépítését hiányolta; a problémát a nyugati művészet szemléletéből kiindulva így fogalmazta meg *Erwin Panofsky* 1939-ben megjelent híres esszéjében: „Az ausztráliai bozótflakó képtelen volna az Utolsó vacsora témáját felismerni; számára a kép csupán egy emelkedett hangulatú étkezés eszméjét tartalmazná. Hogy a kép ikonográfiai jelentését megértse, meg kellene ismerkednie az evangéliumokkal.”⁶⁹ Nos, Panofsky kulturális (ön)reflexiója talán vet egy kevés fényt a tibeti művészet értelmezésének korabeli nehézségeire is, nemhiába írta – jóval később, ám lényegében az itt bemutatott szakirodalom alapján – *Jan Białostocki* az általános ikonográfiai alapelveket a keleti művészetre vonatkoztatva: „A modern tudomány a keleti művészetet illetően is találkozott az ikonográfia problémáival, különös súlyt helyezve az ikonográfiai módszertanra az indiai művészet vallásos tartalmának kutatásakor.”⁷⁰ A helyzetet jelentősen javította a Sven Hedin által 1930–33-ban Kínába vezetett svéd expedícióhoz csatlakozott sinológus, *F. Diedrich Lessing* 1942-ben megjelent könyve,⁷¹ mely a híres pekingi „lamaista katedrális”, a *Yong-ho-gong* építészeti szerkezetét, és ennek megfelelően a benne ábrázolt istenségek ikonográfiai rendszerét foglalta össze nagy részletességgel és kitekintéssel. A mű máig nagy haszonnal forgatható forrása lett a tibeti művészet kutatásának, hiszen lényegében egy „épületként” megformált, intakt ikonográfiai rendszert mutat be. Ám ebben

⁶⁴ Roerich (1925), p. 20.

⁶⁵ Roerich – meglehetősen nagyvonalúan – még helyi iskolákat is megkülönböztetett, ld. Roerich (1925), p. 16.

⁶⁶ Roerich (1925), p. 15.

⁶⁷ Gordon (1939).

⁶⁸ Pott (1951), p. 2.

⁶⁹ Panofsky (1984), p. 290.

⁷⁰ *Encyclopedia of World of Art*, p. 772.

⁷¹ Lessing (1942).

az időben még – mint az előzőekből is kitetszik – a párizsi Musée Guimet-beli és a pétervári Uhtomszkij-gyűjtemény kivételével szinte nem volt részletesen leírt és feldolgozott tibeti gyűjtemény.

A II. világháború utáni első nagyszabású tibeti kiállítást 1948-ban rendezték meg a leideni Néprajzi Múzeumban.⁷² Említésre méltó, hogy a múzeum gyűjteményének nagy része a Bengáli Ázsiai Társaság neves főtítkárától, *Johan van Manent*-től származik. De az anyag igazi különlegessége azoknak a 16. századi domborított mesterműveknek a kisszámú együttese, melyeket még a Younghusband expedíció zsákmányolt Közép-Tibetben, a híres gyancei Palkhor Csöde kolostorból.⁷³

A tibeti művészet (mondhatni Roerich által megálmodott) igazi felfedezése azonban az első teoretikus rendszer megalkotója, a nagy olasz tibetológus, *Giuseppe Tucci* (1894–1984) nevéhez fűződik, aki a tibeti művészetet valóban szépművészetként, nem pedig antropológiai különlegességgént mutatta be. Nemcsak a vallásos háttér megfogalmazását, hanem elsősorban a stílus kérdését, a műhelyeket és az esztétikát állította tanulmányai középpontjába. A tibeti művészetet többé nem az indiai buddhizmus északi vetületeként, hanem mint a tibeti buddhizmus kultúrájának önálló kifejeződését tanulmányozta. Kimutatta, hogy a tibeti művészet nem átláthatatlan, hanem a misztikus külső mögött az ikonográfiai és ikonológiai rendszerek logikus világa húzódik.

Tucci fáradhatatlanul utazott a húszas években Közép- és Nyugat-Tibetben (1929-től 1949-ig nyolc expedíciót vezetett), s számos – sokszor azóta megsemmisült – műemléket dokumentálhatott. Nemcsak az egyes helyszínek leírása és fotódokumentációja jelentős és pótolhatatlan, hanem az adott helyszínnel kapcsolatos szövegeket, feliratokat is lefordította. Ezeket foglalták össze az olasz nyelven megjelent *Indo-Tibetica* sorozat (1932–1941)⁷⁴ kötetei. Legfontosabb és máig alapvető, monumentális műve a tibeti festészetről írott, háromkötetes *Tibetan Painted Scrolls* (1949), melyben a történelmi, kulturális és vallási háttérrel együtt leírta a tibeti thangka-festészet jellemzőit, a különböző művészeti korszakokat, valamint kiadta az általa gyűjtött nagyszámú thangka elemzését is. Némi – a művészet általános értelmezésében kevésbé helytálló – elfogultságtól azért Tucci sem volt mentes, ami világosan kitűnik a híres könyv bevezető soraiból: „Természetesen igaz, hogy nem ér fel az olaszok fennköltségével és bájával [ti. a korai tibeti művészet], mindent egybevéve a tibeti festők és sok iskola olyan szorosan követte az indiai miniatúrák hierarchikus mintáit, hogy a kifejezésten és élettelen bizánci modorhoz hasonlóvá korcsosultak. Ugyancsak kész vagyok elismerni, hogy a legjobb művészeknél is meghatározó az ikonográfiai hagyomány súlya, annyira, hogy a kép közepét elfoglaló alakok egyhangúsága és mozdulatlansága olyan, mintha egy vértelen modellről másolták volna őket.” Másfelől azonban így ír: „A tibeti festészet úgy adja vissza a tibeti szellemiséget, mint egy tükör, melyben megláthatjuk, hogy ezek az emberek mit tanultak Indiától, Kínától vagy Közép-Ázsiától, és mit hoztak létre saját kezdeményezésükből. Amikor egymás után nézzük ezeket a darabokat, akkor a képmásokban egy olyan nép szellemi történelmét és kultúráját látjuk visszatükröződni, amely évszázadok óta, és még mindig a vallás uralma alatt él. Így ez a festészet a tibeti lélek vallásos életének és történelmének kitárulkozó, panorámaszerű látomása. Ezért

⁷² *Goden en Démonen van Tibet.*

⁷⁴ Tucci (1932, 1935–1936, 1941).

⁷³ Pott, (1951), pp. 5–6.

ezeknek a képmásoknak a jelentése nem fogható fel teljesen, hacsak nem saját környezetükben képzeljük el őket.”⁷⁵

Tuccinak nemcsak az volt a többi tudóssal szembeni nagy előnye, hogy számos jelentős kolostor falképeit, feliratait és berendezését láthatta eredeti állapotukban, hanem az is, hogy a műtárgyak mellett még egy könyvtárra való tibeti kéziratot is gyűjtött. Könyvével érkezett el az ideje annak, amely minden művészettörténeti kutatás alapfeladata: a vizsgált anyag történeti és ikonográfiai meghatározásán kívül meg kellett neveznie a különböző stíluskorszakokat is. Itt azonban ugyancsak komoly problémák merültek fel, hiszen némileg önkényesen (a szomszédos országok, tájegységek, ill. a különböző korszakokban domináns szerzetesrendek szerint) alakított ki fogalmakat erre a célra. Nyilvánvaló, hogy ekkor még nem ismerhette a festészet stílusainak a tibetiek által kialakított hagyományos terminológiáját; talán csak azért, mert – mint azt némi szarkazmussal *David Jackson* megjegyzi – „egyszerűen semmilyen alaposabb, a tárgyra vonatkozó kitételekre nem figyelt fel olvasmányjaiban.”⁷⁶ Mindenesetre az általa kialakított módszertan és hatalmas adatmennyiség alapozta meg valójában a tibeti művészettörténet nyugati kutatását. S hogy a stílusok kérdése még a közelmúltban is mennyi bizonytalanságnak és vitának adott helyt, azt jól mutatja a Metropolitan Museumnak a régi tibeti művészet legjobb darabjait bemutató kiállítása kapcsán kibontakozott vita.⁷⁷

Tucci a tibeti festészetről szóló leírásait arra a mintegy százhetven thangkára alapozta, melyeket utazásai során gyűjtött Nyugat- és Közép-Tibetben, ill. vett meg indiai és nepáli műkereskedőknél.⁷⁸ Közülük később jó néhány kiemelkedő darab többek között a Los Angeles County Museum of Art világhírűvé vált tibeti gyűjteményét alapozta meg.⁷⁹ S hogy időközben mennyire megváltozott a tibeti művészet értékelése és értéke is, az kiderül a hetvenes évek tibeti művészettörténetének szemléletét alapvetően kialakító *Pratapaditya Pal* visszaemlékezéséből, aki ekkor a Los Angeles-i múzeum kurátora volt. Tucci gyűjteményének jó részét az ötvenes évek végén egy ismert New York-i galériában állították ki; „a kiállítás utolsó napján az ismert és ‘éleseszű’ műkereskedő, Nasli Heeramanek sétált be a galériába, és mintegy ötezer dollárért sokat megvásárolt. A hatvanas évek végén, amikor a LACMA és a Virginia Museum of Fine Arts előrelátóan pénzügyi alapot teremtettek, hogy ezekből a thangkákból számosat megszerezzenek, az egyes darabok ára kb. négyezer dollárt tett ki; manapság ugyanaz a thangka jóval egymillió dollár fölötti árat érne el a műkereskedelemben.”⁸⁰

A Tucci után kialakuló érdeklődésnek és kutatásnak hosszú időre véget vetett Tibet kínai lerochanása 1950-ben. Az ez előtti „hőskorszakra” – s a magyar orientalisztika lehetőségeire – vonatkozóan álljon itt még *Baktay Ervin* fanyar megjegyzése, aki 1928-ban találkozott Tuccival és feleségével Nyugat-Tibetben, a lehi bazárban: „Még aznap estefelé a bazárba sétáltak és mindent összevásároltak. Bús irigységgel ismertem rá a kincshalmazban, amelyet kosarakban több kuli cipelt utánuk, arra a remek, cloisonné-zománcos kínai lószerszámra és dús ezüstözésű, pompás szőnyeggel bevont kínai nyeregpre, amelyeket én fájó szívvel hagytam vissza a kal-már házában, amikor zsebem teljesítőképességének végére jutottam. Tucciék azonban alaposan

⁷⁵ Tucci (1949).

⁷⁶ Jackson (1996), p. 21. Jackson hatalmas filológiai apparátusra támaszkodva vizsgálta meg a 15. századtól kezdődően a tibeti festészet hátterét, ám műve alapján még mindig vajmi nehéz különbséget tenni egyes késői

tibeti stílusok között.

⁷⁷ Összefoglalását ld. Kelényi (2000).

⁷⁸ Tucci (1949), p. XI.

⁷⁹ Pal (1983), p. 11.

⁸⁰ Doran (1988), p. 106.

kifosztották a derék kalmárt, aki viszont bizonyára még jobban kifosztotta őket. Megvettek minden valamirevaló tibeti holmit, még pedig alkudozás nélkül. A professzor gazdag ember, a tudományt passzióból szolgálja. Istenem, de szép lenne, ha a tudás minden munkása ilyen gondtalanul élhetne hivatásának.”⁸¹

Irodalom:

- Bacot, Jacques (1903): Collection tibétaine de M., exposition temporaire Musée Guimet. In: *Annales de Musée Guimet*, XXVIII, pp. 35–71.
- Bacot, Jacques (1911): L’Art tibétain. In: *Annales de Musée Guimet*, XXXVI, pp. 191–220.
- Baktay Ervin (é. n.): *A világ tetején*. 2 köt., Budapest: Lampel R. Könyvkiadóvállalata.
- Banck, A. (1960): *The Oriental Collections at the Hermitage Museum*. Leningrad: The State Hermitage Edition.
- Bhattacharyya, Benoytosh (1968/1924¹): *The Indian Buddhist Iconography. Mainly Based on the Sadhanamala and Cognate Tantric Texts of Rituals*. Reprint Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Białostocki, Jan (1982): *Régi és új a művészettörténetben*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Bleichsteiner, Robert (1937): *Die gelbe Kirche*. Wien: Verlag Josef Belf.
- Clark, Walter Eugene (1937): *Two Lamaistic Pantheons*. 2 köt., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1984): *Tibetan Studies. Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Doran, Valerie (1988): Recent Developments in the Tibetan Art Field. In: *Oriental Art*, vol. 29, No. 9, pp. 105–107.
- Encyclopedia of World of Art*: New York–Toronto–London, vol. 7, 1963.
- Foucher, M. A. (1897): *Catalogue des peintures népalaises et tibétaines de la collection B.-H. Hodgson*. Paris.
- Francke, Herbert (1914–1926): *Antiquities of Indian Tibet*. 2 köt., New Delhi: S. Chand & Co. Ltd.
- Gellner, David N. (1989): Hodgson’s Blind Alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism. In: *JLAS*, Vol. 12, pp. 7–19.
- Getty, Alice (1962/1914¹): *The Gods of Northern Buddhism: their history, iconography, and progressive evolution through the Northern Buddhist Countries*. Reprint Tokyo: Charles E. Tuttle Co.
- Giés, Jacques (ed.) (1996): *Les Arts de l’Asie Centrale: La Collection Paul Pelliot du musée national des arts asiatiques-Guimet*. Paris: Musée Guimet.
- Goden en Demonen van Tibet*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde 1948–49.
- Gordon, Antoinette K. (1939): *The Iconography of Tibetan Lamaism*. New York: Columbia University Press.
- Grünwedel, Albert (1900): *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig.
- Grünwedel, Albert (1913): Padmasambhava und Verwandtes. In: *Baessler Archiv III*, Leipzig–Berlin, pp. 1–37.

⁸¹ Baktay (é. n.), p. 181.

- Grünwedel, Albert (1916): Die Geschichten der 84 Zauberer (Mahasiddhas). In: *Baessler Archiv V*, Leipzig–Berlin, pp. 137–228.
- Hackin, Joseph (1911): *L'Art tibétain: Collection de M. J. Bacot*. Paris.
- Hackin, Joseph (1921): Documents tibétains de la mission J. Bacot. In: *Bull. Archeologique du Musée Guimet*, II, pp. 29–38
- Hackin, Joseph (1923): *Guide-catalogue du Musée Guimet: Les collections bouddhiques*. Paris, pp. 63–118.
- Halén, Harry (1987): *Mirrors of Void: Buddhist Art in the National Museum of Finland*. Helsinki: Museovirasto.
- Havell, E. B. (1908): *Indian Sculpture and Painting*. London: John Murray.
- Hodgson Brian Houghton (1874): *Essays on the languages, literature, and religion of Nepal and Tibet*. London: Trubner & Co.
- Hofmann, Werner (1987): *A földi paradicsom: 19. századi motívumok és eszmék*. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.
- Huc R-E – Gabet, J. (1928): *Travels in Tartary Thibet and China 1844–1846*. 2 köt., London. (Francia nyelvű kiadása: 1878¹.)
- Hummel, Siegbert (1955): Der Lamaismus und die Ikonmalerei des morgenländischen Christentums. In: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, 13, pp. 135–145.
- Jackson, David P., Janice A. (1984): *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Jackson, David (1996): *A History of Tibetan Painting: The Great Tibetan Painters and their Traditions*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kelényi Béla (1998): Schwaiger Imre a Connaisseur. Egy családregény fejezete a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum történetéből. In: *Művészettörténeti Értesítő*, 1–2, pp. 53–65.
- Kelényi Béla (2000): Szent látomások és profán viták. In: *Művészettörténeti Értesítő*, 3–4, pp. 337–343.
- Klimburg-Salter, D. E. (1996): Exhibitions. Szócikk in: Jane Turner (ed.): *The Dictionary of Art*, 30. köt. London: Grove/Macmillan.
- Körner, H.: Die Brüder Schlagintweit (é. n.). In: Müller, C. C. – Raunig, W. (eds.): *Der Weg zum Dach der Welt*. Innsbruck–Frankfurt/Main: Pinguin-Verlag, pp. 62–75.
- Lalou, Marcelle (1930): *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Manjusrimulakalpa*. Paris: Buddhica 1.
- Landor, Henry, S. (1927): *Utazás a rejtelmes Tibetben*. Budapest (A 110. kiadás magyar átdolgozása).
- Laufer, Berthold (1913): *Das Citralakshana nach dem tibetischen Tanjur*. Leipzig.
- Lepahin, Valerij, (1993): *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*. Szeged: JATE, Szláv Filológiai Tanszék.
- Lessing, Ferdinand Diedrich (1942): *Yung-ho-kung: An Iconography of the Lamaist Chatedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult*. Stockholm: The Sino-Swedish Expedition, Publication 18, viii, Ethnography, 1.
- Lowry, John (1973): *Tibetan Art*. London.
- van Meurs, W. J. G. (1924): *Tibetan Temple Paintings*. Amsterdam.
- Moorcroft, W., Trebeck, G. (1841): *Travels in the Himalayan provinces of Hindustan and the Panjab, in Ladakh and Kashmir, in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara from 1819 to 1825*. London.

- Oldenburg, S. F. (1903): *Sbornik Izobrazenij 300 Burkhanov*. St Petersburg: Bibliotheca Buddhica, vol. 5.
- Oldenburg, S. F. (1914): Matériaux pour l'iconographie bouddhique de Kharakhoto. In: *Matériaux pour l'ethnographie de la Russie*, vol. 2, pp. 57–79.
- Olson, Eleanor (1950): *Catalogue of the Tibetan Collection and Other Lamaist Articles in The Newark Museum*. 1. köt., New Jersey: The Newark Museum.
- Pal, Pratapaditya (1983): *Art of Tibet: A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection*. Los Angeles: University of California Press.
- Pander, Eugen (1890): *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*. (Ed. Albert Grünwedel). Berlin: Veröffentlichungen aus dem Museum für Völkerkunde in Berlin 1, nos. 2–3.
- Panofsky, E. (1984): Ikonográfia és ikonológia: bevezetés a reneszánsz művészet tanulmányozásába. In: Panofsky, E.: *Jelentés a vizuális művészetekben*. Budapest: Gondolat, pp. 284–307.
- Pascalis, C. (1935): *La collection tibétaine du Musée Guimet*. Hanoi 1935.
- Peter, F. A. (1943): The “Rin-lhbyu”: Introduction to an Unpublished Tibetan Iconographical Work. In: *JASB*, IX, pp. 1–28.
- Pozdneyev, Aleksei M. (1978): *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th Century Mongolia*. Bloomington: The Mongolia Society.
- Pott, P. H. (1951): *Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology, Leiden*. Leiden: E. J. Brill.
- Rockhill, W. W. (1894): *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington: Smithsonian Institution.
- Rockhill, W. W. (1895): *Notes on the Ethnology of Tibet: Based on the Collections in the United States National Museum*. Washington: Smithsonian Institute.
- Roerich, George (1925): *Tibetan Paintings*. Paris: Paul Geuthner.
- Samosyuk, Kira Fyodorovna (1993): The Discovery of Khara Khoto. In: M. Piotrovsky (ed.): *Lost Empire of the Silk Road*. Milano: Electa, pp. 31–48.
- Schlagintweit, Emil (1863): *Buddhism in Tibet*. London.
- Singer, Jane C. (1994): An International Symposium on Tibetan Art. *Orientalia*, vol. 25, no. 6, pp. 38–41.
- Stein Aurél (1985): *Ázsia halott szívében. Válogatott írások*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Taranatha: *Taranatha's History of Buddhism in India*. (Ford. Lama Chimpa és Alaka Chattopadhyaya). Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass 1997/1970¹.
- Tucci, Giuseppe (1932): *Indo-Tibetica I: Mc'od-rten e ts'a-ts'a nel Tibet Indiano*. Roma: Reale Accademia d'Italia.
- Tucci, Giuseppe (1935–1936): *Indo-Tibetica III: I Templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*. 1. köt.: *Spiti e Kunawar*, 2. köt.: *Tsaparang*. Roma: Reale Accademia d'Italia.
- Tucci, Giuseppe (1941): *Indo-Tibetica IV: Gyantse ed i suoi monasteri*. 3 k., Roma: Reale Accademia d'Italia.
- Tucci, Giuseppe (1949): *Tibetan Painted Scrolls*. 3 köt., Rome: La Libreria dello Stato.
- Uhtomskij, E. E. (1899): *Orientreise des Grossfürsten-Thronfolger von Russland*. 2 köt., Leipzig.
- Waddell, L. Austine (1985/1894¹): *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Reprint, New Delhi: Gaurav

Publishing House.

Waddell, L. Austine (1910): *A rejtelmes Lhassza és az 1903–1904 évi angol katonai expedíció története*. Átdolgozta Dr. Schwalm Amadé. Budapest. A *Lhasa and its Mysteries* (1906) című könyv magyar változata.

Whitfield, Roderick (1982–85): *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum*. 3 k., Tokyo.

MAJER ZSUZSA – TELEKI KRISZTINA

A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei

Jelen cikk a mongol főváros napjainkban működő buddhista kolostorait és szentélyeit, a rendszerváltást követően újraéledő vallási életet mutatja be, egy 2005 szeptembere és decembere között végzett terepmunka eredményeinek összegzéséeként.

A kutatás célja az ötvenéves elnyomás után 1990-től újranyitott vagy újonnan alapított összes szentély felkeresése, a mongol főváros jelenlegi vallási életének feltárása volt. Cikkünkben a történelmi előzmények, azaz az 1937-es évet követő teljes vallási elnyomás, az 1944-es részleges újraindulás majd az 1990-es rendszerváltást követő újjáélesztés rövid leírása után a jelenleg működő kolostorok vallási életét szemléltetjük. A kutatás eredményeként elkészült a felkeresett 31 szentély leírása; ez intézményenként megadja az alapításra vonatkozó adatokat, a követett hagyományláncolatot, a kolostorfő személyét, a szerzetesek számát és képzését, fogadalmaik szintjét, a szentélyben betöltött tisztségeket és rangokat, és mindenekelőtt bemutatja a mindennapi vallási életet, az egyes szentélyekben tisztelt fő istenségeket és a sajátos szertartásokat. E cikk a kutatás eredményeit ismerteti kivonatatosan.

Jelen cikk a mongol főváros napjainkban működő buddhista kolostorait és szentélyeit, a rendszerváltást követően újraéledő vallási életet mutatja be.

E 2005 szeptemberétől decemberéig végzett kutatás¹ egy bővebb kutatás része, mely a Rinchen professzor által kiadott atlasz 31-es, azaz a mongol főváros 1938 előtt létezett kolostorait jelölő térképe alapján azok történetét és mai állapotát volt hivatva feltárni (Rinchen B., Maidar D. szerk.: *Mongol ard ulsiin ugsaathii sudlal, khelnii shinjeleiin atlas*. Ulaanbaatar 1979). A kutatás célja kezdetben az 1938-as kolostorrombolást követő ötven éves elnyomás után 1990-től régi templomaikban felélesztett, vagy a hagyomány fenntartása végett újonnan épített épületekben helyet kapó buddhista szentélyek felmérése, azaz annak megállapítása volt, mi maradt meg pontosan a régi mongol buddhizmusból a fővárosban. A kutatás előrehaladtával felfedezve, hogy az alapítók mestereikhez kötődő kapcsolatai, illetve a hagyományláncolatok továbbadása által az új szentélyeket szoros szálak fűzik egymáshoz, a kutatást Ulánbátor összes jelenleg működő szentélyére kiterjesztettük. Ily módon, az 1938 előtt létezett kolostorokkal és szentélyekkel kapcsolatos felméréssel párhuzamban egy más jellegű kutatómunkát is elvégeztünk, mely a mongol főváros jelenlegi vallási életét tárja fel. A kutatás eredményeként elkészült a felkeresett szentélyek leírása az alapításra vonatkozó adatok, a követett hagyományláncolatok, a kolostorfők személye, a szerzetesek száma, képzése, fogadalmaik szintje, a szentélyben betöltött tisztségek és rangok, és mindenekelőtt a mindennapos vallási élet, az egyes szen-

¹ Teleki Krisztina kutatómunkáját a Magyar Állami Eötvös-ösztöndíj tette lehetővé.

télyekben tisztelt fő istenségek és sajátos szertartások bemutatásával. A részletes leírás angol nyelven a www.mongoliantemples.net honlapon lesz látható az 1938 előtti kolostorokról szóló anyag mellett.

A terepmunka során minden egyes mai szentélyt személyesen kerestünk fel, általában több alkalommal. A működésükre vonatkozó valamennyi adatot a szentélyek szerzeteseitől tudtunk meg. Általában a rangos vagy valamilyen tisztséget betöltő (tanár, szentélyőrző) szerzeteseket kérdeztük, de nem szükségszerűen a kolostorfőket, mivel a részletes adatgyűjtés a kiemelten vizsgált szertartási életről, a szentélyben tartott szertartásokról könnyebben végezhető azon szerzeteseket kérdezve, akik rendszeresen részt vesznek a szertartásokon, mint azokat, akiket más jellegű elfoglaltságaik, kötelezettségeik távol tartanak. Noha a hosszú történelmi múltra visszatekintő kolostorok régi vallási életéről léteznek könyvek, s az újabb kolostorok némelyike kiadott néhány oldalas ismertetőt, a jelenlegi szentélyek többségéről sem mongol, sem egyéb nyelven nem jelent meg leíró mű. Ennek következtében a kutatás szinte kizárólag a terepmunka során gyűjtött adatokra támaszkodik.

A kutatás során a Gandan kolostor és a hozzá tartozó számos intézmény mellett 30 egyéb kolostort és szentélyt kerestünk fel. Ezek csekély töredéke, mindössze három kolostor működik saját régi kolostorépületében, és csupán néhányat tekinthetünk teljesen lerombolt régi szentély vagy intézmény új helyszínen történt felélesztésének. Néhányról pedig, bár régi oktatószentély vagy szentély nevét viseli, a kutatás eredményei alapján kimondható, hogy nincs közvetlen kapcsolata a régi szentéllyel. Némely esetben nem is egy, hanem több új szentély viseli ugyanannak a régi szentélynek a nevét. Minden egyéb ulánbátori szentély, ezeket is beleértve, a demokratikus fordulat után alapított új szentély, melyek szertartásai minden esetben régi hagyományokra épülnek.

Történelmi előzmények

A mai Ulánbátor 1778 óta a mongol főváros helyszíne, régen az *Ikh khiiree*, azaz Nagy kolostorváros nevet viselte. Területén 1937–38 előtt élénk vallási élet folyt mintegy 100 szentélyben, oktatószentélyben és vallási intézményben.

Az 1920-as évektől azonban Mongóliában a vallási élet fokozatos elnyomására került sor, és képviselőit, a szerzeteseket, mint „téves nézetek” képviselőit üldözték. A magántulajdon és vallásellenes kommunista eszmék nyomán a rangos és kiváltságos szerzetesek, valamint a nemesek magántulajdonát elkobozták, hatalmuktól megfosztották őket. A kolostorokat és szentélyeket kiürítették, működésüket leállították. Ebben az időszakban az osztályegyenlőség és vallásnélküliség nevében mintegy 30 ezer embert öltek meg Mongóliában. 1932 és 1940 között a Mongólia területén működő több mint 900 kolostor és szentély mindegyikét bezárták és majd’ mindet földig rombolták. 1938-ban hozzávetőlegesen 17 ezer szerzeteset tartóztattak le és végeztek ki. Az összes magas rangot viselő szerzetest kivégezték, az alacsonyabb rangúakat 10–15 évre bebörtönözték vagy szibériai munkatáborokba küldték. Másokra katonai szolgálat várt. A rang nélküli szerzetesek, főként a fiatal lámanövendékek világiakká váltak és „a társadalom számára hasznos” munkák végzésére kényszerültek. A fővárosból számtalan szerzetes vidékre menekült, hogy túlélje a terrort. A szent könyveket és kéziratokat elégették, a kegytárgyakat és szobrokat megsemmisítették.

A Központi Bizottság 1937. december 17-én (a Forradalmi Párt 7. kongresszusán) hozott döntése nyomán, mely a tömeges kivégzésekhez és a fenti következményekhez vezetett, 1938-ban a mongol főváros szinte összes kolostorát, szentélyét és a vallási vezető palotáit földig rombolták. A jelenlegi Ulánbátor területén 1938 előtt mintegy 100 szentély működött; közülük csupán néhány szentélyépület maradt meg. Ezeket államosították és különböző célokra használták, mint például börtön, kórház, gyár, raktár, cirkusz vagy múzeum. A távol eső helyeken lévő kisebb szentélyek sokáig elhagyatottan álltak, s végül pusztulásba enyésztek.

A történetek után mintegy hat évvel, 1944-ben a régi vallási képzési központ, a Gandan vagy Gandantegchenlin kolostor újranyitását engedélyezték. Megnyitásakor hét, de később is kevés szerzetessel, de mindennapos szertartásokkal indult újra. Az évtizedekig egyetlen kolostor még sokáig a szocialista kormány szigorú ellenőrzése alatt működött. 1970-ben a Mongol Buddhista Egyetem megnyílhatott a kolostor területén a fiatal nemzedék képzésére.

Jelen állapot

Az 1990-es rendszerváltást követően a szabad vallásgyakorlás újra lehetővé vált. Fokozatosan kolostorokat, szentélyeket és buddhista oktatási intézményeket alapítottak újra, a néhány megmaradt régi kolostorépületet felújították, a leromboltak helyett új szentélyeket építettek és nyitottak meg. Jelenleg mintegy háromszáz kolostor és szentély működik Mongólia területén. A vallási élet és oktatás napjainkban éled újjá. A mai szerzetesek India és Tibet nagy buddhista kolostoregyetemeire juthatnak el, hogy magas szinten elsajátítsák a tibeti buddhista szemléletet és filozófiát. Visszatérve tudásukat az ifjabb nemzedéknek adják át az új szentélyekben. Emellett, a sajátos mongol buddhizmus azon idős lámák emlékei alapján éled újjá, akik 1938 előtt Mongólia régi kolostoraiban tanultak és túléltek a viharos évek viszontagságait. E lámák nagyon kevesen maradtak, s most 80-as, 90-es éveikben járnak.

Jelenleg Ulánbátorban több mint 30 szentély működik. Közülük néhány régi épületében lett felélesztve, mint a *Gandantegchenlin*, *Dambadarjaa* és *Züün khiiree Dashchoilin* kolostorok, mely utóbbi a főváros keleti részének 30 kisebb szentélyéből megmaradt két hatalmas jurta alakú faszentélyben működik. Néhány régi kolostorépület ma új gyülekezetnek ad otthont, mint a Gandanhoz tartozó *Badamyogo* és *Zurkhain* oktatószentélyek, melyek a régi Nyugati *Geser* templomban kapnak helyet, valamint a *Dar' Ekh* vagy *Dulmalin* apácázárda, mely a régi kínai *Tārā* szentély épületeiben működik. Néhány kolostor új helyen lett felépítve, mint a Kálacsakra oktatószentély, mely ma a Gandan területén áll.

Mivel szinte valamennyi szentélyt földig rombolták, vagy csak épületromok maradtak belőlük, a legtöbb napjainkban működő szentély új épületben kapott helyet. Az újonnan alapított gyülekezetek jellemzője, hogy működésüket egy jurtában kezdik, majd később – pénzügyi lehetőségeiknek megfelelően – felépítik szentélyüket. A kutatás három hónapja alatti helyzetet alapul véve jelenleg öt gyülekezet működik jurtaszentélyben (*Jüid datsan*, *Gandangejeelin khiid*, *Choin dechin dashsünbrellin*, *Dechin choielin tawshi sünbrellin datsan*, *Mongol Unshlagat Buyan arwijikhui khiid*).

Az utóbbi években számos kis szentély lett alapítva, mely jól mutatja, hogy az újjáélesztés 15 év elteltével is folyamatban van. Mostanra sok külvárosi terület, jurtanegyed is rendel-

kezik szentéllyel, melyek általában jurtában vagy kis faszentélyben kapnak helyet. Ezeknek a kis új szentélyeknek a többségében csak egy-két felnőtt szerzetes tanítja a fiatal szerzetesgyerekeket, így próbálva az új generációt kinevelni. Az utóbbi évek fejleménye az is, hogy egyes vidéki kolostorok Ulánbátorban is felállítják őket képviselő kis szentélyeiket, ideküldve az anyakolostor szerzeteseik egy részét. Ilyen ulánbátori központként működik egy szentély Zawkhan megye (*Dechinawajailin khiid*) és két kis szentély Arkhangai megye kolostorainak (*Gandangejelin khiid*, *Janchüwish dashlkhündüwlin khiid*) szerzeteseivel. Folyamatosan létesülnek újabb és újabb szentélyek a fővárosban, a szerzetesek száma fokozatosan nő, így a jelenleg működő kolostorok általunk összeállított listája fél éven belül bizonyosan elavul. Másfelől, a fennmaradás a kisebb gyülekezetek esetében anyagi és más természetű nehézségek miatt nem könnyű. Olyan szentélyt is találtunk, mely a négyhónapos terepmunka során egyik napról a másikra bezárt. Szeptemberben még gyűjtöttünk adatokat a kolostorfőtől, s egy hónap múlva, mikor ismét felkerestük volna, kiderült, hogy a szentély már nem működik, szerzetesei szétszéledtek.

A jelenlegi ulánbátori szentélyek többsége, mintegy 20 kolostor a sárga süveges gelukpa (mongolul *gelügwa*) rendhez tartozik. Ezek között egy apácazárda, két női szentély és egy mongol olvasású szentély (*Mongol Unshlagat Buyan arwijikhui khiid*) működik. A mongol kolostorok szertartási nyelve hagyományosan a tibeti, a szertartások során tibeti nyelvű szent szövegeket recitálnak, és az egész vallással kapcsolatos szókincs is tibeti. Így a mongol hívek a szertartásokból semmit sem értenek és kevés lehetőségük van hitükben fejlődni. Ulánbátorban jelenleg ez az egyetlen olyan működő szentély, amelyben a mindennapos szertartások, sajátos rituálék és a híveknek felolvasott szövegek mind mongol nyelvűek. Ennek célja, hogy a hívek érthessék a szövegek tartalmát.

Ulánbátorban 11 vörös süveges kolostor létezik, közülük egy női. Akármennyire pontosak is próbálunk lenni a szentélyek hovatartozásának meghatározásában, ez csak viszonylagos besorolás. Noha a Gandan kolostorhoz tartozó *Badamyogo* oktatószentély, vagy a *Tögs bayasgalant* és *Baldankhajidlin* női szentélyek önmagukat Sárga Süvegesként jelölték meg, tisztelt istenségeikben, bemutatott szertartásaikban számos vörös vagy tantrikus jelleget mutatnak. Ezeket a szentélyeket kevert jellegűnek is nevezhetjük. Az egyetlen kagyüpa gyülekezet, a *Garma garjid Ürjin perenlailin* mellett az összes ulánbátori vörös süveges szentély a nyingmapa (mongolul *nyinmawa*) rendhez tartozik, s *Padmasambhavát* tiszteli mint fő istenséget.

Ulánbátorban egyetlen apácazárda van, a *Dar' Ekh* vagy *Dulmalin*, szerzetesnői mindnyájan *getselmaa*, azaz női novíciusi esküt tettek, s a zárda lakóépületeiben élnek, de szabadidejükben szabadon közlekedhetnek a városban. E kolostoron kívül három női szentély is működik. A négyből egy Gelukpa, egy vörös süveges, kettő kevert jellegű.

A kolostorokon, szentélyeken kívül számos vallási intézmény és központ működik Ulánbátorban, ahol egy-egy szerzetes tart órákat a buddhizmusról, hogy megismertesse a híveket az alapvető buddhista tanításokkal és szertartásokkal. Ezeket a kutatás nem érintette, kivéve a kagyüpa központot, mely egyelőre egy irodában működik, mivel alapítója, a Gandan kolostor idős, magas rangú lámája, G. Dewasambuu az egyetlen kagyüpa hagyományláncolatot megőrzött személy.

Vallási élet Ulánbátor kolostoraiban

A 31 vizsgált kolostorban és szentélyben különbségek mutatkoznak a lámák számában is. A Gandanhoz, a főváros és egész Mongólia központi kolostorához több mint 500 szerzetes tartozik. A *Züün khüree Dashchoilin* kolostorban 160 láma van, a többi nagyobb szentélyben 20–30. Noha egy igazi buddhista szentélyben legkevesebb négy szerzetes kellene, hogy legyen, néhány kis szentélyt csupán egy-két szerzetes működtet. Különbség mutatkozik továbbá a szentélyek vallási életében, köszönhetően a szerzetesek eltérő számának. A szentélyek mindegyikében azonos rangok vannak. A szentélyt a kolostorfő vezeti, akit a *khamba* (apát) vagy *tergüün* (vezető) névvel jelölnek. Az általánosan elterjedt nézet szerint kizárólag a két legnagyobb kolostor, a Gandan és a *Züün khüree Dashcholin khiid* (mint a régi kolostorfőváros, *Ikh khüree* két kolostoregyüttesének örököse) apátjai birtokolhatják a *khamba* címet. Eszerint a többi kolostor vezetőjét csupán kolostorfőnek (*tergüün*) nevezhetnének, mégis sok kolostorvezető mondja magát *khambának*. A mongol buddhista egyház feje a *jewtsündamba khutagt*, akinek 9. megtestesülése, a tibeti származású *Jambal namdol choiji jaltsan* (tib. 'Jam-dpal rnam-grol chos-kyi rgyal-mtshan, 1933–) jelenleg Dharamsalában él, így a Gandan kolostor apátja, D. Chojjamts a mongol buddhista egyház hazai vezetője. Néhány kisebb szentélyben a vezetőn kívül nincs más rangos szerzetes, esetleg egy kántor (*unzad*) és egy rendfelügyelő (*gesgüi*). Nagyobb, több lámát számláló szentélyekben két vagy három kántor és két rendfelügyelő vezényli a szertartásokat. Magasabb rang lehet még a tanmester (*tsorj*) és a tanító (*lowon*).

A szerzetesek különböző fogadalmakat tehetnek, melyek közül a legkevesebb kötelezettséggel járó a *genen* (tib. *dge-bsnyen*); ez öt-tíz fogadalom betartását jelenti, s nem csak szerzetesek, hanem a buddhista hívek is vállalhatják. A szerzetesek ezt megerősítve a *barmarawjün* (tib. *bar-ma rab-byung*) fogadalmat tehetik, amelynek során új, szerzetesi nevet kapnak. A következő eskü a novíciusi, azaz *getsel* (tib. *dge-tshul*), ami tíz fogadalom betartását jelenti. Nagyobb kolostorokban találunk teljes fogadalmú, vagyis *gelen* (tib. *dge-slong*) esküt tett szerzeteseket, akik 253 fogadalom betartását vállalják magukra. A nőkre érvényes fogadalmak közül a *genenmaa* (tib. *dge-bsnyen-ma*) fogadalmat buddhista hívek is letehetik. A *getselmaa* (tib. *dge-tshul-ma*), azaz novícia eskü tíz fogadalom megtartását jelenti. Mongóliában nincsenek 364 fogadalmat vállaló *gelenmaa*-k (tib. *dge-slong-ma*), azaz teljes fogadalmú apácák, s korábban sem voltak szigorú apácázárdák. Buddha korától eredően a szerzetesnőkre vonatkozó szabályok szigorúbbak, mint a szerzetesekre vonatkozóak. Jelenleg teljes fogadalmú férfi szerzetesek is kizárólag a Gandan kolostor oktatószentélyeiben és a Betüw kolostorban vannak nagy számban, mivel ezen intézményeknek közeli kapcsolata van külföldi buddhista kolostorokkal és a szerzeteseknek lehetőségük van tibeti kolostoregyetemeken tanulni Indiában, így a szerzetesi fegyelem e kolostorokban szigorúbb. Más kolostorokban csupán néhány teljes fogadalmú szerzetes van, a kisebbekben egyáltalán nincs. A kisebb szentélyek szerzeteseire a *genen* vagy *barmarawjun* fogadalom jellemző, van, ahol *getselek* sincsenek. Ez különösen igaz a Vörös Sűveges rend szentélyeire, melyekre másfajta regula vonatkozik. Fontos megemlíteni, hogy Mongóliában a *getsel* eskü nem feltétlenül foglal magában nőtlenégi fogadalmat, így a szerzetesek többségének van felesége. A nőkre vonatkozó *getselma* eskü szintén tíz fogadalmat foglal magába, ám számukra a szigorúbb értelmezés miatt bárminemű kapcsolat tilos a férfakkal. Eredetileg a *getsel* eskü sem tartalmazza a házasodás lehetőségét, de ezt a szabályt Mongóliában csak a szigorúbb kolosto-

rokban tartják be. Ulánbátorban ilyen kolostor gyakorlatilag nincs is, a szerzetesek saját belátásuk szerint döntenek e kérdésben. Mivel Mongóliában elterjedt a *getsel* fogadalmú szerzetesek házasodása, ezt inkább tekinthetjük a fogadalom másfajta értelmezésének, mint a fogadalom megszegésének. E kérdés megítélésében figyelembe kell vennünk, hogy jelenleg a mongol szerzetesek nem élnek bent kolostoruk területén, hanem a főváros különböző részein családjukkal laknak, így részt vesznek a világi emberek mindennapi életében, gondjaiban. Ulánbátorban még az 500 szerzetest számláló Gandan kolostor területén is csak kevés szerzetes él a számukra kialakított lakóhelyen, de ők sem elzártan. Hasonlót tapasztalunk a Betüw kolostor esetében, ahol szintén van a szerzetesek szállásul szolgáló épület. A többi kolostor és szentély esetében nincs lakóhely biztosítva a szerzeteseknek, a mindennapos szertartásokra a főváros különböző kerületeiből jönnek. A női szentélyek esetében is hasonló a helyzet. Az egyetlen ulánbátori apácázárdában (*Dar' Ekh* vagy *Dulmalin*) a *getselmaa*-k, azaz női novíciusi esküjű szerzetesnők a kolostor területén laknak. E kolostoron kívül három női szentély működik, ahol a szerzetesnők – mivel majd mindannyian csak *genenmaa*, azaz világi fogadalmúak, így a világiakhoz hasonló életformát élhetnek – házasodhatnak; természetesen ez lehetetlen a szentély néhány *getselmaa* fogadalmú tagja számára.

A szentélyekben ifjabb és idősebb szerzetesek tanítják a novíciusokat. A tibeti ábécé elsajátítása és rövidebb-hosszabb imák betanulása után a diákok bevezetést nyernek a buddhista szemléletű szövegek és filozófiai fejtegetések értelmébe. A nagyobb kolostoroknak, mint a Gandan, Dashchoilin és Betüw, saját oktatószentélye, tankollégiuma vagy iskolája van, de minden szentély részesíti vallási képzésben tanulóit. Sajátos példája az iskoláknak az oktatószentély (*datsan*). Ezek többségükben a Gandan kolostorhoz tartoznak, mint a *Dashchoimbel*, *Güngaachoinlin*, *Yadgachoinzenlin*, *Dechingalaw*, *Jüdiin*, *Mamba* és *Badamyogo* *datsan*. Ezen oktatószentélyek tanuló szerzetesei több éves tanulás során sajátítják el a tibeti buddhista filozófia, orvoslás, asztrológia és tantra témaköreit. Elsősorban egy itt tanuló szerzetesnek van lehetősége arra, hogy tanulmányait Indiában olyat híres tibeti kolostoregyetemeken folytassa, mint a Drepung vagy a Szerá, és több éven keresztül mélyreható képzést kapva, hazatérése után átadhatja tudását a következő nemzedéknek. Tibeti mesterek és rinpochék is érkeznek a nagyobb kolostorokba, így támogatva a tibeti buddhizmus mongóliai újjáéledését. A rendszerváltást követően a Gandan kolostor Dashchoimbel oktatószentélyében ismét lehetővé vált a *domiin damjaa* (tib. *sdom*) és *gawjiin damjaa* (tib. *dka'-bcu'i dam-bca'*) vizsgák letétele, mely vitavizsgák keretében filozófiai címek szerezhetőek.

A jelenleg működő szentélyek esetében különbség mutatkozik a bemutatott szertartások és rituálék jellegében is. Ezek a kolostor vagy szentély méretétől, a szerzetesek számától, a kiemelten tisztelt istenségektől és a kolostor egyéb sajátosságaitól, speciális szerepéről (például orvosi kolostor, oktatószentély) függenek. Minden kolostorban vagy szentélyben más-más vallási szövegek olvasása szerepel külön szertartásként, és más-más a mindennap a hívők rendelkezésére felolvasható szövegek listája is.

A szertartásrendszer, mely az európai időszámítással (*argiin toolol*) szemben a lunáris időszámítást (*bilgiin toolol*) követi, a mindennapi szertartás mellett hetente a hét azonos napjain, illetve havonta a holdhónap kiemelt napjain (*sariin düütsen*) ismétlődő szertartásokat, illetve évszakonként egyszer tartott szertartásokat is tartalmaz. Mindezt a nagy éves ünnepek (*jiliin düütsen*) szertartásai egészítik ki.

A kisebb szentélyekben a mindennapi szertartáson (*tsogchin*, tib. *tshogs-chen*) kívül csupán a havi ünnepek némelyike kerül megtartásra, míg a nagy kolostorokban a szertartásrendszer igen összetett, sokféle egyedi szertartást tartalmaz, akár havonta több mint tízfélét.

A havi szertartások általában a hold állását követve a holdhónap 8., 15. és 30. napjára esnek; ezek a havi ünnepnapok (*sariin düitsen ödör*). Egyéb kiemelt napok fontos szertartások számára a hónap 10., 25. és 29. napjai. A 8. napon a mongol szentélyekben vagy az Orvos buddha szertartását (*Manal*, *Ikh Manal*, *Manaliin donchid*, tib. *smān-bla* ('i *stong-mchod*)), vagy a *Tārā* istennőhöz szóló négy *maṇḍala* áldozatot (*Dar' ekhiin mandal shiwa*, tib. *sgrol-ma'i mandala bzhi-ba*) tartják. A holdhónap 10. napja jeles ünnepnap a vörös süveges kolostorokban, mivel ez *Padmasambhava* (mongolul *Lowon Badamjunai*) születésének dátuma. Ezen a napon a vörös rendek szentélyeiben az ő tiszteletére tartanak szertartást (*Lowon chogo* vagy *Lowon tseejiüü*, tib. *slob-dpon-gyi cho-ga* / *tshes-bcu*) vagy a *ḍākinī*knak áldoznak (*Khajidiin chogo*, tib. *mkha'-spyod cho-ga* vagy *Khand chogo*, *Khand tseejiüü*, tib. *mkha'-'gro'i cho-ga* / *tshes-bcu*). A *ḍākinī*k szertartását a holdhónap 25-én is tartják. A hónap 15-e általában a *Sanduin jüd* (*gsang-'dus rgyud*), azaz a *Guhyaśaṃkāya tantra* olvasásának napja. A hónap 29. napján általában a haragvó istenségek tiszteletére tartanak szertartást (*Sakhius* vagy *Arvan xangal*, tib. *bstan bsrung*). A holdhónap utolsó napján, 30-án majdnem minden szentélyben megtartják a *Naidan choga* (tib. *gnas-brtan cho-ga*) rituálét, melynek során a tizenhat arhatnak, azaz Buddha tizenhat fő tanítványának áldoznak. A nagyobb szentélyekben és kolostorokban heti rendszerességgel is tartanak egyes szertartásokat, így például az *Oroin yerööl* (tib. *smōn-lam*) és a *Lkhogtoi Günreg* (tib. *lho-sgo kun-rig*) rituálékat általában a hétvégén. Ezek a hívők számára kiemelt fontosságú szertartások, melyeket elhunyt hozzátartozóik kedvezőbb újjászületése végett olvastatnak. Az egyes kolostorok eltérő szertartásrendjének ismertetésére ebben a rövid összefoglalóban nincs mód, a fentebb felsorolt szertartások csupán a legáltalánosabb szertartásokat tartalmazzák. Az egyes szentélyek a fenti napokon is tarthatnak ezektől eltérő rituálékat, illetve más napokon más szertartásokat, a nagyobb szertartásokat (*chogo*, tib. *cho-ga*) nem is említve, melyeket egyes nagyobb szentélyekben és kolostorokban havonta vagy évszakonként tartanak. Ilyenek például az *Awidiin choga* (tib. *'od-dpag-med-kyi cho-ga*), mely *Amitābha Buddha* földjére való újjászületésért szól, vagy a *Tsewegmidiin* / *Tsegmidiin chogo* (tib. *tshe-dpag-med-kyi cho-ga*), mely *Amitāyushoz*, az örök élet buddhájához szól. Az éves nagy buddhista ünnepek közül általában a következőket tartják minden kolostorban és szentélyben: a Holdújévhez kötődő szertartásokat, a Buddha életével kapcsolatos ünnepeket (*Burkhan bagshiin düitsen ödrüüd*) és Tsongkhapa halálának évfordulóját tél első havának 25-én. Néhány helyen *Maitreya*, az eljövendő buddha szertartását is évente tartják. E szertartás neve *Jambiin chogo* (tib. *byams-ao'i cho-ga*).

Az éves szertartások közül a *Tsagaan sarhoz* (Fehér hónap), azaz a Holdújévhez kötődő szertartások minden mongol szentélyben a legfontosabbak. Az óév végén az új oltárra helyezett díszes áldozati sütemények (*balin*, tib. *gtor-ma*) felszentelésének (*adisлага*) napját követően három napon keresztül (általában 27-én, 28-án és 29-én) a haragvó istenségeknek szóló szertartást (*sakhius*) mutatják be. Ezeket összefoglalóan a 'régi szertartások' névvel illetik (*khuuchin nomiin khural*), mivel ezek az óév utolsó eseményei. Az újév előestéjén (30-án) egy sajátos *sakhius* szertartás kezdődik, melyet *Śrīdevī* tiszteletére (*Baldan Lkham*, tib. *dpal-ldan lha-mo*) minden egyes kolostorban és szentélyben megtartanak. E szertartás neve *Tsedor Lkham* (*jiliin dorom*, tib. *tshe-gtor lha-mo*). A szertartás az újév első napjának hajnalán ér véget, egy sajátos hálaadó áldozat,

a *tsedor danrag* (tib. *thse-gtor gtang-rag*) bemutatásával. Ezt a szerzetesek újévi hagyományos üdvözlése követi (*zolgokh*), melynek során áldozati selymekendő (*khadag*, tib. *kha-btags*) átadásával fejezik ki egymásnak tiszteletüket, s a hívek is hasonlóképpen járulnak eléjük. Az újév első 15 napja a tibeti hagyománynak megfelelően Buddha diadalát ünnepli a hat tévtanító fellett. Ilyenkor majdnem minden kolostorban mindennap az esti ima (*oroin yerööl*) vagy a csodatételek imája (*choinpürel molom yerööl*, tib. *chos-'phrul smon-lam*) szertartást tartják. E tizenöt napot Buddha csodatételei ünnepének is nevezik, mivel Buddha a hat tévtanítót mindennap más csoda bemutatásával győzte le. A Buddha életéhez kötődő egyéb nagy ünnepek a következők: nyár első havának 15-én, teliholdkor Buddha életének három eseményére (születésére, megvilágosodására, *parinirvāṇájára*) emlékeznek, nyár utolsó havának 4-én a Tankerek megforratását, ősz utolsó havának 22. napján pedig Buddha égből való alászállását ünneplik. E napokon a nagyobb kolostorokban *Burkhan bagshiin chogo* vagy *Tiüwiin chogo* (tib. *thub-pa'i cho-ga*: 'Śākyamuni Buddha szertartása') szertartást mutatnak be, míg a kisebb szentélyekben Buddhához szóló dicsőítéseket (*magtaal*) olvasnak. A vörös süveges szentélyekben sajátos módon *Padmasambhávához* szóló szövegeket olvasnak.

A nagyobb felkészülést, több kelléket igénylő szertartásokat évente egyszer tartják. Ezek hagyományának felélesztése napjainkig csupán néhány kolostorban valósult meg Mongóliában. Ilyen szertartás a *Maitreya* körmenet, melynek során a szerzetesek és a hívők a majdani buddha szobrát zöld lófejjel díszített kocsira helyezve körüljárják a kolostort, és eljöveteleért imádkoznak. Hasonló jeles esemény a *sor* (tib. *zor*) égetése; ez egy kúp formájú faszerkezet és a benne elhelyezett áldozati tészta. A *sor* égetésének célja a természeti katasztrófák és betegségek elhárítása vagy a *tsam* (tib. *'chams*) rituális tánc. Ulánbátorban a *Maitreya* körmenet csak a Gandan, a Dashchoilin és a Lamrim oktatószentélyben kerül megrendezésre. A *tsam* tánc egyedül a Dashchoilin kolostorban látható. A *sor* rituálé csak a Gandan, a Dashchoilin kolostor (itt évente kétszer, a Holdújév előtt illetve a *tsam* tánc alatt) és a Dambadarjaa kolostor szertartásaink része. A *Khailen* (tib. *khas-len*) speciális fogadalomtevési időszak, melyet a *gelen* és *getsel* szerzetesek részvételével tartanak 45 napon keresztül a nyár utolsó havának 15. napjától kezdve. Ez csak azokban a kolostorokban kerülhet megrendezésre, ahol legalább négy *gelen* fogadalmú szerzetes van. Ulánbátorban mindössze a Gandan és Dashchoilin kolostorban tartják.

A vörös süveges rendek szertartásrendje igen eltérő. Ezekben a mindennapi szertartás része a tantrikus *liüjjin* (tib. *lus-sbyin*, 'test-áldozat') és *zod* (tib. *gcod*, 'elvágni') rituálé, a női szentélyekben is. Mivel ezek tantrikus gyakorlatok, a beavatást kapott gelukpa szerzetesek is végezhetik saját sárga süveges kolostoraikban.

A szertartásokon kívül minden kolostorban fontos tevékenység a hívők kérésére és rendelésére történő felolvasás. Ez a hagyomány, a kiválasztott szövegek felolvasatása valamekkora pénzösszeg, adomány fejében (*nom unshuulakh / ailtgakh*) Mongóliában csak újonnan lett bevezetve. Régen minden családban volt legalább egy szerzetes, aki megfelelő tibeti szöveg felolvasásával minden bajt elhárított családjá életéből. Napjainkban is megvan a lehetőség, hogy szövegek felolvasatása, szertartás bemutatása céljából bárki meghívjon egy vagy több lámát otthonába. Általában minden családnak van egy rokon vagy ismerős lámája, akit ezen alkalmakkor meghív.

Emellett a kolostorok és szentélyek is lehetőséget adnak a híveknek, hogy szövegek felolvasatásával orvosolják gondjaikat. A legtöbb szentélyben kifüggesztett listát találunk, mely

tartalmazza az összes a kolostorban olvastatható szöveget javaslatokkal együtt, hogy mely esetben mely szöveget kell felolvasatni, és a legtöbb esetben az egyes szövegek árát. Néhány szentélyben a felolvasatható szövegeknek nincs meghatározott ára, itt a hívek lehetőségeiknek megfelelően fizethetnek. Mivel a leghatásosabbnak tartott és leghosszabb szövegek egyben a legdrágábbak is, a szabadáras felolvasatás lehetőséget ad a kevésbé tehető híveknek is. A legtöbb hívő házi lámája tanácsára választ szöveget baja megoldására, ám vannak, akik a lista segítségével döntenek. A legtöbb recitált szöveg a *zasliin nom* (gyógymód, kúra) kategóriába tartozik, melyek a rossz sors, rossz körülmények, mint betegség, szerencsétlenség, balszerencse elhárítására szolgálnak, vagy egészséget, sikert, gazdagságot hoznak. E szövegek másik elnevezése a *gürem* (tib. *sku-rim*), gyógyító szertartás a hosszú életért, gazdagságért.

A felolvasatás fent leírt módja mellett a szertartás folyamán is lehetőség van adakozni; ilyenkor a rendfenntartó (*gesgüi*) az összes adakozó nevét felolvassa a rítus megfelelő pontján, a tea-áldás (tib. *ja mchod*) előtt. Kétféle adományozási mód van, a *dagan bayasakh* (tib. *rjes yi-rang*, örvendezés), illetve az *itgel ailtgakh* (tib. *skyabs-'gro*, oltalomhoz folyamodás). Minden adományozni szándékozó hívő a lehetőségeihez mért pénzösszeget nyújt át a rendfenntartónak, saját nevének és családtagjai számának bemondásával. Az *itgel ailtgakh* esetében azt is elmondja, minek érdekében adakozik – például családtagja gyógyulásának elősegítésére vagy valamilyen számára fontos esemény (vizsga, munka-ügy) sikerének előzetes biztosítására. Mindezt a rendfenntartó az oltár felé fordulva hangosan elismétli, így biztosítva áldást az adakozó számára.

A híveknek számos más eszközük is van, amivel hitüket kifejezhetik. A mécsesgyújtás, oltárra tett áldozat, szerzeteseknek szóló adomány mellett módjuk van rá, hogy egy-egy szertartást maguk támogassanak, s hozzájáruljanak a szerzetesek ételének elkészítéséhez. Ezen adományozók, a *jandagok* (tib. *sbyin-bdag*) léte Buddha ideje óta segíti a szerzetesrend fennmaradását.

Az Ulánbátorban jelenleg működő kolostorok és szentélyek listája

A fenti leírás csupán egy vázlatos képet nyújt az Ulánbátor kolostoraiban jelenleg folyó vallási életről. Az egyes kolostorok részletes leírása meghaladná e cikk kereteit. Az alábbiakban csak a szentélyekre vonatkozó legfontosabb adatokat közöljük, így a kolostor mongol és tibeti nevén kívül felélesztésének vagy alapításának évét, szerzeteseinek számát, valamint a szentély rendbeli hovatartozását vagy főbb jellegzetességét

Az egyes kolostorok és szentélyek nevében a *khiid* (kolostor), a *süm* (szentély), a *datsan* (eredetileg oktatászentély) vagy a *töw* (központ) meghatározás szerepel, ám ezek viszonylagos elnevezések. Egy szentély vagy kolostor a maga választotta névhez e fentiek bármelyikét hozzáillesztheti, így a mai kolostornevek már nem utalnak sem a kolostor méretére, típusára, sem rendeltetésére.

	<i>kolostor neve</i>	<i>tibeti név</i>	<i>újranyitás/alapítás éve</i>	<i>szerzetesek száma</i>
Gandantegchenlin xiid		dga'-ldan theg chen gling	részlegesen megnyitva: 1944 oktatószentélyei felélesztve és megnyitva: 1990	500
	Gandantegchenlin / Tsogchin	dga'-ldan theg chen gling/ tshogs-chen	részlegesen megnyitva: 1944	40
	Ochirdar'	rdo-rje 'dzin-pa		
	Zuu	jo-bo		
	Dashchoimbel datsan	bkra-shis chos-'phel grwa-tshang	felélesztve: 1990, megnyitva: 1994	200
	Dechingalaw (Düinkhor) datsan	bde-chen bskal-pa (dus-'khor) grwa-tshang	újjáépítve: 1994	45
	Güngaachoinlin datsan	kun-dga' chos-gling grwa-tshang	felélesztve: 1990, megnyitva: 2001	100
	Idgaachoinzinlin / Yadgachoinzenlin datsan	yid-dga' chos 'dzin gling grwa-tshang	felélesztve: 1991, megnyitva: 2004	120
	Jüid datsan, Tögs tsogt nuuts tarnii ikh amgalant oron	rgyud grwa-tshang	felélesztve: 1998, jelenleg is jurtában működik	25
	Migjid Janraisig	mig 'byed spyen-ras-gzigs	újra megnyitva: 1996	
	Badamyogo datsan	padma yoga grwa-tshang	újra megnyitva: 2002	30
	Zurkhain datsan, Tüwdenpeljeelin	rtsis-pa grwa-tshang / thub-bstan 'phel rgyas gling	1990	20
	Mamba datsan	sman-pa grwa-tshang	1990, jelenlegi helyén: 2001	35
Gelukpa	Dashchoilin khiid / Züün khüree	bkra-shis chos gling	1990	160
	Bakula Rinbüüchiin Betüw khiid, Betüw danjai choinkhorlin khiid	dpe thub bstan-rgyas chos-'khor gling	1999	40
	Lamrim datsan	lam-rim grwa-tshang	1990	50
	Ikh khüree Manba datsan	sman-pa grwa-tshang	2003	20
	Ikh khüree Zurkhain datsan	rtsis-pa grwa-tshang	1995, jelenlegi épületében 2002-től	40
	Dambadarjaa khiid	bstan-pa dar-rgyas gling	újra megnyitva: 1990	35
	Mamba datsan	sman-pa grwa-tshang	1990	40

	Deed bod' khiid	byang-chub mchog gling	2002	13
	Gandangejeelin khiid	dga'-ldan dge rgyas gling	2004	60
	Janchüwsh dashlkhündüwlin khiid	byang-chub ye-shes bkra-shis lhun-grub gling	2004	9
	Choidar odserlin datsan	chos dar 'od gser gling grwa-tshang	2004	10
	Dashgümpaolin khiid	bkra-shis kun phan gling	1992	11
	Dashchaglin khiid	bkra-shis phyag gling	2004	8
	Gandan Sodnomdarjailin khiid	dga'-ldan bsod-nams dar-rgyas gling	2002	10
	Dechinarawjailin khiid	bde-chen rab rgyas gling	2003	14
Nyingmapa	Namdoldechinlen khiid / Jagarmolomiin neremjit ulaan yosnii töw	rnam-grol bde-chen gling	1989	30
	Gowiin Noyon Khutagt Danjan Rawjaagiin neremjit Ürjin Shaddüwlin khiid / Khutagtiin khiid	'u-rgyan bshad-sgrub gling	2000	30
	Ikh Amgalan nomiin khüird khiid, Ulaan yosnii töw Dechinchoinkhorlin khiid	bde-chen chos-'khor gling	1990-től jurtaszentély, 2002-től jelenlegi épületében	30
	Ürjin sanag rolwii choilin, Lowon Badamjunain nuuts tarniin nomiin khiid	u-rgyan gsang-sngags rol-pa'i chos gling	2001	20
	Puntsoglin khiid / datsan	phun-tshogs gling	1990	22
	Dashchoinkhorlin/ Ekh ürsiin buyanii töw	bkra-shis chos-'khor gling	2000	16
	Jürmeddechenlin khiid / Jürmeddechen khiid / Khuwiralt ügüi Ikh Amgalant khiid	'gyur-med bde chen gling	2003	8
	Choin dechin dashsünbrellin	chos bde-chen bkra-shis zung-'brel gling	2002	3
	Dechin choielin tawshi sünbrellin datsan	bde-chen chos-dbyings thabs-shes zung-'brel gling grwa-tshang	2002	13

Karma kagyüpa	Garma Garjid Ürjin perenlailin khiid	kar-ma bka'-rgyud 'u-rgyan phrin-las gling	2005	4
Gelukpa, apácázárda	Dar' Ekh khiid / Dulmalin khiid / Getsogdarjaalin	sgrol-ma (btsun-mo) gling, dge-tshogs dar-rgyas gling	felújítva: 1991, megnyitva: 1994/5 apácázárda: 2001	17
Gelukpa, női szentély	Tögs Bayasgalant töw, Emegteichuudiin khural		1990	17
Nyingmapa, női szentély	Narkhajid süm	na-ro mkha'-spyod	1990	30
Gelukpa, női szentély	Baldankhajidlin	dpal-ldan mkha'-spyod gling	2003	10
Gelukpa, mongol olvasású	Mongol Unshlagat Buyan arwijikhui khiid		2001	13

KALMÁR ÉVA

A kínai Maudgalyāyana átváltozás (*bianwen*)

Maudgalyāyana pokoljárásának története a kínai hagyományban kiterjedt irodalmi és színjáték-vonulatot foglal magába. Legkorábbi irodalmi formája *bianwen*, átváltozás-szöveg, a szóbeli előadó-művészet körébe tartozik, a dunhuangi tekercsek között maradt fenn több változatban (S2614, S3704, P3107, P2319, P3485, P4988, P2193, Peking: Ying76, Li32, Shuang 89, Cheng 96). A mű a kínai nyelvű buddhista kánon két (valószínűleg belső-ázsiai eredetű) szútráján (T16: 685, 686) alapul, de mind tartalmát, mind formáját tekintve önálló alkotás, mely szóbeli előadás lejegyzéseként jött létre. A *bianwen* műfajának példáit csak a dunhuangi irodalomban találjuk, de hasonló, prózai és verses részek váltakozásából álló, képmutogatás-szerű művek később is találhatók a kínai irodalomban.

A buddhista *ullambana*-ünnepen valószínűleg már a Tang-kor (618–907) végén előadták Maudgalyāyana (kínaiul: Mulian) történetét, a 12. századtól pedig a Mulian-előadások a kínai színjátékos és rituális hagyomány elemeivel gazdagodtak, önálló vonalát képviselik a kínai színjátéktörténetnek. Napjainkig fennmaradtak vallásos szertartásként, melyben nemcsak buddhista és taoista elemek keverednek konfuciánus eszmékkel, hanem nyilvánvalóan kimutathatók a samanisztikus kultuszok rétegei is. A Mulian-történet különféle formákban fennmaradt a belső-ázsiai folklórban is, a kétféle kultúrkör éppen a szóbeli elbeszélésformák és a szertartásos színjáték révén hatott egymásra.

Jelen közlemény a S2614-es szöveg magyar fordításának első felét tartalmazza, amely a Pekingben 1957-ben kiadott *Dunhuang Bianwen ji* 敦煌變文集 (DHBWJ), (*Dunhuangi átváltozás-szövegek gyűjteménye*) szövegén alapul.

A *Maudgalyāyana átváltozás* (*Da Muqianlian minjian jiumu bianwen*) kínai szövege a dunhuangi tekercsek között maradt fenn. Különböző változatait őrzik a British Museum Stein Aurel gyűjteményében (S)¹, a Bibliothèque National Paul Pelliot gyűjteményében (P)², a Peking Könyvtárban (Pek)^{3,4}. A Maudgalyāyana-átváltó (a terminus magyarázatát l. alább) a kínai nyelvű buddhista kánon *Yulanpen jing* (*Ullambanapātra-sūtra*) (T16. 685) és a *Fo shuo bao'en feng peng jing* (T16.686) szövegén alapul, melyek közül az előbbi Dharmarakṣa (266–313 v. 317.) fordította kínaira, az utóbbi szöveg fordítója ismeretlen. A szútra indiai eredetisége kétséges, Iwamoto Yutaka kutatásaira hivatkozva V. Mair valószínűnek tartja, hogy belső-ázsiai eredetű.⁵

A szútra szövege szerint Maudgalyāyana elnyervén a hatféle természetfölötti képességet (*liu tong*, szkt. *abhijñā*), hogy meghálálja, amit szülei érte tettek, meg akarja szabadítani atyját és any-

¹ S2614, S3704

² P3107, P2319, P3485, P4988v, P2193

³ Pek Ying 盈76, Pek Li 麗32, Pek Shuang 霜89, Pek Cheng 成 96

⁴ A Mulian történet dunhuangi szövegváltozatairól l.:

Mair (1989), pp. 14–17.; Eoyang (1971), 40–41. Az előző három jegyzetben szereplő adatokat is e két forrás, valamint a DHBWJ, pp. 701–760 alapján adtam meg.

⁵ Mair (1989), p. 17.

ját a létforgatagból, de látja, hogy anyja éhségszörnyként (prétaként) senyved, ezért ételáldozatot visz anyjának, ám az étel, amint anyja a szájához emeli, hamuvá ég. Ekkor Maudgalyāyana Buddhához fordul, a Magasztos pedig azt mondja neki, hogy csak a tíz világtáj összes szerzeteseinek együttes szellem-ereje által (*shifang zhong seng weishen zhi li* 十方眾僧威神之力) szabadulhat meg anyja a szenvedéstől. A hetedik hónap tizenötödik napján minden lény szülői visszamenőleg hetedízíglén megszabadulhatnak, ezért hatalmas összejövetelt kell rendezni, ahol mindenki mindenféle finom ételekben részesül. A történet végén Maudgalyāyana anyja a mennyekben születik újjá.

A T16.686. szövege rövid, mintegy kiegészítése az előbbi szútrának. Ebben Buddha elmondja Maudgalyāyanának, hogy miként kell áldozatot bemutatni, hogy minden lény szülője és azok ötféle rokonsági ága hetedízíglén megmeneküljön a három rossz születéstől (*san e-tu* 三惡途).

Az e szövegekben leírt szertartás szolgálhatott alapjául az *Ullambana* (*Avalambana*) ünnepnek, amelyet Távol-Kelet szinte minden országában ma is megünnepelnek, Kínában buddhista ünnepként a hetedik holdhónap tizenötödik napján, mely ünnep „kínai halottak napja”-ként ismeretes.

A Maudgalyāyana-átváltozás önálló irodalmi mű, melyet a S2614-es szövegváltozat kolofoja szerint 921-ben másoltak.⁶ (A buddhista szútrák és az általuk Kínában elterjedt indiai mesék, legendák és buddhista történetek már az i.sz. 3–4. századtól kezdve alapjául szolgáltak kínai nyelven született irodalmi alkotásoknak). A Dunhuangban talált kéziratok között pedig egyaránt találunk buddhista és világi tárgyú műveket: szútrák szövegén alapuló népszerű szútramagyarázatot (*jiang-jingwen* 講經文), különféle versformában írott elbeszélő költeményt, tisztán prózai elbeszélést, illetve prózai és verses részek váltakozásából álló átváltozást, *bianwen* (變文). A kínai szerzők, akik a *Dunhuang bianwen jít* (DHBWJ) összeállították, e nagyon különböző formájú és tartalmú műveket mind felvették gyűjteményükbe, melynek címe magyarul így hangzana: *Dunhuangi átváltozás-szövegek gyűjteménye*. Azon kutatók körében, akik később e szövegekkel tudományosan foglalkozni kezdtek, viták alakultak ki a *bianwen* terminus értelmezéséről.⁷ A legszigorúbb és legkörültekintőbb meghatározást Victor Mair adja a *T'ang Transformation Texts* című könyvében, bizonyítva, hogy a kínai szóbeli elbeszélésnek ez a formája tulajdonképpen képmutogatás, valamennyi szöveghez kellett legyen egy képtekercs, amelynek jeleneteihez a tekercs tulajdonosa szóban fűzte váltakozva versben és prózában az adott történetet. Csak a dunhuangi tekercsek között találunk példát az „átváltozás” műfajára, képtekercset pedig, amelynek hátulján az adott történethez illeszkedő versek is le vannak jegyezve, Dunhuangban is mindössze egyet találtak: a P4524-et,⁸ mely megegyezik az egyik fennmaradt átváltozás-szöveg: a *Xiangmo bian(wen)* 降魔變文 (Átváltozás a gonosz legyőzéséről)⁹ szüzséjével. Olyan – elsősorban buddhista tárgyú – elbeszélő műfajt, amelyben a kép, a próza és a vers szerves egységet alkot, a későbbiekben is találunk a kínai irodalomban: a *cihua* 詞話 („dalos beszéd”), a *baojuan* 寶卷 (‘kincses tekercs’) és más szóbeli irodalmi műformák

⁶ ZHAO, 1982, 462; Mair (1989), p. 121.

⁷ Az összes kínai és japán, valamint az európai nyelvű cikkek felsorolása lehetetlen volna, mivel a *bianwen* terminus meghatározásáról szóló viták fél évszázada folynak.

Összefoglaló áttekintést ld.: Menyisikov (1984), p. 29; Mair (1989), pp. 36–72.

⁸ Vandier-Nicolas (1954)

⁹ DHBWJ, pp. 361–394.

némely darabja a *bianwen*hez hasonló szerkezetű. A képmutogatás nyomait pedig fellelhetjük a Yuan-kori drámában is: Ji Junxiang *Zhaoshi gu er* 紀君祥: 趙氏孤兒 (A Zhao-ház árvája) című drámájának negyedik felvonásában a Zhao-házhoz hűséges alattvaló, Chen éppen egy képtekercset hagy a már felcseperedett árva fiú szobájában, majd az alapján beszéli el neki, hogy mi történt családjával és kicsoda is ő valójában, hogy bosszúra serkentse.¹⁰

Bizonyára nemcsak képes tekercsek alapján adtak elő képekhez kötődő történeteket, a dunhuangi barlangfestmények, valamint a Dunhuangból származó (szöveg nélküli) képtekercsek között számtalan olyant találunk, amely jelenetről jelenetre több képen vagy egész képsorban ábrázol egy-egy történetet. Mivel pedig a buddhista tanokat elsősorban szóban terjesztették, lévén a hallgatóság nagy része írástudatlan, bizonyosra vehetjük, hogy a különféle szóban terjedő, olykor a szóbeli elbeszélés nyomán lejegyzett műformák gyakran képmutogatáshoz kötődtek.

Mulian történetének képes és szöveges változatai igen elterjedtek Belső-Ázsiában is. A történet mongol és tibeti szöveges és képes változataival, valamint a szülőtisztelettel kapcsolatos kultusz és a Maudgalyāyana-történet összefüggéseivel magyar kutatók is foglalkoztak.¹¹

A *bianwen* műfaja tehát, ha átváltozott formában is, de tovább élt a kínai irodalomban, és hasonló szóbeli elbeszélő műfajok révén a történetek kínai változatai elterjedtek Belső-Ázsia népei között is.

A Mulian-történet pedig a kínai színháték-hagyomány egészen különös vonalát jelenti: az ún. *Mulianxi* (Mulian-színháték) a hagyományos ősök tiszteletét, az i.e. 3. század óta különféle formákban fennmaradt ragály- és démonűző szertartásokat ötvözi a holtak lelkéért bemutatott buddhista áldozatokkal és az ezzel összefüggő bűnbánattal. A legkorábbi feljegyzés erről a szertartásról Meng Yuanlao: *Dongjing Menghua Lu* 孟元老: 東京夢華錄 (Álombéli feljegyzések a Keleti Fővárosról) című művében található:

„A hetedik hónap tizenötödik napján van a *zhongyuan*-ünnep (中元節). Már több nappal korábban papírból készült áldozati tárgyakat, cipőt, csizmát, fejkendőt, sapkát, hamis hivatlnok-övet, tarka ruhát árulnak a vásárban. Papírral beragasztott állványon hordozva árulják a vándorárusok. A Pan-toronynál, valamint a szigettől keletre és nyugatra fekvő cserépnegyedekben olyan a vásár, mint az (előző) hetedik hónap hetedik napján tartott ünnepen. A legforgalmasabb helyeken gyümölcsöt és ennivalót is árusítanak, friss virágot, gyümölcsöt ültetnek, valamint kapható a *Zunsheng*¹² és a *Mulian Szútra* nyomtatott formában. Továbbá bambuszrudakból háromlábú alkotmányt kötöznek össze, három-öt láb magasat, lampionalakzatot függesztenek rá, melyet *ullambana*-tálnak neveznek, ruhával is beborítják, áldozati papírpénzt helyeznek rá és elégetik. A szórakozó negyedek zenészei a hetedik hó hetedik napi ünnepségek után a *Mulian megmenti anyját* vegyes színhátékot játsszák egészen a hónap tizenötödik napjáig, egyre több néző előtt.”¹³

¹⁰ YQX, 4. 1491–1495.

¹¹ Lőrincz (1966); Ligeti (1973); Lőrincz (1982); Bethlenfalvy-Sárközi (1975); Sárközi (1976); Sárközi (1986); Iván (2000); Sárközi (2002)

¹² *Zunshengjing* (尊勝經). Egy dhāraṇī, vagy varázss-

ige, melyet az istenek és égi lények kapnak Śākyamuni Buddhától, hogy recitálása által megszabaduljanak a rossz születésektől.

¹³ *Dongjing Menghua Lu* (Wai si zhong) Shanghai Gudian Wenxue Chubanshe, 1956. p. 49.

Mivel a mű előszava 1147-ből való, bizonyosra vehetjük, hogy az Ullambana-ünnep szokása a 12. századi Kínában már általános volt, és elő is adták Mulian történetét színjáték gyanánt. E színdarab szövege sajnos nem maradt ránk, csak három évszázaddal későbbi változata, Zheng Zhizhen (1518–1595) műve: *Mulian jiu mu quanshan xiwen* 目連救母勸善戲文 (Mulian megmenti anyját: jóra bízható színmű).¹⁴ A darab száz jelenetből (*chu*) áll, és alcíme szerint is a „jóra bízható” művek közé tartozik. Vagyis mivel főhőse, Mulian végigjárja a poklokat, a néző (vagy olvasó) látja bűnhődni azokat a lényeket, akik előző életükben nem jó érdemeiket szaporították, hanem vétkeztek. S ez minden bizonnyal arra serkenti, hogy jót cselekedjék, és elkerülje a pokol kínjait. E mű egyes jelenetei később, más hagyományos színjátéki műfajokban önállóan előadható művekké fejlődtek.¹⁵

Ennél azonban figyelemre méltóbb, hogy Mulian pokoljárásának története később, mind a mai napig része ördögűző és gyászszertartásoknak.¹⁶ Az egyik leírás szerint a három nap és három éjen át folyó féktelen ünnepen számtalan színpadon kötélén táncolnak, asztalon és létrán egyensúlyoznak, birkóznak, tüzet és kardot nyelnek. Természetfölötti lények szerepelnek bivalyfejjel, lóporfával, jaksa és ráksasza gyanánt; megjelennek a buddhista pokolképzetek rémes képei: a kardok erdeje, a kettéfűrészelés, az izzó vasfal...

Kína különböző területein a Mulian-darabok mind különféle szertartás-elemeket és szüzséket olvasztanak magukba, buddhista, taoista és samanisztikus vonásokat öltenek. (Az egyik Anhui tartományi változatban a darab egyik felvonását egy zászlórúd csúcsán játsszák, ahol a hősnek különféle mutatványokat kell bemutatnia; ez akár valamely sámán-beavatási szertartás része is lehetne.).¹⁷

Az 1980-as években végzett néprajzi-antropológiai gyűjtések és az ezeket összegző tudományos ülések nyomán több tanulmánykötet és folyóiratcikk jelent meg a Mulian-színjáték kérdéseiről.¹⁸

Jelen tanulmány nem törekedhetett teljességre a végtelenül kiterjedt Maudgalyāyana-irodalom tekintetében, csak bevezetőként szolgál a *Maudgalyāyana a sötétség világából megmenti anyját* átváltozás-szöveg magyar fordításához, melynek első fele alább következik. Ez elsősorban a DHBWJ kiadásából készült,¹⁹ melynek alapja az S2614-es kézirat; ennek fotómásolatát szintén használtam, nem mindenütt fogadtam el a kínai kiadás szerkesztőinek javításait. Segítségemre volt továbbá Victor Mair: *Tunhuang Popular Narratives*, Cambridge University Press, 1983, pp. 87–121. angol fordítása, valamint ugyanezen fordítás, néhány apró eltéréssel és más jegyzetekkel: *Anthology of Traditional Chinese Literature* (ed. By Victor Mair), New York: Columbia University Press, 1996, pp. 1094–1125.

A szövegben kurzívval a párbeszédet jelöltem.

¹⁴ GBXCK I. 44/a–46/b

¹⁵ Zhao (1982), p. 464.; MSQY, 1993–97

¹⁶ Teiser (1986)

¹⁷ Zhao (1982), p. 467.

¹⁸ YJWJ; Johnson (1989); LWJ; SCMLX; FNMX; Ye (1991).

A további hivatkozásokat ld. TX 1–2.

¹⁹ DHBWJ, pp. 714–755.

Átváltozás, mely szerint Mahāmaudgalyāyana a sötétség világában megmenti anyját

KÉPEKKEL ILLUSZTRÁLVA²⁰ – EGY TEKERC

Ím a hetedik hónap tizenötödik napján feltáruznak a menny ablakai, kinyílnak a pokol kapui, a három alantas karma²¹ oszlik, [a tíz jó karma növekszik.²²] Mivel a szerzetesi gyülekezet e napon bevégzi nyári elvonulását, és a szerencsét osztó istenek, az égi sárkányok nyolc nemzetsége mind áldást osztón eljövend. [Az adományt ajánlani szándékozó] ezen életükben érdemtőlkeiket sokasítják, és az eltávozottakat jobb születés felé fordítják. Tehát a Megtisztulás Ullambana²³ ünnepén [áldozatainkat elhelyezzük] a Három Tiszteletreméltó²⁴ színe előtt. A nagy gyülekezet kedvéért kegyet osztanak legelőbb azoknak, kik fejjel lefelé függesztve kínlódnak.

Annak előtte, amikor Buddha az emberek között járt, volt egy tanítványa, Mulian nevezetű,²⁵ ő pedig, mikor még világi ember volt, Luobu névre hallgatott. Hitt mélyen a Három Drágakőben,²⁶ tisztelte a Nagy Kocsi tanát. [Egy alkalommal] más országokba kereskedni utazott, és vagyonáról ekképp rendelkezett: anyjának meghagyta, hogy adakozzék [a Buddha tanait hirdető szerzeteseknek és a koldusoknak]. Ám az után, hogy Luobu eltávozott, kapzsiság lett úrrá anyja lelkén, a reá bízott vagyont mind önös célokra fordította. Tíz hónap sem telt bele, és hazatért a fia. Anyja akkor így szólott hozzá: *Mindent úgy tevék, amint parancsolád: a börtöt megtartottam és alamizsnát is osztottam én, mely üdvöt hoz majd nekünk.* Mivel ekként csalárdul félrevezette mind a világiakat és mind a szenteket, mikor élete végéhez érkezett, az *Avīci*-pokolba²⁷ hullott, és sok [szörnyű] szenvedés lett osztályrésze. Luobu három kerek éven át gyászolta anyját, azután pedig Buddhát követve szerzetesnek állt. Előző életeiben gyűjtött érdemei által bizonyosságot tett róla, hogy meghallotta a Törvényt, és elnyerte az [arhat-állapot] gyümölcsét. Akkor mindent látó szemével kegyes szülőjét kereste az élet és halál körforgásának hat útján,

20 A „képekkel együtt” (*bīng tú* 並圖) szavak szerepelnek a kézirat címében, képeket azonban egyik változatban sem találtak.

21 *San tu ye* 三塗業, a három alantas karma, vagyis a cselekedetekkel, szavakkal és gondolatban elkövethető rossz, mely megtermi a maga rossz gyümölcsét.

22 A szögletes zárójelben álló szöveg a DHBWJ kínai kiadás szerkesztőinek betoldása a Maudgalyāyana-átváltozás más szövegváltozatai alapján; ahol nem fogadtam el az interpolációt vagy javítást, külön jelzem.

Shi shan 十善 (*Daśa-kūśala*): tíz jó karma, vagy tíz erényes cselekedet: a tízféle tiltás betartása szerinti cselekedetek (nem öl, nem lop, nem paráználkodik, nem hazudik, nem kétszínű, nem káromol senkit, nem hízelkedik, nem mohó, nem dühös, nem ostoba).

23 Ullambana vagy Avalambana-ünnep: Az Ullambana-pātra-sūtra (T16. 685) szerint ezen a napon a lények hetszázlign megváltoztathatják felmenőik karmáját, ezért az ősök tiszteletére áldozatot mutatnak be. Kínában ez

az ünnep összeolvadt az ősök tiszteletére rendezett más ünnepekkel, ez az alapja a Maudgalyāyana (Mulian)-színjátékoknak, melyeket az ősök tiszteletére ma is több területen bemutatnak más-más rítusok és előadásformák keretében a hetedik hónap tizenötödik napján (egyes helyeken más napokon). Az 'ullambana' szó a fejjel lefelé felfüggesztve kínlódókat, jelképesen az éhség-szörnyeket vagy prétákat jelenti, illetve a könyörgést, áldozatot megmentésükért. Ezért készítenek táliban ételáldozatot ezen a ünnepen. A szokás Indiából ered, de Kínában és Belső-Ázsia és Délkelet-Ázsia több országában a mai napig fennmaradt.

24 Három Tiszteletreméltó: *San zun* 三尊: Amitábha és két bódhiszattva-kísérője.

25 Mulian: a szanszkrit Maudgalyāyana hangzás szerinti, kínai átírásának rövidített változata. Buddha tanítványa ezen a néven vált ismertté Kínában.

26 Három Drágakő: *Buddha, Dharma, Saṅgha*.

27 A buddhista alvilág legmélyebb polka, az örök pokol.

de anyját egyik létalakban sem lelte fel. Mulian akkor [elmélyüléséből] bánattal felkelvén a Világok Tiszteltjéhez²⁸ e szavakkal fordult: *Édesanyám boldogságát vajon mely tájon nyerte el? A Világok Tiszteltje akkor Muliannek ekképpen válaszolt: Anyád már az Avīci-pokolba hullt, osztályrésze számtalan sok szenvedés. Te magad a szent élet gyümölcset bár elnyeréd, mind hiába tennél érte. Másként semmiképp sem, hanem azon a napon, mikor a tíz világtáj minden szerzetes-gyülekezete nyári elvonulásából visszatér, csak mindannyiuk összegyűjtött ereje által szabadulhat meg anyád. Tehát Buddha urunk kegyéből, mert ezen alkalmas módot²⁹ megmutatta, így létesült a megtisztulás Ullambana ünnepe.*

Ez pedig történt volt az alábbiak szerint:

Luobu azon túl, hogy atyja és anyja eltávozott,
tartotta a gyászt három kerek éven át,
csak akkor fejezte be.
Zenét hallgatott, hogy el ne torzuljon [a bánattól] ábrázata;
evett is, hogy ina és csontja ne ernyedjen a gyász miatt.³⁰
Meghallotta, hogy a Tathāgata Szarvas-ligetben lakozik,
nincs oly ember, nincs oly égi lény sem, akit meg ne szánna.
Az Útra lépek én a Tathāgatát kutatva.
Az Ikerfa-erdőhöz³¹ indult tehát és Buddhát kereste.
Akkor Buddha, ím, maga jött elébe.
Lehajtott fejű szerzetes kísérte, két térdét meghajtva tisztelete jeleként,
jobb- és baloldalán Indra és Brahmā kísérvével,
keleti és nyugati oldalon égi generálisok és szellemlények.
Látod előtte tízezernyi jel ragyogását,
tarkója mögött holdtányérvnyi fénykör,
száz drágakő és ezernyi virág felette,
akár ötszínű felleg [alkonyi] ég szélén.
*Tanítványod közönséges lény, ostobán az öt vágy rabja,
mohóságtól és haragtól nem képes szabadulni még.*
*Mert közönséges életemben rossz karmám oly súlyos vala,
átka elérte szeretett anyámat, ki már belépett a [kilenc] forrás kapuján.³²*
*Magam csupán attól félek, hogy a halál³³ őt kényszeríti,
a keserűség tengerén³⁴ elmerül az élet és halál körforgásának gázlója mellett.*
*Buddha, légy kegyes, tanítványodat átvezessed,
hogy az Utat tanulván szívét két szülője iránti hálájának szentelhesse.*

28 Világok Tiszteltje: Shizun 世尊. Buddha tiszteletteljes megszólítása a kínai buddhista szövegekben. Szk. Lokajyeṣṭha (értelem szerinti) fordítása.

29 Alkalmas mód, szk. *upāya*: Olyan módszer, amelyet a *mahāyāna*-buddhizmus tanítása szerint Buddha mutat meg a híveknek, hogy könnyebben, egyszerűbben túluthassanak az előttük tornyosuló feladaton, de amelyet maguktól nem ismertek volna fel.

30 A test ép megőrzése a szülők iránti tisztelet jele, s mint ilyen: kötelesség; ezért hangsúlyozza a szöveg, hogy a

gyász idején is vigyázott testére.

31 Az erdő Kuśinagarában, melyben az az iker-*śāla*-fa áll, amely alatt Buddha elérte a megvilágosodást.

32 A kilenc forrás: az alvilág egyik megnevezése a kínai hagyományban.

33 A *wuchang* 無常 (állandótlanság) szót fordítottam „halál”-nak, mivel ezen egyébként filozófiai értelmű szónak ilyen köznyelvi értelme is van.

34 Keserűség Tengere: *kuhai* 苦海, a *saṃsāra* egyik megnevezése.

Világok Tiszteltje Luobu beszédét meghallván,
tudta jól, hogy igazat szól, hamis szándéka nincsen.
Ujját behajlítván elébb a négy nemes igazságról³⁵ beszélt,
hallhatta még [a tanítvány], hogy mely hét tiltás³⁶ szerinti tetteket kell elkerülnie.
*Ha valaki parancsot követve annyi kincset halmozna is,
hogy fel a Tejútig tornyosul,
az sem ér fel azzal, mintha lemondva mindenéről szerzetesnek áll,
olyan ez, akár ha vak teknőc vízben úszó farönkre lel,
vagy ha nagy tűz közepette virágba borul a lótusz.
A lánggal égő házból nehéz menekülni,
a szenvedés hullámozó tengere végtelen;
mivel pedig a lények oly különbözőek,
a Tathāgata ezért küldte értük három kocsiját.³⁷*
Buddha akkor Ānandát szólította, hogy Luobu haját lenyírja,
ruháját is szerzetesi csuhára cserélte,
Luobu pedig azon pillanatban arhattá lett, és szerzetesi fogadalmat tett.³⁸
Amint ott, Buddha előtt állt, arany tömjéntartóból illatos füst kígyózott,
hatféle drágakő-erdő eget s földet rengetett,
a négy szent virág szirma szállt, levelek lebegtek a levegőgömbben.
Ezerféle brokátselyem borult a pamlagokra,
tízezernyi gyöngyös zászló ereszkedett alá a levegőben.
Buddha pedig őt „én tanítványom”-nak nevezte,
és adta néki a Csodáserejű Maudgalyāyana nevet.

Akkor tehát Mulian az ikerfa erdejében elnyerte az arhat-lét gyümölcsét. Miként történt ez? Éppen úgy, amint a Lótusz Szútra mondja a Szegény fiúról szóló részben:³⁹ Előbb megkapta az ő osztályrészét, azután pedig trágát hordani küldték, éppen így volt. Előbb megkapta az arhat-lét gyümölcsét, azután az Utat tanulni küldetett; nézzétek, itt Mulian az erdő mélyén meditációban elmerült, ekként íme:

Muliannek haját s szakállát levágták,
azután az erdő mélyére rejtezett.
Sötét erdőnek rejtekén, ember nem járta tisztás szélén
elmerülve figyelte a dolgok üresség-természetét.⁴⁰
Az ürességen elmélkedve jó és rossz számára elvált,
szívében megalázkodott, elméjét megzabolázta,

35 Négy nemes igazság: a buddhizmusnak a szenvedés okairól és azok megszüntetéséről szóló alaptanítása.

36 A hét tiltás: tiltva van Buddha vérét ontani, szülőit, szerzetest, tanítóját, vagy szentet megölni, a szerzetesi közösségben viszályt szítani.

37 A lánggal égő ház és a három kocsi: utalás a Lótusz Szútra híres példázatára: T 262. (3). A példázat magyarul: Porosz

(2000), pp. 200–202.

38 *Po-lo-ti-mu-cha* 婆羅提木叉: *prātimokṣa*, a tiltások betartására tett fogadalom, mely által a lény megszabadulhat.

39 *Qiong-zi pin* 窮子品: Lótusz Szútra, T 262. 4. rész. Magyarul: Porosz (2000), pp. 203–204.

40 Elmerülve figyelte a dolgok üresség-természetét: *zuo-chan guan kong* 坐禪觀空; a chan-buddhista meditáció egyik formája.

semmihez már nem ragaszkodott;
 tükörképe nyugodt, nem inog,
 bal lábát pedig a jobb fölé szorítva,⁴¹
 egyenes testtel lótuszülésben,⁴²
 nyelve szájpadrólához tapad,
 üresnek látja a fehér csontokat,⁴³
 lélegzetét mind szabályosan szedi.
 Akkor egy szarvascsapat inni az erdőben megállott,
 a tiszta tóhoz közel a vízbe néztek.
 Holdfény áztatta kertben hallgatták a Tan szemét,⁴⁴
 ki a zöld erdő fenyői alatt csak az elmélyülésnek szentelte magát.⁴⁵
 Tengeri párák az ég szélén színes felhőként kerengtek,
 a szemhatáron őrtnyok magasodtak,
 az őszi szél, mint citerahang zúgott át az erdőn,
 a víz színére sárga levelet sodort a szél.
 Mulian ültében ott csak az üresség-tartományban időzött,
 kívül-belül odaadón gyakorolta magát,
 és elérte már a Hangot hallók⁴⁶ reménybeli földjét,
 a hegyi kolostorban már szabadon ki- s be járt.
 Mulian a meditációból kilépett,
 szellem-erejét használta hirtelen:
 oly gyorsan érkezett, mint a villám,
 és távozott forgószél-sebesen.
 Nyílröptű sirályok vijjogtak,
 szürke sasok háló-kasból szabadultak,
 tó közepén zöldes párák,
 tiszta az ég, vöröslík a távoli út (pora).
 Szellem-erői által szabadon,
 csészéjét elhajítva az űrbe vetette magát,
 s szempillantás alatt
 ott termett Brahmā egében.
 Mulian ment egyenesen a menny tornácára,
 hallott dob- és muzsikaszót,
 aranycsarnokok félig tükrözték csak a vörös tornyokat,⁴⁷

41 A rossz szellemek elhárításának pozíciója (ld. Mair 1996, p. 1097, fn 15).

42 Lótuszülésben: *zuo pan shi* 坐盤石.

43 A testi vágyak elhárítását szolgáló, test széthullásán való meditáció kilencedik, utolsó stádiuma (ld. Mair 1983, p. 1097, fn. 17).

44 A Tan szeme: *fa-yan* 法眼, bódhizsattva szem, a világban és a világokon túl minden tant és tudást átlát.

A Fa-yan a kínai chan-buddhizmus egyik korai irányzatának neve is, itt a minden bizonytalán a minden tudással

felvértezett pátriárkát jelenti.

45 Csak az elmélyülésnek szentelte magát: *zuo wei-chan* 坐唯禪, a chan-buddhista elmélyülés egyik formája.

46 Hangot halló: *sheng-wen* 聲聞, *śrāvaka* (aki hallotta Buddha hangját, amikor a négy nemes igazság tanát magyarázta). Rendszerint a szent arhatokat nevezték így.

47 Ti. olyan magasak voltak, hogy tükörképüknek csak a fele látszott a csarnokok falán.

fehér jádéból faragott ablakok zöldesen fénylettek.
 Ön botjával három-négyet kopogott a kapun,
 könnye hullott közben észrevétlen.
 Őszöreg jött elő és szólott hozzá,
 ő, tisztelettel köszöntve, gyászat és hűségét mondta előbb neki.
Ismersz-e engem vajon? – kérde az őszöregtől.
E szegény szerzetes, Jambudvīpa lakója
ifjan elveszté mindkét szülejét,
családunkban bár sok gyermek s unoka volt,
nekem, árván maradván nem volt más utam.
Édesanyámat Qingtinek nevezték,
atyám neve Fu Xiang vala.
Életükben mind jó karmájukat szaporították,
eltávozván, érdemiük szerint e menyben talán újjászülettek.
Gazdagság, gőg és fényűzés földje helyett
itt ha széjjelnézel, lelkedben felderülsz:
csengő-bongó⁴⁸ dobok és harangok harmóniája,
citerák zengése: tiszta hang.
Panaszom szól: annyi dolga között
kebléből táplált, nem feledhetem e kegyet.
Mióta elváltunk, vajon békében élnek szüléim valahol?
Őket keresve érkeztem erre a helyre most.
 Az őszöreg hallván e szókat, elszomorodott:
 elméjében a szavakat forgatván, kimondani késlekedett:
Nekem ott Jambudvīpában volt egy fiam,
de hogy szerzetesnek állt, arról nem tudok.
Ó, szerzetes, ne lepődj meg, hogy így keserűn kérdezem,
hisz lenn a földön oly sokféle vélekedésbe ütközöl:
amit beszéltél, eleinte idegennem éreztem én,
ahogy végezted, azt talán megfejtetni nehéz,
hisz világiak között oly sok van, ki egy néven él,
hasonló ábrázattal százféleképp;
kinek arcát s alakját akkor jól ismertem,
most, ha gondolkodom sem tudom, honnan való vagy.
Ó, ācārya,⁴⁹ ha mindenáron azt kívánod, hogy felismerjelek,
kérlek, szólj még családomról többet is.

Mulian atyját kereste a Mennyei Palotában, az egyik kapunál egy őszöreggel találkozott,
 és így szólt hozzá: *E szegény szerzetest, aki vagyok, gyermekkorában Luobunak nevezték; az után,*
hogy jó szülei meghaltak, Buddhához tért, szerzetesnek állt. Haját és szakállát lenyírták, s adták neki

48 *Shu jiang*: 鏗鎗 helyett az azonos hangzású, de másik írásjeggyel írott szóval helyettesíttem: 鏗鎗.

49 Nagytudású szent ember tisztelettel jes megszólítása (szkt).

a Maudgalyāyana nevet. Szellem-erőben ő az első (Buddha tanítványi között). Az őszöreg, amint meghallotta a szerzetes gyermekkori nevét, tudta már, hogy a saját fia. Régen elváltunk, azóta jól vagy-e? Luobu-Mulian szülőatyját most felismerte, azután tovább kérdezősködött: Édesanyám vajon most hol van, boldogságát hol élvezi? Luobunak akkor így felelt az őszöreg: Anyád életében, mint én, nem úgy cselekedett: én a tíz helyes cselekedet⁵⁰ útját jártam, az öt tiltást⁵¹ erősen tartottam, halálom után az égiek tudása által a mennyekben születtem újra. Anyád azonban életében rengeteg sok bűnt elkövetett. Amikor sorsa végéhez érkezett, a poklok mélyére hullt. Menj Jambudvīpa alvilági útjain, ott keresd, s hogy hol van ő, ott megtudhatod.

Mulian e szavakat hallván az őszöregtől elköszönt. Összegömbölyödvé Jambudvīpába lebukott, az alvilági utakon szülőanyját egyre kereste, de sehol nem találta. Egyszer meglátott nyolc-kilenc férfit és nőt, amint dolog nélkül ténferegtek, odament hát hozzájuk, és kérdezte: mi okból vannak itt:

Ó, ne hajlongjatok!

Kik volnátok?

Miért hogy itt összegyűlvén

kíviül a városfalon,

dolog nélkül ténferegtek?

Én, szegény szerzetes most érkeztem ide,

és nagyon furcsállom e dolgot.

Azok pedig a szerzetesnek ekképp feleltek:

Csak mert mindkét nevünk azonos valakiével,
összetévesztették, s ide kergettek minket.

Három-négy napon át vallattak,
semmit nem találtak, hazaengedtek.

De fiunk vagy feleségünk rég eltemetett,
vagy otthagyták testünk a pusztaságban,
se rokonunk, se barátunk nincs sehol,
róka, farkas, holló s szarka prédája lettünk.

Házaink is beomolva, sehol nincsen menedék.

A királyhoz panaszunkkal jajongva mentünk.

Úgy ítélte, hogy bolygó lelkeknek kell lenniünk.

E ráadás-büntetéssel mit tegyünk?

Élet és halál útjai elválnak,

többé nem nyílik meg a források kapuja.⁵²

Ha a síron ezernyi étel tornyosul is,⁵³

gyomrunk kínzó éhségét az hogyan csillapítaná?

50 A tíz helyes cselekedet, *shi shan* 十善: a helyes cselekvés tíz szabálya, ld. a 22. jegyzetet. A kínai buddhizmus Tiantai irányzata szerint kétféleképpen lehet helyesen cselekedni: passzívan, a tiltások betartásával és aktívan, tenni a jót. (Ding 1984, p. 125.)

51 Az öt tiltás: a buddhista hívőkre vonatkozó öt alapvető

tiltás – ne ölj, ne lopj, ne paráználkodj, ne hazudj, ne igyál bódító italokat.

52 Az alvilágot a kínai mitológiában „kilenc forrás”-nak vagy „sárga forrás”-nak nevezik.

53 Ti. ételáldozat.

*Sírás-rívás végül céltalan,
papírpénzből vagyont csilolni hiábavaló erőlködés.
Üzenjük most fiainknak-lányainknak:
alvilági kínoktól mind jótéteménnyel menekülhet.*

Mulian csak nagy sokára kérdezte tőlük: *Nem ismertek-e egy Qingti nevű asszonyt?*

*Nem ismerjük – válaszolták mind a lények. – Mondjátok meg akkor, hol találhatom meg Yama királyt?*⁵⁴ – kérdezte Mulian tőlük. Ó, szerzetes – felelték azok neki –, északra tarts, és ha már jódarabot mentél, látsz majd feltűnni egy tornyot, melyet háromszoros kapu zár, tízezernyi dalia védi bárdal a kezében. Az lesz éppen Yama király kapuja. Meghallgatván a tanácsot, elindult észak felé. Jó darab utat megtett már, mikor látott egy tornyot és annak hármass kapuját. Vitézek kergettek arra számtalan sok bűnöst befelé a kapukon. Mulian oda lépett, anyját kérdezte tőlük, de nem látta senki sem. Akkor ott, az út szélén zokogott, azután zokogva továbbment, s előadta, miért akar a király színe elé járulni. A kapuőrző tisztviselő őt a király elé vezette. Íme itt látható, amint Muliant kérdezi:

*A nagy király látván Muliant belépni,
összetett kézzel őt köszönti, és felállni készül:
Ó, szerzetes, vajon mi okból érkezted ide?
hajolt meg tisztelettel asztala mögött.
Szégyenkezem, ó, Mester, hogy e tájra jöttél,
hisz tanítványod az alvilág útjain lakik,
bűnösöknek életéről s haláláról ítélkezik.
Szerzetességed ugyan én nem ismerem,
de nevét már régóta hallom én.
Alighanem Buddha küldte,
vagy családi ügyben jár talán?
A Taishan urának ítéletét⁵⁵ megmásítani nehéz,
mivel égi hivatalban rótták ki földi ecsettel.
A vétkesek sorsa mind ok s okozat által keletkezik,
ami pedig eldöntetett, megváltoztatni azt ki merné!
Hús, vér, fagyott háj oszlik a hosszú éjben,
tisztá csuhádon, ācārya, gonosz foltot hagy.
A sötétség világában hosszan időzni nem lehet,
kérek, távozz innét mihamarabb!
Mulian szólt volna már előbb is, de nem tudott:
Ó, a nagy király vajon tudja-e:
nekem, szegény szerzetesnek életemben volt két szülém,
minden bűjtöt megtartottak, dél után soha nem ettek,
az embervilágban való tetteik szerint
a Tiszta Földön érdemeltek újjászületést.*

54 Yama, kínaiul: Yanlo, az alvilág királya a buddhista mitológiában.

55 A buddhizmus előtti hiedelmek szerint Taishan ura ítélkezett haláluk után a lények sorsáról.

*Am a mennyben egyedül atyámat találtam,
szülőanyámra az egeknek egy tartományában sem leltem,
én magam úgy vélem: nem kellett a poklokon áthaladnia,
de félek a Sárگا Ég⁵⁶ miatt tévedésből megbüntettetett.
Nyomát az ég s föld határán végigkövettem
bánatban és keserű haragban hosszan sóhajtoztam én.
Ha karmája miatt ő e világba küldetett,
arról biztosan tudsz, ó, nagy király!*

Mikor Mulian mondandóját befejezte, a nagy király a felső terembe szólította őt, ott pedig Dizang⁵⁷ bódhizattva színe előtt tette tiszteletét.

Anyádat kutatni jöttél?

Anyámat kutatom, igen – felelte Mulian.

A te anyád életében rengeteg bűnt elkövetett, végtelenül, mérhetetlenül sokat, ezért poklokra vettetett. Menj tehát előre, én magam tüstént követlek.

A nagy király a Karma-láncolat Tisztviselőjét, a Sorsok Urát és a Sorsok Könyvének Írnokát máris küldte.

E szerzetes anyjának neve Qingti asszony. Mennyi idő telt el azóta, hogy elhalálozott? A Karma-láncolat Tisztviselője felelt a nagy királynak:

Qingti asszony immár három esztendeje halott. Bűneinek lajstroma a Taishan urának, a mennybéli hivatal irattára tanácsnokának könyvében van feljegyezve.

A király akkor szólította a Jó és Gonosz tettek apródjait⁵⁸, hogy a Taishan urának könyvéből keressék ki: mely pokolban található Qingti asszony. Azután a nagy király így szólott a szerzeteshez: Kövesd az apródokat, tudakolják meg az Őt Létalak Generálisától, neki tudnia kell, hol lehet.

Mulian, hogy e szavakat meghallotta, a nagy királytól elkészönt és távozott. Gyalogosan haladva elért a Közöny-folyó partjára,⁵⁹ és látott számtalan sok bűnöst, amint ruhájukat levetve a fákra aggatták, különféle hangokon jajongtak, átkeltek volna, de át nem kelhettek, föl-alá ténferegtek, ó, ó, jaj, jaj,⁶⁰ fejüket fogva zokogtak. Mulian íme itt kérdezi, vajon mi okból tesznek így:

*Nyugat felé folyik Közöny-folyó vize sebesen,
veszélyes sziklák, megvasadt kövek torlaszolják útját,
levetett ruhák lógnak a fákon,
szüntelen űzik őket, percre se hagyják megállni,
folyóparton, hogy szólítanák, mind azt várja,*

56 Sárگا Ég: Huang Tian 黃天. Úgy értelmezhető, hogy ez a szó a Sargaturbánosok felkelésének vezérére, Zhang Jie-re (Huang Zhao) utal, mivel a felkelés után mindenkit válogatás nélkül megbüntettek, tehát Mulian anyja is hasonlóképpen kerülhetett a bűnösök közé.

57 Dizang 地藏, azaz Ksitigarbha bódhizattva, az alvilág ura.

58 Shan e tongzi 善惡童子.

59 Közöny-folyó: Naihe 奈河, a pokol három útjának

folyója. A folyó neve többféleképpen értelmezhető.

Hasonlóan ejtett írásjegyekkel írják át az alvilág, pokol jelentésű szkt. *naraka* szót is. Homonim továbbá az 'ugyan, nem számít' jelentésű 奈何 kínai írásjegyekkel. Ennek nyomán neveztem 'Közöny'-folyónak.

60 Wu-wu-san-san 五五三三, szó szerint: hármásával-ötösével, de itt inkább hangutánzó.

mellén észrevétlen ruhája átázik,
 csak ma fogta fel, hogy teste halott.
 A holtak párosával a fák mellett zokognak.
Amíg éltem, kincseimnek rabja voltam,
négyes fogaton, gyöngyös keréken vágtattam
szólván: örökkön-örökké így leszen;
ki gondolta: porrá lesz hamarosan?
Ó, jaj, ó, jaj, fáj nagyon!
Fehér csontom magas sírhant alá temették,
déli istállóm sárkány-paripáit utódaim ülik meg,
északi ablakomnál pompás hintaiban feleségeim utaznak.
 Elmondhatatlan jaj szakad sok szájból,
 sóhajok, elcsukló, kesergő hangok;
 a bűnösök mind pokolra hullnak;
 a jók mennyekben újjászületnek,
 most mindenki karma-láncát tölti be.
 Új találkozássra biztosan nem lesz alkalom.
 Kezet fognak: igyekeznek-megfogadják,
 visszanéznek, könnyük törlik, egymás arcába néznek,
 de fülükbé semmi más hang, csak sürgetés hatol.
 Ezernyi és tízezernyi az, kit úznak egyre mind.
 Bikafejűek alabárdal a déli parton,
 pokolszolgák vasvillával az északon.
 A vízben gázlók tekintete keserves,
 partot értek könnye mind pereg.
Tudtuk volna, milyen kín vár azután,
érdem-földünk életünkben szaporítjuk!

Mulian a Közöny-folyó fájánál kérdezősködik, ott egy ember így felel neki:

Menny és pokol, bizony valóság
a gonoszul cselekvőt az ég bizonynal megbünteti,
ideje amikor eljő, az alvilágban együtt kivégzik [a gonosz lelkeket].
E szegény barátnak kegyes szülője nem gyűjtött jótetteket,
kihunytó lelke, ím, a három rossz út egyikére tért,
pokolra jutott, nekem ez mondatott,
hallottál-e róla, most azt tudakolom.
 A bűnösök mind Mulian mesterre, ím tekintenek,
 mind sírnak és zokognak, szemöldökük legörbül:
Mi, szegény tanoncok csak nemrég vagyunk halottak,
szerzetességed szülőjéről sajnos semmit nem tudunk.
Életünkben sok bűnt elkövettünk,
most gyötrődve bánjuk már;
még ha annyi asszonyunk volna is, ahány folyó és hegygerinc,
hajlana-e egyikük is minket kiváltani?

*Amely órán elhagyod te a források kapuját,
menj, s jelentsd meg fiainknak, unokáinknak:
jádeköböl koporsónkat ne faragják semmiképp se,
hiábavalóság sírba ásni aranyat.*

*Hosszú bánat, keserves sóhaj rajtunk nem segít,
tor dobszavát, híros hangszert nem halljuk itt.*

*Hogy az eltávozott lélek gyötrelmeit enyhítsék,
jó érdemet gyűjtsenek az alvilági lényekért.*

Szerzetes, ha visszaindulsz, add át az üzenetet, jó érdemeket gyűjteni szólíts az eltávozott lelkekért. Magát Buddhát kivéve nincs senki más, aki valóban megmenthetné őket; kívánjuk, ó szerzetes, hogy elérd a megvilágosodás nirvánáját, a közönséges létbe vissza ne hullj!⁶¹

Viseljed minden lények bölcsességét, szorgalmasan csiszoljad a gyötrelmekről mentes erdejét, fenséges tettek szerény szívvel terjedjenek a világban általad, hogy minden buddhák fogadalma teljesüljön. Ha elhagyhatjuk egyszer e niráyat,⁶² az (az érdem) szerzetességed kegyes szülőjére szálljon.

Mulian, hogy mindezt megtudta, továbbhaladt és hamarosan az Öt Létalak Generálisának trónusához ért. Ott is anyja után tudakozódott.

*Az Öt Létalak Generálisa rémisztő személy volt:
Arany páncéljának fénye villogó kardjával vívott;
milliónyi szolgálattevő körötte,
kezük-lábuk pillanatra sem nyugodhat;
generális kiáltása, mint mennydörgés,
haragvó tekintete, mint a villám,
egynek hasa nyílik, szíve hasad tőle,
másnak arca bőre reped fel.
Mulian, bár szent ember volt,
színe előtt inába szállt a bátorsága.
Sírva idézte fel szülőjét,
szellem-ereje, mint szél sodorta felhő szállt,
hogy megtudta: az alvilágnak útjain
e generálisnál nincs hatalmasabb.
Alabárdokkal a szolgák az utat vigyázták,
két oldalról tízezernyi ember állt,
mind délnyugat felé tekintett,
szembe néztek az Öt Létalak Istenével pontosan.
Már sok kalpányi idő óta őrzi ez utat,
ezer és tízezer seregnek osztotta ki büntetését,
a legelsőtől végig mindnek saját karmája szerint.
E szegény szerzetes anyja az adakozás módjában vétkezett,
lelke tehát az alvilági utakra tért.
A három rossz útján hol leggyötrőbb a szenvedés?*

⁶¹ E mondat fordítása bizonytalan.

⁶² Niraya (szkt), kínaiul: ni-li, a pokol, a teljes kihunyás hona.

Bizony itt, az Őt Létalak démoni kapujánál.
 Állati és rossz utak: az ember megkerülné,
 mondaná: a menny éjjel-nappal, lám, üres.
 Minden bűnös elhalad itt,
 alázatos vágyam, Generális, keresd meg őt!
 A generális összetette két kezét, kérte az ācāryát:
 Nem szabad sírnod, ábrázatod eltorzul úgy!
 Ezen az úton annyi nép halad, mint a Gangesz homokja,
 s te azt kérdezed, Qingti asszonyt ismerem-e.
 A Taishan regiszterében sorakoznak a nevek,
 keresni kell az égi tájak és a föld palotájának lakói között,
 ha nevét valamely levélen megtalálom,
 bizonyosan járt erre már.
 Ma reggel éppen tanítványod a nevek felelőse,
 nyomban keresem, ācārya, neked,
 ha karma-láncból az következik, rábukkanok,
 akkor pedig, hogy hol van, megtudnom nem olyan nehéz.

A generális alattvalóit kérdezte akkor: Láttatok valami Qingti asszonyt?

A Baloldali Városi Hivatalnok így felelt: Három esztendővel ezelőtt járt itt Qingti asszony, az Avīci-pokol lakóinak listáján szerepelt, most tehát ott senyved az Avīci-pokolban.

Mulian hogy ezt meghallotta, tovább faggatta a generálist e szavakkal: Válaszolj nekem: ha minden vétkesnek sorsáról a Király dönt, azután megy innét tovább, Mulian, e szegény szerzetes anyja vajon miért nem került színe elé? A generális így válaszolt a szerzetesnek: Csak kétféle lény nem kerül a Király elé: aki egész életében a tíz jót cselekedte és betartotta a tiltásokat, ő halála után mennyei lény tudatával újjászületik az egekben; aki pedig életében nem gyűjtötte az érdemeket, hanem csak a bűnöket halmozta fel, amikor sorsa betelt, pokolra jut, ő sem kerül a Király színe elé. Csak a fél-jótevők, fél-bűnösök, azok járulnak elébe, azoknak sorsáról dönthet ő, de mikor új életre kelnek, mindegyikük karmája szerint kapja a magáét.

Mulian ezt meghallva a különféle poklok felé indult, hogy kedves anyját megtalálja...

(A mű folytatásában Mulian végigjárja a poklokat, a legmélyebb pokolban anyját megtalálja, Buddha segítségével végül megmenti szülőanyját a szenvedéstől.)

Irodalom:

- Bethlenfalvy Géza – Sárközi Alice (1975): Lámaista pokolképek. In: *Keletkutatás*, pp. 87–113.
 DHBWJ: *Dunhuang bianwen ji* 敦煌變文集 [Dunhuangi átváltozás-szövegek gyűjteménye] 1–2, szerk. Wang Chongmin, Wang Jingshu, Xiang Da, Zhou Yiliang, Qi Gong, Zeng Yigong. Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe, 1957.
 Ding Fubao (1984) szerk.: *Foxue da cidian*. [A buddhizmus nagyszótára.] Beijing: Wenwu Chubanshe.
 Eoyang, Eugene Chen (1971): *Word of Mouth: Oral storytelling in the Pien-Wen*. PhD dissertation, Indiana University.

- FNMX: *Fujian Nanxi ji Mulian-xi Lunwenji*. Fuzhou, 1990.
- GBXCK: *Guben Xiqu Congkan* 古本戲曲叢刊 [Régi kiadású színművek sorozat] I–IX. Shanghai: Shangye Yinshuguan, 1954–55.
- Iván Andrea (2000): Maudgalyāyana alakja a burját folklórban. in: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (szerk.): *Orientalista Nap, 2000*. MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, 52–64.
- Johnson, David (1989): *Ritual Opera, Operatic Ritual*. „Mu-lian Rescues His Mother” in *Chinese Popular Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Ligeti Lajos (1973): Le sacrifice offert aux ancêtres dans l’Histoire Secrète. In: *AOH XXVII*, pp. 151–159.
- Lőrincz László (1966) szerk.: *Molon szerzetes pokoljárása, Maudgalyāyana-sūtra*. Mongol Nyelvelméletár X. Budapest: ELTE Belső-Ázsiai Intézet.
- Lőrincz László (1982): *Molon-toyin’s journey into the Hell*. Altan Gerel’s translation. Monumenta Language Mongolicae Collecta Vol.8. Budapest.
- LWJ: *Mulian-xi Lunwen Ji* 目連戲論文集 [Tanulmánygyűjtemény a Mulian-darabokról]. Szerkesztette és kiadja a Hunan-tartományi Huaihua-terület Művészeti Akadémiája, 1989.
- Mair, Victor H. (1989): *T’ang Transformation Texts*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Menysikov (1984): Меньшиков, Лев Николаевич: Бьяньвень по Лотусовой Сутре, факсимиле рукописи, издание текста, введение, комментарий, приложения и словарь. Москва: Наука.
- Porosz Tibor (2000) ford.: *Lótusz szútra*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Sárközi Alice (1986): Mongol ‘képregény’ Molon szerzetes pokoljárásáról. In: *Keletkutatás*, 1986/Tavaszi, pp.16–38.
- Sárközi Alice (1976): Mongolian picture-book on Molon-toyin’s descent into Hell. In: *AOH XXX*(3), pp. 273–308.
- Sárközi Alice (2002): Sūtra of Recompensing the Parents’ Goodness. Gratitude for the Forefather. In *AOH Vol. 55* (1–3), pp. 207–235.
- SCMLX: *Sichuan Mulianxi ziliao lunwen ji* 四川目連戲論文集. [A sichuan (szecsuan)-tartományi Mulian-darabok dokumentumainak gyűjteménye]. Szerkesztette a Chunqing Chuanju Yanjiusuo, Chunqing, 1990.
- Sun Kaidi (1956): *Sujiang, shuohua yu baihua xiaoshuo*. [Egyszerű szútramagyarázatok, történetmondók és a beszélt nyelvű elbeszélés]. Beijing: Zuojia Chubanshe.
- T: Takakusu Junjirō – Watanabe Kaigyoku (eds.): *Taishō shinshū Daizōkyō*. [A kínai nyelvű buddhista kánon japán kiadása.] 100 kötet. Tokyo, 1922–1934. Reprint: 1959–1965; CBETA: Chinese Buddhist Electronic Tripitaka Series, Taishō Tripitaka, 1–55, 85.
- Teiser, S. F. (1986): Ghost and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yulanpeng Festival as Mourntary Ritual. In: *History of Religions*, 26/1, pp. 46–67.
- TX 1–2: Zhongguo Nuoxi: *Nuo wenhua yanjiu tongxun*. Szerkesztette a taiwani Qinghua Egyetem Történeti Kutatóintézete, megjelent a Jiang Jinguo Alapítvány támogatásával, 1992, 1993.
- Vandier-Nicolas, Nicole (1954): *Sāriputra et les six maîtres d’erreur. Facsimilé du Manuscrit chinois 4524 de la Bibliothèque Nationale*. Paris.

- Ye Mingsheng (1991): Mulianxi yu Nuo wenhua xingtai guanxi chutan. [Előzetes kutatások a Mulian-darabok és a Nuo-kultúra kapcsolatáról]. In: *Xiqu Yanjiu*, Beijing, Vol. 37, pp. 11–24.
- YJWJ: *Mulian-xi Yanjiu Wenji*. [A Mulian-darabokról szóló írások gyűjteménye]. Szerkesztette a Xiqu Yanjiu szerkesztősége, kiadja az Anhui-tartományi Művészeti Kutatóintézet. Hefei, 1988.
- YQX: Cang Maoxun: *Yuanquxuan*. Zhonghua Shuju, 1958.
- Zhao Jingsheng (1982): Mulian gushi de yanbian 目連故事的演變. [A Mulian-történet változása.] In: Zhou Yiliang – Bai Huawen szerk.: *Dunhuang bianwen lunwenji* [Tanulmánygyűjtemény a dunhuangi átváltozás-szövegekről], Shanghai Guji Chubanshe, pp. 457–475.

Kritikák, recenziók

Hamar Imre: Buddha megjelenése a világban

Sinológiai Műhely 2. Budapest: Balassi Kiadó, 2002. 200 oldal

El lehet-e mondani röviden szent szövegek tartalmát? Összefoglalni egy-két oldalon a *mahāyāna sūtrák* lényegét, néhány sorban elmesélni, hogy miről szólnak az Avatamsaka-sūtra fejezetei? Szigorúan szólva nyilván nem lehet. Hamar Imre mégis ezt teszi, mégpedig azért, hogy érzékeltesse annak a fontos szövegnek a kontextusát, amelynek magyar fordítása könyvének leglényegesebb, címadó fejezete. Vagyis az Avatamsaka-sūtra egyik fejezetének fordítását tartalmazza a mű második fele, olyan fejezetét, amely több fordításban és több változatban önálló műként is terjedt Kínában, tibeti nyelven is fennmaradt, de szanszkrit eredetijét nem ismerjük. És hogy az általa választott szövegnek még szélesebb összefüggéseit is megérthesse az olvasó, a *mahāyāna sūtrák* ismertetését a *mahāyāna* buddhizmus kialakulásáról és kultuszairól szóló alapos és közérthető tanulmány vezeti be, mely kitér a kérdéssel kapcsolatos tudományos vitákra is (10–13. o.). A kérdésben nem eléggé jártas olvasó azonban némi kétkedéssel olvassa az írás ilyen kései (i.e. 1. századi) megjelenéséről írottakat mint olyan tényezőt, mely döntő szerepet játszott a *mahāyāna* kialakulásában (15.o). Talán érdemes lett volna kitérni a *mahāyāna* megerősödésével kapcsolatban azokra a tényezőkre, amelyek a buddhizmus belső-ázsiai, kínai és tibeti elterjedésével kapcsolatosak, hiszen a szerző is többször ír az egyes szövegváltozatok és kínai illetve tibeti fordítások és a *mahāyāna*

buddhizmus egyes iskolái kialakulásának összefüggéseiről.

Másfelől a *mahāyāna sūtrák* ilyen alapos és filozófiai szempontú ismertetése magyarul eddig sehol sem volt olvasható. A szerző tehát pótolhatatlan ismereteket nyújt át a buddhizmus irodalmában magyarul tájékozódni kívánó törekvőknek. Sok *sūtra* fordítása azonban megjelent már magyarul, ha nem is eredetiből készült fordítások, ha sok ponton vitatható is a szöveg értelmezése, mindenképp említésre érdemesek lettek volna, ha másként nem, kritikai észrevételek kíséretében.

Az Avatamsaka-sūtrának a szerző szakértője, korábbi művei is mind a *huayan* buddhizmus és e sūtra kérdéseiről íródtak. A *sūtra*-fejezetek rövid ismertetése tehát lényegre törő, és elengedhetetlen a fordításban közölt fejezet megértéséhez. Tekintettel azonban arra, hogy az Avatamsaka-sūtra minden bizonnyal a *mahāyāna* buddhizmus legbonyolultabb, filozófiai szempontból is igen nehezen felfogható könyve, hiányérzet marad az olvasóban: mert az egyes fejezetek tartalma alapján nehezen tudja felvázolni magának a gondolati összefüggéseket.

A *Buddha megjelenése a világban* című, teljes egészében lefordított, a *huayan* buddhizmus kínai mesterei által írott kommentárokkal kiegészített fordítása azután elosztatja a filozófiai mélységekben buddhista módon, képek és jelképek segítségével elmerülni vágyók ezen hiányérzetét. Pontos és magával ragadó szöveget olvashatunk a *tathāgaták*

megnyilvánulásának jegyeiről – „testük tulajdonságairól, hangjukról, tudati világukról, cselekedeteikről, megvilágosodásukról, a Tan kerekének megforgatásáról, nirvánába lépésükről, s arról, hogy mennyi érdem származik abból, ha valaki látja, hallja őket, illetve kapcsolatba kerül velük” (79. o). E fejezet költői képekben, de igen áttekinthető rendszerbe foglalva fejt ki a buddhizmus nézeteit a világ keletkezéséről és széthullásáról; arról, hogy bár a világok kialakulásakor lezúduló eső minden világot egyformán ér, „a felhőkből hulló esővíz íze egyforma, nem különböző, a lények erény-gyökere azonban nem azonos”, és végeredményben ezért eltérőek a születő világok is (87. o). Ez a tanítás másként, a Tan megtermékenyítő erejére vonatkoztatva, hasonló költői képben jelenik meg Lótusz-sútrában.

A képek és hasonlatok gazdagsága, irodalmi szépségű szárnyalása jellemző az egész szövegre. A *Vajracchedikā* (Gyémánt-) *sútrára* tömör, puritán okfejtés jellemző, a Lótusz-sútrára a találó példázatok, e szöveg pedig éppen a jelképekben gazdag, sok jelzővel ékeskedő leírások által világítja meg a fentebb említett könyveknél nehezebben felfogható, szerteágazóbb mondandóját. Olvashatunk aranyszínű, ezüstszínű, kristályszerű, smaragdszínű fellegekből lecsapó lazúrszínű, aranyos, vagy kristályszerű villámról, égi zenészek muzsikájáról, a felébresztő égi dobról, a remegő föld hangjáról, a nagy óceán végtelen vizéről. De szöveg költői képei nem öncélúak, hanem általuk válik világossá a *tathāgata* átváltozásainak és mégis állandó mivoltának lényege, a dolgok lényegének és működésének összefüggései, a *tathāgata* tudatának tulajdonságai, a forma nélküli világ, a formák világa és a vágy-világ azonossága és mégis különbözősége...

Az idézett kommentárok pedig olyan részleteit világítják meg a fő szövegben ki-

fejtett tanoknak, melyek nélkül itt – és más buddhista művekben – sok felsorolás és fogalom homályos maradna. Ilyen például a *tathāgata* tíz testéről szóló kommentár (98. o.), vagy az *icchantikák* buddha-természetéről szóló fejtegetések (147–149.o), és még számtalan helye a kommentár-szövegeknek.

A *Buddha megjelenése a világban* nem könnyű olvasmány. Nem is az a dolga. A buddhista filozófiai művek eredeti nyelveken és fordításban egyaránt csak szorgosság és elmélyülés által megközelíthető tartalma nyelvében, formájában sem lehet könnyebb, könnyedebb. Ezért ha némely részeken nehéz is átrágnunk magunkat, az a dolog lényegéhez tartozik – a buddhista tanok megértésének folyamata ilyen. E fordításban is akadnak bizonyára olyan kifejezések, amelyek helyett találóbbrak vagy magyarul könnyebben felfoghatóak is akadnak (magam például az „ügyes módszer” helyett az „alkalmas módszer”-t ajánlanám). De tudomásul kell vennünk, hogy a buddhizmus gondolatrendszere számtalan olyan fogalmat tartalmaz, amelyet magyarul még senki nem írt le, nem magyarázott, ezért minden fordítás bizonyos értelemben nyelvújítás is. Egyes szavak és kifejezések első olvasásra idegenül hangzanak, de ha az egész művet elolvasva megértjük azok tartalmát, nyelviileg is elfogadjuk őket. Csak hibás, félrevezető kifejezéseket ne teremtsük! Valójában a kínai nyelvben is valaha ilyen idegenül hangzó kifejezések honosodtak meg, és gazdagították a nyelvet és a gondolkodást egyaránt.

Hamar Imre erőfeszítése a buddhizmus igen elvont és mély filozófiai tartalmának megszólaltatására magyarul tehát igen tiszteltreméltó erőfeszítés.

Kalmár Éva

Kínai kezek, taoista lelkek, buddhista csodák

Négy tanulmány a kínai buddhizmusról

1. Mitamura Keiko (2002): *Daoist Handsigns and Buddhist Mudras*. (Trans. Livia Kohn) In: *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*. pp. 235–255. Ed. Livia Kohn – Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Orzech, Charles D. (2002): *Fang Yankou and Pudu: Translation, Metaphor, and Religious Identity*. In: *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*. pp. 213–234. Ed. Livia Kohn – Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawai'i Press.
3. Idema, Wilt L. (2000). *Guanyin's Acolytes*. In: *Linked Faiths. Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. pp. 205–226. Ed. de Meyer, Jan A.M. – Engelfriet, Peter M. Leiden–Boston–Köln: Brill. pp. 205–226. (Sinica Leidensia vol. XLVI.)
4. Lippiello, Tiziana (2001). *The Miracles of the Buddha*. In: Tiziana Lippiello 2001. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China, Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. pp. 155–215. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute. (Monumenta Serica Series XXXIX)

Jelen recenzióban három cikket, illetve egy könyvfejezetet vizsgálók meg, melyek az elmúlt években láttak napvilágot és tárgykuk a kínai buddhizmus valamely aspektusa. Míg az önálló könyvekről és a fontosabb folyóiratokban megjelenő cikkekről viszonylag könnyen tájékozódhatnak azok is, akik nem kifejezetten sinológus szemmel közelnek a témához, addig a tanulmány-gyűjteményekben, *Festschriften*ekben vagy látszólag nem buddhista témájú munkák egy-egy fejezetében megbújó buddhista tárgyú írásokra talán nehezebben találunk rá a nem Kínával foglalkozó buddhizmus-kutatók. Az itt bemutatott négy írás mindegyike ilyen jellegű gyűjteményben látott napvilágot.

•

1. A Meikai egyetemen (Chiba) tanító és a középkori taoizmust kutató MITAMURA KEIKO

¹ A filozófiai (*Daodejing*, *Zhuangzi*, *Liezi*) és vallásos taoista (*Tianshi*, *Shanqing*, *Lingbao*, *Quanzhen*) terminust manapság nem szokás használni, mivel ez látszólag egy

(2002) tanulmánya abból indul ki, hogy a Hat Dinasztia időszaka (i.sz. 220–580) alatt kialakult „vallásos taoista”¹ irányzatok némelyike rítusaiban alkalmazta a buddhizmusból jól ismert mudrákhoz hasonló kéztartásokat. A taoista kéztartások alapvetően két csoportra oszthatók: egyrészt a buddhista *mudrák* közvetlen, nyilvánvaló átvételéből származók, másrészt a valamivel később létrejött, sajátosan taoista kéztartások. A képlet tehát látszólag egyszerű: a Kínába érkező *mahāyāna*, illetve elsősorban a később megjelenő *vajrayāna* buddhizmus (*Zhenyan*, *Mijiao*) egyes elemeit a taoizmus képviselői először csak utánózták, majd azokat továbbfejlesztve önállóan hoztak létre sajátos rituális kéztartásokat. Ezt a látszólag egyszerű képet azonban megzavarja az a tény, hogy a taoisták már az első csoportba tartozó, egyértelműen buddhista eredetű mudrákat is meglehetősen saját-

(valójában nem létező) éles különbség meglátására utalva. Az egyszerűség kedvéért a következőkben mégis alkalmazom ezt a fogalmat.

ságosan értelmezték. A kéztartások leírásakor ugyanis a taoista szövegek egyrészt gyakran felcserélik a jobb és a bal kéz jelentését, másrészt nem csak maguknak a kéztartásoknak tulajdonítanak szimbolikus vagy mágikus jelentőséget, hanem a kézen lévő ujjpercek speciális elhelyezkedését is figyelembe veszik. Ez úgy történik, hogy az ujjperceknek megfeleltetik a specifikusan taoista (illetve kínai) trigramokat, az *Ursa Maior* hét csillagát, vagy a tizenkét állatövi jegyet. Mindez egyáltalán nem meglepő annak a fényében, hogy korábban a kínai filozófia (elsősorban a Han-kori *Dong Zhongshu*), majd az ún. vallásos taoista szekták a buddhizmustól jórészt függetlenül dolgozták ki az emberi testnek a természethez (öt elem rendszer) és a kozmoszhoz (Tianshi, Shangqing tradíció) fűződő komplex analógiás rendszerét, így ezt a már létező rendszert alkalmazták, illetve vetítették rá a kéztartások szintén összetett rendszerére. Ezen megfeleltetés itt nem részletezendő vizsgálata jól mutatja, hogy a Han-kor utáni taoizmus látszólagos flexibilitása és átvételekre való nyitottsága mögött valójában egy sajátos világkép húzódik meg, mely mindenben „sajátjára” ismer. Mint azt a taoizmus és a buddhizmus korai története bizonyítja, a taoizmus a buddhizmushoz nem mint ellenfélhez vagy riválishoz, hanem mint ugyanannak a világképnek másik (barbár, *yin*) megfogalmazójához viszonyult. Ennek következtében nem „érezte”, hogy bizonyos buddhista elemek átvétele saját integritását fenyegetné, hiszen ezek a kölcsönzések magát a taoista rendszert érintetlenül hagyták. Mint ahogy ezt Mitamura a kötetben található Charles Orzech cikkére utalva helyesen megjegyzi,

2 Rendkívül hasonló a helyzet a manicheizmus esetében, mely a formai elemeket átvéve, de magát a rendszert igen hűségesen megőrizve terjedt el Európa és Ázsia számos vidékén. Véleményem szerint tehát ebben az esetben sem beszélhetünk szinkretizmusról (ld. Kósa Gábor (2001):

ebben az esetben semmiképpen sem beszélhetünk tehát szinkretizmusról.²

Ugyanakkor igaz, hogy a taoizmus rendszerezése és kodifikálása sok szempontból valóban a buddhizmus hatására jött létre, mivel a taoizmusnak ilyen jellegű struktúrált felépítése korábban nem volt. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy a rendszer tartalma maga is buddhista eredetű volna. Általában megfigyelhető, hogy az egyáltalán nem dogmatikus, a buddhizmuson kívül számos más tradíció elemeit magába olvasztó taoizmus sokszor a buddhizmushoz viszonyítva alakította ki sajátos arculatát. Ez azonban elsősorban a formai és terminológiai jellemzőket, és nem a lényegi koncepciókat, illetve világképet érintette.³ Példaként álljon itt a Taoista Kánon (*Daozang*) létrejötte, melynek előképe egyértelműen a Kínában akkoriban már ismert Buddhista Kánon volt, ami azonban nem jelentette azt, hogy a Taoista Kánonban lévő írások alapvetően ne taoista inspirációra jöttek volna létre.

A Tang-kor (i.sz. 618–907) előttről igen kevés textuális bizonyítékunk van a kéztartások rituális használatáról, mindössze a Han-kori (i.e. 206–i.sz. 220) *fangshih* (mágusok) hagyományát megőrző *Baopuzi*ben (17.8a), és az erősen buddhista inspirációjú Lingbao hagyományban maradt fenn egy-két erre utaló szövegrész. Mitamura ezt annak tudja be, hogy az akkoriban domináns szóbeli átadás miatt ezek nem kerülhettek lejegyzésre (p. 238). Habár ezt a lehetőséget nyilvánvalóan nem lehet kizárni, mégis megjegyzendő, hogy ezt a jellegzetes „*argumentum ex silentio*”-t érdemesebb lett volna elkerülni. A Tang-korban összegyűjtött, de korábbi iratokat tartalma-

„Szinkretizmus vagy szintézis? Tertium non datur? A manicheizmus eredete és más vallásokhoz fűződő viszonya.” In: *Világosság* Vol. 42, pp. 20–57).

3 Ld. Zürcher, E. (1980): „Buddhist Influence on Early Taoism.” In: *T'oung Pao* Vol. 66, pp. 84–147.

zó *Sandong zhunangban* (HY 1131: 5.6ab),⁴ illetve a részben Dunhuangban fennmaradt *Daodianlunban* (HY 1122: 4.4b) esik szó részletesebben az inkantációval kísért kézmozdulatok apotropaikus funkciójáról. Érdeemes kiemelni, amit a szerző talán nem tesz meg elég hangsúlyosan, hogy a rituális kézmozdulatok taoista használatának célja elsősorban a betegségek, a démonok s a bajok távoltartása, és közvetlenül legalábbis nem egy magasabb szellemi szint realizációja volt. A vallásos taoista rítusok ezen inkább világibbnak nevezhető dimenziójának dominanciája egyébként sokáig jellemző marad.

Ugyanakkor a Tang-kor közepén a hagyomány szerint három személynek köszönhetően (Śubhākarasimha – Shanwuwei, 637–735; Vajrabodhi – Jingangzhi, 663–723; Amoghavajra – Bukong, 705–774) megjelenő *vajrayāna* hatására maguknak a *mudrā*knak a száma megnövekszik. Az i. sz. 800-as évek közepén keletkezett *Xuanpu shan lingkui bilu* (A Misztikus Kert-hegy Csodálatos Kosarának Titokzatos Lajstroma, HY 580) című munka, mely az előszót író Huangfu Peng szerint a 15. Mennyei Mestertől, Zhang Gaotól származik, olyan *mudrā*kat sorol fel, melyeknek már elnevezéseiben is inkább a taoista terminológia dominál (a Titokzatos [*xuan*], a Szárnyaló Sárkány, vagy a Nagy Medve [csillagkép] Edénye).

A *mudrā* szó kínai megfelelőjével pecsétnek (*yin*nek) nevezett kéztartások használatának céljai között is számos olyan vallásos taoista motívumot találunk, melyek a tantrákból ismert *siddhi*ktől függetlenül is kialakulhattak (ilyen például a felhők összegyűjtése, a villám megidézése, láthatatlanná válás, vagy az Ég és Föld mozgatása). Habár ezeket a mozdulatokat gyakran bizonyos

„varázsmondások” is kísérték, melyekből sokan (pl. Li Zhongyu) arra következtettek, hogy a buddhista *dhāraṇī* és *mudrā* ezen együttes használata egyértelműen a Zhenyan befolyását mutatja, más források arra mutatnak, hogy használati céljukat tekintve mindezeket elsősorban egy taoista kontextusban érdemes elhelyezni. A Song-kori *Zhuguo jiumin zongzhen biyao* (HY 1217: 8.19a), illetve a korai Ming-kori *Tianhuang zhidao taiqing yuce* (HY 1472: 3.1a) egyaránt arra utal, hogy a *mudrā* célja a gonosz démonok visszatartása és kiűzése, a betegségek gyógyítása, a folyókon és a hegyeken való átkelés biztonságossá tétele (utalás a taoista *Baopuzi* talizmánokat bemutató fejezetének címére), illetve a talizmánok létrehozásának segítése. Mitamura, akárcsak jelen recenzió írója, úgy véli, hogy Tang-kori taoisták mindezeket a buddhista eredetű *mudrā*kat alapvetően ugyanazon célokra használták, mint a népi vallásosságból vagy a látens módon jelenlévő kínai sámánisztikus hagyományból átvett mágikus technikákat. Paradox módon azt mondhatnánk, hogy a vallásos taoisták a buddhizmus ezen elemeit *upāy*aként alkalmazták saját céljaik eléréséhez.

A Song-kori kézikönyvekben, mindenek előtt a 80 kéztartást bemutató *Zhuguo biyao*-ban vagy a 36 *mudrā*t felvonultató *Tianxin zhengfaban* még inkább felerősödik a taoista hangsúly, egyre fokozottabban kerül előtérbe az egyébként leginkább a Shangqing hagyományból ismert kozmikus erőkkal (elsősorban a Nappal, a Holddal és az *Ursa Maior*ral) való kapcsolatfelvétel, valamint a Tianshi szekta által kiemelten kezelt démonokkal folytatott harc.

Érdekes módon a *mudrā* száma az idők során nem nőtt, hanem egyértelműen

⁴ A HY rövidítés Taoista Kánon (*Daozang*) Harvard-Yenching-féle számozását jelöli (Weng Dujian (1966²/1935³): *Combined Indices to the Authors and*

Titles of Books in Two Collections of Daoist Literature. Beijing: Harvard-Yenching Sinological Index Series no. 25.

csökkent. A Tang-kori több száz ismert *mudrā*ból a Ming-korra már csak néhány tucat maradt, amint ezt a témát összefoglaló Ming-kori *Daofa huiyuan* (A Taoista Rítusok Gyűjteménye, HY 1210) bizonyítja. Ebből a tényből elméletileg az is következhetne, hogy az egyébként sok szempontból meglehetősen sajátos kínai *vajrayāna* buddhizmus jelenlétének intenzitása valóban erősen befolyásolta a *mudrā*k használatát, hiszen a *Zhenyan* éppen a Tang-korban volt a legnagyobb hatással a kínai szellemi életre, míg a Ming-korra lényegében már teljesen kiszorult onnan. Ugyanakkor a fenti megfontolásokat és azt a tényt figyelembe véve, hogy a vallásos taoizmus szintén hasonló ívű pályát járt be, inkább arra következtethetünk, hogy a *mudrā*k számának visszaszorulása elsősorban a gyengülő vallásos taoista tradíciónak, és nem az egyébként szintén csökkenő befolyással rendelkező *vajrayāna* hagyománynak köszönhető.

Összefoglalásként tehát elmondhatjuk, hogy a többi buddhista irányzathoz hasonlóan, a *vajrayāna* is erősen adaptálódott a kínai környezethez, és nagymértékben építkezett a már meglévő taoista alapokra. Ez a taoista kontextus olyannyira meghatározó volt, hogy úgy tűnik, a taoisták bizonyos *mudrā*k formai átvételét követően, magukat a *mudrā*kata taoista kozmológiai összefüggésbe helyezve ártértelezték, és taoista rítusokban taoista célok eléréséhez használták eszközül.

2. Az előző cikkhez hasonlóan szintén a kínai *vajrayāna* (*Zhenyan*, *Mijiao*) tradíció egyik aspektusát elemzi e hagyomány kiváló szakértője, Charles D. Orzech. Az a tény, hogy a Livia Kohn és Harold D. Roth által szerkesztett kötetben – mely egyébként alapvetően a taoista identitás kérdését járja körül – két buddhista tárgyú tanulmány is szerepel, és mindkettő a kínai *vajrayāna*-val foglalkozik, világosan jelzi, hogy a taoizmus ezt az irányzatot meglehetősen közelállónak érezte magához. Ch. D. Orzech írása azt az elfogadott tézist igyekszik cáfolni, mely szerint a taoista *pudu* ('egyetemes megszabadítás') rítusa az ezoterikus buddhista *fang yankou* ('a lán-goló szájak szabadon engedése') szertartás imitációjaként keletkezett szinkretikus egyveleg.⁵ A szerző elsőként a szerinte használhatatlan szinkretizmus fogalmat igyekszik felszámolni. Habár jelen recenzió írója sok szempontból egyetért azzal, hogy sokan a szinkretizmus fogalmát egyfajta „mentőöv-ként” használják, amikor bizonyos jelenségek pontos térbeli és időbeli változását nem képesek megmagyarázni, mégis a szinkretizmus kérdéskörének kutatásában számos jelentős eredmény született, melyet a szerző „feltűnően” nem idéz. Ilyen például Ulrich Berner (1978, 1979) alapvető rendszere, mely komplex módon elemzi a szinkretizmus különböző fajtáit.⁶

5 A taoizmus-kutatás egy korábbi szakaszában a vallásos taoizmusra sokan úgy tekintettek, mint ami a buddhizmus egyes elemeit, fogalmait vagy bizonyos rítusait önkényesen átveszi, sőt „ellopja”, úgy, hogy még arra sem ügyel, hogy a nyomokat eltüntesse. A „lusta tolvaj”-modell egyik eklatáns példája szerepel az egyik jól ismert, sokat forgatott kínai buddhizmus-történetben is (Ch'en, K.K. (1964): *Buddhism in China: a Historical Survey*. pp. 473–476. Princeton: Princeton University Press).

6 Berner, Ulrich (1978): „Heuristische Modell des Synkretismus-Forschung (Stand 1977).” In: *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*. pp.11–26. Ed. G. Wiessner. Wiesbaden:

Otto Harrassowitz; Berner, Ulrich (1979): „Der Begriff »Synkretismus« ein Instrument historischer Erkenntnis?” In: *Saeculum* Vol. 30, pp. 68–85. A kérdéskörrel ld. még Berner, U. (1982): *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; W. Heissig – H.-J. Klimkeit (hrsg.) (1987): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; G. Wiessner (ed.) (1978). *Synkretismusforschung: Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; Martin, L.H. (1983): „Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System.” In: *Numen* Vol. 30, pp. 131–145.

Orzech a korai bengáli muszlim irodalmat vizsgáló Tony K. Stewart fogalmait (formális, dinamikus, metaforikus ekvivalencia) alkalmazva mutatja be példaként, hogy amikor Amoghavajra *mingwang*nak (fényességes királynak) nevezi Daizong császárt, akkor (természetesen nem tudatosan) a dinamikus ekvivalencia elvére alapozva kihasználja a konfuciánus klasszikusban (*Daxue*) is szereplő kifejezés alapvető értelmét. Ezt azonban a helyzetnek megfelelően a *vidyārāja* értelmével is felruhazza anélkül, hogy eközben bármelyik jelentésréteg sérülne. T.K. Stewart koncepciói mellett Orzech leginkább az igen népszerű George Lakoff – Mark Johnson szerzőpáros metafora-felfogását alkalmazza cikkében.⁷ A buddhizmus területéről véve a példát, az erkölcs és a növényiség íródik egymásra a „tett mint mag vagy csíra”, és a „tettek következménye mint gyümölcs” metaforákban. G. Lakoff és M. Johnson, valamint Orzech szerint az így egymásra íródó komplex metaforarendszerek interszemiotikus viszonya folyamatosan alakítja egymást. Ezen elméleti bevezető után Orzech rátér a ceremóniák konkrét összehasonlítására.

A két szertartás közötti hasonlósággént említhető, hogy a *pudu* és a *fang yankou* rítus végzők egyaránt ötágú koronát viselnek, *vajra*-csengőket tartanak kezükben, *mantrákat* és *mudrákat* használnak. A rítusok maguk is nagyon hasonlóan zajlanak le: megidézés és vizualizáció, a megmentő megjelenése, a pokol megtámadása, a lények megetetése, az érdemek felsorolása és elbocsátás. Mindkét rítus a makrokozmosz–mikrokozmosz homológiájára épít, alkímiai és szexuális szimbólumokat használ. John Lagerway leírása szerint egy taoista szerzetes is úgy

nyilatkozott, hogy a két szertartás közötti különbség pusztán annyi, hogy a lelkek végcélja a buddhista szertartásban a nyugati, míg a taoistában a keleti paradicsom. Látszólag tehát a képlet itt is rendkívül egyszerű, a taoisták lényegében egy az egyben átvették a buddhista rítust. A ceremóniában fontos szerepet betöltő szellemek elnevezése azonban, Orzech feltételezése szerint, már előre jelzi azokat a jelentős különbségeket, melyek miatt a *pudu* t a *fang yankou* rítus egyedi és bonyolult lefordításának és nem átvételének kell tartanunk. A buddhista szertartásban a lángoló száju, éhes szellemeket (*e'gui*, *pretákat*) táplálják és mentik meg, míg a taoista rítusban az elárvult lelkeket.

Az egyébként is sok szempontból védikus gyökerű tantrikus hagyományból eredő rítus alapvető metaforája a lakoma-készítés, melyre vendégeket hívnak (*maṇḍala*, *homa* tűz), a pap Avalokitešvaraként (Guanyinként) jelenik meg, majd Kšitigarbha (Dizang) fogadalmát recitálva a pokol kapuit a megfelelő mantrával megnyitja. A szenvedő lények kiszabadítása után a következő „szintre”, az éhes szellemek világába indul, ahol a megfelelő *mudrā* és *mantra* segítségével édes harmatként hullajtja az enyhülést hozó esőt az éhes démonok égő „testére”. A taoista rítusban nem a *mantrák*, hanem az írott szó, illetve a talizmánok játszanak centrális szerepet, miközben jellegzetesen taoista terminológiát használnak (Fengdu mint az alvilág központja, a három eredendő hivatalnok). Ez utóbbiak a jellegzetesen kínai és taoista a TEST MINT BÜROKRATIKUS ÁLLAM⁸ metaforát alkalmazzák, míg a védikus alapú tantrikus buddhista tradíció egyértelműen a TEST MINT TŰZOLTÁR ÉS KOZMOSZ metaforára épít. A taoista rítusban a

⁷ A sinológiában nem egyedülálló G. Lakoff és M. Johnson elméletének felhasználása, Sarah Allan például az ókori kínai filozófiában mutatta ki a vízzel és a növényvel kapcsolatos metaforák alapvető jelentőségét (Allan, Sarah

(1997): *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany, New York: SUNY Press.)

⁸ A konvenció szerint a metaforatípusokat kiskapitálissal írjuk.

pokol megnyitása rövid előjáték a magányos *hun* lelkek etetésének és öltöztetésének hosszantartó rítusához képest, míg a *fang yankou* elsősorban a pokol megnyitására és a karma felszámolására helyezi a hangsúlyt, és csak röviden érinti a szellemek etetését. Összefoglalva tehát elmondható, hogy a taoista *pudu* nem másolja a buddhista *fang yankout*, hanem annak rituális programját átülteti, lefordítja saját metafora-rendszerére, így a cikk elején említett T.K. Stewart-féle koncepcióban a metaforikus ekvivalencia jellegzetes esetévé válik.

•

3. W.I. Idema cikkében Guanyin két társának Ming- (i.sz. 1368–1644) és Qing-kori (i.sz. 1644–1911) ikonográfiáját elemzi. Az általános tudományos vélemény szerint ez a két figura a Jåde Császárt kísérő Arany Ifjú és Jåde Szűz alakját idézi, akiket a kínai és a japán hagyomány Sudhanával (Shancai) és Nāgakanyāval (Longnü) azonosít. W.L. Idema két ún. *baojuant* (kincsestekercset; *Shancai longnü baojuan*, *Xianshan baojuan*) és egy ritkaságszámba menő teljes állatmesét (*Zhongshan lang zhuan*) vesz szemügyre, hogy célkitűzése szerint ezen azonosítás nyomára bukkanjon. Az ábrázolás különlegessége, hogy Avalokiteśvara női manifesztációját különböző nemű lények kísérik. Egy Északi Song-kori (i.sz. 960–1125) dunhuangi festményen még két fiatal fiú, a jó és a rossz tetteket számon tartó *shantongzi* és *e'tongzi* a kísérője, a 12. századból azonban már rendelkezésünkre áll olyan kőből és bronzból készült Guanyin-ábrázolás, melyen két különböző nemű kísérője van. A női kíséző Nāgakanyāval történő azonosításának feltételezett alapja, hogy a *Lótusz-szútra* 25.

fejezete Avalokiteśvara hatalmát mutatja be részletesen, ugyanazon mű 12. fejezetében Nāgakanyā (Longnü) Sāgara sárkánykirály nyolcéves leányaként szerepel, aki hirtelen megvilágosodása után gyöngyöt ajánl fel Buddhának, míg más szútrákban (T. 1057, T. 1092) a felajánlás magának Guanyinnekn történik. Az *Avatamsaka-sútra* utolsó fejezetében (*Gandavyūha-sútra*) az 53 tanítót felkereső Sudhana (Shancai) huszonnyolcadik mestere nem más, mint Avalokiteśvara. Ez az epizód a Song-kori Kínában rendkívüli népszerűségnek örvendett, így számos illusztráció született hozzá.

A hirtelen megvilágosodást elérő Nāgakanyā és a fokozatos megvilágosodást példázó Sudhana érdekes kontrasztot alkotnak, de nincs olyan kanonikus hely, mely alapjául szolgálhatna kettőjük Guanyinhoz való együttes kötődéséhez. Egy késő Heian-kori (12. századi) japán festmény (jelenlegi lelőhelye a Boston Museum of Fine Arts) már egyértelműen Shancai-jal azonosítja a fiú alakot, és egy ragyogó ékszert tartó istennővel a másikat. A fent említett történet alapján valószínűsíthető, hogy ez utóbbi nem más, mint Longnü. Mivel a japán festmény, illetve az alakok azonosítása nyilvánvalóan kínai példára vezethető vissza, így feltételezhetjük, hogy a kínai példák legalább ilyen korúak. Az igazi probléma abban rejlik, hogy egészen egy 16. századi regény (*Nanhai Guanyin quanzhuan*) tizennyolcadik fejezetéig nincs írásos nyoma ennek a hármasságnak. Míg ezen regénynek csak egy fejezetében kerül Longnü és Shancai Guanyinnal egy történetbe, addig egy jóval későbbi (19. századi) szöveg, a négy kiadásban fennmaradt *Shancai Longnü baojuan* már kizárólag velük foglalkozik.⁹

⁹ A *baojuanek* („kincsestekercsek”) az olyan buddhista tematikájú Tang-kori *bianwenek* leszármazottjainak tekinthetők, mint amilyen például a Dunhuangból előkerült

Mulian története. A *baojuanek*nek egyébként kedvenc témájuk volt a női bódhiszattvák és szentek története.

Idema cikke a későbbiekben elemzi a Ming-korban elsősorban drámai formában igen népszerű zhongshani farkas történetét (*Zhongshan lang zhuan*), Zhuangzi és a koponya motívumát, illetve a *Soushenji* egy története kapcsán a kígyó motívumot, mivel ezek mind előfordulnak a fent említett *Shancai Longnü baojuan*ben. A cikk végére azonban az olvasó igencsak csodálkozik, hogy az egyébként kiváló irodalomtörténész lényegében semmiféle magyarázattal nem szolgál a tanulmány elején felvetett kérdésre, nevezetesen, hogy milyen forrásból ered Guanyin két kísérőjének 12. századtól szereplő alakja. A szerző az igen kései *Shancai Longnü baojuan*ben szereplő motívumok közül sem azokat elemzi, melyek közelebb vinnének ehhez a kérdéshez, bár igaz, hogy ez akkor sem járulhatna jelentősen hozzá a 700 évvel korábbi motívum előfordulásának magyarázatához. Idema leírásából mindenesetre úgy tűnik, hogy az irodalomtörténész szerző nyilvánvalóan saját témájában igyekszik megtalálni a lehetséges forrásokat, ott azonban néhány száz évvel későbbi populáris regényen, illetve egy mesén kívül erre vonatkozólag nem igen található más, így továbbra is megmarad a kérdés, hogyan, miért és mikor alakult ki ez a speciális ikonográfiai motívum?

•

10 Lippiello ezen kötetében a szerencsés előjelek előfordulását vizsgálja Kína három jelentős szellemi hagyományában, a konfucianizmusban (pp. 25–155), a buddhizmusban (pp. 155–215) és a taoizmusban (pp. 217–242). A kötet végén lévő függelékben a kutató két fordítást közöl, a második fejezetben elemzett Li Xi-féle feliratét és a harmadik részben tárgyalt *Songsheu* 27. fejezetét (273–322). A kötetet bibliográfia (323–344) és egy igen részletes index zárja (345–383).

11 A 27. fejezet a mitikus uralkodók idejétől kezdődően a Liu-Song idősakkal bezáróan számba veszi az erényes uralkodók idején megjelenő szerencsés ómeneket.

4. Tiziana Lippiello egy teljes könyvet szentelt a Tang-kor előtt Kínában található szerencsét jelző ómenek összefoglalására.¹⁰ Míg a szerencsétlenséget jelentő előjelek kínai összefoglalására már a Han-korban sor került, addig a pozitív ómenek első átfogó leírása csak az i.sz. 5. században történik meg, amikor Shen Yue (i.sz. 461–512) megírja a *Furuizhi* (*Traktátus a szerencsés előjelekről*) című művét, mely a hagyomány szerint a teljes egészében általa írt *Songsheu* 27–29. fejezetét foglalja el.¹¹ Míg T. Lippiello könyvének első három fejezete a hivatalos konfuciánus szemlélet alapján (*Zhongyong*, *Hanshu*, *Bailhutong*, *Lunheng*, *Shiji*, *Hou Hanshu*, illetve Shen Yue fenti műve) mutatja be a pozitív ómenek jelentőségét, addig a negyedik fejezetben az ilyen jellegű kínai buddhista koncepciók ismertetésére kerül sor.¹² A szerencsét jelző buddhista ómenek (pl. fehér elefánt, Buddha ereklyéinek és ábrázolásainak megtalálása, a szerzetesek testének romolhatatlansága, vagy lótuszok hirtelen növekedése) Kínában is a buddhizmus mint vallás hatékonyságának, illetve a buddhisták hitének bizonyítékaként szolgáltak. Szép példája a buddhista szimbólumok kínai asszimilációjának a fehér elefánt, mely Kínában eredetileg nem rendelkezhetett szimbolikus jelentőséggel, hiszen a kínai udvar a mai Vietnamból (Nan Yueből) hozott példányokat csak mint hódolati ajándékot is-

A 28. és 29. fejezetben Shen Yue az általa ismert 94 ómen nevét, leírását és előfordulását közli.

12 Az egész könyvből valamelyest hiányzik a *Huainanzi* 6. fejezetében igen részletesen leírt *ganying* (hatás-ellenhatás) koncepció bemutatása és hatástörténete, mely centrális jelentőségű az ómenek elemzésének szempontjából, s melyet egyébként a bibliográfiába is felvett Ch. LeBlanc könyv igen részletesen tárgyal (LeBlanc, Charles (1985): *Huainan tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-ying)*. Hong Kong: Hong Kong University Press).

merhette. Zhang Heng (i.sz. 78–139) „A Nyugati Főváros rapszódíaja” (*Xijing fu*) című műve azonban a fehér elefántot mint terhességet hozó szimbólumot említi, mely elméletileg véletlen egybeesés is lehetne, ha ugyanabban a műben nem lenne még két egyértelműen buddhista utalás is. Egy Keleti Han-kori, a belső-mongóliai Heling’erben talált sírban a fehér elefánt és néhány más buddhista szimbólum már együtt szerepel a hagyományos négy „mágikus” állattal (*siling*), a fehér tigrissel, a zöld sárkánnyal, a sötét teknősbékával és a vörös madárral.

Kínában a buddhizmus egyrészt elit szinten a Hat Dinasztia korában divatos, a *Daodejinget*, a *Zhuangzit* és az *Yijinget* együtt tanulmányozó taoista *xuanxue* (Rejtett Tanulmányok) és *qingtán* (Emelkedett Beszélések) irányzatok filozófiai koncepcióival keveredett, másrészt populárisabb szinten a vallásos taoizmus és a népi vallásosság elemeivel gazdagodott. E második, igen tág társadalmi kört érintő vallási jelenségnek szerves részét képezték a csodás elemekkel átszőtt elbeszélések. A kínai buddhizmusban a csodák (*ruiying*, *linyán*, *lingying*) tartalmilag természetesen különböznek a hagyományos kínai leírásokban említett hasonló jelenségektől, amennyiben az előbbiek Buddha-szobrok megjelenéséről, ereklyék megtalálásáról vagy ezen tárgyak különleges eseményeket előrejelző különleges képességeiről szólnak, míg az utóbbi esetben a jó kormányzás és az általános jólét jeleként tűnnek fel főnixek, egyszarvúak vagy sárkányok. A kínai felfogásban azonban a két típusú jelenség alapvető struktúrája megegyezett, hiszen mindkét esetben az érdemek (a szerzetesek hite vagy jótettei, illetve az uralkodó erénye vagy jótettei) következményeként jelennek meg a nekik megfelelő, őket mintegy visszamenőleg legitimáló jelek.

Kínában az északi buddhizmus egyik jellegzetes alakja a Kuchából származó Fotucheng volt, aki az Észak-Kína nagy részét i.sz. 330-tól ellenőrző Shi Le, az Északi Zhao-beli császár szolgálatában állt. Fotucheng nem csak tanított és templomokat építtetett, hanem a politikai és katonai ügyekben tanácsokat is adott az uralkodónak, valamint mágikus képességeit is alkalmazta, ha a szükség úgy hozta. Az északi államokban a buddhista szerzetesek orvosként, jósként vagy naptárkészítőként is tevékenykedtek, lényegében tehát átvették az uralkodót segítő írástudók hagyományos szerepét. A déli buddhizmus kiemelkedő alakja volt a Wu államba i.sz. 247-ben érkező szogd Kang Senghui, aki mágikus képességeivel térítette meg Wu uralkodóit, Sun Quant és Sun Haot. Már a *Gaosengzhuan* (Kiemelkedő szerzetesek életrajzai) című mű írója, Huijiao (497–554) is úgy látta, hogy a buddhizmus déli elterjedése elsősorban nem az olyan szútra-fordításban jeleskedő szerzeteseknek köszönhető, mint az indo-szkita Zhi Qian (i.sz. 3. sz. első fele), hanem az olyan templomokat és *stüpákat* építő, továbbá a misszió érdekében mágikus képességeiket is latba vető buddhistáknak mint Kang Senghui.

Kang Senghui vont elsőként párhuzamot a megfelelő módon uralkodó királyok viselkedésére adott égi válasz és a buddhizmusban közismert karmikus következmények között. A kínaiak számára tehát, állítja Lippiello (p. 163), nem volt radikálisan újszerű a karmikus következmények koncepciója. Habár ez a kijelentés sok szempontból igaz, és egyebek között ehhez hasonló jellegű átfedéseknek köszönhetően volt képes a buddhizmus ilyen gyorsasággal elterjedni Kínában, ugyanakkor érdemes hangsúlyozni, hogy a hagyományos kínai felfogásban az Ég csak fiának, az uralkodónak tetteire ad ilyen típusú választ, míg a buddhizmusban a karmikus kötöttség törvénye mindenkire vonatkozik.

Fotucheng és Kang Senghui tehát egyaránt varázslatokkal és csodákkal (mágikus ráolvasások vagy jövőbelátás képességeivel) vívták ki környezetük (az uralkodó és a világiak) elismerését. Éppen ezek a csodák és mágikus képességek voltak azok, melyek a buddhista szerzeteseket a nép körében a már általuk jól ismert vándorló taoistákhoz, jósokhoz vagy gyógyítókhoz tették hasonlatossá, melynek révén tehát könnyebben hozzászoktak a kínai gondolkodásmódtól egyébként sok szempontból különböző vallási rendszer ezen képviselőihez.¹³ Zhi Qian és Kang Senghui már a 3–4. században számos csodás elemet tartalmazó *avadāna*-gyűjteményt fordított le kínaira (*Zhuanji baiyuanjing*, *Liudu jijing*, *Jiuzi piyu jing*). A 4–5. században gyakran Avalokiteśvara alakja köré fonódtak ilyen történetek (*Guangshiyin yingyanji*, *Xu Guangshiyin yingyanji*, *Xi Guangshiyin yingyanji*), a 6–7. századból pedig már nagyobb történetgyűjteményeket is ismerünk (*Mingxiangji*, *Jingjiyi*, *Mingbaoji*).

I.sz. 664-ből származik Daoxuan *Ji Shenzhou sanbao gantonglu* (Feljegyzések a Szellemi Birodalomnak [Kínának] a Három Drágakő által Beteljesült Csodáiról, T 2106, 404–434) című műve, melyben Buddha-ereklyék és Buddha-szobrok Kínában történő felfedezéséről és egyes szerzetesek szentségéhez kötődő csodákról esik szó. Daoxuan szerint Asóka király 84 000 ereklyét osztott szét a világban, hogy azok fölé 84 000 *stūpa* épüljön. Daoxuan ezek közül húsz Kínában talált ereklye részletes leírását adja. Ezen kívül ötven esetet sorol fel, melyekben Buddha-szobrok vagy képek

csodálatos módon jelentek meg, továbbá harmincnégy olyan történetet mesél el, melyekben kiemelkedő szerzeteseken keresztül mutatkozik meg a Tan igazsága.

Mindezen történetek elsősorban vallási dimenzióval bírnak, az 5–6. századtól kezdve azonban megjelentek a politikai felhanggal rendelkező buddhista elbeszélések is, melyekből Daoxuan számosat felvett gyűjteményébe. I.sz. 470-ben például a Changsha Kolostorban lévő arany Buddha-szobor sírni kezdett, nem sokkal később pedig a Liu-Song dinasztia császára meghalt és az állam teljes káoszba süllyedt.¹⁴ I.sz. 548-ban a Buddha-szobor izzadni kezdett, és abban az évben tört ki Hou Jingnek a buddhizmust támogató Liang-dinasztia elleni felkelése (i.sz. 548–552). A politikai jelentőségű buddhista csodák fokozatosan egyre népszerűbbek lettek a *Liuchao* időszak északi dinasztiáinál, hogy azután a Sui-, illetve a Tang-dinasztia korában érjék el tetőpontjukat. A Sui-dinasztia első császára, Wendi uralma alatt számos ilyen jellegű csodáról érkezett híradás, a Tang-kori Wu Zetian, az egyetlen kínai császárnő saját trónra lépését pedig a *Dayunjingben* (*Mahāmegha-sūtrában*) foglalt előjelek alapján próbálta legitimálni.

T. Lippiello talán nem hangsúlyozza eléggé, hogy a kínai gondolkodásmód nem választja szét a szocio-politikai és a vallási dimenziókat,¹⁵ így az európaiak számára valóságosnak tűnő dimenziók mintegy automatikusan átitatódnak az európaiak szemében társadalminak és szocio-politikainak látszó réteggel. A vallásos taoizmus ún. bürokrati-

¹³ Közismert, hogy ez a folyamat más kultúrákban (pl. Tibet, Japán) is hasonlóképpen zajlott le. A szerző ugyanakkor az ilyen jellegű kínai történeteket illetően mintha nem lenne kellőképpen megfontolt, hiszen az adott korban igen népszerű, világi irodalmi műfajok, melyek szintén a csodaszerűsége helyezették a hangsúlyt, szoros kapcsolatban álltak a buddhizmussal, így nem

zárható ki azok formatív hatása.

¹⁴ Habár a könyv témája, mint azt címe is mutatja, a szerencsét előrejelző ómenek, ezt a néhány buddhista példát, úgy tűnik, a szerzőnek nem volt szíve kihagyni az átfogó tárgyalásból.

¹⁵ Ezért Kínában alapvetően nem is létezett az egyház és az állam Európában jól ismert kettőssége.

kussága ugyanúgy ezzel az általános jelenséggel függ össze, mint a buddhizmus politikai színezetűvé válása. Mivel ez a folyamat a kínai közegben minden hosszabb időt eltöltő vallási formáció esetében bekövetkezett, így a buddhizmus ilyen jellegű adaptálódása nem specifikus, illetve csak annyiban az, amennyiben a buddhizmus hajlandó és képes volt ennek magát alávetni. A szerző által szintén nem említett különbség az is, hogy a hagyományos kínai felfogásban a politikai struktúra egyben szerves része az Égalatti teljességének, így a császárok rendszeresen a természetén keresztül értesülnek az Ég jóváhagyásáról, illetve rosszállásáról (szarvas, harmat, sárkány, tigris, főnix, illetve árvizek vagy napfogyatkozás megjelenése), míg a buddhista csodatörténetekben jelentkező ómenek általában (bár természetesen nem kizárólagosan) vallási, kulturális köntösben (pl. szobrok, képek, *stűpák*) jelennek meg Kínában.

Tiziana Lippiello könyve, illetve könyvében szereplő buddhizmusról szóló fejezete

ékesen bizonyítja, hogy a kínai buddhizmus fokozatosan magába olvasztotta a dinasztikus legitimáció politikai felhangjával rendelkező hagyományos kínai elképzeléseket. A szerző, ha nem is explicit módon, de arra is figyelmeztet, nem szabad elfelejtenünk, hogy Kínában a csodák és azok leírásai központi szerepet játszottak a buddhizmus elterjedésében.

•

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az itt bemutatott négy tanulmány egyebek közt arra keresi a választ, hogy a buddhizmus, mely a Kínába kívülről érkezett összes impulzus közül egyedülálló sikereket mondhat magáénak, milyen hatással volt a hagyományos kínai kultúrára és gondolkodásmódra, illetve ez utóbbiak milyen módon és milyen lépésekben alakították Kínában a fokozatosan sinizálódó buddhizmust.

Kósa Gábor

Lun Guangzhong – Ueda Hitoshi: Jindai hanyu yufa yanjiu

俞光中 – 植田均:近代漢語語法研究

[A kínai *baihua* nyelv nyelvtani kérdései]

Shanghai: Xuelin chubanshe 學林出版社, 2000.² (1999.¹) 461 oldal

A kínai nyelv fejlődése során a klasszikus kínai *wenyan* 文言 (szó szerint „ékes nyelv”) nyelv mellett kialakult egy, az élőbeszédhez közelebb álló írott nyelvi forma, a *baihua* 白話 (szó szerint „dísztelen, puritán beszéd”).

A könnyen érthető *baihua* több írott nyelvi rétegben megjelent. A keleti Han-kori (i.sz. 25–200) buddhista térítők azért használták, hogy minél nagyobb tömegekhez juttathassák el a buddhizmus tanait. A kínai népszerű,

nagyobb közönségnek szóló versek, elbeszélések, regények is baihua nyelven íródtak. Továbbá az olyan művek, mint a *chan* (zen) buddhista feljegyzések, melyekben fontos volt egy mester, vagy valamely neves személyiség szavait szó szerint idézni, szintén a beszélt nyelvhez közeli baihua nyelvvel írták le az idézett szavakat.

A baihua nyelv nyelvtanát a sinológia régóta vizsgálja. A baihua nyelvtani összefüggések ismerete ugyanis nemcsak a baihua-ban írt művek mélyebb megértését segíti, de a mai kínai nyelv nyelvtani összefüggéseit is jobban megvilágíthatja. A kérdést a legmélyebben a japán és a kínai sinológusok kutatták. *Kōsaka Junichi* 香坂順一, *Ōta Tatsuo* 大田辰夫, *Wang Li* 王力, *Cao Guangshun* 曹廣順 és más nyelvész kutatók fektették le a baihua nyelvtani ismeretek alapjait.

A két ismert kutató, Lun Guangzhong és Ueda Hitoshi közös műve, a *Jindai hanyu yufa yanjiu* tudományosan kiemelkedő alkotás, ugyanakkor remekül használható, átfogó kézikönyv a téma kutatói számára. A szerzők nemcsak a japán és kínai, de a nyugati szakirodalmat is felhasználják, idézik, elemzik, amihez saját kutatási eredményeiket teszik hozzá. A könyv értékei közé tartozik, hogy a szerzők jól érthető, világos nyelvezettel fogalmazzák meg mondandójukat, továbbá az egyes nyelvtani kérdéseket számos példával teszik érthetővé, a példák forrásait minden alkalommal precízen jelölik. A nyugati olvasó számára külön segítség az is, hogy a szerzők a nemzetközileg elfogadott nyelvészeti rövidítéseket és fonetikai átírást használják.

A könyv rendszerezetten mutatja be a baihua nyelv nyelvtanát. A tizenhárom fejezet közül az első öt a baihua mondattani kérdéseit, a maradék nyolc pedig szófajainak egyedi vonásait ismerteti. Az első fejezet a helyhatározó hátulra helyezésének

kérdését elemzi. A második, a harmadik és a negyedik fejezet a *de* 得-s és a *de* nélküli kiegészítő mondatokkal, a *bei* 被-es és *ba* 把-s mondatokkal foglalkozik. Az ötödik fejezet a baihua kérdő mondatait vizsgálja. A hatodik fejezettől a tizenharmadikig az igékről és a melléknevekről, a főnevekről, a számnevekről, a névmásokról, a határozószavakról, az előjárókról, a kötőszavakról és a segédzavakról esik szó.

Ahol az egyes témákhoz szükséges, a szerzők előzőleg megjelent tanulmányok részleteit is idézik. Így például a három fajta *le* 了 kérdésével kapcsolatban Ueda Hitoshi korábban, japán nyelven megjelent írásának kínai fordítása is megtalálható a fejezet végén lévő jegyzetben.

A mű külön tudományos értéke annak a kérdésnek vizsgálata, hogy a baihua nyelv a mai kínai hivatalos nyelvben, a *putonghua* 普通話-ban kihalt elemei melyik mai nyelvjárásban milyen állapotban maradtak fenn. Ebben, ahogy maguk is írják, nagy segítséget jelent, hogy az egyik szerző, Lun Guangzhong a *wu* 吳 nyelvjárási területről származik. Az, hogy a *wu* nyelvjárás ilyen módon hangsúlyozott szerepet kap, fontos a régi kínai baihua regények és elbeszélések kutatói számára, mivel a kínai könyvkiadásban és könyvgyűjtésben a *wu* nyelvjárási terület központi szerepet játszott, így számos népszerű alkotásban találhatók *wu* nyelvjárási elemek.

Kádár Zoltán

Dr. Bodnár László: Az egyarcú Tibet

Vámospércs: magánkiadás, 2000. 319 oldal, 12 oldal képanyag

Meg kell köszönnünk Dr. Bodnár Lászlónak, hogy vette a fáradságot s elolvasott néhány, neves tibeti szerző által írt könyvet, s ezek egyes fejezeteit magyarra fordította.

Mert az olvasónak tudni kell, hogy miről is van szó tulajdonképpen. A szerző 54 napos kínai tanulmányútjából 1994. májusában jutott idő arra is, hogy eljusson Tibetbe. Ennek lett eredménye a fenti címen megjelentetett kiadvány, amelyet nem tudok sem az úti-könyvek, sem a kézikönyvek kategóriájába besorolni; amolyan jegyzet-lapok egy jó tollú újságíró számára.

Természetesen a szerzőnek rendelkezésére állt néhány alapvető, tibetisztikai tárgyú munka – bizonyára használta is őket.

De menjünk csak sorjában. Már a bevezetőben új ismereteket kapunk: „A Dalai Láma kíséretével Indiába menekült.” [5. oldal] Az a fránya nyomda! A következő oldalon pedig ezt tudjuk meg: „Történelmi feljegyzések szerint a 7. században egyre erősödő politikai és történelmi szálak vezettek Tibet és Kína egyesüléséhez több mint 700 évvel ezelőtt.” Néhány sorral lejjebb következik ez a gyöngyszem: „A tibeti népesség az autonóm területen 1.206.200 volt 1989-ben, ami 1987-re csaknem kétszeresére duplázódott meg. Ha 1 millió tibeti nem természetes halállal halt meg, akkor ilyen nagymérvű népességnövekedés hogyan következett [sic] volna be?”

Lehetséges volna, hogy a kiadvány lektora (a kötetben az olvasható, hogy volt ilyen: Dr. Makra László) ezen átsiklott?

Ha az olvasónak esetleg az az érzése támadna, hogy a kiadványban közreadott gondolatok nem minden esetben a szerző saját-

jai, nem téved. Hiszen például a 34. oldalon a 4. és 5. bekezdés Cholnokytól való (*Európa, Kiszázia, Belső- és Kelet Ázsia*. Budapest: Révai 1938, 244–245. o.), de szerzőnk erről nem tesz említést – még az Irodalomjegyzékben sem szerepelteti. Szégyen ma Cholnokyt idézni?

A szerző nemcsak összeállított, hanem fordított is, méghozzá nem is kis mennyiséget. Egy tibeti szerző kínaiul írt könyvének angol nyelvű változatából magyar nyelvre történt fordításról van szó. Az eredeti szerző a – néhai – Dung-dkar Blo-bzang 'Phrin-las, a Pekingi Nemzetiségi Intézet és a Lhaszai Egyetem professzora. Tanulmányát Chen Guangsheng fordított angolra és 1991-ben jelent meg az első kiadása (a második 1993-ban) a pekingi Foreign Languages Press gondozásában, *The Merging of Religious and Secular Rule in Tibet* címmel. A könyvecske 135 oldalt tartalmaz, amelyből Bodnár László az 1–94. oldalakat ültette át nyelvünkre (könyvében a 126–185. o.), de kihagyta a 73–75. oldalakon található táblázatokat. Nos, a fordítás tényére utalás sem történik; a tibeti szerző neve másutt szerepel ugyan a kiadványban (a 265. oldalon), de ott is csupán más kontextusban, a tibeti névadás kapcsán.

Helyenként persze fordítás helyett erősen tömörít. Pl. a 168. oldal fejezetcíme: „Az Eredeti Tibeti Helyi Kormányzat meg-alapítása”; ugyanez az angol nyelvű tanulmányban így hangzik: „Elimination of the Sde srid Gtsang-pa Regime by Gu-shri Khan, Establishment of the Original Tibetan Local Government, and Suppression of the Rebellion of the Karma Bka'-bryud Sect”. Azt sem értjük, hogy miért használ a szerző

nagybetűket a magyar cím négy szavában, az ötödikben viszont nem.

A hosszú tanulmányútján a szerzőnek nyilván bőven volt ideje a könyvtári kutatásra, így az alábbi közlés jelentőségteljes lehet: „Történelmi feljegyzésekben ezt a vallást Bon-dkar-po-nak (fehér Bon vallásnak nevezik). De én nem találtam olyan könyvet[,] amely pontosan leírná ezeket a doktrínákat” (127. o.). Igazán kíváncsi lennék, melyik kínai intézmény könyvtárában kutakodott szerzőnk, hogy az említett vallást leíró tibeti nyelvű munkákhoz nem fért hozzá.

Egyébiránt a szerző még az Internetről nyerhető adatokat is fölhasználta (a pontos ismeret-átadás érdekében), amint az a kiadvány 309–311. oldalain található Irodalomjegyzékből kitűnik. A majd 60 tételt felsoroló lista részleteiben feltűnően nem egységes; hol megemlíttetik a kiadás helye, hol nem. Egy-egy név is hibásan lett megadva. Vegyünk csak egy példát: „*Ben: The Religion of Tibet, 1931.*” Ez a bizonyos Ben nem más, mint *Sir Charles Bell*; a könyv egyébként Oxfordban jelent meg. Említhetünk tibeti szerzőt is; az angol nyelvű szakirodalomban a *Triley Chodak* név használatos, nem pedig *Tiley Chodak*. S. Hedin könyvének pedig a címe facsarodik ki – a „discoverise” szó ugyan lehetséges, de előfordulását és használatát még a magyarázó szótárak sem említik. (Helyesen: discoveries.)

Félreérthető vagy megtévesztő adatokban sem szűkölködik a kötet; csak néhány pél-

dát említünk. „A 13. században [Tibetben] létrejött az első papi társadalom” (142. o.), „a Sa-Skya-szekta volt a politikai és a vallási pártok vezetője” (158. o.), „A XVII. sz. elején a tubo dinasztia virágzott Tibetben, meghódították a Yarlung völgyet, és győzelmet arattak a Sumba törzsek felett, akik a Nyangchu völgyben éltek” (238. o.), „A VIII. sz. végén a Gelugpa szekta megalapítója, Tsongkapa Tibetbe jött, és a Gelugpa szekta domináns szerepet kapott Tibetben” (248. o.).

A tibeti népdalokról írtak előtt meg kellett volna nézni Sári László szerkesztő úr e tárgyú munkáit; vagy akár személyesen is lehetett volna konzultálni. És valamelyik magyar tibetista talán az egész kéziratot is átnézte volna, jó szándékkal és segítőkészséggel.

Hogy miképpen születik meg egy ilyen problémás kötet, amelyet szerzőként az egri Eszterházy Károly Főiskola Földrajz Tanszékének egyik előadója jegyez, nem tudhatom; ha az olvasónak esetleg az a gyanúja támadna, hogy a könyv szerzője kiadott tanítványainak néhány angol nyelvű szöveget, hogy ültessék át magyarra, majd ezt szerkesztette kötétté – sejtését sem megerősíteni, sem cáfolni nem tudom.

Nem is ajánlhatjuk jó szívvel a könyvet az átlagolvasónak. Mert őt megtévesztheti a jó szándék is, a hozzá nem értés is, a szakszerűtlenség is. Így viszont a címben jelzett egy arc helyett, Tibetnek legfeljebb csak egy ál-arcát kaphatja meg.

Somlai György

Summaries in English

Ferenc Ruzsa:

Puruṣa and Ymir – Testing Comparative Mythology Experimentally

Of the few generally accepted facts of Indo-European comparative mythology perhaps the best known is the cosmological myth in which the universe arises from the dismembered limbs of a primeval giant. In its fullest form it can be found in the Icelandic Edda (the dismemberment of the ice-giant Ymir) and in the Indian *Ṛg-Veda* (the sacrifice of *Puruṣa*, the cosmic Man). The agreement of many details seems convincing. This paper however tries to argue that the parallelism is due to the natural tendencies of human thinking, not to common origin. This is suggested by the fact that the mythologem is found in other cultures as well (Aztec, native North American, Chinese, Tahitian, Finnish, Mongolian and Sumerian). An experimental test yields similar results. Having asked children and university students, 'If the world arose from the body of a giant, which of his limbs became what?' their answers dominantly gave the details found in the hypothetical original Indo-European myth.

Dániel Pál – Katalin Kiss: Sex, Love and Sacrality in Hinduism

This paper deals with the theme of love and sexuality in Hinduism. Its purpose is

not the detailed discussion of the relevant teachings and practices of all the numerous sects and sub-sects of Hinduism. Rather, it seeks to highlight those features of love and sexuality that are common in all the branches of Hindu *dharma* and investigates in detail only the most distinctive and characteristic forms and practices. This is accomplished chiefly by drawing on textual sources such as the scriptures, law books, epics and popular religious literature of Hinduism as well as the writings of some modern spiritual teachers. In addition to the religious aspects of sexuality the socio-cultural background, the historical roots and some contemporary views are also considered. In the final part of the paper, the related doctrines of some western forms of Hinduism are discussed by juxtaposing the teachings of two well-known twentieth century religious leaders, A.C. Bhaktivedanta Swami and Osho.

Péter Csatlós:

The Early History of Sikkim 1.

The present paper purports to chart out the main events leading to the formation of the dharma-kingdom of Sikkim in 1647. Having contrasted the inconsistencies found in the local Bhutia source entitled *The History of Sikkim* with the corresponding accounts in Tibetan sources (eg. *Guru bKra'-shis chos-byung* and *Dudjom rinpoche's rNying-ma religious history*), the author has been led to favour the above date instead of the commonly accepted 1642.

Some tentative comments are voiced on the *rationale* behind the *gTer-ma* tradition of the *rNying-ma* fold of Tibetan Buddhism and the closely related eschatological myth of the Hidden Valleys (*sBas-yul*), and their origins are retraced into the 790's of Tibet's imperial past. In this way the role of three *rDzogs-chen* affiliated 'treasure-discoverers' will be clearer in Sikkim's scarcely studied prehistory. (They are *rGod-ldem-can*, 1337–1409; *mNga'-ris rig-'dzin chen-po*, also known as *Legs-ldan bDud-joms rdo-rje*, 1497–1610; and *Kun-bzang rnam-rgyal* alias *Nam-mkha' 'jigs-med*, 1597–1652/'54.)

Special attention has been paid to the encounters of the representatives of Tibetan culture with those of the indigenous, non-Tibetan, 'barbarian' (*mon-pa*) ethnic group called the Lepchas (tib. *Rong-pa*), and to the illustration of their unique position even among the linguistically and culturally heterogeneous inhabitants of the so called 'Vajrayāna belt' in the Himālayas.

Márta Matkó:

A Tibetan Treatise on the Doctrine of Simultaneous Enlightenment
Vimalamitra: Meditation on
Simultaneous Entrance
(Cig car 'jug pa'i bsgom don)

This paper focuses on Vimalamitra, one of the most important representatives of the 'Simultaneous enlightenment' (*Cig car ba*) tradition. It presents the *Cig car 'jug pa'i bsgom don*, a work ascribed to him in the *bsTan 'gyur*. The originality of this text has been questioned by scholars on account of the extremely high proportion of interpolations found in it. Many of these in the first half of the text come from the second and third *Bhāvanākrama* (*bsGom pa'i rim*

pa) of Kamalaśīla, master of the rival doctrine of 'gradual enlightenment', *Rim gyis pa*. In the second half the interpolations are from the Pelliot tibétain 116 (f. 119–170), perhaps the most important Tibetan Dunhuang manuscript pertaining to the controversy 'simultaneous vs. gradual enlightenment'. It is basically a collection of sūtra-quotations. Such collections may have been widely used as manuals by the 'simultaneous' school in debates with the gradualists. The question of authorship is approached through a comparative analysis of the *Cig car* and the *Bhāvanākramas*. An annotated translation of the text is appended, marking all interpolations.

Tamás Agócs:

The Origin of Saṃsāra –
Or: "How Did Saṃsāra Arise
From the Original Source of
Being?"

The article contains a Hungarian translation of the first chapter of *Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod* by the Tibetan scholar Longchen Rabjampa, entitled: "How Did Saṃsāra Arise From the Original Source of Being" (*gzhi-las 'khor-ba'i grub-tshul bstan-pa'i le'u*). The preface introduces the author and the text in question. The main part consists of a translation of the verses together with the author's auto-commentary with answers to the following questions:

What is the original source of being? What are the three habits of object, meaning and body and how did they arise? When did the cycle of life and death begin? Is everything really just mind? What is *karma* and how long does it last? Is *saṃsāra* real? How can liberation be attained? The original Tibetan verses are appended in Wylie-transliteration.

Béla Kelényi:
The Beginnings of Tibetan Art
Collection in the West and Its
Reception

In the history of art studying the development of the museums and private collections is getting more and more emphasised. Although in the last decades several catalogues summarising Tibetan art and its collections have been published, a number of questions regarding the history of Tibetan art and the formation of the collections are waiting for research. Study of Tibetan art began more than a century ago; no wonder that nowadays besides questions of the history of art proper the history of different collections has also aroused notable interest.

The present paper introduces the early phase of the study of the history of Tibetan art and the formation of the collections, especially since scholarly literature has only barely touched upon the reception of Tibetan art around the end of the 19th century and the origin of the largest public collections has not received elaborate treatment. It is far from accidental that at first the survey of the seemingly incomprehensibly complex pantheon was attempted, and the history of Tibetan art was only much later summed up by Giuseppe Tucci in his *opus magnum*. This paper tries to illuminate this process lasting from the end of the 19th century to the middle of the 20th century.

Zsuzsa Majer – Krisztina Teleki:
Present-day Temples of
Ulaanbaatar

The present paper gives a description of the currently working monasteries and temples

in the Mongolian capital and of the religious life after the revival following upon the democratic change, based on the results of a survey carried out in September–December, 2005.

The aim of the survey was to find all monasteries and temples in Ulaanbaatar. These temples were reopened or founded since 1990, after the fifty years of oppression. As a result of the survey a description of all the 31 temples was made giving for each the details of its foundation, the tradition followed, the name of the founder and of the present head; the educational activities, the number, vows and ranks of the monks; and above all the peculiarities of religious life, i.e. the deities worshipped and the special ceremonies held. These results are summarized briefly in the present article, giving also a short description of the historical background (the years of oppression starting in 1937 and the revival after the 1990 democratic change) and an overview of monastic life in the active temples.

Éva Kalmár:
The Maudgalyāyāna
Transformation of China

The story of Maudgalyāyana's descent into hell has in time given rise to the creation of a good number of literary and theatrical works in traditional Chinese art. The earliest literary form the Maudgalyāyana story took was the *bianwen* or transformation text, a genre of oral story telling, of which several versions have been found extant amongst the Dunhuang scrolls (S2614, S3704, P3107, P2319, P3485, P4988, P2193, Beijing: Ying76, Li32, Shuang 89, Cheng 96). The piece is based on two sutras of the Chinese-language Buddhist canon (T16: 685, 686), assumed to have

originated from Central Asia, but it is quite an independent work in terms of both form and contents, surviving as it was taken down during its oral performance. Examples of the genre of *bianwen* are to be found only in the literature of Dunhuang, but similar works, in a prosimetric storytelling form, performed in a picture recitation style, have survived in Chinese literature from times nearer to our own age.

The story of Maudgalyāyana (or Mulian in Chinese) was performed as early as the end of the Tang dynasty at the celebration of the Buddhist feast of *ullambana*. Then, from the 12th century, having taken on various elements of Chinese stage and ritual traditions, the Mulian

performances have grown to represent an independent genre in the history of Chinese theatre; to this day they survive in the form of religious ritual, incorporating in addition to Buddhist and Taoist elements and Confucian thoughts layers of shamanic cults. The Mulian story has survived in various forms in Central Asian folklore, too; oral story telling and ritual stage performances have made it possible for the two cultural traditions to have influence upon each other.

This publication includes the first half of the Hungarian translation of text No. S2614 (based on *Dunhuang Bianwen ji* 敦煌變文, Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe, 1957).