

keréknyomok

2007/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK
2007/NYÁR
2. szám
Orientalisztikai
és buddhológiai
folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
A szerkesztőség címe
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e-mail: kereknyomok@tkbf.hu
honlap: 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
Szegedi Mónika
Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza
Kara György
Urayné Kóshalmi Katalin

Főszerkesztő

Kalmár Éva

E számot szerkesztette

Kalmár Éva
Körtvélyesi Tibor
Szegedi Mónika

Tipográfia

Maczó Péter

Műszaki szerkesztő

Dobosy Antal

Nyomda

Révai Digitális Kiadó

ISSN 1788-3865

A borítón látható illusztráció *Maníjuśrī*,
(Raghu Vira – Lokesh Chandra: A New Tibeto-
Mongol Pantheon, New Delhi, International
Academy of Indian Culture, 1961–67)

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

Ára 980 Ft

E számunk szerzői

AGÓCS TAMÁS

tibetológus, főisk. tan.

(TKBF Buddhista tsz.)

agocsster@gmail.com

FARKAS ATTILA MÁRTON

egyiptológus és kulturanropológus,

főisk. doc. (TKBF Vallásbölcseleti tsz.)

fam65@freemail.hu

KÓSA GÁBOR

sinológus, főisk. doc.

(TKBF Vallásbölcseleti tsz.)

kosagabor@hotmail.com

POROSZ TIBOR

filozófus, főisk. tan.

(TKBF Buddhista tsz.)

poti@tkbf.hu

RUZSA FERENC

indológus, filozófus; egy. doc.

(ELTE Ókori és Középkori Filozófia tsz.)

rektor, főisk. tan.

(TKBF Buddhista tsz.)

ferenc.ruzsa@elte.hu

SOMLAI GYÖRGY

tibetista,

középisk. tan.

(Érd, Kós Károly SzKI)

c. főisk. tan.

(TKBF Nyelvi tsz.)

SZOJKA ÉVA SZILVIA

kínai szakos előadó, végzős filozófia szakos

hallgató (ELTE BTK)

szilviaszojka@gmail.com

TÓTH ZSUZSA

buddhista tanító, angol szakfordító

tanársegéd

(TKBF, Nyelvi tsz.)

nyomban@yahoo.co.uk

VÉGH JÓZSEF

buddhista tanító, filozófus,

tanársegéd

(TKBF Buddhista tsz.)

jveghster@gmail.com

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

- FARKAS ATTILA MÁRTON
Implikált tudás a létben 3
*A tár-tudat egy kortárs buddhista
értelmezése*

- AGÓCS TAMÁS
A mindentudás gyakorlása 30
*A Nyolcezer-soros
Önfelülmúló Megismerés
(Āryāṣṭasāhasrikā
prajñāpāramitā szútra)
első fejezete*

- KÓSA GÁBOR
„Az ötödik buddha” 47
– Mānī buddhista címei
(*Buddho-Manichaica I.*)

- SZOJKA ÉVA SZILVIA
A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus
kapcsolata és kölcsönhatása:
tanításuk elméleti háttere
szempontjából 64

- VÉGH JÓZSEF
Qianlong császár tibeti főpapja:
Csangtya Rölpe Dordzse élettörténete
és tibeti forrásai 80

- TÓTH ZSUZSANNA
A jelenségek megtisztítása 99

- POROSZ TIBOR
A meditáció
pszichodinamikájának
alapjai 119

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- Johannes Bronkhorst:
Greater Magadha
Studies in the Culture
of Early India 142
Ruzsa Ferenc

- Ellen Pearlman:
Tibetan Sacred Dance
– A Journey Into the Religious
and Folk Traditions,
Inner Traditions 152
Somlai György

- SUMMARIES IN ENGLISH 153

- E számunk szerzői

Tanulmányok, fordítások

FARKAS ATTILA MÁRTON

Implikált tudás a létben

A tár-tudat egy kortárs buddhista értelmezése

Tanulmányomban a Csak Tudat irányzat (*yogācāra*, *cittamātra*, *vijñānavāda*) tár-tudatosság (*ālaya-vijñāna*) fogalmát próbálom értelmezni Mérei Ferencnek az álmodat alakító nem manifeszt álom-anyagával – az álombeli ún. „implikált tudással” – kapcsolatos kutatásai segítségével. A korai jógácsárin gondolkodó, Asaṅga a *Nagy Út Összegzése* című művében felsorolja a tár-tudat azon elemi tudomásait, melyek megteremtik a helyszínt, a folyamatosságot, a térhez és időhöz kötöttséget, a dolgok és az én önazonosságát, stb. Ily módon ezek a múltbeli élmények benyomásaiból származó tudomások hozzák létre az objektív világ illúzióját. Ehhez hasonlóan az elme is egy teljes álomtörténetet, illetve komplex álomvilágot teremt meg a nem manifeszt ismeretanyag segítségével, mely ismeretanyag az ébrenléti tudat maradványa. Az álombeli implikációk mérséklék az „álomszerű” elemek hatását, minthogy ésszerűvé, valószerűvé, logikussá, stb. teszik az álmodat az álmodó számára. Megközelítésem voltaképp a csak-tudat szemléletén alapul, mivel a jógácsárinok gyakorta használták fejtegetéseikben az álom-analógiát.

Bevezetés

A „csak-tudat” (*yogācāra*, *cittamātra*, *vijñānavāda*) iskola szerint az, hogy a világot és annak dolgait a tudatunktól függetlennek véljük-érezzük, semmi egyéb, mint „képzeltetés”, *vikalpa*. A szanszkrit szó ebben a rendszerben „megkülönböztetést” is jelent, minthogy a tudatosság elkülöníti, azaz „megkülönbözteti” a tudatosított tárgyat a többitől. Ugyanakkor ezzel megkülönbözteti (azaz elkülöníti) a „külsőt” a „belsőitől” is, azaz elidegeníti sajátmagától tárgyát, s így azt független, objektív létezővé szilárdítja, önmagát pedig énné szűkíti. A *yogācāra* szövegek standard megfogalmazása szerint a tudat *ātman*-ra: énként megnyilvánuló tapasztaló alanyra, és *dharmá*-ra: a tárgyat konstruáló ismeretadatra hasad. Így ő a szemlélt és a szemlélő, mondhatni: a „belső” mutatkozik meg önnönmagának külső világként, vagyis minden a tudat játéka csupán. Ily módon a buddhista szövegek általános és gyakori hasonlataival élve, a világ semmi egyéb, mint bűvésztükrök, délibáb, álom. Olyan, mint az árnyék, mint a tükröződés avagy a visszhang. A valóság „szemtől szembe látása” (*yathābhūtaadarśana*) pedig – a korábbi buddhista fölfogástól eltérően – nem a *dharmák* működésének, hanem a dolgok és a tudat egységének fölismerése.

Az egyedüli valóság tehát az elme (*citta*). A jelenségek pedig az elme elsődleges és legfőbb megnyilvánulása: a *vijñāna*, azaz a tudatosság révén manifesztálódnak. Mit jelent ez? Azt, hogy *de facto* minden dolog azáltal létezik, hogy fölismerjük, beazonosítjuk, gondolunk rá, azaz tuda-

tosítjuk, tudomást (*viññapti*) szerzünk róla. Más szóval a világ, ahogyan-aminek látjuk, ismeretek, tudások összessége. Ami nem csupán az elme és a világ egységét, hanem az „elme” és a „tudatosság” azonosságát is jelenti, vagyis e két fogalom jobbra ugyanazt fedi, vagy legalábbis egymástól elválaszthatatlanok. Ezért is használom előszeretettel írásomban a mi „tudat” szavunkat, amely nyelvünkben egyaránt jelent elmét és valaminek a tudatát, azaz tudatosságot.

A *yogācārinok* nem voltak szolipszisták, egy buddhista irányzattól ez nonszensz is lett volna. A világot inkább számtalan, pillanatnyi és éntelen tudat konstruálja folyamatosan, így az egy szüntelenül zajló „kollektív hallucináció” eredménye. Egyes vélemények szerint e „közös világteremtés” a tudatok szüntelen egymásra hatását is jelenti, miáltal *yogācāra* szemmel minden érintkezés, még a legdurvább fizikai kapcsolat is (pl. a gyilkosság) egyfajta „telepatikus” kommunikáció.¹ Ugyanakkor kérdéses, hogy mindezt szó szerint, avagy metaforikusan értsük. Vagyis kérdéses, hogy a *yogācārinok* ontológiai idealisták lettek volna, s valóban úgy gondolták: „odakint” semmi sincs. Lehet, hogy inkább kritikai-episztemológiai idealisták voltak, s a „világ csupán tudat” elve mindössze annyit jelentett, hogy bár létezik külső világ, onnan minden információ – akár közvetlenül (a tapasztalás révén), akár közvetve (a gondolkodás, ill. következtetés által) – csakis és kizárólag a tudatunkon keresztül jut hozzánk, azaz szűrve és átalakítva, nem a maga valóságában.² Ezeket az információkat pedig a nyelvben (annak fogalmaiban és szabályaiban) ill. a kultúra rendszerében realizálódó „közmegegyezés” szilárdítja mindenki által „objektívnek” hitt valósággá. Mintha ez utóbbi gyanút igazolná Asaṅga azon példája is, miszerint a préták (a mindig éhes halotti szellemek), az állatok és az emberek különböző dolgot látnak ugyanabban a tárgyban.³ Ez ugyanis azt sugallja, hogy a tárgyak léteznek „önmagukban”, persze a különböző létformáknak mást jelentenek, ill. másként jelennek meg, s ilyen értelemben tudati konstrukciók. Ugyanakkor más szövegek (pl. Vasubandhu kései munkái, vagy akár Asaṅga ugyanezen művében írott egyéb megfogalmazásai) mintha inkább az ontológiai idealizmust tűnnének alátámasztani. Lehet, hogy a *yogācāra*n belül nyugati szemmel szokatlan módon együtt élt e két fölfogás, méghozzá egymással elegyedve.⁴

Akárhogyan is van azonban, szubjektíve, a tapasztaló alany szemszögéből a tudat egy olyan abszolút „burok”, amelyen „belül” jelenik meg a világ, amelyen belül zajlik minden. Ez a burok azonos az ún. tár-tudattal, az *ālayaviññāna*-val. A buddhizmusban ismert hagyományos hét tudatosságfajta: a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás (ill. test) tudatai, továbbá a hatodik tudatként értelmezett gondolkodó elme (*manas*) fogalma már a legkorábbi buddhista szentiratokban megjelenik. Később, a *śarvāśtivādin ābhīdarmikák* révén ehhez jött a gondolkodás tudatossága (*manovijñāna*). A rendszert a *yogācārinok* tették tökéletessé a nyolcadik tudatfajta, az összes előző tudatok működési alapját képező tár-tudat (*ālayaviññāna*) fogalmának bevezetésével.

A szerves egységet alkotó nyolc tudat működési szisztémájától elválaszthatatlan a lét három jellegéről (*lakṣaṇa*) – vagy más szóhasználattal mibenlétéről (*svabhāva*) – szóló tan. Az első az

1 Ld. minderről WOOD (1994). Ez utóbbi fölfogás – épp a gyilkosság példával alátámasztva – Vasubandhu Húsz Verszakában explicite is megfogalmazódik. (Vimś. 19-20, ld. HAMAR (1995): 73-74; TENIGL-TAKÁCS (1997): 124-125.)

2 LUSTHAUS (2002) monografikus munkája pl. fenomenológiként értelmezi a *yogācāra*t.

3 MSg II, 1,14 (119b), KEENAN (1992): 43.

4 SUZUKI (1999): 280-282 is megkülönbözteti a *cittamātrát* a *viññaptimātrától*, azaz elkülöníti ama – főként Vasubandhu Harminc versszaka által képviselt – fölfogást, miszerint a világ csupán megnevezések és érzetadatok összessége, attól a fölfogástól, hogy a világ maga a tudat. (Ez utóbbit a *Lañkāvatara-sūtra* reprezentálja legtisztábban.) Ez azt sugallja, mintha két fölfogás élt volna együtt a *yogācāra*n belül.

ún. képzelt mibenlét (*parikalpita-svabhāva*), amely a tapasztalati világ milyenségére vonatkozik, arra, ahogyan látjuk, halljuk, gondoljuk, stb. a dolgokat, amilyenek azok számunkra megjelennek, és persze amit jelentenek. Ennek létrejöttében játszik főszerepet a nyelv, pontosabban a dolgok megnevezései. A megnevezés a tudatosítás „csúcspontja”, s egyben egyik elemi megnyilvánulása. A nyelv alapjaiban befolyásolja a tapasztalást, és felelős azért, hogy a dolgokat a nevük által hordozott jelentéshálónak megfelelően különítjük el más dolgoktól, és hisszük ily módon objektív létezőnek. (Számunkra például a vörös szín számtalan árnyalata létezik, ami e színek neveiben realizálódik, az ógyiptomi nyelv viszont ugyanazt az egyetlen szót használta a narancssárgától a pirosra át a bíborig terjedő színspektrumra.) A valóság „második rétege” az ún. függő mibenlét (*paratantra-svabhāva*), amely a tapasztalati világ és a tapasztaló én függő keletkezés általi létrejöttét jelenti. A függő keletkezés lényege a *yogācāra*-ban a tudatból való keletkezés, mivel a *yogācārin* bölcselek a harmadik ok-okozati láncszemet (*nidāna*), a tudatosságot (*viññāna*) már a tár-tudattal (*ālayaviññāna*) azonosították. Ebből bomlik ki a *nāma-rūpa*, azaz az öt léthalmaz (*skandha*). A harmadik „valóságréteg” a beteljesült mibenlét (*pariniṣpanna-svabhāva*), amelyben fölismerszik a világ tudat-természete és ennek következményeként a tárgy és a tapasztaló alany mindennemű megkülönböztetése (*vikalpa*) végleg eltűnik.

Nos, az *ālayaviññāna* koncepciója, s rajta keresztül a *yogācāra* gondolatvilága jobb, mélyebb megértéséhez használok értelmező analógiaként Mérei Ferenc leírását, ill. elemzését az álomban megjelenő, s ezzel annak keretét adó implikált tudásról. Az ilyesféle analógiák már csak azért is helytállóak, mert maguk a valamikori *yogācārinok* is gyakorta példálóztak az álommal, és hasonlították azt éberléti tapasztaláshoz. Az álom-analógia fő funkciója nyilván az volt, hogy ennek segítségével illusztrálják és értelmezzék a tapasztalás erősen szubjektív jellegét, ill. az objektív valóságnak vélt tapasztalati világ illuzórikus voltát. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy a tényleges álmok vizsgálata, az álomképződés megfigyelése is inspirálhatta őket elképzeléseik megfogalmazásában és kidolgozásában. Az alábbiakban ez utóbbi hipotézis alapján közelítem meg és értelmezem a csak-tudat iskola főbb elképzeléseit és egynemely abból következő későbbi nézetet. Más szóval, amit Mérei az álomban vizsgált, azt én az egész létre érvényesítem – a *viññānavāda* szellemében. Így jelen írás némi túlzással akár egy modern *yogācāra* értekezésként is fölfogható.

Az ötletet részben a kulturális antropológia emikusnak nevezett módszertani alapállása adta. Eszerint egy kulturális jelenség (pl. egy hiedelem) megértéséhez az adott közösség (azaz kultúra v. szubkultúra) saját szemléletmódját kell a magunkévá tenni. Igaz, az antropológia eleven (s ily módon kvázi „kortárs”) kultúrákat vizsgál, a klasszikus *yogācāra* pedig kb. ezer évvel ezelőtt megszűnt létezni. Ezért aztán esetemben inkább az emikus megközelítés módszertani hatásáról avagy annak inspirációjáról, mintsem valódi emikus értelmezésről lehetne beszélni. Másrészt mindig is foglalkoztatott az ún. „kulturális átfordítás” kihívása. Vagyis hogy egy másik kultúra elemeit vagy akár komplex produktumait (pl. egy vallási rendszert) miként tudjuk átültetni a miénkbe. Az átvétellel ugyanis az adott dolgot automatikusan „lefordítjuk” a magunk kulturális nyelvére, ami óhatatlanul egyfajta átértelmezést is jelent, akárcsak egy idegen nyelvű szöveg anyanyelvre való lefordítása. De ez nem is történhet másként, hiszen a saját kultúrából kibújni 4–5 éves kor fölött – azaz az anyanyelvi gondolkodás kifejlődése után – lehetetlenség. Nem véletlen, hogy ha egy idegen kulturális produktum egy adott helyen meg akar gyökeresedni, úgy idomulnia kell e hely kultúrájához. (Ezt egyébként éppen a buddhizmus

terjedése és nyomában a különféle helyi irányzatok megjelenése, illetőleg ezzel párhuzamosan az ortodox buddhizmus viszonylagos sikertelensége példázza a legjobban.) Így tehát, bár a *yogācāra* szemléletét próbálom követni, ezt nyugati módon teszem, minek révén ezen elképzeléseket adaptálom a nyugati kultúrához.

I. A jelenvaló lét fundamentumai

A legtöbb buddhista bölcseleti elképzeléshez hasonlóan az *ālayavijñāna* koncepciójának kialakulása is az éntelenség, az önlét hiányának (*anātma*) tanára, illetve az ebből adódó problémákra vezethető vissza: a buddhizmus egyrészt elvetette a szilárd és maradandó lélek, ill. én-lényeg hitét, ugyanakkor a létesülés (tudat) folyamának megszakítatlan áramlását tanította. Ez némi ellentmondást jelentett az okságot, ill. a *karma* tanát illetően, sőt súlyos erkölcsi problémákat is fölvetett. Ha ugyanis előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miért viselem én az előző én karmikus következményeit? Ha valaki bűnt követ el, hogyan lehet ez alapján elítélni? Továbbá miért történhet meg, hogy valaki, aki elérte a legmagasabb meditációs szintet, képes visszazuhanni a jelenségek világába? Az *ālaya* e probléma egyik megoldásának ígérkezett: kell lennie egy olyan tudatnak, vagy tudatrésznek, amely az emlékek táráként funkcionál, s ily módon az individuumot jelentő-képező folytonosság letéteményese. Az *ālaya* tudata az, ami az emlékek és ismeretek őrzőjeként a karmikus következmények elszemvedéséről gondoskodik, valamint arról, hogy azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből a másikba átörökítse. Itt, a tár-tudatban hagyja tapasztalatait, ismereteit a többi tudatfajta, a látó-, halló- stb. tudat, mely ismeretek a következő tapasztalások, „következő életek” karmikus magvaiként (*bīja*) funkcionálnak. Magyarán: a tár-tudatunk az, ami nem enged kilépni a folyamatból, ami felelős az okságért, ami benntart minket objektív világunkban, lezárt valóságunkban.

Igen ám, de miféle tudat is a tár-tudat? Ha a fül-tudat egy hang fölismerése, beazonosítása, ha a szem-tudat egy látvány és így tovább, akkor miféle tudomás, minek a tudatossága a tár-tudat? A „test tudomása (*vijñapti*), a megtestesülté, a tapasztalóé, a tapasztalt tartalomé, a hiteles tapasztalásé, az időé, a számé, a helyé és a nyelvé, a magam és a másik közti különbségé, a halálé és a születésé a jó és a rossz szerint” – írja Asaṅga a *Mahāyāna-saṃgraha* című művében.⁵ Vasubandhu a Harminc versszakban mintha hasonlóan közelítené meg a dolgot, már ha elfogadjuk Tenigl-Takács László értelmezését: „...a termést tárház-tudatnak hívják, mindennek csirája ez. Ez a birtokbavétel és a hely öntudatlan tudója.”⁶ Vagyis úgy tűnik, a tár-tudat azon alapismeretek elemi tudomásában manifesztálódik, mely ismeretek révén világunk értelmes, folyamatos és valóságos. Hogy ti. kik vagyunk, hová tartozunk, hol vagyunk éppen és általában, mely évet, hónapot, napot írunk, a számok, az anyanyelv és az okság elemi ismerete, stb. Mondhatni, a tár-tudat azon tudomások összességét képezi, melyek, mikor reggel fölélrebdünk, máris ott vannak készen, méghozzá „előbb”, mint a tapasztalás konkrét tárgyai, amiket

⁵ MsG. II, 1, 2 (118a); KEENAN (1992): 37.

⁶ Trimés 2-3. TENIGL-TAKÁCS (1997): 107.

E fordítás (azaz értelmezés) ugyanakkor kétséges, ld. LUSTHAUS (2002): 277; WOODS (1994): 50.

A magyar fordítást minden bizonnyal

FRAUWALLNER (1994): 386 fordítása inspirálta:

„Dieses enthält alle Samen in unbewusster Form die Aneignung und die Stätte.”

megpillantunk szemünk fölnyitásakor. Ez utóbbiak tudatosításának az előbbiek adnak szilárd alapot, ill. általános keretet.

Elemi ismeretek ezek, amiket automatikusan tényekként, méghozzá alapvető tényekként kezelünk, s még csak eszünkbe sem jutna kérdéseket föltenni hitelességük, igazságuk felől. Ezt csak a szkeptikus bölcselek – köztük a *yogācārinok* –, és persze a misztikusok szokták megtenni. Zsigerileg valóságosnak tudjuk-érezzük őket, miáltal is a világ állandóságának, változtathatatlan és tőlünk független voltának tudomását hozzák létre bennünk. A megkérdőjelezetlenség a megváltoztathatatlanság illúzióját kelti, megváltoztathatatlanság pedig a valóságosságát. Így érthető meg az a *yogācāra* tantétel, miszerint az *ālayavijñāna* képezi a világ és az én alapját.

Vasubandhu főntebb idézett művében az *ālayavijñāna* ismereteit, az általa megragadott tudattárgyakat „nem észlelhetőnek” (*asaṃviditaka*) nevezi. E gondolatot Xuan-zang a Harminc versszakhoz írt terjedelmes kommentárjában a Cheng wei-shi lun-ban (mely egyben a *yogācāra* bölcséletének talán legteljesebb, legátfogóbb összegzése), a következőképp értelmezi: „A kifejezés, hogy ‘nem észlelhető’, azt jelenti, hogy ennek a tudatosságnak a működési módja különlegesen finom, ezért nehéz teljesen megismerni. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy nehéz megismerni, mert a belső tárgyak, amiket megragad és megtart, különlegesen finomak.”⁷ Vagyis az idő, a hely, az én és a másik közti különbség, a kezdet és vég tudata és többi elemi tudomás, ill. „alapismeret” különlegesen finom tudások. A magam részéről a „finomság” fogalmát úgy értelmezem, hogy az *ālaya* tudomásai „ösztönös”, „zsigeri”, „alap”- illetve „háttér”-tudások. A tár-tudatot nem azonosíthatjuk (illetve csak részben és bizonyos kontextusban) a mi „tudattalan” fogalmunkkal, mint azt némelyek próbálják megtenni.⁸ Az *ālayavijñāna* részben tudatosság-fajta, hiszen adatai a tudatosság megnyilvánulásakor jelennek meg, sőt: épp ezek az elemi tudások képezik alapját az öntudatra ébredésnek: akkor tudatosulunk (pl. reggeli fölébredéskor), amikor énünk és világunk alapadatai eszünkbe jutnak. Vagy még pontosabban: ezen alapismeretek együttese *maga* az öntudatra ébredés. Részben viszont tudattalan is, hiszen nem gondolunk szüntelen ezekre az adatokra, nem jut eszünkbe állandóan, hogy most épp Budapesten vagy Magyarországon vagyunk, hogy 2007-et írunk, vagy hogy kik vagyunk általában, mi tartozik hozzánk és mi nem stb., ezek az ismeretek inkább mindenkor „ott vannak” finom, „mögöttes” tudásként. (Amikor „eszünkbe jutnak”, azaz már teljes tudatossággal bírnak, és ily módon gondolkodunk róluk, azok gondolataink tárgyaivá lesznek, nos ez már a *manas* működése, nem az *ālaya*é.)

A tár-tudat minden pillanatban velünk lévő alapismeretei épp e háttér-jellegük miatt képezik létünk szilárd fundamentumát. Az *ālaya* tudata sokban emlékeztet arra, amiről Wittgenstein írt utolsó művében: „Hogy a Föld létezik, az sokkal inkább annak a teljes képnek a része, mely kép hitem kiindulópontját képezi. A New York-i telefonbeszélgetésem igazolja-e meggyőződésemet, hogy a Föld létezik? Egyes dolgok bizonyosnak tűnnek számunkra, és kivonjuk őket a forgalomból. Mondhatni holtvágányra toljuk őket. Ez adja mármost megfigyeléseinknek, kutatásainknak a formáját. Egyszer talán megvitatták őket. Vagy időtlen idők óta megfigyelésünk vázához tartoztak.”⁹ A Wittgenstein által említett félretolás valahol rokon a Freud által leírt álombeli *eltolás* műveletével. Álmunkban a lényeges, az igazán fontos mindenkor mellékesen,

7 CWSL 11b, COOK(1999): 67.

8 Pl. WALDRON(2003) a kognitív tudattalannal azono-

sítja a tár-tudatot.

9 A bizonyosságról, 209-211. WITTGENSTEIN (1989): 61.

az álomtörténesek perifériáján, háttérben, azaz „félretolva” jelenik meg, amit Freud az elméleti cenzúra működésének tudott be.¹⁰ A háttértudás e félig-meddig tudattalan jellege miatt lesz zsigerivé és automatikussá, s ezáltal rendkívül hatékonyá. Ezt láthatjuk pl. az ún. „halott metaforák” esetében: a hagyományos nyelvészet szerint azok a nyelvi kifejezések tekinthetők halott metaforáknak, amelyek rendszeres használatuk révén egykori „eleven”, „valódi” metaforákból rögzültek bevett szófordulatokká, ám idővel elszürkültek, megkoptak, s már föl se tűnik valamikori metafora-voltuk. A kognitív metaforaelmélet szerint viszont éppen megszokottságukkal, mindennapi könnyed használatukkal uralják, határozzák meg a gondolkodást, s rajta keresztül a tapasztalást – vagyis a valóságot.¹¹ (Így például, amikor a „város ütőeréről” beszélünk, a várost ösztönösen testként, élő szervezetként értelmezzük, miként az „elmeműködés” kifejezéssel elménket gépezetként kezeljük, stb.) Vagyis köznapi metaforáink észrevétlenségükkel, bevett használatukkal tettek szert kimozdíthatatlan, mély beágyazottságukra. Észrevétlenségük, háttérben rejlésük a záloga hatékony működésüknek, így nekik köszönhető ama valóság is, melyben élünk, minthogy azt újra és újra megkonstruálják az elme mélyén.

Asaṅga szerint a magzatnak csak tár-tudata van (pontosabban csak ez működik), a *manas*, a *manovijñāna* és az öt érzéki tudatosság (szem-, fül-, ízlelő-, szagló- és test-tudatosság) ekkor még nem lép működésbe.¹² Vagyis nincs még (köznapi értelemben vett) tapasztalás és éntudat, nincs manifeszt ismeret, nincs tényleges tudatosság, ill. gondolkodás. Ott vannak azonban a meghatározottság információi, mint „tudomások”, karmikus csírákként, melyek aztán a születéssel a körüllevő világ fundamentumaiként realizálódnak: helyként, időként és énként, vagyis a világ említett megkérdőjelezetlen alapvető tényeiként. Vagyis amit mi objektív keretként, a megszülető csecsemő eleve adott világaként, környezeteként és identitásaként értelmezzünk, azt Asaṅga „belülről”, az alany szempontjából közelíti meg, minthogy mindez a megszülető tár-tudata csupán. Más szóval: amit mi világbavetettséggént élünk meg, saját tár-tudatunk játéka.

II. Implikált tudás az álomban

Mérei Ferenc, amikor az 56-os forradalom után elítélték, a börtön adta „kolostori lehetőségeket” kihasználva önnön álmait vizsgálta egy sajátos szemszögből.¹³ Arról vezetett álomnaplót, miként is képes az elme a nappali világból áthozott, s az álomba beleszótt, azaz *implikált* tudásokkal – mindenféle, az ébrenlétből áthozott ismeretanyaggal – egyetlen érzékelhetetlen pillanat alatt, pontosabban: azonnal, időn kívül, komplex történet(ek)et, egész összefüggő álomvilágot megalkotni néhány hevenyészett látomásból és érzésből. Vagyis hogyan pakol bele a tudat mindenféle már meglévő, elraktározott információt egy-egy látomásba, s teszi ezzel az álmot kvázi „valósággá”.

Az implikált mozzanatok Mérei szerint három fő funkciót látnak el: 1. Folyamatossá teszik az álmot, minthogy háttérrel biztosítanak az álomképnek, s ezzel összefüggő egésszé, szabályos történéssé kerekítik, kitöltve a hézagokat, áthidalva az ugrásokat, stb. 2. A tudat számára valószínűvé teszik az álmot, tompítják a meglepetésként („álomszerű”) elemek hatását – vagyis az

¹⁰ FREUD (1984): 218-221.

¹¹ A témának óriási az irodalma, ezért inkább ld. az alaplívet: LAKOFF – JOHNSON (1980).

¹² MSg. I, 3, 34; KEENAN 1992: 27.

¹³ MÉREI (1998).

implikált tudásnak köszönhető, hogy az álmodó nem tudja, hogy álmodik. 3. Értelmezik s ezzel elfogadhatóvá, racionálissá teszik az álomélményeket, a képeket és az érzelmeket egyaránt.

Az implikált tudás Mérei szavaival „készen jelenik meg, nem kell végig gondolni; bármilyen bonyolult is, egyszerre adva van; tehát kidolgozott. Kiegészíti a szemléletes anyag (azaz az álomképek) hiányait, minősít és viszonylatokat dolgoz ki. Értelmessé, összefüggővé teszi az anyagot, történetté kerekíti, tehát szituálja, elhelyezi más élmények között, beiktatja bizonyos élménysorba. S végül a 'tudom' élményével jelenik meg.”¹⁴ Más szóval az implikált ismeretek az álomvilág-kulisszát alkotó alapinformációknak és az álombeli ego-t meghatározó kontextusnak a tudomásai. De miféle implikációk léteznek az álomban konkrétan? Jobbára a következők:

Idő-implikációk, azaz idő-tudomások, melyek az álomeseményhez kötődnek: „2006-ot írunk”, „délután 4 órakor”, „szeptember van”, „éjszaka kb. fél kettő körül van”, „karácsony van”, „Ez a Horthy-korszak”, „három éve itt dolgozom” stb. Az álom valóságosságát tekintve ez a legfontosabb implikáció, mert az idő-tudat a folyamatosság megjelenítője, vagyis azonnal múltat és jövőt varázsol, azaz előzményt és következményt feltételez a valóságban pusztán jelenpillanattól álló álomeseménynek, ily módon kölcsönöz annak valóságos jellegét.

Helyszín-implikációk: az álomban azonnal tudjuk, hogy hol vagyunk, a tágabb helyet (ország, kontinens, stb.) éppúgy, mint a várost, vagy a gyakorta nem létező utcát, épületet, vagy egyéb helyszínt. („cukrászda a Vörösmarty-téren”, „közép-afrikai táj”, „Budapesten vagyunk”, „a délorosz pusztákon járunk”, „Otthon vagyok”, „anyám házában”, stb.)

Helyzet-, ill. esemény-implikációk: az álomban tudjuk, hogy éppen mi zajlik, pontosabban: tudomásunk van a látottak szűkebb-tágabb kontextusáról, ezért rögtön értjük, hogy mit látunk, vagy mi történik velünk. (Például azt álmodom, hogy egy romos utcasarkon lőnek rám, és „tudom”, hogy épp háború van, hogy azt kik vívják, stb.) Az ilyen implikációk előtörténetet vagy kerettörténetet adnak az álomnak, így téve azt kerek egészé, s ezáltal valószerűvé.

Ismeret-implikációk, spekulációk implikációi: álomképek azonnali, biztos tudásként megjelenő értelmezései. Pl. álomban látok egy plakátot, de nem olvasom el, vagy nem tudom elolvasni, viszont tudom, hogy mi áll rajta. Vagy egy álombeli halandzsaszóról pontosan tudom, hogy mit jelent.

Álom-személyiség, álom-identitás: álomban „tudom” magamról, hogy ki vagyok (noha általában ez az én-tudomás nem azonos éber énünkkel), ahogyan az álombeli figurákról is „tudjuk”, hogy kicsodák, noha a valóságban általában nem úgy néznek ki, vagy éppen egyáltalán nem is léteznek. Ez a tudás szintén valószerűvé, hihetővé teszi az álmot.

Implikált személyek: akiket nem látunk az álomban, de az adott álomképről vagy eseményről azonnal eszünkbe jut, méghozzá annak értelmezése szempontjából: „Egy kutató látok a ház előtt. X mondta, hogy ez Y kútja volt”, „X mesélte róla, hogy...”, „X jut róla az eszembe”, stb. Tehát az implikált személyek ugyanazt a funkciót töltik be, mint a többi implikált információ: értelmesebbé, köznapibbá, elfogadottabbá teszik az álmot, minthogy segítenek annak álombeli értelmezésében, s ezáltal racionalizálásában, valószerűsítésében.

¹⁴ MÉREI (1998): 266-267, 313.

Mérei egyébként az implikált tudásról való megállapításaival Freudnak az álom másodlagos meg-

munkálásáról szóló eszmefuttatását gondolta és fejlesztette tovább. Ld. FREUD (1984): 341-354, ill. MÉREI (1998): 268-275.

Vagyis implikált tudás az álomban az, amikor látunk valamit, s azonnal tudjuk, kiket látunk, mi történik éppen, hol vagyunk és mikor, mi kötődik a látotthoz, stb. Az implikációk jelentést adnak az álomeseményeknek és érzéseknek, értékelik azokat, a hiányos és hézagos álomképeket „ismeretanyagukkal” kiegészítik, előzményeket és várható következményeket varázsolnak hozzájuk, s ezáltal zsigerivé teszik az álomnak az álmodó tudat által elhitt valóságosságát. Pedig az ébredésnél majd’ mindig kiderül: számos ismerős álomalak képzelt figura, az időpont téves, olykor egyenesen abszurd, a helyszín talán nem is létezik, vagy ha igen, nem úgy néz ki az ébrenléti valóságban, mint az álomban, az álombeli tudás, vagy fölismerés abszurdum, de egyáltalán: az egész történet merő képtelenség.

A *yogācāra*-ban ugyanígy a tár-tudat műve, hogy az egyébként valótlan, illékony és álomszerű, irracionális, lényegében a tudat által konstruált világot értelmesnek, kiszámíthatónak, állandónak, vagyis *valóságosnak* látjuk-tudjuk. Így érthetjük meg, hogy a tár-tudat a *yogācārinok* szerint miért a nemtudás (*avidyā*) letéteményese és egyben primordiális megnyilvánulása. Ez utóbbi standard definíciója: állandónak, szilárdnak, saját lényegiséggel bírónak látni a mulandót, az illuzórikust, a lényeg ill. én (*ātman*) nélkülít.

Másfelől ezek az elemi tudások alkotják minden egyéb dolog megtapasztalásának, ill. az azokról való (partikuláris) tudásoknak az alapját, szilárd vázát is, ahogyan az álom összes részlete is az implikált tudásoknak rendelődik alá, illetve azok alapján értelmeződik. Ezért is mondja Asaṅga, hogy az *ālaya* elemi tudásai (idő, hely, szám, stb.) a függő jelleg valótlan képzelgéséhez tartoznak. Erre a „vázra” épül rá a képzelt jelleg, ami már a második „réteg”, minthogy ez utóbbit a részleges dolgok (tárgyak, stb.) konkrét tapasztalása hozza létre. Vagyis az *ālaya* „alap-tudásai” is valótlan képzelgések, minthogy csupán tudások s a függő mibenlét a támaszték, ami által ezek a valótlan dolgok megjelennek. A képzelt mibenlét pedig már maga a nemlétező tárgyak konkrét megjelenése, melyek ugyancsak valósak tűnő tudások.¹⁵

A Mérei-féle implikált tudás abból a szempontból is hasonló a tár-tudathoz, hogy egyfajta finom, „mögöttes tudat”, amelyet nem lehet egyértelműen tudattalannak nevezni, hiszen egyfajta álombeli tudatosságként jelenik meg, vagy legalábbis attól elválaszthatatlan: az implikáció révén válik értelmessé az álom, ismerünk föl dolgokat, sőt nyerünk éntudatot. De még a Mérei által fölsorolt és külön-külön is taglalt és elemzett implikált tudások fönt részletezett fajtái: a számok, az időpontok, a helyszínek és az álomalakok stb. implikációi is nagyjából megegyeznek ugyanazokkal a tudásokkal, amelyeket Asaṅga is fölsorol. Ráadásul Asaṅga, közvetlenül azt követően, hogy e tudásokat részletezi, a tapasztalás álomhoz hasonló volta mellett kezd el érvelni.¹⁶ Ezért mindenképpen kézenfekvő, hogy – a *yogācāra* idealista szemléletét követve –, a tár-tudat tevékenységét ill. megnyilvánulását implikációként, az álombeli implikált tudás éberléti analógiájaként értelmezzük. Hiszen az implikáció funkciója és célja is ugyanaz, mint a tár-tudaté: folyamatossá és ésszerűvé tenni, ezáltal valósággá szilárdítani az álmot (az illúziót), sőt fönttartani az alvást (kvázi a nemtudást).¹⁷

¹⁵ MSg II, 1, 2–3 (118b), KEENAN (1992): 37–38.

¹⁶ MSg II, 1, 6 (118b), KEENAN uo.

¹⁷ MÉREI (1998): 275.

III. A tapasztalati világ kibomlása a tudatból

Vasubandhu Harminc versszakából kitűnik, hogy bár az *ālayavijñāna* jelenik meg elsőként, rögvest magával vonja – mintegy saját szerves részeiként – az érzékelést (*saṃjñā*), az érzést (*vedanā*), a tárgy és érzékszerv összekötődését (*sparśa*), a késztetéseket (*cetanā*), valamint az individuális elme működését (*manasikāra*).¹⁸ Vagyis először megjelenik a világ, a színhely a maga idejével és egyediségében, majd benne helyet foglal az én. E processzus persze nem egy mérhető időbeli folyamat, minthogy az egész komplexum szinte egyszerre, egy pillanat alatt alakul ki (erről a későbbiekben még szó esik), s a „sorrend” inkább az elsődleges és másodlagos dolgok egymásra épülésének hierarchiáját jelenti.

A gondolat elválaszthatatlan a korai buddhizmusban is megjelenő „sokasodás” (szanszkrit *prapañca*, páli *papañca*) fogalmától, amely a világ tudat és érzékszervek általi kidolgozottságát, részleteződését – s ezáltal a lét sokféleségének kialakulását – jelenti. A *Madhupiṇḍikā-sutta* szavaival: „A szemre és a látható formára (*rūpa*) alapulva szem-tudatosság keletkezik. E három találkozása a kontaktus (*phassa*). A kontaktussal megjelenik az érzés (*vedanā*). Amit az ember érez, azt érzékeli (*saññā*). Amit érzékeli, azt gondolja (*manas*). Amiről gondolkodik, mentálisan sokféleséggé bomlik ki (*papañca*). E mentális kibomlás aztán forrásként áthatja az észlelést és a fogalmiságot, ami aztán körülöleli az embert a szem által érzékelt múltbeli, jelenbeli és jövőbeli formáknak megfelelően.” Aztán ugyanez a szisztéma érvényesül a szövegben a hanggal és a többi érzéktárggyal, ill. a gondolattal és az elmével.¹⁹ A *sutta* lényegében ugyanazt a folyamatot írja le, mint amit Vasubandhu is leírt az *ālayavijñāna* megnyilvánulása kapcsán, „csupán” az ontológiai háttér más, minthogy itt nem a tudat hasad alanyra és tárgyra, hanem egy külső, objektíve meglévő érzetadat találkozik az objektíve meglévő, szubjektumként megnyilvánuló érzékszervvel.

A „sokasodás” (*parañca*) folyamata tehát a függő keletkezés legfontosabb mozzanatát fedi: hogyan lesz a tudatosságból *nāma-rūpa*, azaz az öt halmaz (*skandha*), más szóval miként bomlik ki a *vijñānā*ból a tapasztalati világ a maga tarkaságában a maga egész időbeliségével. A „sokasodás” nem véletlenül lett egyik legfontosabb eleme a későbbi *yogācāra* szisztémának.²⁰

A „sokasodás” révén a tár-tudatból kibomló öt halmazzal megjelenik a többi tudatosság-fajta is – a látás, hallás és a többi –, melyek földolgozzák és átalakítják a tapasztaltakat, ám ezzel egyúttal vissza is hatnak a tár-tudatra. Az *ālayavijñānāt* így a belőle kibomló többi tudatosság-fajta alakítja, miáltal is a tár-tudat nem csupán ok, ill. a karmikus magvak tára, hanem okozat is, ezért nevezik „termésnek”, ill. „gyümölcsnek” (*phala*). Az *ālaya* „beérik”, merthogy a többi tudatosság-fajta által okozott benyomások, emlékek (*vāsanā*k) hatására új tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) varázsol elő, amelyek újból meghatározzák a többi tudatosság-fajta működését. Ez utóbbiak ezen új keretek között megint újabb benyomásokat szereznek, ill. hagynak maguk után a tárban, miáltal ez utóbbi is újabb kereteket hoz létre.

Mérei kvázi a „sokasodást” is fölvázolja, minthogy álomnaplójában nagyjából ugyanazokat az elemeket sorolja föl az álom implikált tudást kísérő egyéb építőelemeiként, amelyeket

¹⁸ Trimś. 3-4, ANACKER (1984): 186; WOOD (1994):

50; különböző fordításait és értelmezéseit illetően ld. LUSTHAUS(2002): 277–278. A Vasubandhu-féle *ālayavijñāna*-működés elaborálását Xuan-zangnál, Vasubandhu legfőbb kommentátoránál találjuk, ld.

WSSSL 10c12-12a8, GANGULY (1992): 82–84; legrészletesebb taglalása: CWSL 11b-12a, COOK (1999): 68–72.

¹⁹ MN 18.

²⁰ Ld. erről WALDRON (2003): 36–39.

Vasubandhu. Ezek: az implikációhoz társuló látvány, az annak kapcsán megjelenő álombeli gondolat, a látottakhoz kötődő érzések, szándékok és tudatélmények, illetve az észlelés folyamatos kibomlása teszik teljessé azt a „művalóságot”, amelynek kiindulópontját, alapját, ill. általános keretét az implikált tudás adja. Vagyis az implikáció nem csupán az egész álom vázát és egyben értelmét adja, hanem maga után von különféle érzéseket, gondolatokat, különös és köznapi tudatélményeket, melyek aztán meghatározzák az álomhoz való viszonyulást, s alakítják az álom további folyását. Ahogyan az *ālayāt* is meghatározza és alakítja a belőle kibomló többi tudatosságfajta, minthogy ez utóbbiak benyomásokat, emlékeket (*vāsanā*) hagynak maguk után, melyek aztán újabb tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) hoznak létre.

Mérei azt is írja, hogy az implikált tudás a nappali tudat maradványa, ami azt jelenti, hogy az implikáció végső soron egyfajta tudattalan emlékezés. Ennélfogva azt ugyancsak analógiába vonhatjuk a *yogācāra* rendszerével, amiért is az implikációt (ill. az implikáló elmét) egyfelől az álmot (álomvilágot és álom-ént) létrehozó karmikus köteléknek, másfelől az álmot létrehozó csírák tárának is nevezhetnénk. A sokasodás (*prapañca*) működtetője ugyancsak az emlékezés, hiszen nem csupán a tár-tudat tudomásai, de azok összes velejárója, „kísérője” a múltból, az emlékekből táplálkozik, ill. alakul ki. Ezért a kibomlásban főszerepet játszanak a *vāsanāk*, a tudattalan emlékek, a múltból származó „benyomások”, melyek ugyancsak alapjaiban határozzák meg a tapasztalást – az érzékeléstől az érzetadat-földolgozáson át a gondolkodásig.

Egyes szövegek magát a hét tudatosságot nevezik *vāsanāknak*. Mit jelent ez pontosan? Azt, hogy a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, valamint a gondolkodás tudomásai az emlékekből táplálkoznak, s ezeket az emlékeket viszik rá a jelenre, amikor áthatják az elmét, és meghatározzák a tapasztalást. (Vagyis hogy a színeket és formákat milyennek látom, a hangokat milyennek hallom, miféle mintázatokat érzélek a dolgokban, hogyan gondolkodom, stb. mind-mind tudattalan emlékezésből fakad.) Ily módon a *vāsanāk* szüntelenül átszínezik – *yogācāra* terminussal: „átszagosítják” – a tár-tudatot, s vele alakítják a tapasztalati világ alapjait. A hét tudatosságfajta működése révén így mindig új *ālayavijñāna* képződik (amit persze nem veszünk észre, mert az mindig az állandóság, a változatlanság érzetét kelti), amihez újabb érzékelések tapadnak, melyek a részben tudattalan társításokban megnyilvánuló rejtett emlékezet révén áthatják („szagosítják”) az újabb *ālayāt*, és ez így megy a végtelenségig. Más szóval: a világ vázát képező elemi tudásunkat – s ezen keresztül a valóságot – a tudattalan emlékezés alakítja szüntelenül, ill. változtatja újabb és újabb valóságokká.

Nem véletlen, hogy a *Hit fölbredése* című, Ásvaghośának tulajdonított *yogācāra* irat az emlékezést tekinti mindenek teremtetőjének. Az emlékezés (*smṛti*) fogalma itt nem az éberséget, ill. a dolgok észben tartását jelenti, mint a buddhista szövegekben általában. A *smṛti* a nemtudás, az *avidyā* primordiális megjelenése. Ez az, ami „illatosítja”, azaz áthatja és meghatározza az elmét (az *ālayavijñānát*), s rajta keresztül az elme által konstruált tapasztalati világot. Ennek érzékeltetésére Pszeudo-Ásvaghośa a ruha hasonlatát használja: a tiszta lenvászon ruhának önmagában nincs semmiféle illata, viszont számos szagot képes fölvenni, és ilyen a tudat is. Így a tudatosság (*vijñāna*) nem más, mint kvázi emlékezés: Minden, amit tudatosítunk (tapasztalunk, gondolunk, stb.), a múltból származik, pontosabban a már meglévő emlékek újabb és újabb reprodukciója, ismétlése. Persze más és más konkrét formákban, ami viszont az újdonság, ill. a megismerés illúzióját kelti. Pszeudo-Ásvaghośa szerint a *smṛti* „illatosító” tevékenysége két

szinten működik. Az egyik a „fölszíni sík”, a hétköznapi emberek tudata, vagyis az átlagos „megismerés”, ill. tapasztalás. A másik a karmát alakító tudatosságé (*karma-vijnāna*), ami egy mélyebb, fundamentális sík, s aminek köszönhetően még az *arhatok*, a *pratyekabuddhák* sőt a *bodhisattvák* egy része is alá van vetve a születés és halál körforgásának.²¹

Az újralétesülés sem más, mint a világ elme által történő újbóli és újbóli összerakása az az emlékekből, az azt meghatározó késztetések (*saṃskārák*) szerint. *Yogācāra* szempontból nem annyira a tudat születik bele egy új világba (bár a klasszikus reinkarnációs elképzelés miatt használták ezt a fajta megfogalmazást is), inkább fordítva: az új világ csírázik ki a tudatból: „Következésképp, mi azt állítjuk, hogy egy bizonyos világban megszülető tudatosság (ti. az *ālayavijnāna*) megszülethet ugyanabban a fajta világban máshol²² azáltal, hogy azzá a világgá alakul.”²³ A *Ratnakūṭa-sūtra* egyik, akár prejógácsárin szövegnek tekinthető darabja, mely a halál utáni átmeneti lét (*antarabhāva*), ill. általában a *karma* alakulásában a *vijnāna* mindenhatóságát taglalja, ezt a következőképp fogalmazza meg: „Midőn az érző lény meghal, az érzés, az eszmélet és a többi *dharma* a tudatossággal (*vijnāna*) együtt elhagyja a [rég]i testet. A tudatosság az érzést, az eszméletet és a *dharma*kat magával ragadva születik meg az új testben (...) A tudatosság úgy kerül át [az új testbe] mint ahogy a nap bocsájtja ki fényeit, mint ahogy az igazgyöngy ragyog, vagy ahogyan a fa tüzet hoz létre. (...) Mikor a tudatosság a halál pillanatában elhagyja az érző lény testét, az emlékezet erejével vérteti föl magát és válik ezáltal az új élet csírájává.”²⁴ A *sūtra* szakítani látszik a lélekvándorlás hagyományos naiv elképzelésével. Itt ugyanis a *vijnāna* már nem szimplán belép az új testbe, hanem azt kvázi ő maga hozza létre: „[Az újralétesülés] hasonlít a mag elvetéséhez. Miután a magot elvetették, az átalakul a földben, majd kisarjad, szírat és leveleket növeszt. (...) A tudatosságból jön létre a test, a tudatosság burkolja be az egész testet és annak tagjait. (...) Miként a selyemhernyó gubót hoz létre, melybe beburkolja magát, azután elhagyja azt, a tudatosság is így vetődik alá a karmikus következményeknek [az új testben]. (...) Mikor a tudatosság elhagyja a testet, magával viszi a test összes tulajdonságát és átmeneti testként fölölt egy [éterikus] formát...”²⁵ Ugyanez Xuan-zangnál a következőképp fogalmazódik meg: “...a tudatosság materiális érzékszervekké fejlődik, valamint a helyévé (ti. testté), ami fönntartja ezeket a szerveket; más szóval, a belső nagy elemekké és azok származékaivá.”²⁶ Mondhatjuk: a tudat kvázi létrehozza a testet az előző test mintái, emlékei – *vāsanāi* – alapján.

IV. A tár-tudat működésének megszűnése

Olykor előfordulnak implikáció nélküli álmok. Ilyenkor történet nincs, csak a látvány tárul elénk, ill. különféle élmények manifesztálódnak, összefüggéstelenül, időtlenül. Ezt a történet nélküli álomtípust Mérei álom-idillnek nevezi. Az ilyen álmokban nincs keret, nincs értelmezés, nincs sem erőfeszítés, sem akadály, az érzések tartósak és egyenletesek, vagyis hangulatilag

21 SUZUKI (1900).

22 Például valamelyik más emberi világban, vagy valamelyik más pokolban, vagy más állatfajtaként stb.

23 CWSL 11a, COOK (1999): 65.

24 Ti. a testet alkotó föld, víz tűz, szél, azaz a test szilárd, folyékony, légnemű alkotói (csontok, hús, vér, nedvek, szelek, stb.) valamint a test tüze (emésztés, testi hő).

CWSL 11a, COOK 1999: 66.

25 CHANG 1991: 224, 227, 228, 230. Végül is már a *Digha-nikāya*-ban (*Mahānidāna-sutta*) fölbukkan a gondolat, hogy a *vijnāna* az, ami a függő keletkezés harmadik tagjaként belép az anyaölbe és dolgozik az embrió kialakulásán.

26 CHANG Uo.

homogén álmok. Ha egy ilyen álomban implikált mozzanatok jelennek meg – akár egészen mellékes mozzanatok – az idill csorbulni kezd, az álom egyenetlenné válik.²⁷

Más szóval, ha a látványhoz vagy érzéshez kötődve megjelenik a „tudom, hogy mi ez” élménye, a határtalanság, a kvázi-öröklét – vagyis az idill – eltűnik. Azt hiszem, talán fölösleges hosszan citálni ehhez a buddhista analógiá(ka)t az időtlen, ok és következmény nélküli tapasztalásról, illetőleg a tiszta, személytelen tudatállapotról, amikor „csak úgy”, „önmagukban” jelennek meg a dolgok, s nem kötődik hozzájuk semminemű fogalmi vagy érzésszerű társítás. Ez az állapot az *ālayavijñāna* kiiktatása, működésének megszüntetése (azaz a tár-tudat *nirodhája*) révén valósul meg, ami egyben a szennyeződések és tudati akadályok eltűnése is. Konkrétan: az *ālaya* által tárolt összes karmikus csíra (*bīja*), és emlék (*vāsanā*) eltűnése.

E tekintetben figyelemre méltó, hogy kiknek van tár-tudatuk a buddhista lét-hierarchiában, és kiknek nincs. A *Yogācārabhūmi* című mű szerint a kétféle tudatosság – az *ālaya* és a többi hét tudatosságfajta – négyféleképpen kombinálódik, méghozzá egy szellemi hierarchia alapján: 1. A tudatosságukat veszített lényeknek (ájult állapotban, kómában, mélyálomban lévők, érzékszerveik nélkül születettek, valamint az *asaṃjñi-samāpattit*, a tudatosságot kiiktató elmélyedést megvalósító jógik) bár nincs érzékszervi tudatosságuk, mégis van tár-tudatuk – hasonlóan az embrióhoz. 2. Ennek kvázi ellentettjeként a *Tathāgātának*, a *pratyekabuddháknak*, az *arhatoknak* és azoknak, akik „vissza nem fordítható módon” (*avinivartaniya*) *bodhisattvák*, nincs tár-tudatuk, dacára, hogy az érzékszerveik normálisan működnek.²⁸ 3. Mindkettővel bírnak a közönséges, tudattal és normális érzékszervekkel bíró átlagos lények. 4. Egyik sincs azoknak, akik „véglegesen” a *nirvāṇa*-ban tartózkodnak. A Buddháknak és az *arhatoknak* tehát nincs tár-tudatuk, miközben tapasztalnak és gondolkodnak. Pszeudo-Aśvaghōsa szerint a *dharmā-dhātu*, avagy a *dharmakāya*, azaz a tiszta, „űrszerű” tudat – ami nem más, mint a megtisztított, kiüresített tár-tudat – mentes a dolgokat előhívó és karmát teremtő emlékeztől (*smṛti*).

Az *ālayavijñāna* kiiktatása persze egy hosszadalmas és nehéz folyamat – voltaképp a gyakorlás végpontja. Az odavezető út pedig jobbra az *ālaya* folyamatos manipulációját és ezáltal fokozatos uralom alá hajtását jelenti. Asaṅga szerint a gyakorló a Buddha tanainak fölismerésével, a *sūtrák* igazságainak belátásával ugyanúgy *vāsanākat* hoz létre, s velük karmikus csírákat képez, mint a szennyezett tudat tapasztalásai, ismeretei, csupán ez jó *karma* és jó emlékezet, minthogy elvezet az *ālaya* fölötti uralomhoz, majd működésének megszüntetéséhez. A törekvőnek ezért az *ālayát* kell megcéloznia a helyes gyakorlással: ez az ún. „alap átfordítása”, ami épp a tár-totalitás miatt kézenfekvő.²⁹ Ha ugyanis a világ fundamentumát az alapvetőnek és megkérdőjelezetlenné tűnő tudomások („tények”) jelentik, akkor egyértelmű, hogy az alap átfordítását ezek megkérdőjelezésével kell kezdeni, egyfajta szkeptikus hozzáállás által: mi van, ha most épp nem itt vagyok, nem most létezem, hanem ezt az egészet csak álmodom, és valódi testem, ill. énem máshol van térben és időben egyaránt? Vagy mi van, ha csupán egy agy vagyok egy tartályban, és mindezt belém programozza valaki? Legfőképpen: melyek ennek az illúziószerűségnek látható vagy éppen nem látható, ám elemző vizsgálódással (*paryeṣanā*) világosan kimutatható jelei? Ez az attitűd aztán a világot valóban álomszerűvé oldja, minthogy e fölismerés (*prajñā*) a korábbi „elemi tények” helyébe új, másfajta elemi tényeket helyez: az

27 MÉREI (1998): 225–228.

28 WALDRON (2003): 189. Ld. még ugyanerről Xuan-

zang idézett művét is: CWSL 13a–b, COOK (1999): 78–79.

29 MŚg III, 1–6, (122c), KEENAN (1992): 60–62.

illuzórikusságra vonatkozó elemi fölismerések alkotta igazságokat. Ezzel pedig a világ addigi zsigeri valósága eltűnik, s a gyakorló rálát a függő mibenlétre (*parikalpita-svabhāva*), vagyis arra, hogy a világ a függő keletkezés révén (azaz a tudatból) jön létre.³⁰

A „szkepszis-*vāsanāk*” tehát alapot teremtenek a *mahāyāna* nagy igazságai: az üresség stb. belátására, majd a buddhaság elérésével ekvivalens ún. beteljesült mibenlét (*pariṇiṣpanna-svabhāva*) megvalósulására. Vagyis az *ālayavijñāna* kikerülhetetlen, minthogy minden karmikus magnak a tára, még önnön kiiktatása (illetve átalakítása) magvainak (lehetőségének) is. Az *ālayavijñāna* ezért azonos a *Tathāgatarabhāval*³¹ a minden lényben csíráként, potencialitásként bennerejlő Buddha-természettel. Ennek alapján a tudat alapjában tiszta, örök, változatlan szférája (s egyben lényege) a *dharmadhatu*, s vele az abszolút és örök Buddha-test, a *dharmakāya* sem más, mint megtisztított tár-tudat. Ahogyan Asaṅga mondja: a *dharmakāya* a tár-tudat átváltoztatása révén érhető el.³²

V. Tár-tudat vs. a „tár tudata”

Az implikált tudás révén érthetjük meg azt is, hogy mit jelent az *ālaya* „mindent tároló” volta, vagyis hogy a tár-tudat egy olyan „abszolút burok”, amin kívül végső soron semmi nincs. Az *ālaya* háttértudása, mögöttes tudomásai – csakúgy, mint az álombeli implikált ismeretek – egy áthághatatlan falat képeznek. A hely vagy az időpont „ténye”, a számok törvénye, az éntudatunk és a többi „alapismeret” egyfajta jelzőkövei egy átléphetetlen határnak. Ebből nem lehet kilépni. Nem lehet utazni az időben, nem lehet azonnal helyet változtatni, nem lehet a testből és vele énünkéből kilépni, stb. Ám mivel mindezek csupán implikált tudások, azaz tudati létezők, ez azt is jelenti, hogy minden a tudaton belül zajlik.

Az *ālayavijñān*ában már minden megvan magként (*bīja*), s e magvakból az érzékszerveket koordináló gondolkodó tudat (*manas*) működésbe lépésekor azonnal kibomlanak a jelenségek. Persze mindez magán az *ālaya* által megszabott bűvös körön – vagyis a tudaton – belül marad, minden manifesztálódott dolog és esemény ott jelenik meg és múlik el ill. zajlik le. Ez a burok

30 A világ valóság- ill. illúzió rétegei közül az első, a függő mibenlétet megelőző képzelt mibenlét (*parikalpita-svabhāva*) már korábban, a nyelv analízisével ill. kiűresítésével „fölszólított”, mivel ezt a réteget, a dolgokról való képzelgést a nyelv (a „megnevezés”) hozza létre. MSg II, 1, 16-19, (119c-120a), III, 7 (123a), KEENAN (1992): 44-46 és 62-63. Amit mai fejjel úgy értelmezhetünk, hogy a rejtett, tudattalanul működő fogalmi háló határozza meg a tapasztalást. (Pl. a formákat vagy a színeket a nyelvi klisék és a hozzájuk kötődő asszociációk miatt látom olyannak, amilyennek. De így van ez a hallással és a többi érzékszervvel, a nyelv által közvetlenül meghatározott gondolkodásról már nem is szólva.) Nos ennek a fölszólításával – azaz a nyelvi kiűresítéssel – a dolgokat kvázi „önmagukban”, társítások nélkül szemlélhetjük, kb. mint egy még nem, vagy csak alig beszélő kisgyerek. Ezt követi a függő mibenlét fölszólítása: a dolgok pusztá léteének mint illúzióznak a fölismerése s a tőlük való elszakadás.

31 A *Tathāgatarabhāva*-t magát olvasztó *yogācāra* a *yogācāra* egyik irányzatának tekinthető (ez az ún.

Tathāgatarabhāva-hibrid *yogācāra*), amely emiatt elkülöníthető az ortodox (Asaṅga- és Vasubandhu-féle) *yogācārától*. LUSTHAUS (2002): 6-9. A *Tathāgatarabhāva* kialakulásáról, ill. annak a *yogācāra* tanokhoz való kötődéséről ld. BROWN (1991).

32 MSg X, 7 (130b), KEENAN (1992): 102. Erről részletesebben, a MSg kommentárjait is figyelembe véve: GRIFFITH-HAKAMAYA-KEENAN-SWANSON 1989: 115-116. Itt egyes MSg kommentárokból nem az *ālaya* átfordítása, hanem annak megszünte olvasható, ami azonban nem ellentmondás, mert ez alatt a tudati szennyezés, a klesák megszünte értendő. A *dharmadhatu*, s vele a *dharmakāya* és az *ālayavijñāna* viszonyáról ld. még Xuan-zangot is: CWSL 57c-59a, COOK (1999): 360-367. Az *ālaya* és a *dharmadhatu* kapcsolatát illetően pedig ld. CHANG (1992): 182-184, a *dharmadhatu*ról a *yogācāra* bölcselétének tükrében ld. SUTTON 117-131. Az *ālayavijñāna* és a *tathāgatarabhāva* viszonyát/azonosságát illetően ld. SUTTON (1991): 51-78 és SUZUKI (1999): 259-263.

„osztódik”, ill. szakad a *yogācārā*ban alannyá és tárgyá, majd az alanyon belül is érzékelő tudattá és azt földolgozó, arra emlékező öntudattá, illetve ez utóbbitól is elidegenedik egy öntudatra reflektáló tudat.³³ Vagyis bár többféle, többszintű tudat létezik, mind az *ālaya* nagy burkán belül marad. Ezért így érthető meg az is, hogy a *yogācārinok* az *ālayát* miért azonosították en bloc magával a tudattal, avagy elmével, minthogy a tudat (*citta*) a *yogācāra* iratokban általában az *ālayavijñāna* szinonimája, sőt magát a szót is ennek megfelelően etimologizálták.³⁴

Vagyis az *ālayavijñāna* semmi egyéb, mint maga a tudat, s egyben olyan burok, amin kívül tehát semmi nincs. E megállapítás természetesen nem csupán (vagy nem elsősorban) az ontológiai, hanem a kritikai episztemológiai idealizmus értelmében is érvényes. Ha ez utóbbit fogadjuk el, mert a *yogācārát* így értelmezzük – mint teszi azt némely kutató –, úgy e gondolat kiegészítendő azzal a kitételrel, hogy ha van is valami „odakint”, az önnön valójában megismerhetetlen, mert minden csakis és kizárólag a tudat által, ill. azon belül jelenik meg. A tudat ama kikerülhetetlen és áttörhetetlen keret, melyben a jelenségek megnyilvánulnak, ill. mely által minden létező – még önmaga is – manifesztálódik. „A tudat (vagy szellem, mens, mind) zavaró kettős szerepet játszik. Egyrészt ez az a színhely, mégpedig az egyetlen színhely, amelyen az egész világtörténelem lejátszódik, az edény, amely mindent tartalmaz, s ezen kívül nincs semmi más. Másrészt azonban azt a talán téves benyomást kapjuk, hogy e világtörténeleken belül bizonyos igen speciális szervekhez kapcsolódik, amelyek ugyan a legérdekesebbek azok közül, amelyeket az állat- és növényfiziológia ismer, de nem egyedülálló, nem sui generis, mert végső soron, mint oly sok más szerv, csupán hordozóik életben maradását szolgálják, s hogy ezt teszik, a fajok kiválasztáson alapuló kialakulási folyamatának köszönheti.” – írja Erwin Schrödinger. Egyik hasonlata szerint a tudat ebből a szempontból Dürer Mindenszentek című képéhez hasonlítható, melyen a felhőkben magasban lebegő Szentháromságot két nagy körben veszik körül az imádkozó hívek, az üdvözültek és az emberek a földön, alattuk a királyok, császárok és pápák. A földi körbe kis mellékalakként Dürer önmagát is odafestette. A kép remek allegóriája a tudat sajátos kettős természetének, minthogy „egyrészt ő a művész, aki az egészet megalkotta, a képen viszont jelentéktelen mellékfigura, amely el is maradhatna, anélkül, hogy az összhatast lerontaná.”³⁵ Vagyis a tudat látszólag egy jelentéktelen része a kozmosznak, ám ez utóbbi mégis általa, rajta keresztül képes csak megnyilvánulni. Parányi alkotóelem, ám mindent magában foglaló tár, abszolút tároló is. Látszólag külső szemlélő, ám minden szemlélt mégis benne létezik. Nem véletlen, hogy számos *mahāyāna* szöveg a tudatot a végtelen térrel, ill. úrral (*ākāśa*) vonta analógiába. Aztán ebből az analógiából metafora lett, majd konkrét azonosítás: a tudat tiszta, tartalmaktól mentes formájában maga az úr, ill. tér: minden dolgok tára, amely úr-természete révén mindenhová eljut és mindent áthat.

33 Hogy a tudat alanyra és tárgyra, azaz ātmanra és dharmára bomlik, majd minden *yogācāra* szöveg visszatérő toposza. A „háromosztatú tudatot” viszont már Dīrṇāga fogalmazta meg, ld. HATTORI (1968): 26–31, a „négyosztatú tudat” koncepcióját pedig Dharmapāla és Xuan-zang dolgozták ki, ld. CWSL10b-c, COOK (1999): 62–64.

34 Asaṅga a jól ismert aitiológiai szójátékkal jár el: eszerint azért nevezik az ālayavijñānát cittának is, mert fölhalmozza (cita) a világot alakító információkat hordozó emlékeket (vāsanā), ill. ezeket mint magvakat (bīja). MSg I, 1, 9 (114b), KEENAN 1992: 17. Vasubandhu is ugyanezzel a szójátékkal él, ld. TSN 7, WOOD (1994): 33. Ld. erről még SCHMITHAUSEN (1987): 123; SUZUKI (1999): 258.

35 SCHRÖDINGER (1985): 278–279.

A tár-tudat tehát nem egyszerűen „tároló tudat”, hanem maga a tudat, mint mindenek tára – ezt már a kései *yogācārinok* is megfogalmazták. Xuan-zang például ezt írja: „El kell fogadni, hogy létezik egy valós tudat (...), ami átalakul a test és a világ tartályává, és támasztékul szolgál az érző lények számára. Mi állítjuk ezt, mert az elmén kívül ténylegesen nem létezik a test és a világ tartálya. (...) Enélkül a tudatosság nélkül mi alakulna át testté és világ-tartállyá?”³⁶ Egyes magyarázatok szerint maga az *ālaya-vijñāna* szóösszetétel szó szerint is azt jelentené, hogy „tár tudatossága” (vagyis a tartáltság/tartály-lét tudata). Ami egyes szövegekben a terminológia révén tudatos koncepcióként is megjelenik: az „*ālayavijñāna*” voltaképpen „*bhājana-vijñapti*”: a körüllevő világnak mint mindent magábafoglaló buroknak, kozmikus tartálynak a tudata, tudomása.³⁷ Mondhatnánk: maga a szubjektum-lét, amiből soha, semmilyen körülmények között nem lehet kilépni, bárhol járnak a gondolatok, bármit érezzen az ember, bármiféle rendkívüli tapasztalás történik, a szemlélő, és vele minden tapasztalat (azaz a „világ”), mindenkor „belül” marad.

Persze a tudat, mint minden létező totális tartályának ideája nem *yogācārin* találmány, hanem egy igen ősi – és vélhetőleg egyetemes – képzet. Indiánál maradvány ad hoc kiragadott példa erre: „A szív eme ürege akkora, mint a világűr. Magában foglalja az eget és a földet, a tüzet és a szelet, a Napot és a Holdat, a villámot és a csillagokat, és mindent, ami a Földön az emberé, vagy nem az övé.” – szól a *Chāndogya-upaniṣad* a tudatról, melyet az általános, majd’ minden kultúrában megtalálható archaikus-természeti fölfogásnak megfelelően szintén a szívbe helyez.³⁸

VI. A „világ-tartály” időtlensége

Mint már arról szó esett, az implikált tudás a nappali – vagyis egy előző – tudat maradványa, vagyis az implikáció egyfajta automatikus, tudattalan emlékezés. De honnan jönnek ezek az emlékek, amelyek az újabb implikációt létrehozzák? Nyilván egy korábbi implikációból, az pedig egy még korábbiból, és így a végtelenségig. Vagyis az *ālaya* tartály, abszolút burok volta ebből a szemszögből is érvényes gondolat: minden „belül”, őbenne zajlik, benne van a múlt is, az összes emlékekkel, melyekből újabb és újabb világok állnak össze az implikáció révén.

Ezeket az újabb és újabb világokat összetákoló emlékek, azaz „szagosítók” (*vāsanāk*) „időtlen idők óta halmozódnak” – ahogyan a *yogācāra* iratok fogalmaznak. Xuan-zang megfogalmazásában: „Az *ālaya* tudatossága szüntelenül zajló vagy diszkontinuus? Sem nem szüntelenül zajló, sem nem diszkontinuus, minthogy szüntelenül (újra) kifejlődik. A ’szüntelenül’ azt jelenti, hogy e tudatosság kezdetlen időktől fogva egy homogén sorozat maradt, állandó és megszakítás nélküli, mivel a három világ, az újralétesülés öt útja és a négyféle születés eredetétől szolgál³⁹, s mert természete a magok⁴⁰ szilárd megtartása, ill. azok elvesztésének megelőzése. A ’kifejlődik’ pedig azt jelenti, hogy ez a tudatosság a kezdetlen időktől fogva pillanatról pillanatra megszületik és megsemmisül, s előző állapotából egy következő állapottá alakul. Az

36 CWSL 16a, COOK (1999): 94–95.

37 Minthogy az *ālaya-vijñāna* szóösszetétel genitív tatpuruṣa. Ld. erről SCHMITHAUSEN (1987): 93–95.

38 Chāndogya-upaniṣad 8.1.3. TENIGL-TAKÁCS (1998):

273.

39 Vagyis az időt az *ālayavijñāna* hozza létre, nem pedig fordítva.

40 Ti. biják, karmikus csírák: emlékek.

ok megsemmisül, és a következmény megszületik, ezért az [ti. a tudatosság] sohasem egy és ugyanaz, s emiatt más kifejlődő tudatosságok⁴¹ által áthatott⁴², és új magvakat terem.”⁴³

Az „időtlen idő” kifejezés a *theravādin* szóhasználatban (ti. a *Milindapañhā*-ban fordul elő először) még a múlt kezdet nélküliségére, illetőleg a dolgok egymásból való, pillanatról-pillanatra történő, vég nélkül, szüntelenül létesülő, ám időben megnyilvánuló mozgására utalt. A *yogācāra*-ban viszont a *vāsanā*-k ezen állandó jelzője („időtlen idők óta halmozódó”) már nem egy végtelen időben megnyilvánuló korábbiságot, hanem egy időn kívüli állandó kezdetet jelent. Itt ez már a szó szerinti időtlenség, azaz az időn kívüliség kifejezője, ami elsősorban az implikáció azonnalításában nyilvánul meg. Ha ezt a különbséget a jobb érthetőség kedvéért imaginárius térrel akarnánk kifejezni, úgy fogalmazhatnánk: az *ālayavijñāna* által teremtett pillanatok, ill. „életek”, ill. „világok” az időbeliség „horizontális” egymásutániságával szemben inkább egyfajta „vertikális” egymásutániságba rendeződnek.

A *yogācāra*-ban tehát számos korábbi tantétellel együtt a majd’ minden iskola és irányzat által elfogadott pillanatnyiség tana (*kṣanika*) is megkérdőjeleződik, pontosabban viszonylagossá lesz. A *Laṅkāvatāra-sūtra* szerint a pillanatnyiség relatív, csupán a jelenségekre használható, az *ālayavijñāna*-ra már csak működésbe lépésekor érvényes.⁴⁴ Abszolút értelemben azonban nincs pillanatnyiség, minthogy nincs idő. Így a *vāsanā*-k – vagyis az implikált tudás hordozói – nem egy lineáris múltból, hanem egy előző implikációból származnak, amely egyugyanazon pillanatban van, minthogy nincs valódi idő, az csak látszat, az implikáció teremtménye. Más szóval: a pillanatok nem egymás után következnek, hanem egymásba vannak „dobozolva”. Ezt persze a *yogācāra* még csak sejteti, illetve tanainak továbbgondolásából következik, ám a belőle elszármazott huayan iskola elképzeléseiben – mint azt nemsokára látni fogjuk, ez az elv már tisztán megjelenik.

Mérei nagy jelentőséget tulajdonít az ismétlődő álmoknak, amelyek ismétlődésük miatt szintén a valóság illúzióját keltik. Ilyen álomélménye nyilván mindenkinek volt már: nemlétező utcákról, városrészekről és egyéb helyszínekről álmodunk, mégis rendkívül valóságosnak tetszenek, mivel ismerősek a számunkra, minthogy tudjuk, hogy többször álmodtunk róluk. Így ami ismétlődik, az lassacskán egy „másik valósággá” szilárdul, kvázi az éberléti világgal majdhogynem egyenrangú „alternatív világgá”. Ámde ez is becsapós, mivel az ismétlődés, a „már láttam” érzését, ill. „tudását” gyakorta szintén bizonyos implikációk okozzák.⁴⁵ Ezt megint csak átvihetjük az éberléti tapasztalásra: lehet, hogy mindennapjaink ugyanilyen ismétlődő álmok csupán, amelyek az egyformaság miatt rendkívüli szilárdságra s ezáltal megkérdőjelezetlenségre tettek szert. Ezáltal a tár-tudat másik fontos elnevezésének: az *ādāna-vijñāna*-nak a mélyebb jelentését is megérthetjük. Ez utóbbi az *ālaya* mint „kötődés-tudatosság” (*upāḍāna-vijñāna*), amely a világ létesülésének közvetlen oka.⁴⁶ Nos, az ismétlés/ismétlődés a

⁴¹ Az érzékszervi tudatosságok és a manas által. Ld. fentebb.

⁴² Szó szerint: illatosított.

⁴³ CWSL 12c, COOK (1999): 75.

⁴⁴ Ld. erről SUZUKI (1999): 260–261.

⁴⁵ MÉREI (1998): 284–292.

⁴⁶ Ádána: szójáték, s egyben összefüggésalkotás az *ālaya* és az *upāḍāna* között, mely utóbbi a függő keletkezésben a bhava, a világ létesülésének közvetlen oka és előzménye.

A témáról részletesen: SCHMITHAUSEN (1987): 49–50, 69–75, 94–95, WALDRON (2003): 94–96, Az Abhidhamma-samuccaya szavaival az *ālayavijñāna* *ādānavijñāna* gyűjti össze és halmazza föl a *vāsanā*-kat. Abhidh-sam. I, 1,1. RAHULA (2001): 21. Mindehhez azért hozzá kell tenni, hogy eredetileg – a *yogācāra* legkorábbi emlékében, a *Samdhinirmocana-sūtrā*-ban az *ādānavijñāna* a testhez való ragaszkodás letéteményese, így a lélek, az átman képzetének megeremítője. POWERS (1995): 71; SCHMITHAUSEN (1987): 49–50.

korai buddhizmusban is a kötődés egyik legelemibb kifejeződése, legalábbis erről árulkodik, amikor a Páli Kánon a négyféle *upādāna* közül az egyiket a rítusokhoz való kötődésnek nevezi. Ha eltekintünk a szűkebb értelemben vett vallási kontextustól, e megállapításban egy igen mély fölismerésre bukkanhatunk: a rítus lényege az ismétlődés, mely által megszilárdul a világ. Ezért is kell a rítust mindig ugyanakkor és mindig ugyanúgy elvégezni. Ha nem így tesszünk, a világ rendje fölbomlik, ami katasztrófával járhat – erre a hiedelemre, ill. tudatállapatra a vallások kutatói éppúgy fölfigyeltek, mint a kényszerneurózissal foglalkozó szakemberek, mivel ez utóbbi úgyszintén rítusos cselekvésre alapul.

Ám az implikált tudás tükrében ez is illúzió, mivel a napi ismétlődés is csupán egy implikált tudás okozta tudatélmény, az ismerősség élménye, s erre alapul a ragaszkodás, a kötődés is. Ennek megfelelően az „előző életek” sem az időben következő egymásutániségben léteznek, hiszen az idő csupán a függő keletkezés által jön létre, sokkal inkább a meta- és hüposzintek „vertikális” egymásra rakódásában nyilvánulnak meg. Így lehet, hogy minden ebben az egyetlen jelenpillanatban létezik. Az implikáció révén ugyanis egyetlen pillanat is akár egész örökkévalósággá húzódhat ki, vagyis ami objektíve („kívülről”) egy másodperc, vagy még annyi se, az a szubjektív időben („belülről”) mérhetetlen időként hathat. (Köszönhetően talán az agy, ill. az elme hálózatos fölépítésének – tehetnénk hozzá az utóbbi évtizedekben rögzült elmefilozófiai toposzok ismeretében.) Így például lehet, hogy a valóságban épp haldoklunk, s ezt az egészet, ami most történik, csupán utolsó másodperceinkben vizionáljuk az itt-és-most világot („2007”, „Budapest”, „Globális fölmelegedés”, „Magyarország”, stb.) alkotó implikációk révén.

Sőt lehet, hogy minden egyes halál ilyen pillanat, és minden egyes újjászületés és leélt élet ilyen halálos ágyon képzelt látomás – s így tovább a végtelenségig. A haldokló egy újabb életet álmodik, amelynek a vége egy újabb halál, amelyben újra elalszik, és így tovább. Rekurzív álmódás: álom az álomban, az álombéli álomban egy újabb álom, amelyben egy újabb, és megint egy újabb, és így tovább, miáltal is a tudat végtelen regresszusa valósul meg, illetőleg metaszintek és hüposztázisok (attól függően, honnan nézzük) vég nélküli, nem időbeli „sorozata”. Így a végtelen álom-sorozatokban végtelenül kinyíló újabb álmok mind egyetlen (tudati) pillanatban történnek. A huayan iskola egyik bölcselője, Cheng-guan írja a tiszta tudattal, ill. a *dharmakāyá*val azonosított *dharmā-dhāturól*: „Olyan ez, miként a varázsló egyetlen dologból többfélét tud varázsolni, és többféle dologból egyet tud varázsolni. A *sūtra* azt mondja: 'Egy rövid idő akár száz évnek is tűnhet.' Valamennyi *dharmā* a *karmā* (ye) varázslata által keletkezik, ezért az azonosság és különbözőség akadálytalan (yi yi wuai). Azért olyan, mint az álom, mert olyan, mint amikor álmunkban hatalmas [területeket] látunk, noha el sem mozdulunk az ágyról, és hosszú időnek érezzük azt, ami [valójában] egy pillanat se volt. Az értekezés azt mondja: 'Álomban éveket is át lehet élni, s csak felébredéskor derül ki, hogy csak egy pillanat volt.' Így az idő határtalan ugyan, mégis egyetlen pillanatban benne foglaltatik.”⁴⁷ Ha pedig minden újjászülető az előbbi haldokló álombéli megnyilvánulása, akkor ennek a fordítottja is érvényes kell, hogy legyen: minden álombéli megnyilvánulás mögött ott rejlik egy „valódibb” korábbi én, egy álmódó alany. Mint egy vég nélküli Matriszka-baba sorozat, csupán itt nem egy kisebb baba rejlik a nagyobbikban, hanem a kisebb baba egész világa is, hiszen az alvó testében jön

létre és éli le életét az álmodott szellemi és anyagi kozmosz egésze, annak minden létezőjével és velejárójával. Talán egyes szentiratok azért merülnek el oly előszeretettel valamely meditációs Buddha-alak testének óriási, voltaképp az egész világegyetemet magába foglaló méreteinek részletezésében, mert az az „ontológiai Álmodó” teste: abszolút burok, amelyben létrejön és múlik el az egész illuzórikus világegyetem. Mindannyian benne vagyunk az épp ezt a világot álmodó Buddhában.

A *Laṅkāvatāra-sūtra* arról beszél, hogy a lények csupán a tudatosság által mozgatott marionett-figurák, pontosan azokhoz a fabábokhoz hasonlíthatók, amelyeket a szél mozgat.⁴⁸ A *yogācāra* fölfogása szerint minden lény ilyesmi figura: végső soron képzelt lény, amit a tudatosság, úgy hoz létre, ill. úgy működtet, mint egy bűvész. Ennek továbbgondolása: a lényeket létrehozó tudat a Buddha, illetve a Buddha tudata hozza létre a lényeket: „Következésképp, a szentirat azt mondja, hogy a [*Tathāgata*] a [lények] megszámlálhatatlan fajtáját teremti, és mindnek tudatot ad.” – írja Xuan-zang⁴⁹. Az elképzelés eredete, vagy mintája az ún. képzelt lények létrehozásának mágikus képességébe (*abhijñā*) vetett hit. Ebből jöhetett a konklúzió, miszerint ha a tudat egy „magasabb szinten” lényeket tud létrehozni, s ha a világ Buddha álma, akkor mi mindannyian Buddha képzelt lényei vagyunk. A kései *yogācāra* aztán eljutott odáig, ahová a nyugati misztika, miszerint minden Isten álma: Ratnakīrtinél a Buddha tudata az egyedüli valós létező, minden más ennek része, kivételése, mint az álombéli alakok az álmodóé.⁵⁰

Ugyanakkor belőlük, a Buddhákból is végtelen számú létezik – a *mahāyāna* ezen alaptanításának, illetőleg a benne rejlő paradoxonnak Ratnakīrti sem adja meg a föloldását. A végtelen számú Buddha, azaz végtelen számú álmodó egymásban léte miatt nincs lélek sem: nincs, ami vagy aki vándorolna testből testbe, világokból világokba, csupán a vándorlás tévképzete tűnik föl az „előző életekre visszaemlékező” meditáló számára, minthogy valós idő híján csupán egyetlen pillanat alatt végbemenő végtelen rekurzív álomsorozatról beszélhetünk. *Tathāgaták* vannak és általuk képzelt fantom-lények, azaz Matriszka babák egymásba dobozolása, ami a kontinuitás és vele a lélek érzetét, képzetét, látszatát kelti.

VII. Időtlenység és hálózatosság

De még az álmodó tudatok végtelen sorozata sem valós, minthogy egy „végső szempont” szerint az álmodók semmiféle hierarchiában nem állnak egymással. A buddhista bölcsélet talán a *yogācāra*t továbbfejlesztő, azt a *madhjamaká*val szintetizáló, majd a csanba beolvadt huayan iskolában nyerte el legkifinomultabb formáját. Itt fogalmazódott meg a tudatok (s vele minden jelenség, minden létező) végtelen bonyolultságú összekötöttségének és ezáltal egymásra hatásának, sőt egymásba hatolásának legszebb, legtalálhatóbb képe, az „Indra hálójá” néven ismert allegória. Indra hálójá a világegyetemet átszelő finom szálak végtelen és fölfoghatatlanul bonyolult hálózata. A vízszintes szálak a téren, a függőlegesek az időn át futnak a végtelenbe.

⁴⁸ Ennek a képnek a konkrét előzménye talán a Ratnakūta-sūtra említett opusában található, itt ugyanis a test a tudatosság által működtetett fabábu: „Bölcs Védelméző, a valahol zsinórra kötött fabábu változatos előadást képes produkálni, úgymint járkálás, fölgáskodás, ugrás, dobás, játszadozás és tánc. Ilyenkor a bábjátékos nem

látszik, csupán az ő elméjének műveletei látszanak. Hasonlóképp, a test mindent a tudatosság ereje által tesz. (...) A test teljes mértékben a fabábuhoz hasonlít.” CHANG (1991): 226.

⁴⁹ CWSL 58b, COOK (1999): 364.

⁵⁰ WOOD (1994): 149-159.

A szálak kereszteződéseinél egy-egy kristály, azaz egy-egy tudat jön létre. Buddha, mint a világfölköti/világon kívüli abszolút tudat képviselője tiszta fényként világítja meg ezeket a kristályokat, behatolván minden egyes kristálygömbbe. Ennek hatására minden egyes kristálygömb tükrözi, visszaveri a háló összes, megszámlálhatatlan többi kristályának fényét, valamint a háló – azaz az univerzum – minden visszaverődésének minden visszaverődését.⁵¹

Egyes mai elmekutatók szerint tapasztalati világunk is ehhez hasonló, mert gondolkodásunk, sőt egész elmek működésünk ilyen: „Vajon lehetséges-e a többi szimbólumtól elkülönítve egyetlenegy szimbólum felébresztése? Bizonyára nem. Épp úgy, ahogy a nagyvilágban lévő tárgyak a többi tárggyal kölcsönhatásban léteznek, a szimbólumok is mindig más szimbólumok konstellációjához kapcsolódnak. (...) Mindegyik tükröződik a másikban, mint ahogy Indra hálójában lévő gyöngyök is tükrözik egymást.”⁵² S ahogyan a (nem fizikai értelemben vett) elmét ilyen szimbólumok alkotják-működtetik (ahogyan a fizikai elmét: az emberi agyat is neuronok hasonlóan bonyolult hálózata), úgy a tudatok megszámlálhatatlan sokasága is ilyesmi hálózatot alkot. Ráadásul a tudatok e megszámlálhatatlan sokasága a buddhizmusban nem csupán a személyek tudatának sokaságát jelenti, hanem az egy adott személyt alkotó skandha-sorozat pillanatnyi tudatait is. A buddhizmus szerint nincs én (*ātman*), így a személy (*pudgala*) nem valóságos, az csupán keletkezésükkor máris elmúló érzetadatok, érzések, tapasztalások, ismeretek és késztetések szüntelenül változó, pillanatnyi konfigurációinak sorozata. Ezért, a minden tagot minden taggal összekötő hálózatosság miatt nincs hierarchia, nincs egyirányú oksági lánc sem, s emiatt sincs valódi sorrendiség.

Ez a hálózatosság magyarázza az összes idő egyetlen jelenpillanatban való meglétének tanát is: „Ami az ún. kilenc világot illeti, ezek: a múlt múltja, a múlt jelene, a múlt jövője, a jelen múltja, a jelen jelene, a jelen jövője, a jövő múltja, a jövő jelene, a jövő jövője. [Mert] a három idő [azaz a múlt a jelen és a jövő] kölcsönösen áthatják egymást és kölcsönösen azonosulnak egymással, eképpen pedig egyetlen tudat-pillanatban nyilvánulnak meg” – írja Uisang.⁵³ Cheng-guan ugyanezt egy, a partikuláris és univerzális egységét kifejező szimbólumon, a lótuszvirágon keresztül mutatja be, mely e módon kvázi meditációs tárggyá válva bomlik ki egész világgá: „Ez az egy virág áthatja az összes helyet, valamint magában foglalja az összes időt. Azaz: a három világ mindegyikében három [világ van], s [mindezt] egyetlen pillanat (*yi nian*) tartalmazza, mivel az időnek nincs külön lényegisége (*bie ti*). Az egyik virág a másakra támaszkodva jön létre, s így akadálytalanok. Az idő ehhez hasonló. Ezért mondja a Jin-kori szútra: 'A múlt számtalan *kalp*ja a jelenbe és a jövőbe helyeződik, a jövő számtalan *kalp*ja visszahelyeződik a múltba és a jelenbe stb.' A Samantabhadra gyakorlata azt mondja: 'A múltban a jövő, a jövőben a jelen.' Azt is mondja: 'A számtalan *kalpa* azonos egyetlen pillanattal, egyetlen pillanat azonos számtalan *kalp*ával.' Mivel az időnek nincs külön lényegisége, így nem áll meg önmagában, s támasszá (*suoyi*) nem válik.”⁵⁴

⁵¹ Indra hálójának autentikus leírását ld. az Avatamsaka-szútra, CLEARY (1993): 202-253.

⁵² HOFSTADTER (1999): 359. A konnekcionizmus megjelenése óta persze az elme illetően megközelítése már szinte közhelyszámba megy a kognitív tudományokon, főleg azok filozófiai diskurzusain belül.

Ami itt érdekesebb, az inkább a buddhizmus fölfedezése és (némi félreértelmezés árán) történő teoretikus hasznosítása.

⁵³ ODIN (1995): 199. Ld. még erről az elképzelésről: VERDU (1981): 158-159.

⁵⁴ HAMAR (1996): 168.

Ehhez tudni kell, hogy a huayan szövegekben a lótuszvirág ama Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat jelképezi, ahol az iskola követői újjá kívántak születni. (Vö. ezzel az isteni születés általános hiedelmét, amikor is lótuszból születnek a dévák és a Buddhák.) A huayan hívei által elérendő Tiszta Föld azonban minőségileg különbözik a többitől, minthogy végtelen számú Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat magában foglal, vagyis ez a minden Buddha-birodalmat magában foglaló (totális) Buddha-birodalom. Nos, az *Avatamsaka-sūtra* megfogalmazása szerint egy illatos óceánból nő ki a lótusz, amely magában foglalja ezt a végtelen számú világ-mindenségeket magában foglaló birodalmat. Minthogy az „isteni születések” a meditációból, a meditáció által jönnek létre, így a virág egyszerre a meditáció tárgya, valamint a születés helye, ráadásul a lótuszból történő születés az isteni születés kifejezője. (Nemcsak a huayanben, hanem általában a buddhizmusban.) Vagyis e jelentések lényegében egymás metaforáiként is funkcionálnak a lótusz többértékű szimbolikája révén.

Ha pedig a halál = elalvás, túlvilág = álmovilág, élet = álom ősi és egyetemes metaforái által megszabott értelmezési keretben gondolkodunk, úgy a halál és újrászületés közti átmeneti létet, melyről számos mahájána irat beszél, s amelyet aztán a tibetiek oly részletesen taglaltak, értelmezhetnénk akár olyan implikáció által létrehozott álomnak, mely a halál pillanatában zajlik le, és addig tart, míg az agyhalál be nem következik. Vagy mégsem, mivel *yogācāra* szempontból agyhalálról vagy más külső tényezőről sem beszélhetünk, csupán a jelen pillanatról. Ez esetben az elalvás – azaz az újrászületés élménye – a végtől, a fölébredés elől való ösztönös menekülés az újabb és újabb „álmokba” azaz életekbe, miáltal is egy tudattalan szubjektív öröklét valósul meg: „Ezt az összpontosultságot (*samādhi*) úgy nevezik, hogy a múlt tiszta kincsesára; [mert a megvilágosodott] egyetlen pillanatban be tud hatolni száz *kalpába*, ezer *kalpába*, százezer *kalpába*, milliárdnyi *kalpába*, számtalan *kalpába*, mérhetetlen [mennyiségű] *kalpába*, határtalan [mennyiségű] *kalpába*, hasonlíthatatlan [mennyiségű] *kalpába*, megszámlálhatatlan *kalpába*, megmagyarázhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, elgondolhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, föl nem fogható [mennyiségű] *kalpákba*, kimondhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, elmesélhetetlen és kifejezhetetlen [mennyiségű] *kalpába*. (...) Ezek a megvilágosodott lények egyetlen pillanat alatt elérnek egy [egész] *kalpát*, [sőt] száz *kalpát*, ezer *kalpát*, százezer *kalpát*, százezer-billió *kalpát*; elérnek annyi *kalpát*, amennyi porszem létezik az egész földrészen, annyi *kalpát*, amennyi porszem létezik mind a négy kontinensen...” – mondja az *Avatamsaka-sūtra*.⁵⁵

Mérei az implikációval magyarázza azokat az ismert és gyakorta előcitált álomeseteket is, amidőn valami külső ébresztő inger manifesztálódik egy álomképben, ám ez az álomkép csupán végkifejlete az azt megelőző álomtörténetnek. Eszerint az implikált tudással értelmezhető a tizenkilencedik századi álomkutató, Maury híres esete, aki álmában egy egészen hosszú kalandot élt át a francia forradalom idején, minek vége az lett, hogy lefejezték. A nyaktóló zuhanására riadt föl: a valóságban ágyának egy keresztléce esett a nyakára, az ébresztette föl.⁵⁶ Freud – s az ő nyomán Mérei – tehát a nappali életből vett kész fantáziák beiktatásával magyarázzák e jelenséget: előzőleg Maury a francia forradalommal foglalkozott, így az elmének könnyű dolga volt a már kész terméket implikálni. Ugyanakkor még ezen ésszerűnek tűnő interpretáció is megbicsaklik. Egyrészt az ébrenléti valóságban előbb van az álmot kiváltó inger – így elvileg az álom annak következménye –, ám az ingert szimbolizáló álomkép mégis ez utóbbi végterméke.

Lehet bármennyire is „gyors” ill. „időtakarékos” megoldás az elme számára, hogy egy külső inger kiváltotta álomkép köré az azt álmódó tudata számára valószerűsítő történetet fabrikáljon már meglévő panelek, avagy előzőleg, az éber állapotban tudattalanul kidolgozott fantáziák implikációival, elvileg akkor is kell lennie az okság által létrehozott időbeli sorrendnek, legyen ez az idő bármily rövid is: előbb kellene megjelennie a kiváltó eseményt szimbolizáló álomképnek, s csak utána kellene jönnie az álomtörténet formájában manifesztálódó következménynek. Itt azonban nem ezt látjuk, hanem épp a fordítottját. Vagy az egyidejűség esete áll fenn, ami kétféle hamis időérzékelést, időtudatot teremt: a nappali, ébrenléti tudat számára ugyebár előbb van az inger, s csak utána az általa kiváltott álomtörténet (ezt racionalizálná az implikáció elve), ám az álombeli tudat számára épp ellenkezőleg, előbb van egy eseménysor, melynek vége az ébredésben végződő álom-csúcspont. Amiről egyébként csak utóbb derül ki, hogy külső inger volt. Így ha az álombeli tudatot fognáknál föl valósnak, úgy is fogalmazhatunk, hogy a nyaktíló manifesztálódott az ágyléc képében, s az álmódó az „ébredéssel” csupán átkerült egy másik álomba, amit ébrenlétnek él meg. A valóságban azonban egyik időbeliség sem igaz, minthogy mindkét tudat egyszerre teremti és határozza meg a másikat, így az „előző” és a „következő” fogalmi elveszítik értelmüket. Ebből a szemszögből Maury álmához hasonló ama sokak által ismert jelenség is, amikor beállítjuk az óracsörgőt, ám mégsem arra ébredünk föl, hanem röviddel – olykor alig egy-két pillanattal – a csörgés előtt. Ez esetben azonban nem az ébrenlétből teremődik az álom, hanem az alvásból, az abban megőrzött információból (ti. hogy föl kell ébredni az adott időben) teremődik az ébrenléti esemény.

Így van ez a végtelen regresszusba merült „álmódó” tudatokkal is. Egyik álmodja a másikat és viszont, egyike a másikban tükröződik, méghozzá végtelenül. Viszont éppen ezért nincs egyiknek sem önléte, egyik sem áll meg egyedül önmagában, miként a szimbólumok, jelentésüket mindenkor a másiktól kapják, csupán a többi tükrében, illetve az általuk képezett viszonyrendszerben egzisztálnak. S ezért nem lineárisan, szabályos sorozatban jön egyik a másikából, hanem keresztül-kasul, mindegyik mindegyikben, amit térben mi már nem tudunk elképzelni. Nem csupán a kisebb Matryoska-baba van a nagyobbban, hanem lehet ellenkezőleg is: a nagyobb van a kicsiben. Avagy egy darabig a kicsi van a nagyban, az a még nagyobbban és így tovább, mígnem az egész sorozat egy bizonyos ponton az addigi legkisebbnél is kisebbbe kerül.

VIII. *Ālayavijñāna versus bhavaṅga-citta*

Az *ālayavijñāna* tehát elsősorban a megszakítás nélküli folytonosság illúziójának létrehozója, ami egyúttal az abszolút határ, a bezártság, a „tartályban-lét” tudatának egyik elemi megnyilvánulása is. Így érthetjük meg, hogy miért is hozható összefüggésbe az *ālayavijñāna* a *theravāda bhavaṅga*, ill. *bhavaṅga-citta*, *bhavaṅga-viññāna* fogalmával – már ha elfogadjuk azt az elméletet, miszerint ez utóbbi az *ālayavijñāna* théraváda megfelelője, vagy akár annak *theravāda* átvétele, adaptációja.⁵⁷ Azt viszont általában elfelejtik megemlíteni, hogy ez az azonosítás nem mai teória. A *bhavaṅga* és az *ālayavijñāna* azonossága már a korabeli *ābhidharmikák* körében ismert dolog volt, legalábbis erre enged következtetni Xuan-zang megjegyzése, aki a *yogācāra* filozófiáját összefoglaló nagyszabású művének, a *Cheng weishi-lun* harmadik, az *ālayavijñānáról*

⁵⁷ Ld. erről SARACHCHANDRA (1994): 89–96, HARVEY (1995): 160–166.

szóló fejezetében azt taglalja, hogy a tár-tudat a többi iskola rendszerében milyen neveken jelenik meg. Így többek között – írja – a *vibhājavādinok*, vagyis a déli *theravāda* irányzat követői az *ālayāt bhavaṅga* néven ismerik.⁵⁸

De mi is a *bhavaṅga*? Kezdet és vég nélküli létfolyam, amely „kitölti”, s ezért kerek egészzé varázsolja az amúgy a valóságban hézagos, pillanatról-pillanatra összetákolt világot, amivel egyúttal a stabilitás és változatlanság illúzióját is kelti. Mint arról már a bevezetőben szó esett, a tár-tudat koncepciójának megjelenése az *anātma* tanára, illetve az ebből adódó dilemmákra adott válaszként értékelhető. Minthogy nem létezik szilárd, maradandó ön- ill. én-lényeg, a létesülés megszakítatlan folyamata és az attól elválaszthatatlan okság, ill. *karma*-tan némi magyarázatra szorult. Főként, hogy a probléma súlyos morális kérdéseket is magában hordozott – lásd többek között a *Milindapaṇhā* jól ismert, erre vonatkozó magyarázatait. Ha ugyanis az előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miként lehet elítélni valakit, aki bűnt követett el? Ennek révén természetsszerűleg fölmerült az individuumot létrehozó folytonosság problémája, amely elválaszthatatlan valamiféle szubsztanciától: mi az, ami az emlékezést okozza? Mi az, ami a karmikus következményeket elszenvedi, és azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből egy másikba átörökíti? Nos, lényegében erre jött létre az egyéni életeken is túlnyúló, ám minden érzékelhetetlen pillanatot is összekötő, s ezzel minden tudatosság és tapasztalat alapját képező *bhavaṅga*, illetve annak „tudata”, a *bhavaṅga-citta* avagy *bhavaṅga-viññāna* fogalma. Vagyis a *bhavaṅga* ugyanarra a problémára adott megoldás, ugyanazt az elemi funkciót tölti be, mint az *ālayavijñāna* a *yogācāra* rendszerében. Ráadásul mind a *bhavaṅgát*, mint az *ālayát* gyakorta hasonlítják vég nélkül tovaáramló folyamathoz – mint-hogy mindkettő a folytonosság letéteményese.⁵⁹

Ehhez azonban tudni kell, hogy a *bhavaṅga* eredetileg pusztán a folytonos létesülést jelentette, s e jelentésében a függő keletkezésre mint permanens létesülésre vonatkozott. Részint a *nidānák* közötti kapcsolatot, részint magukat a *nidānák*at mint a létesülés tizenkét fázisát, tizenkét faktorát (*dvādaśa-bhavaṅgāni*) fedte. Ebből alakult ki aztán az állandó létfolyam mélyebb jelentéssel bíró absztrakt koncepciója. A „*bhavaṅga*” a *sarvāstivādinok*nál még a „*bhavasya aṅgāni*” értelemben szerepel, vagyis a két fogalmat szójáték formájában azonosították.⁶⁰ *Buddhagósánál* és az utána következő idők *Abhidhamma*-irodalmában viszont a *bhavaṅga* már az elme nyugalmi állapotának (mélyálmom, ájultság, stb.) a „tudomása”. Az ébrenlét során is minden egyes érzékelési folyamat végén ide tér vissza az elme, egészen addig, míg egy következő tárgy meg nem zavarja.⁶¹

A *bhavaṅga* azonban nem maga az ájulás, halál, avagy mélyálmom – azaz a tudat nélküliség. Inkább úgy lehetne fogalmazni, hogy az elme eme „nyugalmi” állapotaiban, amikor nincs tapasztalás, egyvalami mindig megmarad, hiszen az újbóli eszméléskor mindenre visszaemlékezünk. Vagyis a *bhavaṅga* az, ami a tudattalan állapotban megmarad, mint egyedüli „tudat”, amely működik. A *bhavaṅga-viññāna*, ill. *bhavaṅga-citta* tehát a kontinuitás „tudattalan tudata”, nem pedig az elme kialakulásának az állapota. A jobb megfogalmazás tehát az lenne, hogy ide, a *tiszta bhavaṅgába* tér vissza a tudat mélyálmomkor vagy ájulásakor.

58 CWSL 15b, COOK (1999): 88–89.

59 SARACHCHANDRA (1994): 90–91.

A *bhavaṅgáról*, annak kialakulásáról, szerepéről a korai buddhista pszichológiában, valamint az *ālayával* való

kapcsolatáról remek összeggést ad még HARVEY (1995): 155–179.

60 SARACHCHANDRA (1994): 79.

61 SARACHCHANDRA (1994): 79–80.

Mindenesetre a *bhavaṅga-citta* átvitt értelemben ama áthághatatlan burok, amelynek „kerten belül” zajlik minden, még a halál és az újrálétesülés is. Az újszülött csecsemőt is egyedül ez köti össze az előző életként értelmezett elhunyt ember tudatával, ill. annak utolsó rezdüléseivel, mondhatni, ő az újrászületés okozója, ill. végrehajtója.⁶² (Vö. ezzel Asaṅga főntebb idézett azon gondolatát, miszerint a magzatnak csupán *ālayavijñāna*-ja van.) „Míg az anyag (*rūpa*) megszűnése lassú, átalakulása pedig nehézkes, addig a tudaté (*vijñāna*) gyors, s átalakulása könnyed. Miként mondva vagyon: ‘Szerzetesek, nem látok semmi más dolgot, mely oly gyorsan változna, mint a tudat.’ Mert míg csupán egyetlen anyagi pillanat zajlik le, addig a *bhavaṅga-citta* tizenhatszor kél föl és szűnik meg.” – írja Buddhagosa, aki itt az *Aṅguttara-nikāya* I, 10 passzusát idézi, mely kimondja, hogy semmi nem olyan gyors és változékony, szinte vibráló, mint a tudat.⁶³ Ez a passzus számunkra azért érdekes, mert tudjuk, hogy a tizenhat (később tizenhét) tudatpillanat (*citta-khana*) a *theravāda* bölcseletben nem a *bhavaṅga* jellemzője, hanem a tudaté általában, hiszen az en bloc az érzékelés tizenhat fázisát jelöli. A tizenhat tudatpillanat a tudatnélküliségként értelmezett *bhavaṅga*-pillanatok – mint a hézagokat kitöltő s így a folyamatoságot biztosító „üresjáratokat” – éppúgy magában foglalja, mint egyéb tudatpillanatok, így a megismerés, vagy a tiszta tudatosulás fázisait is. Viszont ha Buddhagosa azt írja, hogy a *bhavaṅga-citta* kel föl és szűnik meg tizenhatszor, akkor ez azt jelenti, hogy az egész tapasztalás a *bhavaṅgán* belül zajlik, legfőljebb ezen belül vannak „csak tiszta *bhavaṅga*” pillanatok. Így viszont a *bhavaṅga-citta* (ill. *bhavaṅga-vijñāna*) fogalma magának a *cittának* a szinonimája, miként a *yogācāra*-ban is a *citta* szinonimája az *ālayavijñāna*.

Valamiben azonban a *bhavaṅga-citta* különbözik az *ālayavijñānától*: Ez utóbbi csak látszatra mozgó, valójában mozdulatlan létező. Hogy az ismert buddhista metaforákkal éljünk: a tár-tudat látszólag „folyó”, valójában „óceán”. A *bhavaṅga* ezzel szemben csupán „folyó”. Míg az *ālaya* a nemlétező kontinuitást, a folytonosságot s vele az idő illúzióját hozza létre, addig a *bhavaṅga* egy reális, valóságosan létező folytonosságot képvisel, minthogy valóságos dhammákat, vagy még inkább: számtalan dhamma alkotta komplex jelenségeket fűz össze végtelen sorozattá.

És ebből ered a másik különbség is: míg az *ālayavijñāna* nem csupán a „tár tudata”, hanem konkrét tára is valamiknek (jelesül az emlékeknek ill. a karmikus csíráknak), addig a *bhavaṅga-citta* csupán folytonosság, amely nem tárol semmit. Miért is tárolna? A *theravāda* – illetve általában a *hīnayāna* – szemléletben a dhammák (ill. dharmák) nem a tudatból keletkeznek, azok objektív létezők, melyek „odakint vannak”. Ráadásul lineáris sorozatokat alkotnak, azaz egyik *dharma* a másik után következik, ill. egyike a másikából születik, pillanatról pillanatra, így viszont nincs szükség semmiféle tárra. (Egyes *hīnayāna* iskolák – például a *vaibhaṣikák* – ezt explicite is megfogalmazták, ez volt az ún. *sā rūpya* elmélet.) Ezért az emlékezet sem más, mint egyik pillanatnyi dharmának, ill. dhammának a másiból való létrejötte. A múltbéli dharmák nem léteznek, ahogyan a jövőbeliek sem – mondják – mindössze a jelenbeli pillanatnyi tárgyakhoz kapcsolódó pillanatnyi tudatok. Mivel az emlékezés tárgya egy jelenbeli pillanatnyi *dharma*, az emlékezés sem más, mint egy jelenbeli tudatállapot, a sokféle mindenkor jelenbeli tudatállapot egyike. Vagyis létezik ugyan reális idő, ám abból csak a jelen a valóság.

Mindemellett némi dogmatikai probléma is akadt: nem létezhet tár, ill. tároló tudat, mert ha ilyen létezne, annak egyfajta „mozdulatlan”, állandó létezőnek kellene lennie, hiszen ez a

62 SARACHCHANDRA (1994: 79–80. Ennek részletes kifejtése Buddhagosánál: Vism. 548–551, NĀNAMOLI

(1976): 560–564.

63 Vism. 614. NĀNAMOLI (1976): 634.

tulajdonság az előfeltétele, hogy befogadja és tárolja a *dharmá*kat. Vagyis nem volna alávetve a pillanatnyi változásnak – ami már gyanúsán a Buddha által radikálisan megtagadott *ātman*-elképzelésre hajazna. Így egy ortodox buddhista számára a tár fogalmát mindenképpen ki kell küszöbölni, hiszen az a lélek-képzetet csempészheti vissza a Tanba, s ezzel a buddhizmus alapelve sérülne. Ugyanakkor a hagyományos teória, miszerint csupán pillanatnyi jelenbeli *dharmá*k léteznek, nem magyarázza meg igazán az emlékezést, hiszen létezik téves emlékezet is. Márpedig ha van téves emlékezet, azt mi különbözteti meg a helyes emlékezettől, mely utóbbi ráadásul a megértésnek és a meditációnak is az alapja? Mi történik, amikor helyesen emlékszünk, és hol vannak azok az emlékek, ha nem lehet tároló? Talán a *sarvāstivāda* iskola – illetve az annak alapját képező nézet, miszerint a múltbeli és a jövőbeli *dharmá*k is valós lét-tel bírnak – létrejötté a legjobb példája ennek a már-már görcsös erőlködésnek. Ha ugyanis ki akarjuk küszöbölni a tároló ideáját, ám meg akarjuk magyarázni a helyes emlékezetet, vagy egyáltalán a múltnak a jelenre tett hatását, jelenben való meglétét (vagyis az okságot, a *karmát*), úgy egyetlen logikus megoldás marad: amikor a múlt a jelenre hat, a tudat valós létezővel találkozik. És ez érvényes az emlékezésre is: a tudat múltbeli *dharmá*kkal érintkezik. Egyébként is: ha a múlt nem létezik, úgy az, mint nemlétező, miként tudna hatni a jelenre, a létezőre? A múltbeli *dharma* létezik, „megvan”, csupán az időt alkotó sorrendben már nem aktuális, és ugyanez érvényes a jövőbelire is, csak az még nem aktuális. A három idő – múlt, jelen és jövő – három modifikáció csupán. A múltbeli *dharma* olyan, mint a filmkocka, ami már kikerült a vetítés pillanatából, de attól még megvan, és még csak nem is egy tárolóban van elrejtve. Az ún. „birtoklás” (*prāpti*) az, ami ezt a múltat a jelenhez köti.⁶⁴

A *yogācāra*ban mindez értelmetlen spekuláció, hiszen nincs valódi idő, az csupán illúzió, Asaṅga szavaival: az okok és következmények folyamatosságot alkotó sorozatát (*hetuphala-prabandha-pravṛtti*) jelző kifejezés.⁶⁵ „Mi az a *dharma*, amit időnek nevezünk?” – kérdi Vasubandhu. „Nem egy örök szubsztancia (*padārtha*), mint azt némelyek hiszik. A szó, hogy 'idő' (*kāla*), ama kifejezés, mely a múltként, jelenként és jövőként jelölt készleteteket (*saṃskāra*) fedi.”⁶⁶ Vagyis az idő nem más, mint tudati létező, a tudat egy „működési szférája”, ill. tulajdonsága. A valóság pedig a tár-tudat időtlen, világfölötti, abszolút „jelene”. Így tehát a két fogalom, az *ālaya* és a *bhavaṅga* közötti eltérés az időhöz és a tudathoz (ill. valósághoz) való különböző hozzáállásból ered.⁶⁷ Bár maga a jelenség: a lét „abszolút burkaként” megélt folyamatosság-tudat egy és ugyanaz, annak magyarázata már iskolától, irányzattól függő. A *hīnayāna* iskolák és a *yogācārinok* látásmódja, mondhatni: ontológiája volt különböző, és nem az élmény maga.

⁶⁴ A *sarvāstivādinok* *prāpti* teóriája végső soron az *ālayavijñāna* koncepció halovány előzményeként is értékelhető. Ld. ez utóbbiról WALDRON (2003): 72–73.

⁶⁵ Abhidh-sam. I, 1, 1., RAHULA (2001): 21

⁶⁶ Kośa iv, 27a-b, Vallée Poussin (1988): 593.

⁶⁷ Schmithausen szintén nem ért egyet a *bhavaṅga* és az *ālaya* azonosításával, noha a kettő közötti azonosságokat és a lehetséges történeti kapcsolatot nem vonja kétségbe. SCHMITHAUSEN (1987): 395

Fölhasznált irodalom és források:

- ANACKER (1984): Anacker, Stefan, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi – Varanasi – Patna – Madras, Motilal.
- BROWN (1991): Brown, Brian Edward, *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi, Motilal.
- CASEY (1993): Casey, Edward S.: Remembering Resumed: Pursuing Buddhism and Phenomenology in Practice. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 271–298.
- CLEARLY (1993): Clearly, Thomas: *The Flower Ornament Scripture. A Translation of The Avatamsaka Sutra*. Boston & London, Shambala.
- COOK (1999): Cook, Francis H., *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley, California, Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- COX (1993): Cox, Collett, Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 67–108.
- CHANG (1991): C. C. Chang Garma (editor), *A Treasury of Mahāyāna Sutras*. Selections from the Mahāratnakuta Sutra. Delhi, Motilal.
- CHANG (1992): C. C. Chang Garma (editor), *The buddhist Teaching of Totality*. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. Delhi, Motilal.
- FRAUWALLNER (1994): Frauwallner, Erich, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, Akademie Verlag.
- FREUD (1985): Freud, Sigmund, *Álomfejtés*. (Ford. Hollós István) Budapest, Medicina Kiadó.
- GANGULY (1992): Ganguly, Swati, *Tretaise in Thirty Verses on Mere-consciousness. A critical English translation of Hsiuang-tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrimūikā with notes from Dharmapāla's commentary in Chinese*. Delhi, Motilal.
- GRIFFITH (1989): Griffith, Paul J. – Hakamaya, Noriaki – Keenan, John, P. – Swanson, Paul. L.: *The Realm of Awakening. A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasāṅgraha*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- HAMAR (1995): Hamar Imre, *A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása*. Vasubandhu: A húszeresszak kommentárja (Vimsatiká). In: *Buddhista Logika*. (szerk. Fehér Judit – Horváth Z. Zoltán), Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó. 63–78.
- HAMAR (1996): Hamar Imre, *Változások a huayan hagyományban a 8–9. században: Chengguan élete és a négy dharma-dhātu elmélet*. Kandidátusi értekezés (kézirat) U.a.: Hamar Imre, Kínai buddhizmus a középkorban. Cs'eng-kuan élete és filozófiája. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1998
- HARVEY (1995): Harvey, Peter, *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond, Curzon Press.
- HATTORI (1968): Hattori, Masaaki, *Dignāga, On Perception: being the Pratyaksapaicchada of Dignāga's Pramānasamuccaya*. Cambridge, Harvard University Press.
- HOFSTADTER (1999): Hofstadter, D. R., *Gödel, Escher, Bach. Egybefont Gondolatok Birodalma*.

- Metaforikus fűga tudatra és gépekre, Lewis Carroll szellemében.* (Ford. Lipovszki Gábor) Budapest, Typotex.
- JAINI (1993): Jaini, Pabmanabh, Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism.* Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 47–60.
- JOHANSSON (1969): Johansson, Rune, *The Psychology of Nirvana*. London, George Allen and Unwin.
- KEENAN (1992): Keenan, John P., *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asanga translated from Chinese of Paramārtha*. Berkley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- LAKKOFF (1980): Lakoff George – Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- LUSTHAUS (2002): Lusthaus, Dan, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London and New York, Routledge Curzon.
- MÉREI (1998): Mérei Ferenc, *Lélektani napló*. Budapest, Osiris Kiadó.
- ÑĀNAMOLI (1976): Ñānamoli Bikkhu, *Visuddhimagga (The Path of Purification)*, by Bhadantācariya Buddhagosa. Berkeley, Shambala.
- ÑĀNAMOLI (1995): Ñānamoli Bikkhu, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston, Wisdom Publications.
- ODIN (1995): Odin, Steve, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of cumulative penetration vs. interpenetration*. Delhi, Sri Satguru Publications.
- POWERS (1995): Powers, John, *Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Sutra*. Berkeley, Dharma Publishing
- RAHULA (2001): Rahula, Walpola, *Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asanga*. Freemont, California, Asian Humanities Press.
- REPS (1971): Reps, Paul 1971: *Zen Flesh, Zen Bones*. Penguin Books.
- RHYS-DAVIS (1890): Rhys-Davids, T. W., *The Queston of King Milinda. (Milindapañhā.) I–II*. Oxford, Clarendon Press.
- SARACHCHANDRA (1958): Sarachchandra, E. R, *Buddhist Psychology of Percepcion*. Peranediya, University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.
- SCHMITHAUSEN (1987): Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo, International Institute for Buddhist Studies.
- SCHRÖDINGER (1985): Schrödinger, Erwin, *A természettudományos világkép sajátosságai.* (ford. Nagy Imre) In: *Válogatott tanulmányok.* (szerk: Törös Róbert) Budapest, Gondolat.
- SUTTON (1991): Sutton, Florin Gripeşcu, *Existence and Enlightenment in the Lañkāvatāra-sūtra. A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*. New York, State University of New York Press.
- SUZUKI (1900): Suzuki, Daisetz Teitaro, *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*. <http://www.sacred-texts.com/bud/taf/index.htm>
- SUZUKI (1999): Suzuki, Daisetz Teitaro, *Studies in the Lankāvatāra Sūtra*. Delhi, Motilal.

- TEINIGL-TAKÁCS (1997): Tenigl-Takács László, *A jógácsára filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- TEINIGL-TAKÁCS (1998): Tenigl-Takács László, *Upanisadok*. Budapest, Ursus.
- VALLÉE-POUSSIN (1988): Vallée-Poussin, Louis de La, *Abhidharmakośabhyāṣyam I–IV*. (translated by L. M. Pruden) Berkeley, California, Asian Humanities Press.
- VERDU (1981): Verdu, Alfonso, *The Philosophy of Buddhism. A „Totalistic” Synthesis*. The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers.
- WALDRON (2003): Waldron, W. S., *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. New York, Routledge Curzon.
- WITTGENSTEIN (1989): Wittgenstein, Ludwig, *A bizonyosságról*. (Ford: Neumer Katalin) Budapest, Európa Könyvkiadó.
- WOOD (1994): Wood, Thomas E., *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Delhi, Motilal.

A jegyzetekben előforduló rövidítések:

Abhidh-sam: *Abhidharma-samuccaya*

CWSL: Cheng wei-shi lun 成唯識論

Kośa: *Abhidharmakośabhyāṣyam*

Mil: *Milindapañha*

MN: *Majjhima-nikāya*

MSg: *Mahāyāna-saṃgraha*

Trimś: *Trimśikā*

TSN: *Trisvabhāva-nirdeśa*

Vimś: *Vimśatikā*

WSSSL: Wei shi san shi lun song 唯識三十論頌

AGÓCS TAMÁS

A mindentudás gyakorlása

A Nyolcezer-soros Önfelülmúló Megismerés (Āryāṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā szútra) első fejezete

Jelen cikk a mahájána buddhizmus egyik első és legfontosabb szövege, a Nyolcezer-soros Önfelülmúló Megismerés első fejezetének magyar fordítását tartalmazza tibeti nyelvből. A fordításhoz mellékelt rövid bevezetés elhelyezi a szöveget a buddhizmus eszmetörténetében és segít eligazodni a fordításban használt terminusok között.

Bevezetés

Jelen írás a mahájána buddhizmus egyik legkorábbi szövegének, az *Āryāṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* szútra első fejezetének fordítását tartalmazza. Az eredeti szöveg keletkezését Edward Conze, a *Prajñāpāramitā* (PP) irodalom legtekintélyesebb nyugati kutatója – verses változatáéval, a *Ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*-éval együtt – a Kr.e. I. évszázadra teszi.¹ Később, a Kr.u. I–III. század folyamán, ennek fokozatos bővítésével jöttek létre a hosszabb – tíz- (*Daṣa*-) tizennyolc- (*Aṣṭādaṣa*-), huszonöt- (*Pañcaviṃṣati*-) és százezer (*Śata-sāhasrikā*) soros – PP szútrák. A fejlődés következő szakaszában, a IV–V. században, a hosszabb szövegekből rövidebb kivonatokat készítettek, a tantrikus PP szútrák pedig az V. századtól kezdve jelentek meg.²

Akár hiszünk a PP-irodalom fenti keletkezéstörténetében (a mahájána hagyomány szerint természetesen mind nagyjából egy időben: a Buddha idejében keletkezett), akár nem, a Nyolcezer-soros Önfelülmúló Megismerés, annak is kivált az első fejezete, minden bizonnyal a mahájána tanítás legősibb formáját képviseli. E fejezetben még viszonylag egyszerűen, a később kialakult bonyolult ösvény-struktúrák nélkül, de már meglepően kiforrottan áll előttünk a *nagy kocsí* (*mahāyāna*) tanításrendszere. Az új irányzat épp csak hogy kezd megfogalmazódni, de már határozottan megkülönbözteti magát a hagyományos buddhista iskoláktól, akiket összefoglaló néven *tanítványoknak* (*śrāvaka*) nevez. Míg a tanítványok a „történeti” Buddha, Sákjamuni szavaihoz ragaszkodnak, addig az új követők, a *tökélyharcosok* (*bodhisattva*), magától az Abszolút Buddhától (a Dharmakájától) kapnak nem történeti, apokrif kinyilatkoztatásokat, melyek hitelességét saját tapasztalataikra alapozzák.³ Ezek a tanítások egy újfajta szemlélődési

¹ E két szöveg angol fordítását lásd in: Conze (1973)

² Conze (1978)

³ Lásd Sáriputrának a mahájána tanok hitelességét firtató kérdésért és Szubhúti választát a fordítás elején, melyben

az utóbbi a dolgok valódi természetét, a dharmátát (dharmatā) jelöli meg a tanítás forrásaként! A szövegrészlet kiváló elemzését lásd: McQueen (1981) és (1982)! A *Ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* 3–4. versszaka ugyanezt a

eljárás, az *önfelülmúló megismerés* (*prajñāpāramitā*) gyakorlásába avatják be az embert, melynek elsajátításával tökélyharcossá, majd végül teljesen megvilágosodott buddhává válhat. Mint a szöveg többször hangsúlyozza, „ez a tudatállapot különbözteti meg a tökélyharcosokat a tanítványoktól és magányos buddháktól.”

E szövegeket kezdetben minden további magyarázat nélkül adták tovább és recitálták, hiszen megalkotójuk eredeti szándéka szerint közvetlenül kellett kifejteniük hatásukat. A jegyzetanyagban ezért igyekeztünk a legszükségesebb magyarázatokra szorítkozni. Az üresség tanítása itt még nem valamiféle abszolút elvként jelenik meg, mint a későbbi mahájána filozófiáiban, hanem mint tiszta módszer, az *önfelülmúló megismerés* gyakorlása, amit nem lehet szóban elmagyarázni. E módszer lényege a fogalmi paradoxon következetes alkalmazása, amely a reprezentációs gondolkodás határait áthágva nem csak önmagunk (a Buddha által tagadott *ātman*), hanem az egész tárgyi(asult) – tárgyilagos, tárgyakban gondolkodó – megismerés felülmúlásához vezet. Ezért talán nem érdemes beszúrásokkal, magyarázatokkal megtörni a szöveg dinamikus lüktetését, melynek folyamából amúgy sem kristályosodhat ki végleges jelentés. Maga ez a dinamika vezet a megismerés *önfelülmúlásához*, aminek eredményeképpen a tökélyharcos eléri a teljes és végleges megvilágosodást (*samyaksambodhi*), a mindentudás (*sarvajñatā*) állapotát.

A szöveg illetve a módszer megértése és elsajátítása feltételezi a buddhizmus alaptanításainak, illetve a korai iskolák analitikus megismerési módszerének ismeretét, amit a különböző *Abhidharma* (páli *Abhidhamma*) szövegekben dolgoztak ki. Eszerint a szemlélődő öt csoportra (*halmazra*, *skandha*): formákra (*rūpa*), érzetekre (*vedanā*), képzetekre (*saṃjñā*), szándékokra (*saṃskāra*) és tapasztalatokra (*viññāna*) osztja fel a világ összetevőit (*samskṛta-dharma*). Ezek után megállapítja, hogy sem a halmazok között, sem rajtuk kívül, sem összességükben nem található olyasmi, amit „önmagának” (*ātman*) vagy „magáénak” (*ātmya*) tekinthetne.⁴ Szemlélődés közben megfigyeli a pillanatról pillanatra össze-tevődő világ jelenségeinek (*dharma*) keletkezését, fönállását és pusztulását, s a jelenségek legparányibb alkotórészeiben éri tetten a világ végső valóságát. Eloldva ragaszkodását e mulandó tényezőktől, eléri a szándékok kihunyását, a nirvánát. Az *önfelülmúló megismerés* a módszert tovább folytatva feltárja, hogy a tapasztalás elemeinek halmazokra történő felosztása, a jelenségek keletkezése, fönállása és megszűnése és így maga a jelenségvilág is üres fogalmi konstrukció, mely nem tekinthető végső valóságnak. Azt csupán kategorizálástól mentes, közvetlen tudással vagy intuícióval (*jñāna*) lehet felfogni, ami a Buddha sajátja. Buddhává azonban csak akkor válhat az ember (illetve a tökélyharcos), ha nem távozik nirvánába, hanem a megismerés mellett az együttérzést (*karuṇā*) is gyakorolja. Ezért kell felkeltenie magában a megvilágosodás (paradox) gondolatát (*bodhicitta*).

Korábbi publikációimban már kísérletet tettem a PP-irodalom bizonyos szövegeinek magyaráztására. *Gyémánt áttörés* c. könyvem függelékében közzétettem egy szómagyarázót (pp.193–

gondolatot a következőképpen fogalmazza meg:

3. A Győzedelmes tanítványainak összes tanítása,
minden érvelésük és tanmagyarázatuk,
a legüdvösebb tevékenység és végeredménye,
a Tathágata személyes erejéből fakad.

4. Mert az igazi tanítványok azt gyakorolják,
amit a Győzedelmes Buddha tanított nekik,

és ha tapasztalatuk alapján adják át a tudást,
azt nem önhatalmúlag, hanem a Buddha erejéből teszik.

(Forrás: Obermiller pp 3–4; Agócs Tamás publikálatlan fordítása)

4 A módszer rövid leírását lásd Skilton *Abhidharma* fejezetében (pp.73–75.), bővebben pedig Porosz-nál (különösen pp. 42–56.)!

210), amelyben igyekeztem megvilágítani a könyvben szereplő buddhista szakkifejezések jelentését, illetve megindokolni néhány szokatlan nyelvi leleményt, amelyeket fordításaimban alkalmaztam. Bár akkori ötleteim egy részét azóta elvetettem, a mahájána buddhizmus fogalomrendszerében való kiigazodáshoz még mindig ezt a szómagyarázót ajánlanám az olvasó figyelmébe. (Itt található meg néhány, az alábbi fordításban szereplő kifejezés magyarázata is.)

Néhány szót az „önfelülmúló” megismerés (*prajñā-pāramitā*) kifejezésről, melyet korábban tibeti megfelelője, a *pha rol tu phyin pa* logikáját követve „túlpartra-juttató” vagy „túlpartra-jutott” megismerésnek fordítottam.⁵ E „szamszára mint innenső és nírvána mint túlsó part” képét idéző kifejezéseket a metafora dualisztikus jellege miatt vetettem el, amennyiben fenn tartják azt a különbséget, amely pedig épp e megismerés gyakorlása által kerül meghaladásra. Az új fordítással inkább az abszolút *prajñāpāramitā* (a nem kettős Buddha-tudat, *advaya-jñāna*) működő (dinamikus) jellegét szeretném visszaadni, amely állandó önfelülmúlásként nyilvánul meg. E *transzcendencia* a kétféle önmagátlanság értelmében egyrészt bármiféle énkép vagy önazonosság (személyes identitás) állandó felülmúlását, másrészt maga a kettős, azaz tárgyra irányuló, megismerés felülmúlását jelenti.

A szöveg néhány kulcsfontosságú kifejezését, szanszkrit és tibeti megfelelőikkel együtt, a fordításhoz csatolt függelékben közlöm.

Fordítás

A mindentudás gyakorlása

Hódolat minden buddhának és bódhiszattvának, minden tanítványnak és felébredettnek!

Ezt én magam hallottam egy alkalommal. A Magasztos kétezer-ötszáz koldulószerzetesből álló gyülekezetével Rádsagriha mellett, a Keselyű-hegy csúcsán tartózkodott. Az egyetlen Ánanda kivételével valamennyien megszabadult *arhatok* voltak; a zavaró érzelmek minden szennyeződésétől megtisztultak, elméjük minden kötöttség alól felszabadult és semmi sem gátolta már őket a megismerésben. Olyanok voltak, mint a kivénhedt elefántok; dolgukat elvégezték, nem maradt tennivalójuk, terhüket letették, elérték céljukat és letépték a létesülés bilincseit. Miután mindent megtudtak, tudatuk teljesen felszabadult és minden szellemi képességüket uralmuk alá hajtották.

Ekkor a Magasztos így szólít kitaró tanítványához, a tiszteletreméltó Szubhútihoz:

– Szubhúti! Az önfelülmúló megismeréstől ihletve mutasd be, kérlek, hogyan valósítsák meg a nagyra hivatott tőkélyharcosok az önfelülmúló megismerést!

A tiszteletreméltó Sáriputra ekkor azt gondolta: „Vajon a tiszteletreméltó Szubhúti a saját tudásától ihletve, a saját megismerésének áldásából ad nekünk tanítást a nagyra hivatott tőkélyharcosok önfelülmúló megismeréséről, vagy a Buddha hatalmából?”

Szubhúti a Buddha erejének köszönhetően megérezte, hogy a tiszteletreméltó Sáriputra mit gondol magában, és így szólít hozzá:

⁵ Definícióját és hosszas etimológiát elemzését, az akkori fordítás megokolásával

együtt lásd: Agócs 202. oldal és különösen a 18. sz. jegyzet!

– Ó, tiszteletreméltó Sáriputra! A Magasztos tanítványainak minden szava, tanítása, kijelentése és tanmagyarázata a Tathágata személyes erejének tudható be. Azt kérded, miért? Mert akik a Buddha tanítását a tanultak szerint gyakorolják, azok közvetlenül fogják föl magát a valóságot, ami a Dharma lényege. Miután pedig megvalósították és fölfogták a Dharma lényegét, egyetlen szavuk, tanításuk, kijelentésük és tanmagyarázatuk sem mondhat ellent magának a valóságnak, amiből a Tathágata tanítása fakad.

Ezután a tiszteletreméltó Szubhúti a Buddha hatalmából így szólt a Magasztoshoz:

– A Magasztos arra kér engem, hogy az önfelülmúló megismerésétől illetve mutassam be, hogyan valósítsák meg a nagyra hivatott tökélyharcosok az önfelülmúló megismerést. Igen ám, de mit jelent az a szó, hogy tökélyharcos? Nem ismerek senkit, akit így hívnának. Nem is láttam ilyet soha. Önfelülmúló megismerésről sem tudok, ilyet sem tapasztaltam még. Akkor hát miféle önfelülmúló megismerésről beszéljek és kinek?

Mégis, Ó, Magasztos, ha a tökélyharcos ennek hallatán nem jön zavarba, nem bátortalanodik el, nem riad vissza, nem hátrál meg, nem gondolja meg magát, nem ijed meg, és nem kezd minden ízében reszketni, akkor ő az a nagyra hivatott tökélyharcos, akit az önfelülmúló megismerésbe be lehet avatni. Éppen ez a nagyra hivatott tökélyharcosok önfelülmúló megismerése, és éppen ez a tanítás az önfelülmúló megismerés. Aki így viselkedik, az ad róla igazi tanítást és útmutatást.

– Továbbá, Magasztos, az önfelülmúló megismeréssel foglalkozó, az önfelülmúló megismerést gyakoroló, nagyra hivatott tökélyharcost még a megvilágosodás tudata sem teheti önhitté. Hogy miért nem? Mert az a tudat nem tudat; a tudat természete ragyogó fény.

Erre a tiszteletreméltó Sáriputra így szólt Szubhútihoz:

– Tiszteletreméltó Szubhúti! Hát van olyan tudat, ami nem tudat?

– Tiszteletreméltó Sáriputra! Szerinted, lehet annak a tudatnak, ami nem tudat, akár létezése, akár nem létezése?

– Nem lehet.

– Nos, tiszteletreméltó Sáriputra, akkor vajon helyes-e az a kérdés, hogy van-e olyan tudat, ami nem tudat?

– Mégis, tiszteletreméltó Szubhúti, milyen az a tudat, ami nem tudat?

– Tiszteletreméltó Sáriputra! Az a tudat, ami nem tudat, változatlan és fogalommentes.

Erre a tiszteletreméltó Sáriputra így szólt Szubhútihoz:

– Jól van, Szubhúti! Találón mondta rólad a Magasztos, hogy te vagy a békében élők legjobbika!

Ennél fogva a nagyra hivatott tökélyharcost olyasvalakinek kell tekinteni, akit már semmi sem tántoríthat el a teljes és végleges, felülmúlhatatlan megvilágosodástól. Azt is tudni kell róla, hogy soha nem válik meg az önfelülmúló megismeréstől. Aki a tanítványok ösvényén kíván járni, annak is ezt az önfelülmúló megismerést kell meghallgatnia, megjegyeznie, felfognia, felolvasnia, elsajátítania és terjesztenie. Ezt az önfelülmúló megismerést kell gyakorolnia és alkalmaznia. Aki a magányos buddhák ösvényén kíván járni, annak is ezt az önfelülmúló megismerést kell meghallgatnia, megjegyeznie, felfognia, felolvasnia, elsajátítania és terjesztenie. Ezt az önfelülmúló megismerést kell gyakorolnia és alkalmaznia. Aki a tökélyharcosok útján kíván járni, annak is ezt az önfelülmúló megismerést kell meghallgatnia, megjegyeznie, felfognia, felolvasnia, elsajátítania és terjesz-

tenie. Az önfelülmúló megismerés helyes módszerével felszerelkezve, a buddha-erények elsajátítása érdekében kell alkalmaznia. Hogy miért? Azért, mert ebből az önfelülmúló megismerésből bontakoznak ki a buddha erényei, amelyeket a tökélyharcosnak gyakorolnia és alkalmaznia kell.

Aki a teljes és végleges, felülmúlhatatlan megvilágosodást akarja gyakorolni, annak is ezt az önfelülmúló megismerést kell meghallgatnia, megjegyeznie, felfognia, felolvasnia, elsajátítania és terjesztenie. Az önfelülmúló megismerés helyes módszerével felszerelkezve, a buddha-erények elsajátítása érdekében kell alkalmaznia. Hogy miért? Azért, mert az önfelülmúló megismerésből bontakoznak ki a Buddha erényei, amelyeket a nagyra hivatott tökélyharcosnak gyakorolnia és alkalmaznia kell.

Ezután a tiszteletreméltó Szubhúti így szólt a Magasztoshoz:

– Sehol sem látok, sehol nem találok senkit, akit tökélyharcosnak hívnak. Önfelülmúló megismerésnek még csak a nyomát sem látom. Miféle tökélyharcosnak mutassak be miféle önfelülmúló megismerést? Noha ténylegesen egyiket sem lehet felfedezni, névlegesen mégis alkalmazható a „tökélyharcos” kifejezés. Ám ez a név nem helyes vagy helytelen; nem alkalmazható, de nem is alkalmazható. Hogy miért? Mert nem létezik. A név ezért nem helyes vagy helytelen; nem alkalmazható, de nem is alkalmazható.

Ó, Magasztos! Arról a tökélyharcosról, aki nem jön zavarba, nem bátoratlanodik el, nem riad vissza, nem hátrál meg, nem gondolja meg magát, nem ijed meg, és nem kezd minden ízében reszketni e mélységes önfelülmúló megismerésről szóló tanítás hallatán, hanem tiszta tudatra ébred tőle, tudni lehet, hogy soha nem válik meg az önfelülmúló megismerés szellemétől, hanem a *tántoríthatatlanság* tökélyharcosi szintjén tartózkodik. Ott tartózkodik anélkül, hogy tartózkodna.

– Ó, Magasztos! A nagyra hivatott tökélyharcos, aki az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik, azt gyakorolja, nem ragaszkodhat sem a formákhoz, sem az érzetekhez, sem a képzetekhez, sem a szándékokhoz, sem a tapasztalatokhoz. Hogy miért nem? Azért, mert ha a formákhoz ragaszkodik, akkor nem az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik, hanem a formák ösztönzésére cselekszik. Hasonlóképpen, ha az érzetekhez, a képzetekhez, a szándékokhoz vagy a tapasztalatokhoz ragaszkodik, akkor sem az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik, hanem az utóbbiak ösztönzésére cselekszik.

Aki bármely ösztönzés hatására cselekszik, az nem sajátítja el az önfelülmúló megismerést, nem alkalmazza az önfelülmúló megismerést, nem fejleszti tökélyre az önfelülmúló megismerést. Aki pedig nem fejleszti tökélyre az önfelülmúló megismerést, az ragaszkodása folytán nem érheti el a mindentudást. Hogy miért nem? Azért, mert az önfelülmúló megismerésben sem formákat, sem érzeteket, sem képzeteket, sem szándékokat, sem tapasztalatokat nem lehet megragadni. A meg nem ragadott forma pedig nem forma. Hasonlóképpen, a meg nem ragadott érzet nem érzet, a meg nem ragadott képzet nem képzet, a meg nem ragadott szándék nem szándék, a meg nem ragadott tapasztalat pedig nem tapasztalat. Még az önfelülmúló megismerést sem lehet megragadni. Ekképp gyakorolja a nagyra hivatott tökélyharcos az önfelülmúló megismerést!

Ez a nagyra hivatott tökélyharcos „teljes nem ragaszkodás” elnevezésű, tökéletes tudatállapota. Ez a mindent magában foglaló, mindenek előtt való, felmérhetetlen tudatállapot különbözteti meg a tökélyharcosokat a tanítványoktól és a magányos buddháktól.

A mindentudás teljességgel megragadhatatlan, mivel lehetetlen megjelölni. Ha meg lehetne jelölni, akkor Srénika, a vándoraszketá nem hitt volna benne.⁶ Ám mivel hitt a mindentudó tudásban és e hitét követte, felébredt benne a tudás. Amint ez felébredt benne, nem ragadta meg sem a formákat, sem az érzeteket, sem a képzeteket, sem a szándékokat, sem a tapasztalatokat. Nem tekintette ezt a tudást sem boldogságosnak, sem örömtelinek. Nem tekintette sem külső, sem belső formának, sem formán kívülinek. Ugyanígy nem tekintette sem külső, sem belső érzetnek, képzetnek, szándéknak, sem tapasztalatnak, de nem is tekintette azokon kívülinek. Srénika, a vándoraszketá elvesztette a hitét ezekben a fogalmakban. Viszont felébredt a mindentudó tudomásba vetett hite, és ennél fogva közvetlen tapasztalatot szerzett a valóságról. Egyáltalán nem ragadott meg semmit, nem is vett észre semmit, amit meg lehetne ragadni vagy le lehetne tagadni. Még csak azt sem gondolta, hogy nirvánába tért.

Ó, Magasztos! A nagyra hivatott tökélyharcosok önfelülmúló megismerése is ilyen. Nem ragadja meg sem a formákat, sem az érzeteket, sem a képzeteket, sem a szándékokat, sem a tapasztalatokat. A tökélyharcos nem távozik nirvánába mindaddig, amíg el nem sajátítja a Tathágata tíz erősségét, négy rettenthetetlenségét, és tizenyolc különleges buddha-erényét.⁷ Ó, Magasztos, ilyen a nagyra hivatott tökélyharcosok önfelülmúló megismerése!

– Ó, Magasztos! Az önfelülmúló megismeréssel foglalkozó, az önfelülmúló megismerést gyakorló tökélyharcos a következő kérdéseket latolgassa: „Mi ez az önfelülmúló megismerés? Kéi az önfelülmúló megismerés? Ez a nem létező, láthatatlan valami az önfelülmúló megismerés?” Aki ezt megfontolva és vizsgálódva nem esik zavarba, nem bátortalanodik el, nem riad vissza, nem hátrál meg, nem gondolja meg magát, nem ijed meg, és nem kezd minden ízében reszketni, az a nagyra hivatott tökélyharcos már sosem válik meg az önfelülmúló megismeréstől.

Így szólt Szubhúti:

– Ha a tökélyharcost egy forma foglalkoztatja, akkor csak egy jellel foglalkozik. Ha a forma jele foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha „a forma jel” gondolata foglalkoztat-

6 A Buddha egyik híres beszédében, az Ārya-vacchagottasuttában (MN 72.) szereplő vándoraszketáról, Srénika Vacchagottáról van szó, aki az ún. „10 megválaszolatlan kérdést” szegezte a Tathágatának. Magyarul lásd: Főrizs, illetve Vekerdi (pp.143–145.)

7 Ezeket a terjedelmesebb PP-szútrák az alábbiak szerint sorolják fel.

A Tathágata tíz erőssége: (1) Tudja, mi lehetséges és mi nem. (2) Ismeri a múlt, jelen, és jövőbeli cselekedetek okait, helyét és eredményét. (3) Ismeri a világ összes jelenségét. (4) Ismeri más lények, személyek hajlamait. (5) Tudja, mire képesek mások. (6) Ismeri az utat, amely mindenhová elvezet. (7) Ismeri a különböző meditációs szintek előnyeit és hátrányait. (8) emlékszik korábbi életeire. (9) Isteni szemével látja a lények halálát és születését. (10) Minden kétséget kizáróan tudja, hogy elfogytak a szennyeződései, és nem születik újra többé.

A négy rettenthetetlenség a Buddha „nagy önbizalmának” négyféle alapjára vonatkozik, amely feljogosítja a Tan kerekének a megforgatására: (1) Sem isten, sem ördög, sem ember nem vádolhatja azzal, hogy csak kérkedik a

megvilágosodásával, miközben valójában nem világosodott meg. (2) Fentiek azzal sem vádolhatják, hogy nem fogytak el a szennyeződései, csak állítja magáról. (3) Nem vádolhatják azzal sem, hogy az általa akadályozónak nevezett tényezők valójában nem akadályozzák az embert a szellemi törekvésben. (4) Végül nem vádolhatják azzal sem, hogy aki az általa tanított ösvényt végigjárja, nem éri el a szenvedés megszüntetését.

A tizenyolc buddha-erény: Megvilágosodása pillanatától kezdve parinirvánába távozásáig a Buddha (1) nem botlik meg, (2) nem beszél durván és harsányan, (3) ébersége egy pillanatra sem lankad, (4) nem észlel különbséget, (5) gondolkodása mindig összeszedett, (6) előítéletektől mentes, de nem figyelmen kívül hagyja a (7) lelkesedése, (8) lendülete, (9) figyelme, (10) összeszedettségét, (11) bölcsessége, és (12) kötetlensége sosem hagy alább; (13) Testi, (14) szóbeli, és (15) tudati tetteit mindig helyes felfogás előzi meg, és azzal összhangban is marad. Akadálytalanul érzékeli a (16) múltat, (17) jelent, és (18) jövőndőt. (Mindezt anélkül, hogy bármire is alapozná ezeket a képességeit.) Lásd Conze (1979) 158–160.

ja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a forma létrejötté foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a forma megszűnése foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a forma pusztulása foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha „a forma üres” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha az „én foglalkozom vele” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha az „én tökélyharcos vagyok” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha azt gondolja, „én tökélyharcos vagyok”, akkor csak egy gondolattal foglalkozik.

Ugyanígy van ez az érzetekkel, a képzetekkel és a szándékokkal is. Végül, ha a tökélyharcost egy tapasztalat foglalkoztatja, akkor csak egy jellel foglalkozik. Ha a tapasztalat jele foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha „a tapasztalat jel” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a tapasztalat létrejötté foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a tapasztalat megszűnése foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha a tapasztalat pusztulása foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha „a tapasztalat üres” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha az „én foglalkozom vele” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha az „én tökélyharcos vagyok” gondolata foglalkoztatja, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Ha azt gondolja, „én tökélyharcos vagyok”, akkor csak egy gondolattal foglalkozik.

Ráadásul, ha a tökélyharcos azt gondolja: „Ha engem ez foglalkoztat, akkor az önfelülmúló megismeréssel foglalkozom, az önfelülmúló megismerést gyakorolom.”, akkor is csak egy jellel foglalkozik. Az ilyen tökélyharcos nem ért a helyes módszerhez.

Erre Sáriputra így szólt Szubhútihoz:

– Ó Nemes Szubhúti! Akkor mi foglalkoztatja a nagyra hivatott tökélyharcost, aki az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik?

– Ó Nemes Sáriputra! – válaszolta Szubhúti. – Ha a nagyra hivatott tökélyharcost nem foglalkoztatja sem a forma, sem a forma jele, sem „a forma jel” gondolata, sem a forma létrejötté, sem a forma megszűnése, sem a forma pusztulása, sem „a forma üres” gondolata, sem az „én foglalkozom vele” gondolata, sem az „én tökélyharcos vagyok” gondolata; ha ugyanígy nem foglalkoztatja sem érzet, sem képzet, sem szándék, és végül; ha nem foglalkoztatja sem a tapasztalat, sem a tapasztalat jele, sem „a tapasztalat jel” gondolata, sem a tapasztalat létrejötté, sem a tapasztalat megszűnése, sem a tapasztalat pusztulása, sem „a tapasztalat üres” gondolata, sem az „én foglalkozom vele” gondolata, sem az „én tökélyharcos vagyok” gondolata; sőt, még az a gondolat sem, hogy „Ha engem ez foglalkoztat, akkor az önfelülmúló megismeréssel foglalkozom, az önfelülmúló megismerést gyakorolom.”, akkor a nagyra hivatott tökélyharcos az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik.

Azzal foglalkozik, mégsem gondolja azt: „foglalkozom vele”, sem azt: „nem foglalkozom vele”, sem azt: „foglalkozom is vele, meg nem is”, sem azt: „nem foglalkozom vele, de nem is nem foglalkozom vele”. Nem gondolja sem azt: „engem foglalkoztat”, sem azt: „nem foglalkoztat”, sem azt: „foglalkoztat is, meg nem is”, sem azt: „nem foglalkoztat, de nem is nem foglalkoztat”.

Hogy miért nem? Azért, mert minden elgondolhatatlan és megfoghatatlan. Ez a nagyra hivatott tökélyharcos „teljes megfoghatatlanság” elnevezésű tudatállapota. Ez a mindent magában foglaló, mindennek előtt való, felmérhetetlen bizonyosság különbözteti meg a tökélyharcosokat a tanítványoktól és magányos buddháktól. Az a nagyra hivatott tökélyharcos, aki

ebben a tudatállapotban tartózkodik, egykettőre eléri a teljes és végleges, felülmúlhatatlan megvilágosodást.

Ezután Szubhúti, a kitartó tanítvány, ekképp szólt a Buddha hatalmából:

– Ó, Magasztos! A múltban érkezett megszabadult és tökéletesen megvilágosult buddhák megjósolták, hogy az a nagyra hivatott tökélyharcos, aki ebben a tudatállapotban tartózkodik, el fogja érni a teljes és végleges, felülmúlhatatlan megvilágosodást. Ezt az állapotot azonban lehetetlen felfedezni. Ezt az állapotot lehetetlen elsajátítani. Soha, semmilyen körülmények között, nem lehet azt mondani: „én most ebbe a tudatállapotba szeretnék kerülni”, „én most ebbe a tudatállapotba kerültem”, „én most ebben a tudatállapotban vagyok”.

Sáriputra erre így szólt Szubhútihoz:

– Ó Szubhúti! Meg lehet tanítani bárkit is erre az tudatállapotra?

– Nem lehet, ó Sáriputra! Hogy miért nem? Mert még a tökélyharcosok sem ismerik, nem is tudnak róla.

– Nagytiszteletű Szubhúti! Azt mondtad, még ők sem ismerik, és nem is tudnak róla?

– Igen. Hogy miért? Azért, mert ez a tudatállapot nem létezik. Ezért nem ismerik, és nem is tudnak róla.

Erre a Magasztos így szólt:

– Jól mondtad, Szubhúti! Amit a Tathágata erejétől ihletve, a Tathágata áldásából mondtál, az mind úgy van, úgy helyes. Úgy van, Szubhúti! Így gyakoroljon a nagyra hivatott tökélyharcos! Hogy miért? Azért, mert ha a nagyra hivatott tökélyharcos ekképp gyakorol, az önfelülmúló megismerést gyakorolja.

Erre Sáriputra megkérdezte a Magasztostól:

– Ó, Magasztos! Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, az önfelülmúló megismerést gyakorolja?

– Igen, Sáriputra. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, az önfelülmúló megismerést gyakorolja.

– Ó, Magasztos! Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, akkor mivel foglalkozik?

– Semmivel, Sáriputra. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, akkor semmivel sem foglalkozik. Hogy miért nem? Mert a dolgok nem úgy léteznek, ahogy a megismerésben járatlan, gyermeteg lények elképzelik.

Így szólt Sáriputra:

– Ó, Magasztos, akkor hogyan léteznek a dolgok?

– Úgy, hogy nem léteznek. Ami nem létezik, azt joggal nevezzük nemlétezőnek. Csak a gyermeteg lények képzelik létezőnek; a nemlétező dolgok összességét tekintik valóságnak. Ettől aztán tapadnak a lét és nemlét végletéhez, és nem ismerik, nem látják a dolgokat. Gondolatban nemlétező fogalmakat teremtenek. Csak szélsőségekben tudnak gondolkodni; a képzeletük világában élnek. Azt képzelik, hogy van múlt, jelen és jövő, valamint név és forma. Mindenféle nem létező dolgokról képzelegnek, és nem látják a helyes ösvényt. Mivel pedig nem látják a helyes ösvényt, nem találják meg a három birodalomból kivezető utat, nem jutnak a valóság végére. Ezért nevezik őket gyermetegnek, hiszen a valóságot nem is sejtik. A tökélyharcos ezzel szemben, Sáriputra, semmihez sem ragaszkodik.

– Magasztos! Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, a mindentudást gyakorolja?

– Igen, Sáriputra. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, a mindentudást gyakorol.

rolja. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, mindent gyakorol. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos így gyakorol, akkor a mindentudást gyakorolja, a mindentudást éri el, a mindentudásban megszilárdul.

Ekkor Szubhúti így szólt a Magasztoshoz:

– Ó, Magasztos! Mit válaszolna a Magasztos, ha valaki azt kérdezné tőle: „Egy képzeletbeli ember hogyan gyakorolhatja a mindentudást? Hogyan érheti el a mindentudást? Hogyan szilárdulhat meg benne?”

– Hadd válaszoljak egy kérdéssel és felelj rá, Szubhúti, a legjobb tudásod szerint!

– Ám legyen, Magasztos!

– Mit gondolsz, Szubhúti? Különbözik-e a képzelet a formától, az érzettől, a képzettől, a szándéktól és a tapasztalattól?

– Nem, Magasztos. A képzelet nem különbözik a formától, az érzettől, a képzettől, a szándéktól és a tapasztalattól, hanem maga a forma és a többi halmaz képzeletbeli; a képzelet pedig maga a forma és a többi halmaz.

– Mit gondolsz, Szubhúti? Lehet-e ezt az öt összetapadt halmazt tökélyharcosnak nevezni, tökélyharcosnak tartani, tökélyharcosnak ismerni?

– Lehet, Ó, Magasztos! Bizony, így van ez. Az önfelülmúló megismerést gyakorló, nagyra hivatott tökélyharcosnak képzeletbeli lényként kell törekednie a teljes és tökéletes, felülmúlhatatlan megvilágosodásra! Hogy miért? Mert az öt összetapadt halmazt képzeletbeli lényként kell felfogni. Hogy miért? Mert a Magasztos tanítása szerint a forma és a többi képzeletbeli; a forma és a többi pedig nem más, mint a hatféle érzékelés és az öt halmaz együttesen.

– Ó, Magasztos! Vajon az újonc tökélyharcosok e tanítás hallatán nem fognak megijedni, megrettenni és megrémülni?

– Ha az újonc tökélyharcosok rossz barátok kezei közé kerülnek, akkor bizony meg fognak ijedni, meg fognak rettenni, meg fognak rémülni. Ám ha az újonc tökélyharcosok jó barátok kezei közé jutnak, akkor nem fognak megijedni, megrettenni és megrémülni.

– Ó, Magasztos! Kik a nagyra hivatott tökélyharcosok jó barátai?

– Azok, akik az önfelülmúlókra megtanítják, és figyelmeztetik őket a Kísértő műveire, mondván: „Tudd meg, hogy ez a Kísértő fondorlata, a Kísértő műve, a Kísértő kísértése! Ismerd föl és hárítsd el a Kísértő cselszövését!” Ők, Szubhúti, a nagy páncélt felöltött, a nagy kocsira felszállt, a nagy útra felkerekedett, nagyra hivatott tökélyharcosok jó barátai.

Erre Szubhúti azt kérdezte a Magasztostól:

– Ó, Magasztos! A „nagy páncélt felöltött, a nagy kocsira felszállt, a nagy útra felkerekedett, nagyra hivatott tökélyharcos” kifejezésben mire vonatkozik az a szó, hogy „tökélyharcos”?

– Ó Szubhúti! A „tökélyharcos” szó nem vonatkozik semmire. Hogy miért nem? Azért, mert a tökélyharcos a semmihez sem ragaszkodást gyakorolja. Ha a nagyra hivatott tökélyharcos a valóság tökéletes megértése érdekében semmihez sem ragaszkodik, akkor nyeri el a felülmúlhatatlan, teljes és tökéletes, végső megvilágosodást. Azért hívják nagyra hivatott tökélyharcosnak, mert a megvilágosodásra törekszik.

Szubhúti erre megkérdezte:

– Magasztos! Miért nevezik a tökélyharcost „nagyra hivatottnak”?

– Mert a tökélyharcos arra hivatott, hogy az egész emberiség, sőt: minden lény élére álljon, és teljes megvilágosodáshoz vezesse őket.

Erre így szólt Sáriputra:

– Magasztos! Nekem is van egy ihletem arról, hogy miért nevezik a tökélyharcost nagyra hivatottnak!

– Akkor oszd meg velünk!

– Mert arra hivatott tanítani a Dharmát, hogy az emberek megszabaduljanak a sok felesleges nézettől és véleményről, az önhiúságtól, az elkülönült egyéniségük nézetétől, a keletkezés és elmúlás, a megszűnés és állandóság képzetétől, valamint a testhez való kötődéstől.

Erre Szubhúti is így szólt:

– Magasztos! Nekem is van egy ihletem arról, hogy miért nevezik a tökélyharcost nagyra hivatottnak.

– Akkor oszd meg velünk!

– Szerintem azért nevezik nagyra hivatottnak, mert még a tökéletes tudathoz, a mindentudó tudathoz, a szennyezetlen tudathoz, a semmihez sem fogható tudathoz, a semmihez sem foghatóhoz fogható tudathoz, a tanítványokéhoz és magányos buddhákéhoz nem mérhető tudathoz sem kötődik vagy ragaszkodik.

Erre Sáriputra megkérdezte Szubhútótól:

– Hogy lehet, hogy még ehhez a tudathoz sem kötődik vagy ragaszkodik?

– Úgy, Sáriputra, hogy ez a tudat nem tudat.

– Létezik olyan tudat, ami nem tudat?

– Szerinted, Sáriputra, arról a tudatról, ami nem tudat, mondhatjuk-e, hogy létezik, vagy akár azt, hogy nem létezik?

– Nem mondhatjuk.

– Nos, Sáriputra, akkor mire vonatkozik az a kérdés, hogy létezik-e olyan tudat, ami nem tudat?

– Szubhúti, bizony találóan mondta rólad a Magasztos, hogy Te vagy a békében élők legjobbika!

Eztán Maitrájání fia, a Nagytiszteletű Púrna, ekképp szólt a Magasztoshoz:

– Mindent összevéve, a tökélyharcost azért hívják nagyra hivatottnak, mert magára ölti a nagy páncélt, felhág a nagy kocsi bakjára és felkerekedik a nagy útra.

Erre Szubhúti megkérdezte a Magasztost:

– Mít jelent a nagy páncél felöltése?

– Nos, Szubhúti, a nagyra hivatott tökélyharcos a következőképpen gondolkodik: „Megbékéléshez kell juttatnom az élőlények e felmérhetetlen, megszámlálhatatlan seregét, de anélkül, hogy bárki bárkit megbékéléshez juttatna.” Meg kell szabadítania az összes lényt, de annak tudatában, hogy sem a megszabadítandó lények, sem megszabadítójuk nem létezik. Hogy miért nem? Mert az igazság az, hogy az egész világ csak káprázat, a képzelet műve. Ha egy mágus a piactéren eltüntetne egy hatalmas tömeget, amit előzőleg ő maga varázsozott oda, akkor szerinted, Szubhúti, bárki bárkit meggyilkolna, elpusztítana, eltüntetne?

– Nem, Magasztos.

– Nos, Szubhúti, ugyanígy juttatja megbékéléshez a tökélyharcos az élőlények fölmérhetetlen, megszámlálhatatlan seregét anélkül, hogy lennének akár megszabadítandó lények, akár ő maga. Ha a tökélyharcos ennek hallatán sem retten vissza, nem ijed meg, és nem kezd minden ízében reszketni, abból lehet megtudni, hogy magára öltötte a nagy páncélt.

– Ó, Magasztos! Ha jól értettem, ebből az derül ki, hogy a tökélyharcos semmiféle páncélt nem öltött magára!

– Úgy van, Szubhúti. A nagyra hivatott tökélyharcos nem öltött magára semmiféle páncélt. Hogy miért nem? Mert a mindentudás teremtetlen, feltétlen és változatlan; a lények pedig, akik miatt a nagy páncélt felöltötte, szintén teremtetlenek, feltétlenek és változatlanok.

Erre így szólt Szubhúti:

– Úgy van, Magasztos! Úgy van, Beteljesedett! Hogy miért? Azért, Magasztos, mert a forma nem kötött, de nem is kötetlen. Ugyanígy az érzet, a képzet, a szándék és a tapasztalat sem kötött vagy kötetlen. Továbbá, Magasztos, a forma valódi természete sem kötött vagy kötetlen. Ugyanígy az érzet, a képzet, a szándék és a tapasztalat valódi természete sem kötött vagy kötetlen.

Erre Maitrájání fia, Púrna, így szólt Szubhútihoz:

– Tiszteletreméltó Szubhúti, ha sem a forma, sem az érzet, sem a képzet, sem a szándék, sem a tapasztalat, sem azok valódi természete nem kötött vagy kötetlen, akkor milyenek valójában a halmazok és milyen a valódi természetük?

– Tiszteletreméltó Púrna! Sem a képzeletbeli ember formája, érzetei, képzelei, szándékai és tapasztalatai, sem azok valódi természete nem kötött vagy kötetlen. Hogy miért nem? Azért, mert a halmazok nem valódiak. Mivel valójában nem léteznek, így nem kötöttek vagy kötetlenek. Mivel nincs létrejöttük, nem kötöttek vagy kötetlenek. Ez a nagy páncélt felöltött, a nagy kocsí bakjára fölhängött, a nagy útra felkerekedett, nagyra hivatott tökélyharcos páncéltalan páncélzata.

Ezután így szólt Szubhúti a Magasztoshoz:

– Mi az a nagy kocsí, amire a nagy páncélt felöltött, nagy útra felkerekedő, nagyra hivatott tökélyharcos fölhäng? Hogyan kell ennek a bakjára fölhängni? Honnan vezet ki, ki utazik rajta, hová vezet, és kit juttat célhoz?

– Ó Szubhúti! A nagy kocsí végtelenséget jelent, mert felmérhetetlen. Az önfelülmúlók segítségével kell a bakjára fölhängni, a három világból vezet ki, a láthatatlan ember utazik rajta, mindentudáshoz vezet, és a nagyra hivatott tökélyharcost juttatja célhoz. Mégsem juttat ki sehonnan, senki sem utazik rajta, és sehová sem vezet. (Bár azzal, hogy nem vezet sehová, mindentudáshoz vezet.) A nagy kocsin soha senki nem jut célhoz, nem jutott célhoz, és nem is fog célba érni. Hogy miért nem? Azért, mert sem cél, sem célhoz érő nem létezik. Ha egyáltalán semmi sem létezik, akkor miféle cél létezhetne, ki érhetne célhoz?

– Ó, Magasztos! Azt nevezik nagy kocsinak, ami kivezet az emberek, istenek és félistenek világából. Azért nevezik nagy kocsinak, mert végtelen, akár a tér. Ahogy a térben, úgy a nagy kocsin is elfér a lények felmérhetetlen, számtalan, végtelen sokasága. Ezen oknál fogva nevezik nagy kocsinak a nagyra hivatott tökélyharcosok kocsiját. Sehonnan sem indul, semerre sem halad és sehová sem érkezik. Ó, Magasztos! Nincs ennek a nagy kocsinak sem eleje, sem vége, sem közepe. Ez a kocsí egyforma a múltban, jelenben, jövőben. Ezért nevezik a nagy kocsit nagy kocsinak.

– Így van, Szubhúti! Pontosan így van! Ahogy mondtad, ezért nevezik a nagyra hivatott tökélyharcosok kocsiját nagy kocsinak. Azok a nagyra hivatott tökélyharcosok, akik ezt gyakorlják, elérték, elérik, el fogják érni a mindentudást.

Erre Maitrájání fia, Púrna, így szólt a Magasztoshoz:

– Ó, Magasztos! A nemes Szubhúti csakugyan az önfelülmúló megismerés szellemében szólt a nagy kocsiról?

Erre Szubhúti így fordult a Magasztoshoz:

– Ugye, Magasztos, a nagy kocsiról szóló tanításom nem mond ellent az önfelülmúló megismerésnek?

– Nem, Szubhúti! Valóban az önfelülmúló megismerés szellemében szóltál.

– A Buddha erejéből történt.

– Továbbá, Magasztos, a tökélyharcost nem lehet felfedezni sem a múltban, sem a jövőben, sem a kettő között. Hogy miért nem? Mert a forma határtalan, és ezért a tökélyharcos is határtalan; s mivel az érzetek, a képzetek, a szándékok és a tapasztalatok határtalanok, ezért a tökélyharcos is határtalan.

A tökélyharcost semmiféle formában nem lehet felfedezni, mivel forma sehol sem található. A tökélyharcost ugyanígy nem lehet felfedezni sem az érzetekben, sem a képzetekben, sem a szándékokban, sem a tapasztalatokban, mert azok sehol sem találhatók.

Ó, Magasztos! Ha egyszer soha, sehol, semmilyen körülmények között nem látok semmiféle tökélyharcost; ha sehol sem találok semmit, amit tökélyharcosnak lehetne nevezni; ha még önfelülmúló megismerést, sőt mindentudást sem lelek semerre; ha egyszer soha, sehol, semmiféle körülmények között, semmilyen formában nem találok semmit, akkor ki tanítson, mit magyarázzon és kinek?

Ó, Magasztos! A Buddha csak egy elnevezés. A tökélyharcos is csak egy elnevezés. Az önfelülmúló megismerés is csak egy szó, ám valójában még a szó sem létezik. Ó, Magasztos! Hiába mondogatom: „Én, én!”, valójában egyáltalán nem létezem. Ugyanígy nincs lényege semminek: a forma, az érzet, a képzet, a szándék és a tapasztalás egyaránt megfoghatatlan, valójában nem létező. Ám mindezen jelenségek lényegtelensége sem létező; a jelenségek nemlétezése sem valami. Ha tehát az önfelülmúló megismerés sem létezik, akkor mit magyarázzak, mit tanítsak a nem létezőknek?

Ó, Magasztos! Ha egyszer nem létezik semmi, akkor sem a Buddha, sem a tökélyharcos, sem a megvilágosodás útja nem létezik.

Ó, Magasztos! Az a nagyra hivatott tökélyharcos, aki ilyen tanítások és magyarázatok hallatán nem jön zavarba, nem bátortalanodik el, nem riad vissza, nem hátrál meg, nem gondolja meg magát, nem ijed meg és nem kezd minden ízében reszketni, arról tudnivaló, hogy az önfelülmúló megismeréssel foglalkozik, az önfelülmúló megismerést gyakorolja, az önfelülmúló megismerést kutatja. Az a nagyra hivatott tökélyharcos megállapodik az önfelülmúló megismerésben.

Hogy miért? Azért, Magasztos, mert ha a nagyra hivatott tökélyharcos az önfelülmúló megismerés fényében vesz szemügyre mindent, nem érzékel semmiféle formát, nem tapasztal semmiféle formát, nem észleli sem a forma kezdetét, sem annak megszűnését. Hasonlóképpen nem érzékel, nem tapasztal semmiféle érzetet, képzetet, szándékot vagy tapasztalatot sem; nem észleli azok kezdetét vagy megszűnését.

Hogy miért nem? Azért, mert a forma nem kezdődése nem forma, a forma meg nem szűnése sem forma. Így a nem kezdődést és az úgynevezett formát nem lehet megkülönböztetni vagy szétválasztani. Ugyanígy, a meg nem szűnést és az úgynevezett formát sem lehet megkülönböztetni vagy szétválasztani. Amit tehát formának nevezünk, valójában oszthatatlan. Hasonlóképpen, az érzet, a képzet, a szándék és a tapasztalat nem kezdődése, valamint azok meg

nem szűnése sem érzet, képzet, szándék, tapasztalat. A nem kezdődést és az úgynevezett tapasztalatot tehát nem lehet megkülönböztetni és szétválasztani. Ugyanígy, a meg nem szűnést és az úgynevezett tapasztalatot sem lehet megkülönböztetni vagy kettéválasztani. Amit tehát tapasztalatnak nevezünk, valójában oszthatatlan.

Így hát, Magasztos, ha az önfelülmúló megismerés fényében minden oldalról megvizsgáljuk a dolgokat, nem érzékelünk, nem tapasztalunk semmiféle formát; nem észleljük sem a forma kezdetét, sem annak megszűnését. Hasonlóképpen nem érzékelünk, nem tapasztalunk semmiféle érzetet, képzetet, szándékot vagy tapasztalatot sem; nem észleljük azok kezdetét vagy megszűnését.

Hogy miért nem? Azért, mert a forma nem kezdődése nem forma, és a forma meg nem szűnése sem forma. Így a nem kezdődést és az úgynevezett formát nem lehet megkülönböztetni vagy szétválasztani. Ugyanígy, a meg nem szűnést és az úgynevezett formát szintén nem lehet megkülönböztetni vagy szétválasztani. Amit tehát formának nevezünk, valójában oszthatatlan. Hasonlóképpen az érzet, a képzet, a szándék és a tapasztalat nem kezdődése, valamint azok meg nem szűnése sem érzet, képzet, szándék, illetve tapasztalat. A nem kezdődést és az úgynevezett tapasztalatot tehát nem lehet megkülönböztetni és szétválasztani. Ugyanígy, a meg nem szűnést és az úgynevezett tapasztalatot szintén nem lehet megkülönböztetni és szétválasztani. Amit tehát tapasztalatnak nevezünk, valójában oszthatatlan.

Erre Sáriputra így szólt Szubhútihoz:

– Tehát, ha jól értem a tiszteletreméltó Szubhúti szavait, a tökélyharcos is kezdet nélküli. Ám ha a tökélyharcos kezdet nélküli, akkor mi indítja arra, hogy a lények érdekében fáradozzon, hogy átérezze az élőlények szenvedését?

– Sáriputra! Én nem állítom, hogy a tökélyharcos a lények érdekében fáradozik. Aki ezt fáradozásnak véli, abból nem lesz tökélyharcos. Hogy miért nem? Azért, mert aki ezt nehéz dolognak véli, az nem képes felmérhetetlen és végtelen számú élőlény javára cselekedni. Aki viszont könnyűnek tekinti, és úgy gondol az összes élőlényre, mint a saját anyjára, apjára, fiára vagy lányára, az a nagyra hivatott tökélyharcos tökélyharcosi szellemben cselekszik. Úgy gondoljon hát a nagyra hivatott tökélyharcos a nőkre és a férfiakra, mint a saját anyjára, apjára, fiára, lányára, sőt: mint önmagára! Ekképp gondoljon rájuk: „Ahogy én mindig, mindenkor, minden körülmények között mentes szeretnék lenni a szenvedéstől, úgy ők is mindig, mindenkor, minden körülmények között legyenek mentesek a szenvedéstől! Bárcsak kiszabadíthatnám az összes lényt a szenvedések végeláthatatlan rengetegéből! Még ha száz darabra aprítanak, akkor se akarjak nekik semmi rosszat!” Ha így gondol a lényekre, akkor nem véli azt fáradozásnak, és nem gondolja, hogy nehéz dolog.

Továbbá, Sáriputra, a nagyra hivatott tökélyharcos így gondolkodjon: „Ahogy én magam soha, semmikor, semmilyen körülmények között nem vagyok, nem létezem, úgy soha semmi, semmikor, semmilyen körülmények között nincs, és nem létezik.” Ha ebben a szellemben cselekszik, akkor nem hiszi azt, hogy az összes lényért cselekedni nehéz dolog, nem véli azt fáradozásnak. Valóban úgy van tehát, ahogy a tiszteletreméltó Sáriputra mondta: a tökélyharcos kezdet nélküli.

Erre Sáriputra megkérdezte:

– Tiszteletreméltó Szubhúti! Ha a tökélyharcosnak nincs kezdete, akkor ezek szerint a tökélyharcos tapasztalatainak sem lehet kezdete.

-
- Valóban, Sáriputra, a tökélyharcos tapasztalatainak sem lehet kezdete.
 - És vajon csak a tökélyharcos tapasztalatainak nincs kezdete, vagy magának a mindentudásnak sincs kezdete?
 - Bizony, Sáriputra, még magának a mindentudásnak sincs kezdete.
 - És vajon, Szubhúti, csak a mindentudásnak nincs kezdete, vagy a mindentudás tapasztalatainak sincs kezdete?
 - Bizony, Sáriputra, a mindentudás tapasztalatainak sincs kezdete.
 - És vajon csak a mindentudás tapasztalatainak nincs kezdete, vagy pedig a közönséges lénynek sincs kezdete?
 - Bizony, Sáriputra, a közönséges lénynek sincs kezdete.
 - És vajon csak a közönséges lénynek nincs kezdete, vagy a közönséges lény tapasztalatának sincs kezdete?
 - Bizony, Sáriputra, még a közönséges lények tapasztalatának sincs kezdete.
 - Tiszteletreméltó Szubhúti! Ha se a tökélyharcosnak, se a mindentudásnak, se a közönséges embernek, sem azok tapasztalatainak nincs kezdete, akkor hogyan érheti el a nagyra hivatott tökélyharcos a mindentudást?
 - Tiszteletreméltó Sáriputra! Én nem állítom, hogy valaha is elérí, vagy felismeri a kezdet nélküli tapasztalást. Sem azt, hogy egy kezdet nélküli létező elér egy kezdet nélküli megvalósítást.
 - Akkor talán egy kezdet nélküli létező ér el egy kezdettel rendelkező megvalósítást, avagy egy kezdettel bíró létező ér el egy kezdet nélküli megvalósítást?
 - Tiszteletreméltó Sáriputra! A kezdet nélküli létezőnek van kezdete, vagy nincs?
 - És vajon a kezdettel bíró létezőnek, tiszteletreméltó Szubhúti, van kezdete, vagy nincs?
 - Tiszteletreméltó Sáriputra! Nem lehet megmondani, hogy van-e kezdete, vagy nincs.
 - Ezek szerint még azt sem lehet mondani, hogy nincs kezdete?
 - Bár azt mondjuk, hogy nincs kezdete, de a kezdet nélküliség is csak egy közönséges látászat. Tiszteletreméltó Sáriputra! Azért mondhatjuk, hogy nincs kezdete, mert közönséges értelemben kezdettelennek látszik.
 - Erre így szólt Sáriputra:
 - Bizony, a tiszteletreméltó Szubhúti az összes tanító közül a legelőbbre való. Hogy miért? Mert bármilyen kérdést tesznek fel neki, mindre kiválóan megválaszol, és mert soha nem tér el a valóságtól, nem mond ellent a valóságnak.
 - Bizony, Sáriputra, ez maga a valóság: a Magasztos semmihez sem ragaszkodó tanítványainak valósága. Bármilyen kérdést tesznek föl neki, mindre kiválóan megválaszol, és soha nem tér el magától a valóságtól, nem hazudtolja meg a valóságot. S hogy miért nem? Azért, mert semmihez sem ragaszkodik.
 - Erre a tiszteletreméltó Sáriputra így szólt a tiszteletreméltó Szubhútihoz:
 - Jól van, tiszteletreméltó Szubhúti! Mi tehát a nagyra hivatott tökélyharcosok önfelülmúló megismerése, amely semmihez sem ragaszkodik?
 - Tiszteletreméltó Sáriputra! Mivel az önfelülmúló megismerés egyetlen eljáráshoz vagy tanításhoz sem ragaszkodik, semmihez sem ragaszkodó ön-felülmúló. Aki nem jön zavarba, nem bátoratlanodik el, nem riad vissza, nem hátrál meg, nem gondolja meg magát, nem ijed meg, és nem kezd minden porcikájában reszketni e mélységes önfelülmúló megismerés hallatán, arról

a nagyra hivatott tökélyharcosról tudvalevő, hogy az önfelülmúló megismerés szellemében viselkedik, és soha nem feledkezik meg róla.

– Tiszteletreméltó Szubhúti! Hogy lehet az, hogy az önfelülmúló megismerés szellemében viselkedő nagyra hivatott tökélyharcos soha nem feledkezik meg róla? Ha nem feledkezik meg róla, akkor megválna az önfelülmúló megismerés szellemétől, ha viszont nem válik meg az önfelülmúló megismerés szellemétől, akkor megfeledkezik róla. Tiszteletreméltó Szubhúti! Tételezzük fel, hogy a nagyra hivatott tökélyharcos az önfelülmúló megismerés szellemében viselkedik, és nem is feledkezik meg róla; ám akkor az összes lény is az önfelülmúló megismerés szellemében cselekszik, és soha senki nem feledkezik meg róla.

– Úgy van, bizony, tiszteletreméltó Sáriputra! Mégis tévedsz, Sáriputra, ha ezt a dolgot szó szerint fogod fel. Hogy miért? Azért, Sáriputra, mert az élőlényeknek nincs lényege, ezért az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartása is lényegtelennek tekinthető. Az élőlények nem léteznek, így az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartása sem tekinthető létezőnek. Sáriputra, az élőlények üresek, így az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartása is üresnek tekinthető. Az élőlények ép ésszel felfoghatatlanok, Sáriputra, így az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartása is felfoghatatlan. Amennyiben, Sáriputra, az élőlények nem ébredtek rá teljesen a valóságra, annyiban az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartására sem ébredtek rá teljesen. Amennyiben, tiszteletreméltó Sáriputra, az élőlények teljes mértékben ráébrednek a valóságra, az önfelülmúló megismerés emlékezetben tartására is teljes mértékben ráébrednek. Így értem azt, Sáriputra, hogy a nagyra hivatott tökélyharcos soha nem feledkezik meg az önfelülmúló megismerés szelleméről.

Itt végződik a Nyolcezer-soros Önfelülmúló Megismerés szútrájának első fejezete, melynek címe: „A mindentudás gyakorlása.”

Függelék

A szöveg kulcsfontosságú kifejezéseinek szanszkrit és tibeti megfelelői.

<i>Magyar</i>	<i>Szanszkrit</i>	<i>Tibeti</i>
buddha-erény	buddha-dharma	sangs rgyas kyi chos
ellobbanás	nirvāṇa	mya ngan las 'das pa
halmaz	skandha	phung po
Kísértő	Māra	bdud
magányos buddha	pratyekabuddha	rang sangs rgyas
megvilágosodás	bodhi	byang chub
(a) megvilágosodás tudata	bodhicitta	byang chub sems
mindentudás	sarvajñāna	thams cad mkhyen pa
nagy kocsi	Mahāyāna	theg pa chen po
nagy páncél	mahāsaṃnāha	go cha chen pa
nagyra hivatott (tökélyharcos)	mahāsattva	sems dpa' chen po
önfelülmúló	pāramitā	pha rol tu phyin pa
önfelülmúló megismerés	prajñāpāramitā	shes rab kyi pha rol tu phyin pa
tanítvány	śrāvaka	nyan thos
teljes és végleges, felülmúlhatatlan megvilágosodás	anuttara-saṃyak-saṃbodhi	bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub
tökélyharcos	bodhisattva	byang chub sems dpa'

Irodalom:

A LEFORDÍTOTT SZÖVEG:

Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brGyad stong-pa (Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra) ACIP file KD0012 (1. fejezet: ff.1b-19a)

HIVATKOZOTT IRODALOM:

- Agócs Tamás (2000) Gyémánt áttörés. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
- Conze, Edward (1973): The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary. Bolinas, California: Four Seasons Foundation.
- Conze, Edward (1978): The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: The Reiyukai. Az 1960-ban megjelent munka (Indo-Iranian Monographs no. VI. 's-Gravenhage: Mouton) átdolgozott és bővített kiadása.
- Conze, Edward (1979): The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fórizs László (1994): Példázat a tűzről (MN 72. szutta fordítása). In: Tenigl-Takács László (szerk.): India bölcsessége (1994). Budapest: Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Buddhista Főiskola (pp.231–216.)
- McQueen, Graeme (1981): Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I. In: Religion 11. pp. 303–319.
- McQueen, Graeme (1982): Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism II. In: Religion 12. pp. 49–65.
- Porosz Tibor (2000): A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Obermiller, Eugène (1960): Prañā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā, Sanskrit and Tibetan text. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by Edward Conze. (Indo-Iranian Reprints V.) 's Gravenhage: Mouton & Co.
- Skliton, Andrew (1997): A buddhizmus rövid története,(Agócs Tamás fordítása), Budapest: Corvina Kiadó.
- Vekerdi József (1989): Buddha beszédei, Budapest: Helikon Kiadó.

KÓSA GÁBOR

„Az ötödik buddha” – Mānī buddhista címei (*Buddho-Manichaica I.*)¹

A manicheizmussal kapcsolatos kínai nyelvű szövegek nagymértékben használták a Tang-kori (i.sz. 618–907) buddhista terminológiát. Jelen tanulmányban a vallásalapító Mānī különböző, buddhista jellegű címeit (buddha, Fénybuddha, fenség, dharmakirály, gyógyító király) vizsgálom és rámutatok arra, hogy azok látszólagos buddhista értelme mögött egyértelműen manicheus jelentés húzódik meg.

1. Buddhizmus és manicheizmus

Az i. sz. 216-ban a párthus Asüristān tartományban született Mānī 12 majd 24 éves korában kapott látomásai alapján alapította meg a Két Princípium és a Három Korszak alapvető tanítására épülő, erősen térítő jellegű vallását. A vallásalapító első találkozása a buddhizmussal a 241–242-es indiai térítő útján történhetett, majd – különösen Mār Ammō keleti missziójától kezdve – a vallás belső-ázsiai és kínai terjedésével, fokozatosan elsajátította a helyi, elsősorban buddhista vallási nyelvezetet.² Habár a buddhizmus és a manicheizmus között számos párhuzam vonható,³ sőt egyes korai kutatók szerint a manicheizmus kialakulásában a buddhizmus formatív szerepet is játszott,⁴ jelenlegi ismereteink szerint általánosan elmondható, hogy a buddhizmus manicheizmusra gyakorolt hatása alapvetően külsődleges volt, nem érintett semmilyen lényegi manicheus tanítást.⁵ Ezek között említhető a bűnmegvallások és a kolostorok buddhista hatásnak tulajdonítható szerepe,⁶ ahogyan a manicheusok által használt

¹ Készült a Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange RG 009-U-04 számú pályázatának támogatásával.

² A manicheizmusban található buddhista elemekről, illetve a két vallás viszonyáról általánosan lásd Tongerloo (1984), Klimkeit (1986), 28–44; (1988); Sundermann (1997); Scott (1985), (1995).

³ Sokan felhívták a figyelmet, hogy a két vallás világhoz való viszonyában és világban való létét illetően (Daseinshaltung) találhatók egyezések: a világ szenvedéstelisége, melynek meghaladásához egyfajta speciális tudásra van szükség, amelyet Fényapostolok, illetve Buddhák közvetítenek (Klimkeit (1998), 238). A tudáson túl továbbá szigorú etikai szabályokat kell betartania annak, aki igazán meg akar szabadulni a hülétől (anyag), illetve a számszára forgatagából (Klimkeit (1986), 226), hogy eljusson a Fényhonba, illetve a nirvánába.

A szerzetesi élet, illetve a szerzetesek és a laikusok közötti kapcsolat szintén sokban hasonlít a két vallásban. Érdekes párhuzam továbbá az idegen vallásokhoz való viszony: mindkét rendszer rendkívüli rugalmassággal viszonyult azokhoz a vallásokhoz, illetve hiedelemrendszerekhez, melyek közegeiben téríteni kezdett.

⁴ Buddhának a manicheizmusban betöltött centrális szerepét már igen korán felvetette F. C. Baur (1831), illetve A. Geyler (1875). F. Ch. Baur szerint a manicheizmus a zoroasztrianizmus reformja éppen a buddhizmus alapján (vö. Simon (1996), 281. n.24). F. E. Colditz (1837) a manicheizmusban olyan eklektikus vallást látott, amely a brahmanizmus és a buddhizmus segítségével próbálja az ázsiai vallásokat kibékíteni (vö. Ries (1959), 368).

⁵ Sundermann (1991), 426, Sundermann (1997), 655; Klimkeit (1998), 238.

⁶ Sundermann (1997), 651–653.

„irodalmi” műfajok használata is (*jātaka*, *avadāna*).⁷ A lélekvándorlás manicheus koncepciója kialakulásához ugyanakkor, úgy tűnik, nincs köze semmilyen indiai (buddhista vagy dzsaina) befolyásnak,⁸ ahogyan a manicheizmus benső strukturális hierarchiájához (*auditores*, *electi*) sincs,⁹ habár mindkettő megerősítést találhatott Mānī indiai útja során.

Az i. sz. 694-ben Kínába érkező manicheizmus Fujian tartományban egészen az 1600-as évekig fennmaradt. A jelenleg ismert kínai nyelvű manicheus szövegek (a *Kompendium* [K], a *Traktátus* [T], *Himnusz-tekercs* [S], és a különböző történeti dokumentumok [#])¹⁰ szintén intenzíven használják a Tang-kori buddhista nyelvezetet.

A következőkben ezen szövegekben vizsgálom Mānī buddhista címeit, ugyanakkor nem foglalkozom a Mānī személyével (pl. születésével, tanításával, halálával) kapcsolatos egyéb buddhista jellegű kifejezésekkel.¹¹

2. Mānī buddhista címei

2.1. MĀNĪ MINT BUDDHA

A kínai nyelvű manicheus korpuszban a buddha szó meglehetősen gyakran merül fel Mānīval kapcsolatban.¹² Első hallásra talán meglepő, hogy egy vallásalapítót egy másik vallásból jól ismert fogalommal illetnek, de a manicheizmus esetében tudatos stratégiáról van szó. Már Mānī maga is úgy vélte, hogy a Fénybirodalomból érkezett küldöttek mindegyike alapvetően ugyanazt az üzenetet tárja az emberiség elé, és pusztán a későbbi követők lesznek azok, akik félreértelmezik, illetve eltorzítják a vallásalapítótól származó, általában csak szóban továbbadott eredeti üzenetet. Mivel tehát a Mānī által legfontosabbnak tartott három vallás (kereszténység, zoroasztrianizmus, buddhizmus) eredetileg ugyanazt a tanítást hirdette, így elméletileg semmi akadály nincs, hogy az általuk használt terminológiát részben vagy egészben a manicheizmus szabadon használhassa. Ebben az elméleti összefüggésben alkalmazza a manicheizmus például a *saṃsāra*, a (*pari*)*nirvāṇa*, a *karuṇā*, a *bodhi*, az *upāya*, illetve a *buddha* kifejezéseket manicheus fogalmak visszaadására, természetesen ott, ahol a buddhizmus már a manicheizmus érkezése előtt gyökeret vert, elsősorban a pártus, a szogd, az ujjur és a kínai nyelvterületeken.

A következőkben megkülönböztetem azokat az eseteket, melyekben Mānī nevének valamely formája után „csak” a buddha szó áll, azoktól, melyekben ez kiegészül egy további, ebben az összetételben sajátosságosan manicheus jelzővel, a fénnnyel.

⁷ Sundermann (1997), 655.

⁸ Klimkeit (1998), 238.

⁹ Sundermann (1997), 651–652.

¹⁰ *Kompendium* = *Moni guangfo jiao fayi lie* 摩尼光佛教法儀略 [S 3969–P 3884; T2141A: 1279c–1281a];

Traktátus = *Bosijiao canjing* 波斯教殘經 [BD00256; T2141B: 1281a–1286a]; *Himnusz-tekercs* = *Moni jiao xiabu zan* 摩尼教下部讚 [S 2659; T2140: 1270b–1279c].

A magyar fordítás előtt a *Kompendium* fejezetszáma, illetve a kéziratbeli oszlopszáma áll (pl. K2/52), a *Himnusz-tekercs*nél a himnusz száma áll a § jel

után (§56.), a *Kompendium* és a *Himnusz-tekercs* kínai idézetei előtt a Taishō-kánonbeli (T) helyüket adtam meg. Történeti forrásoknak a nem-manicheusok által írott dokumentumokat nevezem, ezek számozása folyamatos, a magyar fordítás után lábjegyzetben adtam meg a pontos forrást.

¹¹ Jelen cikkben szereplő fordításoknál kizárólag a pontosságra törekedtem, az eredeti szöveg irodalmi értékeit semmilyen szinten nem kívántam visszaadni.

¹² Mivel Mānī alakja a *Traktátus*ban egyáltalán nem jelenik meg, így ezt értelemszerűen nem vizsgálom.

2.1.1. *Mānī, a buddha*

◀§84.▶ „A mindentudó dharma-király, Mānī buddha, / mindent megjelenít nektek, mintha szemetek előtt lenne.” 1272b10 || 具智法王忙你佛, 咸皆顯現如目前。

◀§358.▶ „Fény Megalkotója! Mānī, a tiszteletreméltó buddha! Engedjetelek el minden bűnt: / az akadályozottakat s az akadálytalanokat, / melyet valamikor saját szándékunkból követtünk el, vagy más szándékát követve, / §359. a testtel, szájjal vagy gondolattal (elkövetett bűnöket), – minden helytelen tettét!” 1278b15–17 || 作光明者, 忙你尊佛, 捨諸罪, / 有礙无礙, 或時本意, 或隨他意, / 身口思想, 諸不善業!

◀§372–379.▶ „Ez az ima [ghāta] Mānī buddha dicséretét zárja le” 1278c11 || 此偈讚忙你佛訖

◀§378.▶ „...Mānī buddhától / megkapjuk a legfelsőbb módszer sóját és pecsétjét, / éjjel s nappal kitartóan megőrizzük, / §379. nem merészelünk gondatlanul bánni vele. / Most az egyetlen tiszta névben / elhatározzuk, hogy gyakorolunk, / hogy végül megszerezzük a győzelmet, / amint eredetileg kívántuk.” 1278c24–27 || 從忙你佛邊所, / 受上方法之鹽印, 日夜堅持, / 不敢輕慢; 我等今者, / 決定修行, 究竟獲勝, 如先本願!

◀#1.▶ „Amikor mesterem, Laozi a nyugati vidékekre vándorolt, ott Mānī buddha lett belőle.”¹³ 吾師老子之入西域也, 嘗化為摩尼佛。

◀#2.▶ „Szumátrai királyság.¹⁴ Arrafelé megtalálhatók a Han-kori káldeusok és a Tang-dinasztiabeli perzsák és arabok. Ezen országtól nyugatra fekszik Sulin birodalma. Ott született Mānī buddha, akit mindentudó hatalmas Fényküldöttnek neveztek. [...] Ezután aztán teherbe esett, a gyermek pedig (anyja) mellkasán keresztül jött a világra, belőle lett Mānī buddha.”¹⁵ 蘇門答剌國, 漢之條支、唐之波斯、大食皆其地也。其西有蘇鄰國, 摩尼佛生焉, 號具智大明使。[...] 遂有孕, 擘胸而出。是為摩尼佛。

◀#3.▶ „A hegy hátsó [északi] lejtőjén egy Yuan-korból származó szentély áll, ahol Mānī buddhának mutatnak be áldozatot. Mānīt „Mār Mānī, a Fény Buddhája” néven ismerik. Sulinból származik, ő is egyike a buddháknak.”¹⁶ 山背之麓有草庵, 元時物也。祀摩尼佛。摩尼佛名末摩尼光佛, 蘇鄰國人, 又一佛也。

A kínai szövegekben Mānīval összefüggésben a buddha titulus önmagában csak a *Himnusz-tekercsben* (*Mángnǐ fō* 忙你佛, illetve egyszer *Mángnǐ zūnfō* 忙你尊佛) és a történeti szövegekben (*Móní fō* 摩尼佛) fordul elő, a *Kompendiumban*, mint ezt majd látni fogjuk, kizárólag a Fény buddhája elnevezés található meg. A *Himnusz-tekercsben* a kifejezés egymástól távol lévő himnuszokban jelenik meg, ezt figyelembe véve semmiképpen sem nevezhetjük egyedi, elszigetelt esetnek:

13 *Huangshi richao* 86.8a. (LIEU (1998), 102; WANG (1992), 317–318). A jelenlegi Ningbótól nem messze, Siming közelében fekvő taoista templom (Chongshougong) gondnoka, Zhang Xisheng 1264 körül írt levele Huang Zhennek, akivel több mint húsz éve nem találkozott (LIEU (1992), 293–294).

14 A földrajzi leírás nyilvánvaló pontatlansága arra

enged következtetni, hogy Sumendala alatt mégsem Szumátrát értették.

15 He Qiaoyuan: *Mingshanzang* 名山藏 13.

[*Wangxiangji* 王享記 fej.]

(PELLIOT (1923), 196).

16 *Minshu* 7.31b. (WANG (1992), 10–11; PELLIOT (1923), 198–207, LIEU (1992), 301).

- I. *Panasz dal az állandótlanságról – Tan wuchang wen* 歎無常文 [§83–119],
 II. *A Fényfenség dicséretét lezáró ima – Ci jie zan Mingzun qi* 此偈讚明尊訖 [§356–359],
 III. *Mānī buddha dicséretét lezáró ima – Ci jie zan Mangni qi* 此偈讚忙你佛訖 [§372–379].

Ugyanakkor a Mānī (*Mángnǐ* 忙你) szó a *Himnusz-tekercs*ben összesen 17 alkalommal található meg, így mintegy az összes előfordulás egynegyedében kerül Mānī neve mellé a buddha szó.

A történeti források is tudnak Mānī buddháról, habár az erre vonatkozó három híradás mindegyike olyan személytől származik, aki az átlagnál jóval tájékozottabb volt a manicheizmus ügyeiben: az első idézet a 13. századi Zhang Xishengtől származik, aki (elmondása szerint legalábbis) egy olyan templomnak volt a gondnoka, melyben egykoron Mānīt is tisztelték. Érdekes egyébként, hogy habár Zhang Xisheng nyilvánvalóan a *Laozi hua hu jing* című műre utal, abban Mānī neve mellett nem szerepel a buddha szó, annak ellenére, hogy a leírás – egy kis taoista bevezetés után – jól láthatólag Buddha életét alegyíti Mānīével:

◀#4.▶ „Az Igazság és Béke vidékét elhagyom, az önmagától való fény útjának leheletén utazva berepülök Xina csodálatos vidékére, Sulin királyságába. Királyi palotában születek meg,¹⁷ koronahercegként mutatkozom meg, elhagyom a családom és rálepek az Útra. Mār Mānīnak hívnak majd, a hatalmas Tan kerekét megforgatom, elmagyarázom a szútrákat és a fegyelmi előírásokat, az elmélyülés és a bölcsesség módszereit, valamint a Három Korszak és a Két Princípium tanítását.¹⁸ 我乘自然光明道氣，從真寂境飛入西那玉界蘇鄰國中。降誕王室，示為太子。捨家入道，號末摩尼。轉大法輪，說經、誡律、定慧等法，乃至三際及二宗門。”

A másik két, Mānī buddhát említő történeti forrás (*Mingshanzang* 名山藏, *Minshu* 閩書) igen kései, de megbízhatónak tűnő szövegeit egyazon személy, egy Ming-kori írástudó, He Qiaoyuan 何喬遠 (1558–1632) írta. Úgy tűnik tehát, hogy a történeti forrásokban elsősorban a témában jártasabb, illetve a manicheizmus iránt jobban elkötelezett szerzők tudnak vagy legalábbis beszélnek Māniról mint buddháról. Ez bizonyos szempontból akár természetesnek is nevezhető, hiszen a manicheizmussal kapcsolatos, már viszonylag korán kialakult hivatalos álláspont szerint ez a vallás megtévesztő módon alkalmazza magára a buddhizmus szót, így a vallásalapító buddhának nevezése is csak egy fondorlatos csalásnak tűnhetett a császári udvar szemében:

◀#5.▶ „A Kaiyuan uralkodói korszak huszadik évének [732] hetedik hónapjában keletkezett a következő császári parancs: »Mār Mānī tana alapjában véve eretnokség, csalárd módon a buddhizmus nevét alkalmazza (magára), hogy ezzel az egyszerű népet becsapja és összezavarja, így elengedhetetlenné vált, hogy szigorúan betiltsuk.«”¹⁹ 開元二十年七月敕：『末摩尼法本是邪見，妄稱佛教。誑惑黎元，宜嚴加禁斷。』

¹⁷ A fenti kifejezés (*jiangdan* 降誕) határozottan bölcsek vagy szentek, buddhák vagy bódhiszattvák megszületésére használatos.

¹⁸ *Laozi hua hu jing* 老子化胡經 T2139: 1267b.

¹⁹ *Tongdian* 通典 40.11b [229]. Lásd még *Fozu tongji* T2035: 0374c, 0474c, *Da Song Sengshilüe* 大宋僧史略 T2126: 253b.

A Mānī buddha összetétel analógiáival leginkább az ujgur forrásokban találkozhatunk. Az ujgur szövegekben ritka a máshol oly gyakori Mār Mānī (*mar mani*) szókapcsolat, előszeretettel használják azonban a *mani burxan* elnevezést.

„Mānī buddha, a többi buddhák s küldöttek.”²⁰

„Tiszteletreméltó, hírneves atyám, Mānī buddhám!”²¹

Hasonlóképpen *burxannak* (buddhának) hívják Mānī elődeit (*mšixa burxan*, *xonuğ burxan*, *zrošč burxan*).

„És a Messias, a buddha, a hívő alamizsnát adókat és a (teljes) lelkükkel imádkozó embereket jó szándékuk miatt jóakaratóiaknak nevezte.”²²

„Délen hallottam Hénoch buddha hangját.”²³

„Zarathušta buddha ...”²⁴

Egy szogd szöveg a világba aláereszkedő buddhákról (*pwtyšt prm š'mh 'wxšt'nt*) beszél, akik tanítványaikat különböző helyekre küldik.²⁵

A kínai és nem-kínai példákból egyaránt látható, hogy manicheus szövegösszefüggésben a *fó* 佛 szó semmiképpen sem jelölheti a történeti Buddhát, sőt úgy tűnik, még csak nem is a felébredettség állapotát fejezi ki, hanem – ezekben az esetekben – a Fénybirodalomból érkező küldött(ek)re utal.

Hozzá kell tennünk ugyanakkor, hogy a manicheus panteon számos isteni alakja szintén megkapta a buddha titulust: az Első Ember Öt Fia (§129; §169; §236; §244; *Fozu tongji* T2035: 0431b), a Jóságos Anya (§169), a Fény Szerelmese (§170), az Új Aeont Építő (§170), a Nap és a Hold (§25), illetve a Tizenkét Aeon (§169–171). Ezekben az esetekben a buddha szó a párthus *bg* [baɣ] (pl. *bg'n* [baɣān]), illetve a párthus és középperzsa *yzd* [yazd] (pl. *yzd'n* [yazdān]) szó kínai megfelelője, a manicheus panteon fején, a Nagyság Atyján kívül tehát lényegében minden emanációt, istenséget ezzel a szóval jelöltek.²⁶ Ahogyan ugyanakkor a *bg* [baɣ] szó használatos volt egyszerűen a tisztelet jelzésére, elsősorban isteni eredetű, emberi személynevek esetében is, így alkalmazták a kínai források is Mānīra, a Fényküldöttre.²⁷ Mind a *fó* 佛, mind pedig a középiráni *yzd* és *bg* kifejezés elsősorban tehát a Fénybirodalomból, a Nagyság Atyjától való

20 T II D 171 (LE COQ (1912), 24): „Mani burxan amari burxanlar brištīlār”. További példák: U 237 + U 296 (ZIEME (1975), 50); M III 29 + Ch/U 6618 (ZIEME (1975), 55); T III T 338 V 4 (Ch/U 6890) (ZIEME (1975), 71); T II D 176 (TONGERLOO (1997), 371); MIIK III 8260 V 2 (= T III D 260) (GULÁCSI (2001), 240); T II D 171 R; T II D 258; TM 169 (TONGERLOO (1984), 244. n.7).

21 T III D 260 1 (BANG – GABAIN (1930), 184): „ayaɣlīy addlīy [atlīy] qangīm mani burxanīm”.

22 T II D 173b2 R (LE COQ (1922), 11): „ymä mšixa burxan kirtkünyük buši birigli üzütin til-ägli kiši lärig kntüntüing ädgü öglişi ngä ädgü ögli tip atadı.”

23 TM 423d (KLIMKEIT (1980), 367, vö. LE COQ (1922), 23): „birdin singar xonuğ burxan ünin išidtim”. Hénoch középperzsa, illetve párthus szövegekben is megjelenik Hwnwx [Hunúx] néven (DURKIN-MEISTERERNST (2004), 194), az egyik középperzsa szöveg küldöttnek (*prystag*) nevezi (M 101/1/2; HENNING (1943–46), 57).

24 TONGERLOO (1984), 244: „zrošč burxan...”

25 M 18220/V/22–25. (SUNDERMANN (1981), 40).

26 Vö. BRYDER (1994), 54; MIKKELSEN (1995), 103; KLIMKEIT (1998), 241–243. WALDSCHMIDT-LENTZ (1933), 13) például ezt úgy jelzik, hogy *Gottheit*nek fordítják a *fó* szót.

27 BOYCE (1977), 27.

származást jelölte és csak másodsorban tett különbséget a tisztán isteni (lásd a manicheus panteon fenti alakjai) és a világban vallást alapító emberi személyek között.²⁸ Mivel a buddha szó elsősorban a 'küldött' állapotot jelölte, így nyilvánvalóan nem lehetett alkalmazni a Nagyság Atyjára, aki maga az elküldő.

Létezik még egy Mānival mint buddhával kapcsolatban említett érdekes kifejezés, amely csak egy kései beszámolóban tűnik fel:

◀#6.▶ „Nevük a Fény vallásának gyülekezete.²⁹ Az általuk tisztelt buddha fehér ruhát visel.³⁰ A (buddhista) szútrákból arra a részre hivatkoznak: »A Fehér buddha a Világ Tiszteltjéhez szól!«³¹ A *Gyémánt-szútrából* vették, hogy (van) »Első buddha, Második buddha, Harmadik buddha, Negyedik buddha, Ötödik buddha« és úgy vélik, hogy (az övük) az Ötödik buddha, akit Mār Mānīnak neveznek.” A *Huahujing*ből kiemelték a következő részt: »(Én, *Laozi*) az önmagától való fény útjának leheletén utazva, berepülök *Xina* csodálatos vidékére, *Sulin* királyságába. Királyi palotában koronahercegként születek meg, elhagyom családom, Mānīnak hívnak majd.«³² Az általa [Mānī által] kinyilatkoztatott írásokat úgy nevezik, hogy a Két Princípium és a Három Korszak. A Két Princípium nem más, mint a fény és a sötétség, a három korszak pedig nem más, mint a múlt, a jövő és a jelen.”³³ 稱為明教會，所事佛衣白。引經中所謂白佛言世尊，取金剛經一佛二佛三四五佛。以為第五佛，又名末摩尼。采化胡經“乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕玉宮為太子，出家稱末摩尼。以自表證其經，名二宗三際。「二宗者，明與暗也。三際者，過去、未來、現在也。」”

Annak ellenére, hogy számos jel utal arra, hogy a manicheusok valóban hajlamosak voltak eltorzítva magyarázni a buddhista iratokat annak érdekében, hogy legitimálják saját elképzeléseiket, a fenti leírásban szereplő Ötödik buddha elnevezés magyarázata véleményem szerint kiegészítésre szorul. A *Fozu tongji* jól láthatóan kiválóan értesült a Kínában akkoriban már igencsak viaskodóan lévő manicheizmust illetően, így nem vonhatjuk kétségbe, hogy a manicheusok Mānīt a Song-korban (i.sz. 960–1279) az Ötödik buddha névvel illették, továbbá való igaz, hogy ehhez az elnevezéshez hasonló előfordul a *Gyémánt-szútrában*. Ugyanakkor elgondolkodtató az a tény, hogy a konkrét elnevezés (*dì wǔ fú* 第五佛) a *Gyémánt-szútra* jelenleg

28 Mint ezt WALDSCHMIDT–LENTZ (1933, 16) a Fényküldött kifejezés kapcsán megjegyzi, ugyanazzal a jelzővel illették az isteni és az emberi küldötteket, hiszen nem pusztán ugyanarról a „helyről”, a Fénybirodalomból érkeztek valamennyien, nem pusztán a Nagyság Atyjától kapták mindannyian a felhatalmazást, hanem céljuk is ugyanaz volt: a világban fogva tartott fény felszabadítása.
29 Ugyanezt az elnevezést (*Mingjiao hui* 明教會) találták a *Huabiao*-hegyi, egykori manicheus templomban felfedezett edényeken (HUANG (1985)).

30 Vö. a *Kompendium* 2. cikkelye.

31 A „*bai fo yan shizun* 白佛言世尊” kifejezés számtalanszor előfordul a buddhista Kánonban, ott természetesen a

valódi jelentésével: „Buddhához szól(t)ak: Ó, Világ Tiszteltje!” A manicheusok kihasználták, hogy a kínai *bai* (bo) 白 szó ‘mondani’ és ‘fehér’ jelentéssel egyaránt bír, és annak alátámasztására használták, hogy „az ő Buddhájuk”, a Fehér buddha is fontos szerepet játszik a buddhizmusban, illetve a manicheizmusban.

32 Az eredetiben szereplő király írásjegye itt kétszer is jádeként íródik, így Mānī nem a királyságba, hanem jádeföldre érkezik, és nem királyi palotába, hanem jádepalotába. Az itt szereplő részletből továbbá hiányzik a „rálépek az Útra” kifejezés. Az eredetiben ráadásul pusztán Mānī, és nem Mār Mānī áll.

33 *Fozu tongji* T2035: 0431a.

ismert egyik verziójában sem szerepel, ami azonban szerepel (*wū fō* 五佛),³⁴ az éppen csak egy felsorolás tagjaként, mindenféle kiemelés és részletezés nélkül. A fenti ellentmondásra a következő két magyarázat lehetséges:

1. A *Gyémánt-szútrának* létezett egy olyan, mára elveszett verziója, amelyben pontosan az Ötödik buddha (*dī wū fō* 第五佛) elnevezés szerepel, esetleg további, látszatra Mānival is összefüggésbe hozható leírással. Ha ez az egyébként bizonyíthatatlan hipotézis igaz is, az biztos, hogy a *Fozu tongji* szerzője, Zhipan számára ez már nem volt ismert, mivel ő is kizárólag arra a részre hivatkozik, amelyben szigorú értelemben a kifejezés nem szerepel.

2. Másik magyarázatként adódik, hogy a kínai manicheusok Mānival kapcsolatban saját „küldött-láncolatuk” logikája szerint alkalmazták az Ötödik buddha elnevezést és ehhez a legkülönbözőbb buddhista iratokban igyekeztek legitimációs bázist találni. Mivel a szóösszetétel a kínai manicheizmus szempontjából fontos szerepet játszó Jingtú (Tiszta Föld) irányzathoz tartozó több buddhista iratban is szerepel,³⁵ így véleményem szerint valószínűbbnek látszik az a hipotézis, hogy a kínai manicheusok számos szöveghelyre hivatkoztak, egyebek között a fenti *Gyémánt-szútra* részletre is, de valójában ebben, illetve a többi „Ötödik buddhá”-ban is saját elképzelésük megerősítését látták.³⁶ Mindenesetre tudjuk, hogy a manicheizmusban az eljövendő, ötödik buddha, Maitréja alakjával azonosították Mānīt: „Eljött Maitréja buddha, Mār Mānī, az apostol.”³⁷ Feltételezhető tehát, hogy buddhista összefüggésrendszerben a kínai manicheusok a jelen kalpa ötödik buddhájával, egyesek szerint az iráni Mithrával is (legalább hangalaki) kapcsolatban álló³⁸ Maitréjával azonosították Mānīt.³⁹ Ugyanakkor ebből az összefüggésből még nem nyilvánvaló, hogy az ötödik jelzőt hogyan tudjuk elhelyezni magán a manicheus összefüggésrendszeren belül.

Ezzel kapcsolatban megfogalmazható egy hipotézis: jól ismert, hogy Mānī három legfontosabb elődjének az öt megelőző három nagy vallás, a buddhizmus, a zoroasztrianizmus és a kereszténység alapítóját tartotta, így eszerint ő a negyedik vallásalapító-küldött (buddha) lenne. Ugyanakkor Kínában a manicheus térítői már a kezdetektől fogva szembesültek a taoizmus meghatározó szerepével és számos kínai nyelvű manicheus szövegben találunk utalást arra,

34 A buddhista kánonban tizenhétszer fordul elő ez a felsorolás, mégpedig éppen ebben a formában (*yi fo, er fo, san si wu fo* 一佛二佛三四五佛), egyrészt a *Vajracchedikā-sútra* különböző változataiban (T0236: 0753b; T1510b: 0769c; T1511: 0783a; T1511: 0783b; T2732: 0002c), másrészt egyéb szútrákban: pl. *Jiujing dabeij jing* 究竟大悲經 T2880: 1378a; *Dafanguang fo Huayanjing suishu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 T1736: 0636c; *Zhi chanbing biyaofa* 治禪病祕要法 T0620: 0340c.

35 Például *Fo shuo wuliangshou jing* 佛說無量壽經 T0360: 0278c; *Fo shuo da Amituo jing* 佛說大阿彌陀經 T0364: 0339b; *Fo shuo wuliang qingjing pingdengjue jing* 佛說無量清淨平等覺經 T0361: 0299a.

36 A manicheizmus történetében kiemelt szerepet játszó uigurok 'Öt buddha' ábrázolásairól lásd RUSSELL-SMITH (2005), 180–197.

37 M 486/II/R/3–4 (RECK (2004), 148): „mytrg bwt '(g)[d'] / m'ry m'ny fryšg.” Lásd még M 42/V/i/12; M 801a (BOYCE (1975), dc, cu; HENNING (1937), 19–21; vö. DURKIN-MEISTERERNST (2004), 236–237) Érdekességképpen megjegyezhető, hogy a *Himnusz-tekercs* §358-as versszakában, Mānira alkalmazott *zūnfō* 尊佛 titulus többször is megjelenik Maitréjával kapcsolatban (pl. *Ji zhuojing lichan yi* 集諸經禮懺儀 T1982: 0457c; *Fo shuo dasheng pusa cang zhengfa jing* 佛說大乘菩薩藏正法經 T0316: 0790b; *Puxian pusa shuo zhengming jing* 普賢菩薩說證明經 T2879: 1364c; *Lichan wen* 禮懺文 T2854: 1304a).

38 Mithra és Maitréja viszonyával kapcsolatban a két szembenálló tábor (J. PRZYLUŚKI, S. LÉVI, A. SOPER, E. LAMOTTE, A.H. DANI – F. GORDON, J. HINNELS) véleményének összefoglalását lásd SCOTT (1990), 67–68.

39 KLIMKEIT (1986a), 227; KLIMKEIT (1998), 241–243.

hogy a kínai manicheusok Laozit Buddhához hasonló módon Fényküldöttnek tekintették.⁴⁰ Így nem elképzelhetetlen, hogy Kínában a buddhizmus, a zoroasztrianizmus és a kereszténység alapítói mellé negyedikként a taoizmusé is odakerült, így ebben a sorban Mānī valóban az ötödik küldött (buddha) lenne.

2.1.2. MĀNĪ, A FÉNY BUDDHÁJA

◀K1/5–6, 8–9.▶ „*Foyisede wulushen* – (hazájának nyelvéről) kínaira fordítva ez annyit tesz: a Fényküldött. Mindentudó Dharma-királynak vagy Mānīnak, a Fény Buddhájának is nevezik. [...] Közvetlenül a Fény Fenségétől kapta a tiszta tanítást, majd megtestesült, ezért hívják őt a Fényküldöttnek.” 1279c20–22, 24 || 佛夷瑟德烏盧訖者本國梵音譯云光明使者，又 / 號具智法王，亦謂摩尼光佛。[...] 親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者。

◀K1/10–11.▶ „Üressége révén összhangban van a szentséggel, felébredettsége folytán látja a végső dolgokat, ezért mondják, hogy ő Mānī, a Fény Buddhája.” 1279c25–26 || 虛應靈聖， / 覺觀究竟，故號摩尼光佛。

◀K1/34–35.▶ „*A Guanfo sanmei hai jing* [*Buddhadhyāna-samādhisāgara-sūtra*] pedig azt írja, hogy »amikor Mānī,⁴¹ a Fény Buddhája megjelenik a világon, állandó fényességet áraszt és a buddhák munkáját folytatja.«” 1280a20–21 || «觀佛三昧海經» 云：『摩尼光佛出 / 現世時，常施光明，以作佛事。』

◀K2/52.▶ „Mānīnak, a Fény Buddhájának koronája...” 1280b0 || 摩尼光佛頂圓 ...

K3/66–67. „Amikor Mānī, a Fény Buddhája alá akart szállni a világba, a szentek buzdításával és segítségével megszületett, a karmikus okoknak megfelelően.” 1280b23–24 || 摩尼光佛當欲降代，眾 / 聖贊助，出應有緣。

◀#7.▶ „... Hatalmas Erő, Bölcsesség, Mānī, a Fény Buddhája.”⁴² ... 大力、智慧、摩尼光佛。”

◀#8.▶ „Kérlek (benneteket), ismételjétek: Tisztaság, Fény, Hatalmas Erő, Bölcsesség és Felülmúlhatatlan Igazság: Mānī, a Fény Buddhája. A felirat a *Zhengtong* periódus *yichou* évének [1445] kilencedik hónapjában készült.”⁴³ 勸念：清靜、光明、大力、智慧、無上至真、摩尼光佛。政統乙丑年九月。

40 K1/13–23: „Amikor Lao Űr [Laozi] megfogant, a Nap kristályragyogással tündökölt, midőn Śākyamuni megfogant, a Napkerék hozzáigazította megjelenését. Szellemi adottságait tekintve eredendően azonosak, hogyan különbözhetne hát a három szent [Laozi, Buddha, Mānī], kik alaptermészetüket tökéletesítve egymást követően ráébredtek az Űt igazságára? 1279c28–1280a09 || 則老君託孕，太陽流其晶；釋迦受 / 胎，日輪吐其象。資靈本本，三聖亦何殊？成性存 / 存，一貫皆悟道。” Lin Wushu szerint egyébként éppen az ebben a passzusban szereplő Laozi a bizonyíték arra, hogy a *Kompendium* nem fordítás, hanem kínai nyelven született, önálló munka (LIN (1991), 230–231).

41 A buddhista szöveg természetesen nem Mānīról,

hanem a kínai átírásban vele megegyező *manī* (drágakő) fényéről elnevezett buddháról beszél (vö. MA (1999), 12; vö. LIN (1991), 231).

42 1988-ban Chen Changcheng 陳長城, amatőr régész, a *Putian*-beli középiskola egykori vezetője, egy törött, 107 cm magas, 77 cm széles, 19 cm vastag kőtáblát talált *Fuzhouthól* 93 km-re, a fenti néhány szóval a tetején. A tábla felirata valószínűleg a *Yuan*-korban keletkezett (CHEN (1988), LIN (1992), 344, 352; lásd még QI (2000)).

43 Az egyetlen létező Mānī szobor leltőhelyén, a *Quanzhou* melletti *Huabiao*-hegy lejtőjén található manicheus szentély előtt, egykor a nyugati oldalon álló kő felirata (WU (1957), 44; lásd még LIN 1989; BRYDER 1988a).

◀#3.▶ „Mānīt ‘Mār Mānī, a Fény Buddhája’ néven ismerik. *Sulin*ből származik, ő is egyike a Buddháknak.”⁴⁴ 摩尼佛名末摩尼光佛，蘇鄰國人，又一佛也。

A manicheus elképzelések szerint mind a korábbi küldöttek, mind Mānī, a legutolsó küldött a Fénybirodalomból érkezett és ezért joggal illeti meg a Fényből származó égi lény, vagyis a Fény buddhája titulus.⁴⁵ Ezt az összetételt csak a *Kompendium*ban és a történeti szövegekben alkalmazták.⁴⁶

Már Mānī nevének teljesen különböző átírása (*Móni* 摩尼; *Mángnī* 忙你) is egyértelműen jelzi, hogy a *Kompendium* és a *Himnusz-tekercs* nemcsak egymástól függetlenül fogalmazódott meg, hanem a Kínában élő manicheusok láthatóan utólag sem igyekeztek összhangba hozni a kettőt. Ezt erősíti meg az a tény, hogy Mānī a *Kompendium*ban lényegében mindig, a *Himnusz-tekercs*ben azonban sosem kapja meg a Fénybuddha (*guāngfó* 光佛) titulust.

Mint erre a *Kompendium* fenti idézete is utal, a Buddhahadra által ca. 400-ban kínaira fordított (*Fo shuo*) *Guanfo sanmei hai jing* (佛說觀佛三昧海經 [*Buddhadhyāna-samādhisāgara-sūtra*]) adja meg a legitimációs alapot arra, hogy a kínai manicheusok Mānīról, a Fény buddhájáról (*Moni guangfo* 摩尼光佛) beszéljenek. A legitimálásra szükség volt, hiszen a szöveg bevezetése szerint 731. július 16-án egy manicheus püspök a császár számára állítja össze a manicheizmus eredetét, alapvető tanítását és szokásait összefoglaló művet, és ahogy a buddhizmus ellen több évszázaddal korábban az volt az egyik vád, hogy a hagyományos, kanonikus kínai szövegek nem tesznek említést Buddháról, így Mānival kapcsolatban is félő volt egy hasonló jellegű ellenérv megfogalmazása. Ezt kivédendő illeszthette bele művébe a *Kompendium* szerzője a *Guanfo sanmei hai jing* látszólag Mānīról szóló idézetét.

Mānī, a Fény buddhája kapcsán érdemes kitérni egy másik, speciálisan manicheus elnevezésre: Mānī, a Fényküldött.

◀K1/5–6, 8–9.▶ „*Foyisede wulushen* – (hazájának nyelvéről) kínaira fordítva ez annyit tesz: a Fényküldött.⁴⁷ Mindentudó Dharma-királynak vagy Mānīnak, a Fény Buddhájának is nevezik. [...] Közvetlenül a Fény Fenségétől kapta a tiszta tanítást, majd megtestesült, ezért hívják őt Fényküldöttnek.” 1279c20–22, 24 || 佛夷瑟德烏盧誥者本國梵音譯云光明使者，又 / 號具智法王，亦謂摩尼光佛。[...] 親受明尊清淨教命，然後化誕，故云光明使者。

◀§338.▶ „Ez az Olyanság, az Egyetlen Nagy Erő, / amit Mānī, a Fényküldött kinyilatkoztatott.” 1278a08–09 || 斯乃如如一大力，忙你明使具宣示。

⁴⁴ *Minshu* 7.31b. (WANG (1992), 10–11; LIEU (1992), 301).

⁴⁵ Felmerül az összefüggés a buddhista panteon egyik alakjával, a tulajdonságai révén számos alkalommal máskor is megidézett Amitábhával, a Végtelen Fény Buddhájával (*wúliàng guāngfó* 無量光佛). Amitábhá kultuszáról legutóbb lásd például PAYNE–TANAKA 2003, Amitábhá esetleges iráni hátterének kérdéséről lásd pl. SCOTT (1990), 68–71.

⁴⁶ Érdekes, hogy az egyébként meglehetősen költői „Fény buddhája” kifejezést a szintén a poétikusságáról

híres *Himnusz-tekercs* egyáltalán nem használja.

⁴⁷ Lin Wushu szerint a *Foyisede wulushen* 佛夷瑟德烏盧誥 kifejezés a középperzsa *frēstag rōšn* átírása (LIN (1987b), 184), míg N. Tajadod úgy véli, hogy ez utóbbi többes száma (*frēstagān rōšn* – a Fények küldöttei; TAJADOD (1990), 86). A fénynek (*rōšn*) megfelelő utolsó három írásjegy (*wulushen* 烏盧誥) kétszer is előfordul a §183-as fonetikusán átírt himnuszban (vö. WALDSCHMIDT–LENTZ (1926), 12).

◀#9A.▶ „Ezután (Laozi) megtestesült a nyugati tenger királyánál Sulin királyságában. Az Örök Élet Ambróziájának, Felülmúlhatatlan Orvoskirálynak és a Hatalmas Fény Küldöttének nevezték.”⁴⁸ 復分身降于西海王蘇鄰國，號長生甘露、無上醫王、大光明使。

◀#9B.▶ (Miközben a Magasságos) „Lao Úr a nyugati tengernél utazott, elérkezett Sulin országába, és a Hatalmas Fény Küldöttének nevezték.”⁴⁹ (太上)老君遊西海，至蘇鄰國，號為大光明使。

◀#10.▶ „Alattvalód akkor megszerezte a kinyilatkoztatott taoista műveket, valamint hozzájutott (...) Mānīnak, a Fényküldöttnek munkáihoz.”⁵⁰ 臣于時盡得 (...) 明使摩尼經等。

◀#11.▶ „(Ezen vallás) istenségét a Fényküldöttnek nevezzük.”⁵¹ 其神號曰明使。

◀#2.▶ „Szumátrai királyság. Arrafelé megtalálhatók a Han-kori káldeusok és a Tang-dinasztiabeli perzsák és arabok. Ezen országtól nyugatra fekszik Sulin birodalma. Mānī Buddha ott született. A »Hatalmas Fény Tökéletes Tudású Küldötté«-nek⁵² nevezzük.”⁵³ 蘇門答剌國，漢之條支、唐之波斯、大食皆其地也。其西有蘇鄰國，摩尼佛生焉，號具智大明使。

A Fény buddhája elnevezéssel ellentétben ez igen gyakran fordul elő a kínai és a nem-kínai nyelvű forrásokban egyaránt.⁵⁴ A kifejezés a manicheus szövegekben Mānīval, illetve a korábbi „prófétákkal” kapcsolatban gyakran visszatérő elem: a kopt szövegekben $\pi\alpha\pi\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ $\mu\pi\omicron\gamma\alpha\Box\mu\epsilon$ (a fény apostola), a görögben $\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\varphi\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$, a középperzsa forrásokban *fryštg rwšn* [*frēstag-rōšn*], a pártusban *fryštg rwšn* [*frēstag rōšn*], a szogdban *rxwšny Br’yšt’k*, az ujjurban pedig *yaruq frišti(lär)*.⁵⁵ Mint a fenti példákban is látható, Mānīt több alkalommal is összekapcsolják a Fényküldöttség fogalmával, de a név és a titulus a kínai forrásokban csak egyetlenegyszer fordul elő együtt (*Mángnī mingshī* 忙你明使; §338), aminek az ujjurban jó analógiája a „(Mānī) atyánk, a fényküldött”⁵⁶ vagy a „Mānī küldött”⁵⁷ kifejezés.⁵⁸

A fenti példák előfordulási helyének alaposabban vizsgálatakor egyértelművé válik, hogy elsősorban azok a (történeti) források használták a Fényküldött ([*guang*] *mingshi* [光]明使) jelzőt, melyek külső szemlélőként írtak a manicheizmusról. Habár a *Kompendiumban* egy alkalommal szintén előfordul a kifejezés, azonban a szöveg egyértelműsíti, hogy egy idegen kifejezés fordításáról van szó, nem pedig a kínai manicheusok valóságos szóhasználatáról. Véleményem

48 *Hunyuan shengji* 混元聖紀 5.6; WANG (1992), 215, CHAVANNES–PELLIOT (1913), 155.

49 *Hunyuan shengji* 混元聖紀 1.24; WANG (1992), 218. n.12.

50 *Yunji qiqian* 雲笈七籤 122.1a–2a (*Daozang* 道藏 CT 1032); CHAVANNES–PELLIOT (1913), 289.

51 *Weinan wenji* 渭南文集 5.8a; CHAVANNES–PELLIOT (1913), 313–314, LIN (1987a), 127–128, WANG (1992), 306–307; LIEU (1992), 287.

52 Az elnevezésben jól látható a kontinuitás a mintegy 700–800 évvel korábbi *Kompendiumban* szereplő titulusokkal (*hao* 號).

53 He Qiaoyuan: *Mingshanzang* 名山藏 13. [Wangxiangji 王享記 fej.] (PELLIOT (1923), 196).

54 WALDSCHMIDT–LENTZ (1933), 15–17.

55 Például *Zsoltárkönyv* 33,10; *Kephalaia* 24,30; 36,3;

M 801a: 333–334; M 325 V, M 914; M 729 (COLDITZ (2000), 307–308; BOYCE (1975), cr); M 18220 V 37 (SUNDERMANN (1981), 41); *Pelliot Chinois* 3049: 2. (HAMILTON (1986), 38).

56 T I α x 33 V 2 (Mainz 149) (ZIEME (1975), 51): „y(a)ruq yalavač qanīmiz”.

57 T II D 62 (LE COQ (1922), 40): „mani frištikā”.

58 A kínai nyelvű manicheus szövegek ugyanakkor nem pusztán Mānīt említik mint Fényküldöttet, előfordul még a ’Tiszta Szellem’ és a ’Jóságos Anya’ (T2), a ’Tiszta Szellem öt fia’ (T10), továbbá a *Himnusz-tekercsben* többször is megjelenő ’Fényküldöttek’ (*zhū mingshī* 諸明使) vagy a ’Buddhák és Fényküldöttek’ (*zhū fō mingshī* 諸佛明使), illetve egy ’*Pipojia*’ 毗婆伽 nevű Fényküldött (*Haiqiong Bo zhenren yulu* 海瓊白珍人語錄 1.11a. (*Daozang* 道藏 CT 1307; vö. WANG (1992), 319–320, LIN (1987a), 130).

szerint mindez megerősíti azt a megállapítást, miszerint a nem-kínai források küldött (görög ó $\alpha\pi\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$, kopt $\alpha\pi\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$, középperzsa *frystg*, párthus *frystg*, szogd *br'yšt'k*, uigur *frišti*) szavát a kínai manicheusok egyszerűen a buddha (fó 佛) szóval adták vissza, így a Fény buddhája (*guangfo* 光佛) és a Fényküldött ([*guang*] *mingshi* [光]明使) kifejezés lényegében azonosnak tekinthető.

2.2. MĀNĪ, A FENSÉG

◀§135.▶ „És szólítjuk az egyetemes Mānīt, a magasztost, / Yanmót, a Fény-Nouszt, a felébredés napját, / aki abból a Nagy Fényből e világra érkezett, / hogy az igaz dharmát terjesztve megmentse a jó ifjakat.” 1273b23–24 || 又啟普遍忙你尊, 閻闍惠明警覺日, 從彼大明至此界, 敷揚正法救善子。

◀§152.▶ „És szólítjuk (...) a hősies, szabad Mānīt, a magasztost, / továbbá a tiszta fényserget!” 1273c28–29 || 又啟 (...) 雄猛自在忙你尊, 並諸清淨光明眾。

◀§256.▶ „A múlt buddhái és arhatjai / az Öt Fényért alkották meg a csodálatos dharmát, / a mostani időkben a hősies Mānī, a magasztos, / a mi szemünk előtt kinyilvánítja (mindezt).” 1276a18–19 || 過去諸佛羅漢等, 並為五明置妙法。 / 今時雄猛忙你尊, 對我等前皆顯現。

◀§383.▶ „Magasztalunk s dicsérünk, Igazságos Úr, / hatalmas erejű Mānī fenség, aki képes vagy életet lehelni a tiszta dharma-testekbe, / aki képes vagy megmenteni a fénylelkeket!” 1279a06–07 || 稱讚真實主, 大力忙你尊, / 能活淨法體, 能救諸明性。

Mānīval összefüggésben a *Himnusz-teker*csben szereplő másik leggyakoribb jelző, a ‘tiszteletre-méltó’, ‘fenség’ (*zūn* 尊 – §135, §152, §256, §383) szó első megközelítésben szintén buddhista reminiscenciákat ébreszthet, és első megközelítésben összefüggésbe hozható a Világ Tiszteltje (*shìzūn* 世尊, lokajyeṣṭha) kifejezéssel. Mint fent láttuk, a tisztteletre-méltó fenség kifejezés egy alkalommal együtt is szerepel a buddha szóval (*zūnfó* 尊佛 – §358).

Véleményem szerint a fenti buddhistának tűnő *zūn* 尊 valójában a kínai történeti forrásokban⁵⁹ Mò Móniként 末摩尼 megjelenő név Mò részének felel meg. Ez utóbbi a szír Mār Mānī kínai átírása, a Mānī neve előtt álló szó nem más, mint a szír *mār*, „úr, megbecsült úr” kifejezés. A szír *mār* szót, illetve a neki megfelelő elnevezéseket (görög $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$; kopt: $\pi\alpha\rho\iota$; középperzsa, párthus $xw\acute{d}'y$ [*xwadāy*], $xw\acute{d}'wn$ [*xwadāwan*]) nem kizárólag Mānīval kapcsolatban használták, hanem mindenkire, aki a manicheizmus szempontjából különösen nagy tisztteletnek örvendett, így ezt a címet „adományozták” Mānī előfutárainak (Zarathuštrának [$\pi\alpha\rho\iota\varsigma$ $\zeta\alpha\rho\alpha\delta\eta\varsigma$], Buddhának [$\pi\alpha\rho\iota\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\delta\delta\alpha\varsigma$]), vagy Mānī kiemelkedő, a misszióban jelentős sikereket elérő követőinek is, például Mār Addának vagy Mār Ammônak.⁶⁰

A *Minshu* a kifejezést ekként magyarázza: „(A *Mo Moni* elnevezésben szereplő) *mò* 末 szó azt jelenti, hogy ‘nagy’ [megbecsült].”⁶¹ 末之為言大也. Az ebben a rendkívül kései forrásban szereplő ‘nagy, megbecsült’ értelem igen jó közelítése a tisztteletre-méltóságra utaló *mār* szónak, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a kínai átírásban használt *mò* szó a kínai nyelvben ennek éppen az ellenkezőjét, valaminek a végét, kicsinységét vagy lényegtelenységét jelöli.

⁵⁹ *Tongdian* 通典 40.11b [229]; *Laozi hua*hu $\acute{a}$ ng 老子化胡經 T2139: 1267b; *Bianwen* 辯偽錄 T2116: 0761b; *Fozu tongji* T2035: 0431a–0431b.

⁶⁰ TARDIEU (1988), 166.

⁶¹ *Minshu* 7.32a. (WANG (1992), 10–11; LIEU (1992), 301).

Hipotézisem szerint tehát a Mānī 摩尼 neve előtt megjelenő, a szír *mār* szó átírásának számító *mò* 末 szó megfelel a Mānī (*Mangni* 忙你) neve után álló, és a *mār* szót értelmileg visszaadó *zūn* 尊 kifejezésnek, tehát a történeti források *Mò Móní* 末摩尼 kifejezése azonos a *Himnusz-tekercs*beli *Mángnǐ zūn* 忙你尊 összetétellel. Ezt a hipotézist látszik egyértelműen megerősíteni az a tény is, hogy a *mò* 末 és a *zūn* 尊 szó Mānival összefüggésben együtt egyetlen szövegben sem fordul elő.

2.3. Mānī, a (Dharma)király

◀K1/5–6.▶ „*Foyisede wulushen* – (hazájának nyelvéről) kínaira fordítva ez annyit tesz: Fényküldött. Mindentudó Dharma-királynak vagy Mānīnak, a Fény Buddhájának is nevezik.” 1279c20–21 || 佛夷瑟德烏盧誂者本國梵音譯云光明使者，又 / 號具智法王，亦謂摩尼光佛。

◀K1/9–10.▶ „A szellemi igazságban bölcsessége mélységes, a legmakacsabb kételyeket is képes érvekkel legyőzni, ezért nevezik Mindentudó Dharma-királynak.” 1279c24–25 || 精 / 真洞慧，堅疑克辯，故曰具智法王。

◀§84.▶ „A mindentudó dharma-király, Mānī buddha, / mindent megjelenít nektek, mintha szemetek előtt lenne.” 1272b10 || 具智法王忙你佛，咸皆顯現如目前。

◀§160.▶ „Dicsérünk Mānī, mindentudó király...” 1274a12 || 稱讚忙你具智王...

◀§340.▶ „Dicsérjük Mānī, a mindentudó királyt, / az Őt Fényt, a tiszta testeket! / Dicsérünk minden Fényküldöttet / és az igaz dharma védelmezőit!” 1278a11–12 || 稱讚忙你具智王，及以五明清淨體；/ 稱讚一切諸明使，及以護持正法者！

◀§348.▶ „Dicsérjük Mānī, a Mindentudó Királyt, / valamint a Fény csodás kincstestét!” 1278a26 || 稱讚忙你具智王，及以光明妙寶身！

◀§373.▶ „Magasztaljuk s dicsérjük a beceszt és hatalmasat, / az Igazságos Urat, a Legfőbb Fénykirályt, / az Örök Fény Világát s a szentek seregét (benne) / és Mānī, a dharma-királyt!” 1278c12–14 || 稱讚褒譽，珍重廣大，彼真實主，/最上光王，常明世界，及其聖眾，/忙你法王。

A 'dharma-király' (*fǎwáng* 法王; sz. *dharmarāja*) elnevezés négy alkalommal fordul elő Mānīval kapcsolatban, ebből háromszor a 'mindentudó' (*jùzhì* 具智) jelzővel együtt (K1/5–6; K1/9–10; §84). További három alkalommal találkozhatunk a 'mindentudó király' (*jùzhì wáng* 具智王; §160; §340; §348) elnevezéssel. Habár a dharma-király jellegzetesen buddhista kifejezés, továbbá a mindentudó jelző is számos buddhista szövegben megjelenik, ez az egyébként nem túlzottan különös szókapcsolat meglepő módon egyetlen kínai nyelvű buddhista szövegben sem fordul elő, kizárólag a manicheus iratokban.

Mānī talán leggyakrabban előforduló jelzője mindentudását emeli ki. Ez egy alapvetően gnosztikus beállítottságú vallás alapítójánál természetesnek is mondható, ahogy egy kopt szöveg egyszerűen megfogalmazza: „Te [Mānī] mindent tudsz...”⁶² A fentiekén túl még egy olyan szöveg található, amely Mānīhoz egyértelműen a mindentudást társítja.

62 Homiliák 3,23: „ἰνε καὶ τοῦ ἀπτηρῶ”.

◀#2.▶ „Ezen országtól nyugatra fekszik Sulin birodalma. Mānī Buddha ott született. A »Hatalmas Fény Tökéletes Tudású Küldötté«-nek nevezik.”⁶³ 其西有蘇鄰國，摩尼佛生焉，號具智大明使。

2.4. MĀNĪ, A GYÓGYÍTÓ KIRÁLY

◀K1/12–13.▶ „Gyógyító Királyként pedig a Tan orvosságát terjeszti.” 1279c27–28 || 醫王所/以布法藥。

◀#9A.▶ „Ezután (Laozi) megtestesült a nyugati tenger királyánál Sulin királyságában. Az Örök Élet Ambróziájának, Felülmúlhatatlan Orvoskirálynak és a Hatalmas Fény Küldöttének nevezték.”⁶⁴ 復分身降于西海王蘇鄰國，號長生甘露、無上醫王、大光明使。

A Gyógyító (vagy Orvos) Király (*Yīwáng* 醫王 vagy *Yàowáng* 藥王) a gyógyítás bódhiszattvája (Bhaiṣajyaguru), és egyben Buddha egyik jelzője.⁶⁵ Mindez érdekesen kapcsolódik ahhoz az elképzeléshez, hogy végső soron Laozi volt az, aki Māniként megszületett Perzsiában.

Mānīnak, az orvosnak és a gyógyítónak az alakja a manicheizmusban ugyanakkor ettől függetlenül is gyakran előfordul.⁶⁶

„Honnan való vagy?” – kérdezte a király. Én (Mānī) pedig így válaszoltam: „Orvos vagyok Babilón földjéről.”⁶⁷

„Orvos vagyok.”⁶⁸

„Íme, itt az igazak feltámasztója, aki a betegségeket ... gyógyítja.”⁶⁹

Mindez tehát arra utal, hogy Mānī-t a buddhizmussal való kapcsolatától függetlenül orvosnak tartották, mégpedig elsősorban a szó átvitt, szellemi értelmében, a buddhista kifejezést tehát csak később alkalmazták erre a már meglévő rétegre.

Összefoglalás

A manicheizmus gyakran alkalmazta azon vallások terminusait, amelyek területén éppen misszióját folytatta. Nyugaton a kereszténység, Iránban a zoroasztrizmus, a Tang-kori Kínában pedig elsősorban a buddhizmus volt az a vallás, melynek terminológiáját a manicheizmus beépítette szövegeibe. Ezen általános tendenciát ismerve nem csodálkozhatunk azon, hogy

⁶³ He Qiaoyuan: *Mingshanzang* 名山藏 13. [Wangxiangji 王享記 fej.] (PELLIOT (1923), 196).

⁶⁴ *Hunyuan shengji* 混元聖紀 5.6; WANG (1992), 215, CHAVANNES-PELLIOT (1913), 155.

⁶⁵ Lásd például *Fo shuo guan Yaowang Yaoshang er pusa jing* 佛說觀藥王藥上二菩薩經 (T1161); *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (T0262) 10. fejezete (0030b29–0032b16) és 23. fejezete (0053a05–0055a16).

⁶⁶ Lásd például *Zsoltárkönyv* 46,1–47; T II D 78a II V; KLIMKEIT (1996), COYLE (1999), TONGERLOO (2000),

ORT (1967), 95–101; MA (1999a).

⁶⁷ M 566 I R (SUNDERMANN (1981), 23;

ORT (1967), 51): „š”h w’xt kw ’c kw ’yy mn w’xt kw bzyšk hym ’c b’byl zmyg [šāh wāxt ku až ku ay man wāxt ku bizešk hēm až bābēl zamīg].”

⁶⁸ *Kölni Mānī-kódex* 122,7: „ⲁⲡⲣⲟⲥ ⲧⲣⲩⲭⲁⲱ.” Erről a részről lásd RÖMER (1994), 1–26.

⁶⁹ M 224 (BOYCE (1975), cl): „’ynk, ’yd mwrđ’xyz ’yg w’bryg’n, ky ysk ... byš’zynyd [ēnak, ēd murdāxēz īg wābarīgān, kē yask ... bēšāzēnēd].”

magára a vallásalapítóra is alkalmaztak buddhista fogalmakat: buddha (*fó*), a Fénybuddha (*guāngfó*), a fenség (*zūn*), a (mindentudó) dharma-király ([*jùzhì*] *fǎwáng*) és a gyógyító király (*yīwáng*). Kimutatható, hogy a manicheusok számára sajátos jelentéstartalommal töltődtek fel ezek a látszólag buddhista kifejezések: a buddha, illetve Fénybuddha nem utalt sem a történeti Buddhára, sem pedig a felébredettség állapotára, hanem a Fénybirodalom küldöttét jelentette, a fenség (*zūn*) a szír *mār* szó kínai megfelelőjét, a mindentudó dharma-király a gnosztikus jellegű vallást alapító Mānīra, a gyógyító-király pedig az élete során többször orvosként is megjelenő és ezzel uralkodókat megtérítő, vagyis a manicheus Tant terjesztő Mānīra utal.

A manicheus kiválasztottak nyilvánvalóan tudatában voltak ezen kifejezések valódi jelentéstartalmának, de a korabeli buddhisták számára minden bizonnyal tényleg megtévesztő lehetett a jellegzetesen buddhista terminológia. Mindezek fényében bizonyos szempontból tehát jogosnak tűnik a császári udvarból származó azon megállapítás, mely szerint a manicheizmus „csalárd módon a buddhizmus nevét alkalmazza magára”. Paradox módon ugyanakkor úgy is fogalmazhatunk, hogy a manicheus tanítások terjesztéséhez használt „ügyes eszközök” (*upája-kausalja*) módszerét, jelen esetben a buddhista terminológia saját, missziós célra történő felhasználását, egyebek között éppen a buddhizmusból sajátította el a vallásalapító Mānī.

Irodalom:

- BANG – GABAIN (1930): Bang, W. – Gabain, A. von: Türkische Turfan-Texte. III. Der grosse Hymnus auf Mani, Verlag der Akademie der Wissenschaften – W. de Gruyter & Co, Berlin.
- BAUR (1831): Baur, Ferdinand: Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Goettingue.
- BOYCE (1975): Boyce, Mary: A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian. Texts with Notes, (Acta Iranica 3. sér., II, 9; Textes and mémoires.), Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège; E.J. Brill, Leiden.
- BOYCE (1977): Boyce, Mary: A Word-List of Manichaeism Middle Persian and Parthian, (Acta Iranica 3. série II. Supplément.), Bibliothèque Pahlavi, Téhéran-Liège; E.J. Brill, Leiden.
- BRYDER (1994): Bryder, Peter: The Zebra as a Chameleon. – Manichaeism missionary technique. In: Preissler, Holger – Seiwert, Hubert (eds.) Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Diagonal-Verlag, Marburg, 1994, 49–54.
- CHAVANNES – PELLIOU (1913): Chavannes, Édouard – Pelliot, Paul: Un traité manichéen retrouvé en Chine, Imprimerie Nationale, Paris.
- CHEN (1988): Chen Changsheng 陳長城: Putian Hanjiang faxian Monijiao beike. 莆田涵江發現摩尼教碑刻. In: HAIJIAO SHI YANJIU 海交史研究 2: 117–118.
- COLDITZ (1837): Colditz, F. E.: Die Entstehung des manichäischen Religionssystems, historisch-kritisch untersucht, Leipzig.
- COLDITZ (2000): Colditz, Iris: Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- COYLE (1999): Coyle, J. Kevin: Healing and 'Physician' in Manichaeism. In: Coyle, J.K. – Muir, S. C. (eds.) Healing in Religion and Society, From Hippocrates to the Puritans. Selected Studies, (Studies in Religion and Society 43.), Lewiston, New York, 1999, 135–158.

- DURKIN-MEISTERERNST (2004): Durkin-Meisterernst, Desmond: Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III.1. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian, Brepols, Turnhout.
- GEYLER (1875): Geyler, A.: Das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus, Jena.
- GULÁCSI (2001): Gulácsi Zsuzsanna: *Manichaean Art in Berlin Collections*, (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1.), Brepols, Turnhout.
- HAMILTON (1986): Hamilton, James R.: Manuscripts ouïgours du ix^e–x^e siècle de Touen-houang. Tome I., Peeters, Paris.
- HENNING (1986): Henning, Walter B.: Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Akademie der Wissenschaften – W. de Gruyter & Co., Berlin.
- HENNING (1943–46): Henning Walter B.: The Book of Giants. In: BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES 11: 52–74.
- HUANG (1985): Huang Shichun 黃世春: Fujian Jinjiang cao'an faxian Mingjiao hui heiyou wan. 福建晉江草庵發現明教會黑釉碗. In: HAIJIAOSHI YANJIU 海交史研究 7,1, 73, 79.
- KLIMKEIT (1980): Klimkeit, Hans-Joachim: Der Buddha Henoch. Qumran und Turfan. In: ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE 32, 367–377.
- KLIMKEIT (1986): Klimkeit, Hans-Joachim: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstrasse, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- KLIMKEIT (1986a): Klimkeit, Hans-Joachim: Jesus' Entry into Parinirvana: Manichaean Identity in Buddhist Central Asia. In: NUMEN 33,2, 225–240.
- KLIMKEIT (1996): Klimkeit, Hans-Joachim: Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road. In: Gnoli, G. (ed.) La Persia e l'Asia Centrale sa Alessandro al X secolo, (Atti dei Convegni Lincei 27), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1996, 589–595.
- KLIMKEIT (1998): Klimkeit, Hans-Joachim: Adaptations to Buddhism in East Iranian and Central Asian Manichaeism. In: Heuser, Manfred – Klimkeit, Hans-Joachim: Studies in Manichaean Literature and Art, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 46.), Brill, Leiden–Boston–Köln, 1998, 237–253.
- LE COQ (1912): Le Coq, Albert von: Türkische Manichaica aus Chotscho I., Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- LE COQ (1922): Le Coq, Albert von: Türkischen Manichaica aus Chotscho. III. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- LIEU (1998): Lieu, Samuel N. C.: A Lapsed Chinese Manichaean's Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1264): A Study of the Ch'ung-shou-kung chi by Huang Chen. In: Lieu, Samuel N. C.: Manichaeism in Central Asia and China. E.J. Brill, Leiden, 1992, 99–125.
- LIN (1987): Lin Wushu 林悟殊: Monijiao ji qi dongjian. 摩尼教及其東漸, Zhonghua Shuju, Beijing.
- LIN (1987a): Lin Wushu 林悟殊: Songdai mingjiao yu Tangdai monijiao. 宋代明教與唐代摩尼教. In: Lin (1987), 120–134.
- LIN (1987b): Lin Wushu 林悟殊: <Moni guangfo jiao fayi lue> de sansheng tongyi lun. <摩尼光佛教法儀略>的三聖同一論. In: Lin (1987), 183–190.
- LIN (1991): Lin Wushu: The Origin of 'The Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light' in Chinese. In: Tongerloo, Alois van – Giversen, Søren (eds.) Manichaica Selecta.

- Studies presented to Prof. J. Ries on the occasion of his 70th birthday, (Manichaeic Studies 1.), International Association of Manichaeic Studies – Center of the History of Religions – BCMS (Louvain), Lovanii, 1991, 225–232.
- MA (1999): Ma Xiaohu 马小鹤: Moni guangfo kao 摩尼光佛考. In: SHILIN 史林 1999,1, 11–15, 82.
- MA (1999a): Ma Xiaohu 马小鹤: Monijiao, Jidujiao, Fojiao zhong de »da yiwang« yanjiu. 摩尼教、基督教、佛教中的»大医王«研究. In: OU-YA YANJIU 欧亚研究 1,12, 243–258.
- MIKKELSEN (1995): Mikkelsen, Gunner B.: Skilfully Planting the Trees of Light: the Chinese Manichaica, Their Central Asian Counterparts, and Some Observations on the Translation of Manichaeism into Chinese. In: Clauser, Soren (ed.) Cultural Encounters: China, Japan and the West. Essays Commemorating 25 Years of East-Asian Studies at the University of Aarhus, Aarhus University Press, Aarhus, 1995, 83–108.
- ORT (1967): Ort, L. J. R.: Mani. A Religion-Historical Description of his Personality, E.J. Brill, Leiden.
- PAYNE – TANAKA (2003): Payne, Richard K. – Tanaka, Kenneth K. (eds.): Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitabha, University of Hawaii Press, Honolulu.
- PELLIOT (1923): Pelliot, Paul: Les traditions manichéennes au Fou-Kien. In: T'OUNG PAO 22, 193–208.
- QI (2000): Qi Shunhua 祁顺华: Putianshi Hanjiang xin faxian Monijiao wenwu guji chutan. 莆田市涵江新发现摩尼教文物古迹初探. In: SHIJIE ZONGJIAO YANJIU 世界宗教研究 2000,3, 60–66.
- RECK (2004): Reck, Christiane (ed.): Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntag-, Montags- und Bemahymnen, Brepols, Turnhout.
- RIES (1959): Ries, Julien: Introduction aux études manichéennes. Quatre siècle de recherches. II. Le manichéisme considéré comme grande religion orientale (XIX^e siècle). In: EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES 35, 362–409.
- RÖMER (1994): Römer, Cornelia E.: Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibibliographie. Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex, (ARAWAW, Papyrologica Coloniensia 24.), Westdeutscher Verlag, Opladen.
- RUSSELL-SMITH (2005): Russell-Smith, Lilla: Uyghur Patronage in Dunhuang. Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries, (Brill's Inner Asian Library 14.), Brill, Leiden–Boston.
- SCOTT (1985): Scott, David: Manichaeic Views of Buddhism. In: HISTORY OF RELIGIONS 25,2, 99–115.
- SCOTT (1990): Scott, David: The Iranian Face of Buddhism. In: EAST AND WEST 40, 43–77.
- SCOTT (1995): Scott, David: Buddhist Responses to Manichaeism: Mahāyāna Reaffirmation of the „Middle Path“. In: HISTORY OF RELIGIONS 35,2, 148–162.
- SUNDERMANN (1981): Sundermann, Werner: Mittelliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von Nicolas Sims-Williams), (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte XI.), Akademie-Verlag, Berlin.
- SUNDERMANN (1991): Sundermann, Werner: Manichaeic Traditions on the Date of the Historical Buddha. In: H. Bechert (ed.) The Dating of the Historical Buddha 1., (Symposien

- zur Buddhismusforschung 4. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3.F., Nr. 189), Göttingen, 1991, 426–438.
- SUNDERMANN (1997): Sundermann, Werner: Manichaeism Meets Buddhism: The Problem of Buddhist Influences on Manichaeism. In: Kieffer-Pülz, P. – Hartmann, J.-U. (eds.) *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert On the Occasion of His 65th Birthday*, (Indica et tibetica 30), Swisttal-Odendorf, 647–56.
- T: *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, 1924–1932, 85 vols., Taishō Issaikyō Kankōkai, Tokyo, Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (eds.).
- TAJADOD (1990): Tajadod, Nahal: Mani: le bouddha de lumière, catechisme manichéen chinois, Cerf, Paris.
- TARDIEU (1988): Tardieu, Michel: La diffusion du bouddhisme dans l’empire Kouchan, l’Iran et la Chine, d’après un kephalaion manichéen inédit. In: *STUDIA IRANICA* 17, 153–182.
- TONGERLOO (1984): Tongerloo, Aloïs von: Buddhist Indian terminology in the Manichaean Uygur and Middle Iranian texts. In: Skalmowski, Wojciech – Tongerloo, Aloïs von (eds.) *Middle Iranian Studies. Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*, [OLA 16], Peeters, Louvain, 1984, 243–252.
- TONGERLOO (1997): Tongerloo, Aloïs van: Manichaean Female Deities. In: Cirillo, Luigi – Tongerloo, Aloïs van (eds.): *Atti del terzo congresso internazionale di studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”*, Arcavata di Rende – Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993, (Manichaean Studies 3.), Brepols, Turnhout, 1997, 361–374.
- TONGERLOO (2000): Tongerloo, Aloïs van: Manichaeus Medicus. In: Emmerick, Ronald E. – Sundermann, Werner – Zieme, Peter (hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, Berlin, 14.–18. Juli 1997, Akademie Verlag, Berlin, 2000, 613–621.
- WALDSCHMIDT – LENTZ (1926): Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang: Die Stellung Jesu im Manichäismus. In: *ABHANDLUNGEN DER KÖNIGLICHEN PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN* 4, 1–131.
- WALDSCHMIDT – LENTZ (1933): Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang: Manichäische Dogmatik aus chinesische und iranischen Texten, In: *SITZUNGSBERICHTE DER (KÖNIGLICH)PREUSSISCHENAKADEMIEDERWISSENSCHAFTEN, PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KL.* 1933, 480–607.
- WANG (1992): Wang Jianchuan 王見川: *Cong Monijiao dao Mingjiao 從摩尼教到明教*, Xinwenfeng Chubanshe, Taipei.
- ZIEME (1975): Zieme, Peter: *Manichäisch-türkische Texte. Texte, Übersetzung, Anmerkungen*, Akademie-Verlag, Berlin.

SZOJKA ÉVA SZILVIA

A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus kapcsolata és kölcsönhatása: tanításuk elméleti háttere szempontjából

A Quanzhen a 12. és a 13. század fordulóján kialakult és a mai napig is létező vallásos taoista iskola. Hirdette „a Három Tanítás egységét”¹ (*sanjiao he yi* 三教合一), magába épített konfucianus és buddhista – elsősorban *chan* – elemeket, melyek meghatározói lettek az iskola elméletének és gyakorlatának, de hatottak a szövegeikben megjelenő szóhasználatra is. Ezen más tanításokból magába olvasztott elemek következtében az irányzat különböző vallások egyvelegének látszatát nyújthatja. Ezen rövid tanulmány célja a korai Quanzhen taoizmus tanításainak ismertetése a buddhizmussal való kölcsönhatásának tükrében.

A Quanzhen kialakulásának történelmi háttere

A taoizmus első szervezett formáinak kialakulása a Han-korban 漢 (i.e. 206–i.sz. 220) kezdődött, aminek folyamányaként az 5. század elejéig három fő taoista irányzat jött létre. A Han-korban létrejött, mostanáig fennálló, nagy hatással bíró Mennyei Mesterek (*Tianshi dao* 天師道) vagy későbbi nevén az Ortodox Egység (*Zhengyi* 正一) iskolája gyakorlatát tekintve sokban hatott a későbbiekben létrejövő iskolákra. A hívek Az Út és Erény könyvét (*Daodejing* 道德經) recitálták, és meghatározott erkölcsi előírásokat, szabályrendet követtek, melynek hangsúlyos eleme a mértékletesség és az egyszerűség, célja pedig a belső megtisztulás volt. Hitték, hogy a betegségeket ártó szellemek okozzák, ellenük különböző ráolvasásokat, vizualizációs technikákat alkalmaztak. Gyakorlatukban hangsúlyt kapott a petíciók² benyújtása az istenségeknek, s a későbbiekben ezen elemet más iskolák is átvették. A *Shangqing* 上清 iskola az i.sz. 4. században jött létre. Szövegeikben a Mennyei Mesterek panteonjának kibővülésével és az égi hierarchia megváltozásával találkozunk. Jelentőséget kapott az égi bürokráciában a *Fengdu* 豐度 hat palotája, melyben a halottak adminisztrációja folyik. Mindennek következtében a halhatatlanság keresésének fókuszában a belső tisztaságról, a megtisztulásért folytatott gyakorlatok soráról a hangsúly áttevődött az istenekkel folytatott párbeszédre és valamely kedvezőbb regisztrációra a csillagok között. Így gyakorlataikban a megidézés, a vizualizáció és a különböző eksztatikus utazások kerültek előtérbe. Továbbá a Han-kori nézetek hatására a testet eddig *qi* 氣 raktárak

¹ Taoizmus, konfucianizmus és buddhizmus.

² Egyfajta mód az istenekkel való kapcsolatteremtésre, ezeken keresztül fordultak különböző kérésekkel

hozzájuk, vagy vallották be bűneiket.

A benyújtás módja elégetés, vízre helyezés vagy földbe temetés.

és csatornák hálózatának gondolták, de a *Shangqing* újításaként a test illetve a test részei mint istenségek, hivatalnokok, isteni paloták jelentek meg. A testről alkotott ezen újfajta elképzelés jelentőséget kapott a meditációban is, meghatározva így vizualizációs technikájukat. A *Lingbao* 靈寶 iskola valamivel később, a 4. század végén jött létre. Tanításaikban kiemelt jelentőséggel bírnak a talizmánok. Sok nézetet és fogalmat kölcsönöztek a buddhizmustól, ami tükröződik az iskola korábbiaktól eltérő kozmológiájában és gyakorlatában. Átvették a karma fogalmát, így tanításukban egyaránt megtalálható a karmikus következményektől és az ősök bűneitől való megszabadulás vágya. Továbbá gyakorlataiknak része lett a korábbi fizikai és vizualizációs technikákon túl a közösségi rítusok alkalmazása a lények megmentésért. Átvették és továbbfejlesztették a Mennyei Mesterek iskola szertartásait, s az így létrejött liturgia a taoista szertartások meghatározója lett.³

A belső alkímiai⁴ iskolák kialakulása történelmileg nehezen megfogható. A *Tang*-korban (618–907) jelentős változás következett be a taoista gondolkodók elméleti fejtegetéseiben és gyakorlatában, ami – a történelem távlatából szemlélve – tekinthető egyben a *Quanzhen* előzmények első jelentős mozzanatának is. Ekkor⁵ a korábbi – az eksztázisra, az égi utazásokra és az istenek vizualizációjának megvalósítására törekvő hagyományos – taoista gyakorlattal szemben a buddhista hatásnak köszönhetően a meditáció és kontempláció új irányba kezdett el fejlődni, mely törekvések révén a meditáció csendes, vizualizáció nélküli formáivá alakultak.⁶ Ezen folyamat a megelőző korok halhatatlanság-keresésének módjától való fokozatos eltávolodásban gyökerezik,⁷ s jöllehet a taoista gyakorlás új irányt vesz, de ezen új technikák nem bírnak kizárólagos jelleggel, hanem beépülnek a *Shangqing* 上清 tradícióba, megtartva így azok hagyományos taoista jellegét.

A belső alkímia egyértelműen különbözik a légző és a testi gyakorlatoktól, melyek nem csak a taoizmusra jellemzőek, hiszen gyakorolták őket mások is, például konfucianusok, illetve olyanok is, akik nem tartoznak egyetlen vallási csoporthoz sem.⁸ Jellemzője a testi és a szellemi gyakorlatok együttes alkalmazása, de a mentális aspektusra helyeződik a nagyobb hangsúly, továbbá a taoizmus különféle módszereinek – a légzőgyakorlatoknak, a vizualizációnak és az alkímiának – bizonyos buddhista elképzelésekkel és módszerekkel való összekapcsolása. Szókészletét, fogalomhasználatát pedig a külső alkímia terminusaiból kölcsönzi.⁹ Hátterét a kínai filozófia képezi: az ősi mitológia, a *yin-yang* és az öt elem elmélete, a *Yijing* (Változások Könyve), valamint a Han-kori filozófia elemei, továbbá a taoista írárok mellett a buddhista – elsősorban *chan*-buddhista – és a konfucianus – főleg neokonfucianus – szövegek is. Jöllehet átvesz

3 Lásd bővebben KOHN: 2001; ROBINET: 2006.

4 A kínai és nyugati alkímiai hagyomány sokban hasonlít egymáshoz. A halhatatlanság elixírje a kínai, és a bölcsek köve a nyugati alkímiában egyaránt egy tökéletes állapot megvalósítására törekszik (ROBINET 2006: 136). A külső alkímia célja a halhatatlanság elixírjének előállítása, melynek elfogyasztása hosszú életet biztosít. A belső alkímia azonban nem külső szerek segítségével próbálja előállítani a halhatatlanság megszerzését eredményező cinóber labdacsot, hanem a gyakorló teste lesz maga az olvasztótégely, melyben a külső alkímiából átvett elnevezésekkel jelölt folyamatok lezajlanak. A gyakorló pedig ezen alkímiai kifejezésekkel jelzett légző- és testedző gyakorlatokat

és meditációt egyaránt tartalmazó folyamatokon keresztül juthat el a halhatatlanság állapotába.

5 Ren Jiyu Zhang Boduan *Wuzhen pian* 無真篇 című írásának megjelenéséhez köti ezt az időpontot. Véleménye szerint ettől vette kezdetét a belső alkímia felé elmozduló irányzatok kialakulása. Ennek lényegét ő is a test halhatatlansága felől a halhatatlanság keresése módszerének a belső alkímia felé fordulásában határozza meg (REN 1990: 455).

6 ROBINET 2006: 241.

7 REN 1990: 458.

8 ROBINET 2006: 255.

9 ROBINET 2006: 256.

elemeket más rendszerekből és tökéletesen magába olvasztja a régi idők hagyatékát, de mégis függetlenül működik a hosszú kínai örökség szellemiségétől, és végső célját tekintve mégiscsak jellemzően taoista maradt.¹⁰

A *Quanzhen* iskola a 12. században az Északi Song-dinasztia alatt a *Sui*- 隨 (581–618) és *Tang*- 唐 (618–907) korabeli belső alkímiai¹¹ iskolák gondolati folyamával szoros kapcsolatban, sajátos történelmi feltételek mellett, a hagyományos *neidan* 內丹¹² iskolákat megreformálva jött létre.¹³ Alapító mesterei tanult írástudók, a *Jin*-korban 金 (1115–1234) létrejövő három nagy taoista irányzata közül¹⁴ a legműveltebb mesterek, a legtöbb írásos forrás megalkotói.¹⁵ A halhatatlanságot keresik, de ez már nem annak a fajta halhatatlanságnak kutatása, mint ami jellemző volt a korábbi iskolákra, akik a test halhatatlanságát, felemelkedését keresték. A testet – a buddhizmus hatására – üres halmaznak, tisztátalannak tekintik.¹⁶ Elvetik a fizikai test halhatatlanságának tanítását, sőt még a hosszú élet elérését sem tűzik ki célul. Mindez egyben a *Quanzhen* taoizmus részéről a testi halhatatlanság keresésének bírálataát jelenti. Az a halhatatlanság, amelyet ők keresnek, elsősorban a szellemi halhatatlanság, melyben szintén hangsúlyt kap a sors művelése, de a korábbiaktól eltérő módon.¹⁷

Wang Zhe és a Hét Tökéletes

A *Quanzhen* iskola alapítója Wang Zhe 王嘉 (1113–1169/1170), eredeti neve Zhongfu 中孚, szerzetessé válása után vette fel a Zhe 嘉 nevet, később pedig a Chongyangzi 重陽子 tiszteletbeli nevet kapta.¹⁸ A Shaanxi 陝西 tartománybeli Xianyang 咸陽 város Dawei 大魏 falujának szülötte. Gazdag nemesi származásának köszönhetően széles konfuciánus műveltséggel rendelkezett. Családja elvesztette vagyonát, ő maga pedig melankóliába süllyedt, és az alkoholban lelt társat, amit családja természetesen nem nézett jó szemmel. A hagyomány szerint két halhatatlannal – Zhong Liquan 鍾離權 és Lü Dongbin 呂洞賓 – való találkozása térítette a taoista hitre.¹⁹ A misztikus találkozás után félrevonult, és egy saját maga által ásott sírba zárkózott, amit „az élő halott sírja” (*huosi ren mu* 活死人墓) névvel illetet.²⁰ Miután elhagyta „sírját”, elégette a visszavonulásra épített kunyhóját, s körbetáncolta, miközben a szomszédok aggódva próbálták a tűz lángjait megfékezni. Ezután Shandong tartományba ment, és létrehozott öt közösséget. Élete végéig tanítása hirdetésével tevékenykedett.²¹ Az iskola későbbi felvirágzása és széles körű elterjedése hét fő tanítványa – akiket a Hét Tökéletes (*qizhen* 七真)²² néven tartanak

10 ROBINET 1989: 24.

11 Több irányzat is létezett, melyek közül a legismertebbek az északi *Zhong-Lü* 鍾呂 tradícióból kinövő *Quanzhen* és a Déli Iskola (*nanzong* 南宗).

12 A belső alkímia kínai elnevezése.

13 LU 1998: 579–578.

14 *Taiyi dao* 太一道, *Zhenda dao* 真大道 és *Quanzhen dao*. Ezekről lásd bővebben QING 1991: 53–62 és 158–182.

15 QING 1996: 53–68.

16 QING 1996: 53–68.

17 QING 1996: 53–68.

18 QING 1996: 31.

19 A hagyomány szerint kétszer is találkozott velük, az első alkalom után félrevonult, majd a második alkalom

után végleg elhagyta családját, hátrahagyta korábbi életét, és elindult térítő útjára.

20 Ezzel kapcsolatos élményeiről lásd a *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 második fejezetét.

21 Életéről lásd bővebben QING 1996 31–33; ESKILDSEN 2004: 3–9; YAO 2000: 568–569.

22 Név szerint: 1. Ma Yu 馬鈺 (*Danyang* 丹陽, 1123–1184); 2. Tan Chuduan 譚處端 (*Changzhen* 長真, 1123–1185); 3. Liu Chuxuan 劉處玄 (*Changsheng* 長生, 1147–1203); 4. Qiu Chuji 丘處機 (*Changchun* 長春, 1143–1227); 5. Wang Chuyi 王處一 (*Yuyang* 玉陽, 1142–1217); 6. Hao Datong 郝大通 (*Guangning* 廣寧, 1140–1212); 7. Sun Bu'er 孫不二 (*Qingjing* 清靜, 1119–1183), aki az egyetlen női képviselője a Hét Tökéletes tagjainak, s elvonulása előtt Ma Yu felesége volt.

számon – tevékenységének köszönhető, akik szétszóródva, különböző helyeken hirdették alapítómesterük tanításait. Ezen tevékenység legkiemelkedőbb alakja talán Qiu Chuji 丘處機, aki idős kora ellenére egy három éves utazást is hajlandó volt vállalni, hogy találkozzon Dzsingisz kánnal. A találkozás eredményeként „Kína összes vallásainak vezetője” címet kapta, iskolája követőit pedig mentesítették az adók és a munkakötelezettség alól, aminek eredményeként a Quanzhen Észak-Kína legbefolyásosabb és legnépszerűbb vallási irányzata lett.

A későbbiekben azonban a Quanzhen hívők túlkapásai miatt udvari vitákra került sor, melyben a Quanzhen mesterek sorozatosan elbuktak, a császár ennek folyamánként 1281-ben a Quanzhen betiltását rendelte el, illetve – a *Daodejing* (Lao-zi: *Az Út és Erény könyve*) kivételével – szövegeik elégetésére adott parancsot. Ekkor sok szöveg megsemmisült, és buddhista kézbe kerültek a Quanzhen templomok. Egyik intézkedés sem volt azonban következetesen végrehajtva. Az 1280-as évek végére már ismét visszakapták szentélyeiket, és ha nem is a korábbihoz hasonlóan kitüntetett figyelemmel, de visszakerültek az uralkodó osztály kegyeibe, s a Quanzhen egy a mai napig működő, jelentős taoista iskolává vált.²³

A Három Tanítás egységének gondolata (三教合一 *Sanjiao heyi*)

A Chen- 陳 (i.sz. 557–589), a Sui- 隋 (i.sz. 581–617) és a Tang-dinasztia alatt a konfucianizmus, a buddhizmus és a taoizmus nem egy ütemben fejlődött.²⁴ Hol egyik, hol másik tanítás került előtérbe, mind a politikai színtéren, mind a szellemi életben. A buddhizmus Kínába kerülése után, leküzdvé kezdeti asszimilációs nehézségeit, komoly fejlődésnek indult, aminek hatásai nem maradtak nyomtalanul a kínai szellemi élet alakulásában sem. A taoizmus a Wei-Jin korszaktól kezdve fokozatosan magába szötte a buddhizmus tanításainak, gyakorlatának és szervezeti felépítésének elemeit. Az ortodox konfucianizmus pedig a késő Tang-kortól, Han Yu 韓愈 (768–824) és Li Ao 李翱 (772–841) munkásságával a buddhizmus és a taoizmus tanításaiból egyaránt merítve, újraértelmezte és felfrissítette gondolkodását, ennek eredményeként felélesztette a Qin-kor 秦 (i.e.221–206) előtti konfuciánus filozófiát dermedtségéből, megadva így a kezdő lökést a neokonfuciánus²⁵ filozófia kialakulásához. Ugyanakkor a buddhizmusra is hatott a konfucianizmus és a taoizmus,²⁶ a chan-buddhizmus például a Lao-zi és Zhuang-zi műveire hivatkozó taoista hagyományhoz nyúlt vissza, melynek hatása egyértelműen rányomta bélyegét elméletére és gyakorlatára egyaránt.

A folyamatos, évszázados kölcsönhatások közepette gyakorta felbukkantak a „Három Tanítás” (*sanjiao* 三教), illetve a „Három Tanítás egységét, azonosságát” hirdető kifejezések, kijelentések.²⁷ Az Északi és Déli dinasztiák korában, a Három Tanítás közös pontját a tisztaság és a nyugalom (*qingjing* 清靜), az üresség (*kongwu* 空無) és a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) fogalmaiban látták.²⁸

²³ Az iskola történetéről és a Hét Tökéletes életéről lásd bővebben: QING 1996: 30–52; ESKILDSEN 2004: 3–20.

²⁴ REN 1990: 536.

²⁵ E kifejezés kínai megfelelője *daoxue* 道學, melynek két fő irányzata alakult ki később, a *lixue* 理學 és a *xinxue* 心學.

²⁶ Lásd bővebben LAI 1983: 299–326.

²⁷ Illetve hirdették csak magának a konfucianizmusnak és a buddhizmusnak (*rufo yizhi* 儒佛一致), vagy külön csak a buddhizmusnak és a taoizmusnak (*shidao buer* 釋道不二) az azonosságát is (REN 1990: 536).

A *sanjiao heyi* jelenségével kapcsolatban lásd bővebben: REN 1990: 536–37; TANG 2000: 95–122.

²⁸ REN 1990: 536–537.

A *Quanzhen* taoizmus is gyakorta hirdette a „három vallás egyesül” (*sanjiao he yi*) tételét. Már maga az alapító Wang Zhe is mondott ehhez hasonlót, aki pedig maga konfuciánus nevelést kapott. Jól ismerte így az alapvető konfuciánus szövegeket, emellett a buddhista²⁹ és taoista irodalomban is jártas volt.

Wang Zhe más attitűdöt mutatott a világi, és mást a szerzetesi életet vállaló tanítványok számára. Előbbiek kevesebb lelkierővel és eltökéltséggel rendelkeztek, illetve nem kellett betartaniuk egy adott napirendet és a különböző szigorú szabályokat. A világi hívők havidíjként négy vörösréz pénzt fizettek, és havi kétszer gyűltek össze, amikor is a Három Tanítás egy-egy szövegét recitáltatta velük, ezek a konfuciánus *Szüllőtisztelet könyve* (*Xiao jing* 孝經), a buddhista *Szív-szútra*,³⁰ a taoista *Az Út és Erény könyve* és a *Qingjing jing* 清靜經 voltak.³¹ A kezdőknek először a *Szüllőtisztelet könyvét* és *Az Út és Erény könyvét* kellett recitálniuk.

Amikor Wang Zhe térítő tevékenységének kezdetén keletnek – Shandong 山東 tartományba – menve elkezdte tanításainak terjesztését, öt különböző ponton – Wendeng 文登, Ninghai 寧海, Fushan 福山, Dengzhou 登州 és Caizhou 萊州 nevezetű helyeken – ún. „térítő közösségeket” hozott létre. Ezek együttesen az Öt Közösség (*wuhui* 五會) nevet viselik, s az itt tartott gyűlekezetek nevének mindegyike a „Három Tanítás” szavakkal kezdődik: 1. „Három Tanítás Hét Kincs Gyülekezete” (*Sanjiao qibao hui* 三教七寶會); 2. „Három Tanítás Aranylótusz Gyülekezete” (*Sanjiao jinlian hui* 三教金蓮會); 3. „Három Tanítás Három Fényesség Gyülekezete” (*Sanjiao sanguang hui* 三教三光輝); 4. „Három Tanítás Jáde Virág Gyülekezete” (*Sanjiao yuhua hui* 三教玉華會); 5. „Három Tanítás Egyenlősége Gyülekezete” (*Sanjiao pingdeng hui* 三教平等會)³² Az összegyűlések alkalmával instrukciókat kaptak, hogyan tisztítsák meg és nyugtassák le elméjüket. Valószínűleg a meditációnak egy egyszerűbb formáját gyakorolták, s egyben – Eskildsen úgy véli – Wang Zhe ezt, vagyis a tisztaság és nyugalom fogalmait tarthatta a Három Tanítás közös talájának is.³³

Továbbá pedig Wang Zhe és tanítványai, követői szövegeiben is gyakorta találunk az alábbiakhoz hasonlatos kijelentéseket, amelyek a Három Tanítás azonosságát, vagyis a *sanjiao heyi* nézetét vallják:

1. „A Három Tanítás nem távolodik el az igaz *Daotól*, mintha egy fa három ága volna. 三教者不離真道也，喻曰：似一根樹生三枝也。”³⁴

2. „A Három Tanítás olyan, mint a *ding* edény három lába, melyek közül egyik sem hiányozhat. 三教者如鼎三足，缺一不可。”³⁵

3. „A buddhizmus és a taoizmus mindig is egy iskola volt, külső megjelenésében kétféle, de az Elv (*li* 理) [tekintetében] nincs különbség. 釋道從來是一家，兩般形貌理無差。”³⁶

29 Ezzel kapcsolatban lásd ESKILDSEN 2004: 6.

30 Kínaiul: *Xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T0251.8.848c). Emellett még kiemelte *Gyémánt-szútra* (*Jingang boruo poluomi jing* 金剛般若波羅蜜經; T0235.8.748c-752c) ismertetének fontosságát is.

31 ESKILDSEN 2004: 14. Ezekén túl igazolhatóan jártas volt több taoista írás szövegében is, mint például a *Huangting neijing jing* 黃庭內景經, *Yinfu jing* 陰符經 (ESKILDSEN 2004: 7).

32 Ugyanakkor Tsui felhívja a figyelmet, hogy a közösségek későbbi említésében nem szerepel nevükben a „Három Tanítás” kifejezés. Ami véleménye szerint azt

mutatja, hogy nem jelenthette lényegi elemét

Wang Zhe, illetve a *Quanzhen* tanításának.

Vagyis a *Quanzhen* tanításában megjelenik, a Három Tanítás azonosságának gondolata és harmonizálása, azonban nem képezi annak központi magját (TSUI 1991: 29).

33 ESKILDSEN 2004: 14.

34 Wang Zhe: *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* 重陽真人金闕玉鎖訣 12.b.

35 Wang Zhe: *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* 重陽真人金闕玉鎖訣 13.a

36 Wang Zhe: *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 1.2.a.

4. „A konfucianizmus kapuja, a buddhizmus ajtaja és a taoizmus kölcsönösen átjárhatóak, a Három Tanítás mindig is egy irányzat volt. 儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。”³⁷

5. „A konfucianizmus, a buddhizmus és a taoizmus eredete a Három Tanítás őse, az azóta megjelenő ezer bölcs egykor és most is azonosak. 儒釋道源三教祖，又來千聖古今同。”³⁸

6. „A Három Tanítás az, ahonnan származik az egy iskola, [tehát] a taoizmus és a *chan* tisztasága és nyugalma között nincs különbség. 三教由來總一家道禪清靜不相差。”³⁹

7. „A buddhizmus és a taoizmus mindig is egy család [volt], a Tathāgata és Lao(zi) együtt emelkedtek az égbe. 釋道從來本一源，如來老氏共登天。”⁴⁰

Tsui a következőkben foglalja össze a Három Tanítás gondolata megjelenésének jellegét a *Quanzhen* tanításokon belül:⁴¹ szerinte, jóllehet a Három Tanításról beszélünk, de azok eredete egy. Vagyis a megjelenési forma különböző, de az igazság egy.⁴² Továbbá a Három Tanítás ugyanazt az eredményt célozza meg. Végül pedig mindhárom tanítás tanulmányozandó és együttesen alkalmazandó.⁴³

Ren Jiyu a *Quanzhen* taoizmusnak a „Három Tanítás harmóniája” hirdetésével kapcsolatos kritikájában azt mondja, hogy a *Quanzhen* mesterek íásaiban gyakorta megjelenik a „Három Tanítás egységének” mottója, és át is vettek ugyan, illetve magukba emeltek a buddhizmus és a konfucianizmus rendszereiből, ugyanakkor magát a „*san jiao heyi*” elméletét nem magyarázták bővebben, és nem fejtették ki konkrétan.⁴⁴

Robinet azonban felhívja figyelmet arra, hogy mindhárom tanítás estében egyaránt előfordultak átvételek, ugyanakkor az átvételek ellenére az iskolák maguk megmaradtak sajátosan buddhistának, konfuciánusnak (neokonfuciánusnak), illetve taoistának. A végső cél tekintetében lehet, hogy megegyeznek, ugyanakkor mind a sajátosan buddhista, konfuciánus, illetve taoista útjukat járják.⁴⁵

Összefoglalásként elmondható, hogy a *Quanzhen* és a Három Tanítás viszonyáról nem megegyezők a kutatók nézetei. Ami bizonyos, hogy a *Quanzhen* taoizmus ténylegesen magába emelt részeket a buddhizmus és a konfucianizmus gondolkodásából, gyakorlatából. Másfelől a hagyományos taoizmus talaján jön létre a taoizmus történelmi fejlődésének, alakulásának új irányokat vett áramában. Harmadsorban pedig, jóllehet a három vallás sajátos, újszerű egybefonódásáról van szó, ugyanakkor a létrejött szintézisben el is távolodik mind a konfuciánus, mind a buddhista tanításoktól, sőt még magától a hagyományos taoizmustól is, megalapozva így egy új, de lényegét tekintve egyértelműen taoista iskolának a létrejöttét.

37 Wang Zhe: *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 1.8.b.

38 Qiu Chuji: *Changchunzi Panqi ji* 長春子蟠溪集 1.16.a.

39 Tan Chuduan: *Xianyue ji* 仙樂集 1. 8. b.

40 Li Tongxuan *Wuzhen ji* 悟真集 1.20.b.

41 TSUI 1991: 31.

42 Robinet is hasonló véleményen van a Három Tanítás harmonizálásának jellegét tekintve: „Bár eljárásaik különböznek az ősi taoista gyakorlatoktól, illetve a *chan* és a neokonfucianizmus módszereitől, a taoisták mégis gyakran hangsúlyozzák, hogy e törekvések mind egy forrásból származnak, s céljuk azonos.” (ROBINET 2006: 297).

43 Ezzel kapcsolatban Tsui még kihangsúlyozza, hogy ha különböző tanítások sikeres egymásba integrálásáról beszélünk, azt nevezzük szinkretizmusnak. Ebben az értelemben pedig mindhárom tanítás egyaránt szinkretikussá vált a *Song*-korra. Jóllehet ezt a véleményt nem mindenki fogadja el szívesen, ez esetben azonban magának a szinkretikus szónak a jelentését kellene megváltoztatni arra, hogy többé-kevésbé egyensúlyban vannak benne az inkorporált elemek (TSUI 1991: 31).

44 REN 1990: 538.

45 ROBINET 1989: 306.

A korai Quanzhen taoizmus és buddhizmus

A SZÍV-SZÚTRA ÉS A GYÉMÁNT-SZÚTRA

A Wang Zhe által olvasására és recitálásra kijelölt buddhista szövegek: a *Szív-szútra* és a *Gyémánt-szútra*. Mindkettő a *mahāyāna* és azon belül a *prajñāpāramitā* irodalom részeit képezi, így céljuk a révbe juttató bölcsesség (*prajñā*)⁴⁶ ismertetése, valamint a vallásos tapasztalatnak a bemutatása, mely áthatol a jelenségek üresség voltán, és megragadja olyanságukat.

A *Szív-szútra* a legrövidebb *prajñāpāramitā* szöveg, amelyet naponta recitáltak *chan*-buddhista és más *mahāyāna* iskolákban egyaránt. Központi gondolata a dolgok ürességének kifejtése. Egyik kulcsmondata már rögtön a szöveg elején az üresség⁴⁷ és forma viszonyát tárgyalja: „A forma üresség, s az üresség forma. Nincs más üresség, mint a forma, s nincs más forma, mint az üresség. Ugyanez vonatkozik az érzetekre, az észlelésre, az indíttatásokra és a tudatosságra.”⁴⁸

A forma az, ami a legkönnyebben érzékelhető az öt *skandha*⁴⁹ közül, és amely egyben anyagi alapját jelenti a másik négynek. A forma olyan, mint a váza, a másik négy *skandha* pedig mint a víz. Ha a váza összetörik, akkor a tartalma, a víz könnyedén kifolyik. Tehát ennek megfelelően, ha a formát üresnek tekintjük, akkor könnyű megérteni, hogy a másik négy *skandha* is üres,⁵⁰ ezért áll tehát első helyen a forma, és ezért olyan lényeges a forma ürességének megértése. Ugyanakkor fontos különbséget tenni aközött, hogy a forma üres vagy ürességtermészetű-e. Az üresség ugyanis nem egy minőség, amivel a forma rendelkezik a létezésétől fogva. Ami megjelenik, mint forma, az a világ, melynek keretét a Dao szabta ki, és mentes minden belső entitástól vagy a forma természetétől. Az üresség pedig a *prajñāpāramitā* irodalom alapján a valóság végső természete, nem létezik különállóan a jelenségektől. Az üresség azonban nem tagadja a forma hagyományos értelemben vett megjelenését.⁵¹ Praśāstrasena kommentárjában azt a sokat elemzett, kérdéses részt, hogy „az üresség forma, a forma üresség” úgy magyarázza, hogy az a bizonyos dolog, ami a forma, az a kifejezhetetlen üresség, s amint a formát elhagyjuk, az üresség nem található. Ugyanakkor az üresség mégsem azonosítható a formával. Vagyis a „forma” kifejezés maga egy elnevezés csupán, mely jelöli azt a formát, amely látható és elgondolható azok számára, akik elméjükkel tévesen értelmezik az üresség természetét.⁵²

46 A *prajñā* a páramiták, vagyis a buddhaság állapotához vezető tökéletes erények egyike, aminek segítségével a bodhisattva földöntúli képességekre tehet szert. Kínaiul *boruo* 般若, *boruo poduo miduo* 般若婆多密多 vagy *boruo poluomi* 般若婆羅密, a szankszrit kifejezés hangalakjának átírása alapján. A *prajñā* szövegek egyik központi tanítása, hogy nemcsak a dolgok – mint, ahogy a *hīnayāna* tanítja – hanem maguk a dolgokat felépítő dharmák is üresek, vagyis nem rendelkeznek „önvalóval”, saját léttel (*svabhāva*), nem bírnak állandósággal.

47 A Bölcsesség tökéletessége szútráinak kulcsfogalma az üres (*śūnya*) és az üresség (*śūnyatā*).

48 TENIGL-TAKÁCS 1994: 241.

49 A buddhizmusban a legalapvetőbb felosztása annak a

pszichofizikai kontinuumnak, melyet embernek neveznek (LOPEZ 1988: 57). Az öt *skandha* egyenként a következő: a testiség, az érzékelés, az észlelés, a tudattartalmak és a tudat. Lényegében ez az öt léthalmaz, amely az emberben létrehozza a személyiség képzetét.

50 LOPEZ 1988: 57.

51 LOPEZ 1988: 58.

52 LOPEZ 1988: 58. Forma és üresség viszonyának mélyebb megértéséhez segítenek a Praśāstrasena által mondottak, miszerint az üresség és a forma viszonya nem a dolgok konvencionális és végső látásmódja között fennálló viszonyban fogható meg, hanem sokkal inkább a forma végső természete és a valóság végső természete közötti viszonyban körvonalazódik (LOPEZ 1988: 62).

Az üresség fogalmának kérdése⁵³ a *mahāyāna* buddhizmus központi témája lett. Szútrák és kommentárok sora elemzi a kérdést, számos iskolát és irányzatot létrehozva, melyek a buddhizmus különböző ágainak (*madhyamaka*, *yogācāra*) létrejöttét eredményezték.

A taoista – elsősorban vallásos taoista – filozófiától idegen ez a fajta elemzés, elméleti boncolgatás, s nem olyan hangsúlyos eleme az üresség tanának analízise. Jóllehet a testet magát üres összetételnek tartja Wang Zhe, a *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 soraiban ezt olvashatjuk nála: „Száz év nagy határa, a magzattól halálba [fordulva], az öt szkandha mind visszatér a porba, s porrá lesz.”⁵⁴ Wang Zhe gondolkozásában a halhatatlanság keresésének útján az állandótlansággal való szembekerülés⁵⁵ találkozik a buddhista üresség fogalmának magtapasztalásával. A vágyak leküzdése, a buddhizmushoz hasonlóan már a korai időkől kezdve hangsúlyos része a taoizmusnak is. A *Szív-szútra* sorai tehát éppen erre tudják ráébreszteni a taoista gyakorlót, Wang Zhe azonban nem elemzi mélyebben a dolgok ürességtermészetének ezen buddhista megközelítését, soraiban sokkal inkább magának a tapasztalatnak az átélése jelenik meg, amely megalapozza világlátását és gondolkozásmódját, s így az igazság keresésének útját.

A korai *Quanzhen* gondolkozásának egyértelműen központjába helyezett alapvető része a meditáció, avagy az elme lecsendesítése,⁵⁶ ehhez pedig szorosan kapcsolódik az alaptermészet és a sors együttes művelése (*xingming shuang xiu* 性命雙修). A *Gyémánt-szútra* részben ezért is lehetett kiemelt és tanítványainak, követőinek olvasásra, tanulmányozásra jelölt buddhista szentirat Wang Zhe rendszerében. A *Gyémánt-szútra* a *chan* követői körében is igen közkedvelt volt, ennek oka elsősorban a paradoxonok használatában, illetve a kettősség meghaladásának gondolatában keresendő.⁵⁷ A *Gyémánt-szútra* által használt tagadás segít annak az intuitív tudásnak a megszerzésében,⁵⁸ különösen a hirtelen megvilágosodás elérésében, melyet a *chan*-buddhizmushoz hasonlóan éppen megcéloztak.⁵⁹

A tudat megfékezése (*xiangfu qixin* 降伏其心), illetve az, hogy mit is jelent mindez, a *Gyémánt-szútra* egyik hangsúlyos kérdése. A tudat (*xin* 心, szankszrit *citta*) megfékezése lényegében a *bodhicitta*⁶⁰ megnyilvánulását jelenti. A *Gyémánt-szútra* szövege alapján a jegy buddhista fogalma⁶¹ és a *bodhicitta* kifejtése, valamint a tudat megfékezése szoros kapcsolatban állnak egymással.

53 A kérdés vizsgálatát lásd részletesebben LOPEZ 1988: 5–93.

54 2.12.b–13.a

55 Ennek alapjai a filozófiai taoista hagyományban gyökereznek. A filozófiai és a vallásos taoista szövegekben ugyanúgy előkerül az üresség fogalma, jóllehet a taoista és a buddhista üresség között jelentős különbség van.

A taoista nem-cselekvés (*wuwei* 無為), nem-levés (*wuyou* 無有), valamint ezzel kapcsolatban a vágytalanság mind a belső és a *Dao*val való harmónia megteremtésének feltételeit jelentik. Vagyis egyfajta nem-irányultságot jelölnek, amely segíti a „ráhangolódást” működésére. Ezzel szemben a buddhisták üressége az önvaló nélküliséget jelenti, s minthogy a dolgok önvaló nélküliek, céljuk a vágyaktól való megszabadulás, a nem kötődés, a jelenségvilág hatásaitól való függetlenedés, ami által

nem a „felhők meglovaglása” lesz a cél, hanem a körfogásból való kilépés, a megszabadulás, az újra-nem-testesülés. A *Quanzhen* taoizmusban pedig az állandótlanságnak és az ürességnek ezen mindkét mozzanata megtalálható.

56 Ezzel a Wang Zhe által tanulmányozandónak tartott buddhista szöveg, a *Gyémánt-szútra* is sokat foglalkozik.

57 DUMOULIN 1988: 44.

58 DUMOULIN 1988: 45.

59 Emellett Nāgārjuna dialektikus gondolkodása, valamint filozófiája a tagadás tekintetében szintén hatással volt a *chan* szellemiségre. (DUMOULIN 1988: 34–35).

60 A *bodhicitta* a megvilágosodásra irányuló tudat, mely minden emberben megvan a *mahāyāna* tanításai szerint (POROSZ 1995: 156–157; SKILTON 1997: 90–92).

61 Kínaiul: *xiang* 相. Szankszritul: *lakṣaṇa*.

A buddhista fogalmak megjelenése Wang Zhe tanításában

A *Quanzhen* taoizmus szövegeibe szöve gyakran előfordulnak buddhista kifejezések, melyek taoista köntösbe burkolóznak, illetve egy sajátosan taoista értelmezést kapnak.⁶² Az alábbiakban a tantest és a három világ buddhista fogalmának, valamint – a *chan* tanításból átvett – a „szövegek elvetése” kifejezésnek Wang Zhe-féle használatában azt elemzem, hogy ezek az eredendően buddhista fogalmak, kifejezések hogyan jelentkeznek Wang Zhe tanításaiban.

A *fashen* 法身 a buddha három testének (*sanshen* 三身, szankszrit: *trikāya*) egyike. A három test a buddha természetének három testként való felfogása, mely nézet viszonylag későn, a *yogācāra* iskola kereti között, az i.sz. 3–4. század körül jött létre. Eszerint a buddha három különböző természete három megjelenési formában fejezhető ki, melyek egyenként a következők: 1. az abszolút természete a megnyilvánuló test, a *nirmāṇakāya* (*yingshen* 應身)⁶³ a buddha földi megjelenését jelöli, vagyis az a teste, melyen keresztül felbukkan időnként, amikor és ahol szükséges; 2. az örömtest vagy jutalomtest (*baoshen* 報身), a *saṃbhogakāya* a buddha transzcendens természetét jelenti, amely lényegében a buddha szellemi teste, a buddha tökéletességének megismerésének, a Tiszta Földön lakozik és nem manifesztálódik a földi világban; 3. a törvény- vagy tantest, a *dharmakāya* (*fashen* 法身) pedig az abszolút és tökéletes valósága a buddhának. Ez az a test, amelyben a buddha határtalan megjelenési formájának megjelenését lehetővé teszi, valamint a buddhák panteonjának létrejöttéhez ad alapot. Ez maga forma nélküli, nem változó, transzcendens, elképzelhetetlen. Ilyen értelemben szinonim az olyansággal vagy az ürességgel.⁶⁴ A *prajñāpāramitā* szútrákban kifejeződik, hogy a gyakorlónak a látomások mögé kell kerülni, hogy felismerje a *dharmakāyát* és a dolgok ürességét.⁶⁵

A Wang Zhe által leírt fogalom megegyezik a *dharmakāya* buddhista fogalmával annyiban, hogy szintén leírhatatlan, nem kifejezhető, továbbá az érzéki észlelés számára nem létező. Ugyanakkor nincs szó a fizikai, a transzcendens és az abszolút különbségtételéről. Wang Zhe egyszerűen a gyakorló által elérhető, verbálisan ki nem fejezhető szintről beszél, amely egyben jelöli az elérhető legmagasabb szint megvalósulását is.⁶⁶ Vagy, ahogy erre Eskildsen is rámutat, tulajdonképpen az alaptermészetnek – vagy sajátosan taoista terminussal élve – a Sugárzó Szellemnek (*yangshen* 陽神) a gyakorlóban való megnyilvánulásáról van szó. A *fashen* tehát nem más, mint a Sugárzó Szellem, melyet a gyakorló felfedez önmagában az önművelés során, mely egy örök, univerzális erő, avagy princípium, amely meghaladja a hagyományos érzékszervek általi érzékelést és a verbális leírást.⁶⁷ Továbbá Eskildsen azt is hozzáteszi, hogy a *dharmakāya* (vagy az alaptermészet, ill. a Sugárzó Szellem) látensen ott van az emberi lény létezése mö-

62 Kivétel talán valamelyest a buddhista karma és létforratag fogalmak, melyek azonban nem *chan* sajátosságok, és jóval korábbi átvételek.

63 „A *nirmāṇakāya* tanításai már a Tang-kori buddhista szövegekben gyakran előfordulnak. [...] A tanítások számos formájának, illetve az isteneknek a megjelenése a hívők számára a „válasz teste”, egyben a beavatott elfogadásra, látásra és megértésre való képességét jelenti.” (ROBINET 2006: 238).

64 POROSZ 1995: 156–157; CONZE 1996: 232–235.

65 Továbbá ez a Tiszta Föld gyakorlatában is jelentős szerepet kap (SHOTARO 1991: 49).

66 Ilyen értelemben valamilyen módon megfogalmazódik, illetve beleérthető a taoista „abszolút”.

67 Qiu Chuji így ír róla: „A nyugalom közepette heves sárkánnyá változott, és felugrott. S testen kívüli teste spontán létrejött. Ezt nevezik finom és tiszta dharmatestnek.” (*Dadan zhizhi* 大丹直指 2.8.b)

gött.⁶⁸ Itt tehát nem a buddhista abszolútumról van szó, hanem egy belül kifejelezhető legmagasabb szint – a *Quanzhen* gyakorló számára egyben célként is megjelenő állapot – leírásáról, s megvalósulása esetén annak megjelenéséről, mely túl van a mindennapi tapasztalaton, tehát ilyen értelemben nevezhető inkább transzcendensnek. A buddhista *dharmakāya* sajátága pontosan az, hogy ez az a fogalom, amellyel a buddha nem megnyilvánuló, abszolút voltát kívánják jelölni, míg itt pontosan valami olyannak a megnyilvánulásáról van szó, mely megjelenik a gyakorlóban. Ráadásul ez, ami ily módon megjelenik, tovább táplálendő, vagyis folytonosan gyakorolandó. Mindezek pedig nem lehetnek jellemzői valamiféle abszolútnak. Wang Zhe tehát a *fashen* kifejezést sokkal inkább a buddhizmustól kölcsönvett taoista jelenség leírására, illetve jelölésére használja, elvonatkoztatva annak eredeti buddhista jelentésétől.

A szövegben előforduló három világ (*sanjie* 三界, szankszrit: *triloka*) a buddhizmus egyik fontos alapfogalma. Jelöli a vágyak világát (*yujie* 慾界, szankszrit *kāmaloka*), a formák világát (*sejie* 色界, szankszrit: *rūpaloka*) és a formánélküliség világát (*wusejie* 無色界, szankszrit: *arūpaloka*). A vágyak világa az, amelyben a szexualitás és az éhség van a központi helyen. Itt található a létforgatag hat szintje: a poklok, az éhező szellemek, az állatok, a félistenek, az emberek és az istenek világa. Míg a formák világában már megszűnnek a vágyak, vagyis ez a világ még az érzéki vágyak fölött van, de az itt tartózkodók még nem tudnak elszakadni az anyagi léttől. Itt olyan istenségek, szellemlények lakoznak, akik még formával rendelkeznek. A formánélküliség világában pedig forma és alak nélküli istenségek, szellemek vannak, akik különféle csodás képességekkel bírnak, és az Üresség Négy Egében tartózkodnak.

Wang Zhe a *Chong Yang* tanításának alapvetései 15 értekezésben (*Chongyang Lijiao shiwulun* 重陽立教十五論; a továbbiakban: *Lijiao*) a „három világ meghaladásáról” írt szövegrészben⁶⁹ három szintet jelöl, melyeknek első szintje „a vágyak világának meghaladása”, vagyis az, amikor „az elme elfeledkezik a megfontolásról és gondolkodásról”. Második szintje a „formák világának meghaladása”, amikor is „az elme elfeledkezik minden érzékről.” A legmagasabb szintje pedig „a formánélküliség világának meghaladása”, ahol a gyakorló már „nem ragaszkodik az üresség víziójához [sem]”, s elhagyva ezt a három világot, az már nem más, mint a halhatatlanok birodalmába kerülés, illetve a szellemnek a „Jáde Tisztaság szférájában” lakozása.

Maga a három világ kifejezés, jóllehet elnevezésében megegyezik a fent jellemzett buddhista fogalommal, de amit Wang Zhe hozzárendel, az a buddhista értelmezéstől mégis valami eltérőt eredményez. A buddhista értelemben az első szint, ahol az érzéki vágyak lakoznak,⁷⁰ a *Quanzhen*-tanításban a megfontolások és a gondolatok helyét jelöli. A második világ a bud-

68 ESKILDSEN 2004: 115–138. Ebben a vonatkozásban azonban van valami hasonlóság a buddhista és a *Quanzhen fashen* fogalmának értelmezése között. Mert a *dharmakāya* szintén mindenki ott van. A kínai buddhizmus történetében vita volt azzal kapcsolatban, hogy mindenki elérheti-e a megvilágosodást, végül Dao Sheng értelmezése lett széles körben elfogadott, aki amellett érvelt, hogy mindenki, még az *icchantikák* is elérhetik a megvilágosodást, a buddha-természet pedig azonos az igaz énnel (*zhenwo* 真我) és a *dharmakāya*-val (lásd bővebben HAMAR 2004: 53).

69 „A vágyak, a formák és a formánélküliség világa, ez

a három világ. Az elme elfeledkezik a megfontolásról és a gondolkodásról, ez a vágyak világának meghaladása. Az elme elfeledkezik minden érzékről (*zhujing* 諸境), ez a formák világának meghaladása. Nem ragaszkodik az üresség víziójához [sem], ez a formánélküliség világának meghaladása. Ennek a három világnak az elhagyásával a szellem a halhatatlanok és a bölcsek vidékén, az alaptermészet pedig a Jáde Tisztaság szférájában (*jing* 境) tartózkodik.” (5.a).

70 S a buddhizmusban ehhez az első világhoz kapcsolódnak még különböző világok, melyek egyben a buddhizmus kozmológiájában is szerepet kapnak.

dhisták esetében a vágyak fölöztiség, de még anyaghoz kötöttség világa, Wang Zhenél ez az érzékek elhagyása. A harmadik esetben pedig a buddhizmus a testnélküli szellemek világáról beszél, míg Wang Zhe értelmezésben ez az üresség víziójának meghaladása. Wang Zhe itt tehát az elme különböző szintjeit írja le, melyeket egymás után kell meghaladni a halhatatlanság felé vezető út során.⁷¹

A „szövegek elvetése”⁷² (*buliwenzi* 不立文字) a *chan*-buddhizmus tanításnak⁷³ sajátos eleme, mely egyben jelentősen befolyásolja azon gyakorlatát is, hogy az élő tapasztalatot hangsúlyozza, mely meghalad minden írott forrásból szerzett bölcsességet.⁷⁴ Ugyanebből adódóan a *chan*-buddhizmusban szintén fontos a mester–tanítvány viszony, ami igaz a *Quanzhen* taoizmusra is –, mert a mester tudatról tudatra (közvetlenül) adja át tanítását a tanítványnak (*yi xin chuan xin* 以心傳心).⁷⁵

A *chan*-buddhizmusban a szövegek elvetése nem egyszerűen a szútrák elvetését jelentette, hanem fel akarta hívni a figyelmet az egyéni tapasztalat jelentőségére. A szútrák önmagukban nem jelentik és nem biztosítják a megvilágosodást. Jóllehet magukba foglalják, leírják mindazt, amit a gyakorlatban a megvilágosodott elme megtapasztal, de ha tartalma „nem ér célba”, akkor az nem válik élő tapasztalattá, élő tudássá. Ugyanezt mondja, illetve erre hívja fel a figyelmet Wang Zhe is a *Lijiao* 3. értekezésében: „A könyvből tanulás útja, hogy nem szabad [csupán a különböző] szövegekben kutakodni, és [azzal] összezavarni a szemet. [Ehelyett a szövegek] értelmét kell megragadni, és [az értelmet] az elmével harmóniába hozva elvetni [magát] az írást. Kutatni a jelentést és megragadni az Elvet (*li* 理); [azután] elvetni az Elvet, s megragadni az irányultságot. Megkeresve és megszerzve az irányultságot, [már] meg lehet őrizni [az elsa-játítottakat]. Ha [már] hosszú ideje az elmében lakoznak [a megszerzett dolgok], [akkor] lényegüknek magva és valóságga természetes lesz, [ekkor] az elmét fényesség járja át, a tudás és a szellem [pedig] magasba szökell, s nem lesz, amit ne hatna át, és amit ne értene [meg]. Eljutva idáig, a megszerzett dolgokat [már] lehet táplálni, [azonban] vágdatni nem lehet velük,⁷⁶ [mert] félő, hogy [a gyakorló] elveszíti alaptermészetét és sorsát. Ha valaki nem meríti ki az írás eredeti értelmét, [és] csak vágyakozik arra, hogy minél többet memorizáljon és olvasottságát növelje, majd mások előtt csevegen és hencegjen képességével⁷⁷ és ismereteivel, az nincs az önművelés hasznára, [viszont] megkárosítja a szellemét és a *qijét*. A *Dao* szempontjából [ugyan] milyen előnnyel jár, ha valaki sokat olvas? [Tehát csak] megragadva az írások értelmét, szabad mélyen elraktározni [azt].”⁷⁸ Wang Zhe itt a gyakorlóban élővé nem váló tudás haszontalanságára mutat rá, s ezért int óva a szövegek pusztá olvasásától, az ismeretanyag felhalmozásától, mert az önmagában nem elegendő a *Dao* megfelelő gyakorlásához. Ami a szövegekből megtudható,

71 A buddhista gondolkodásban – s ennnyiben van azonosság a két értelmezés jelentéstartománya között – a három világ szintén jelöl három szintet, melyeket meg kell haladnia a gyakorlóknak. (Például a vágyak világához tartozó hat szinthez azok az érző lények tartoznak, akik még kötődnek a létforgataghoz és nem tudtak kilépni az újratertesülés láncolatából, s melyek közül a buddhista alapítványok értelmében az embernek – jóllehet az istenek vannak a legmagasabb szinten – van a legnagyobb esélye a kilépésre).

72 LU 1998: 605–606.

73 C’hen megjegyzi, hogy a *chan*ban a szövegek elvetésének indítéka, illetve a „szövegek elvetése” mottója a *Lao-zi* első mondatának a parafrázisa: „A *dao*, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*.” (*Dnode jing* 1). (C’HEN 1964: 362).

74 DUMOULIN 1988: 45.

75 HAMAR 2004: 142.

76 Értsd: kapkodni.

77 Vagyis azzal, hogy mennyi mindent tud memorizálni.

78 1.b–2.a.

az a meditáció célja, illetve az ahhoz vezető út. A meditáció célja – illetve leírása – azonban csak utalhat arra a szellemi állapotra, amelyben a megszabaduló tapasztalat spontán „előugrik”, illetve bekövetkezik.⁷⁹

A chan és a korai Quanzhen meditáció hasonlósága

Először is a *chan* és a *Quanzhen* meditáció megegyezik abban, hogy mindkettő azt az állapotot igyekszik elérni, amikor a szívben, illetve az elmében egy gondolat sem keletkezik (*yinian wushen* 一念無生). Mindkettőben hangsúlyozzák az elme tiszta, csendes és nyugodt állapotának elérését. Ez egyértelműen a *chan*-buddhizmus hatása a *Quanzhen* taoizmusra.⁸⁰

Másodszor Wang Zhe a *Lijiao* 7. értekezésében a következőket mondja a meditációval kapcsolatban: „Meditációban ülni nem csak azt jelenti, hogy a test egyenes és a szemek csukva vannak, ez hamis ülés. Az igazi ülés nem más, mint amikor a nap huszonnégy órájában állva, ülve, fekvő helyzetben, minden mozgásban és minden nyugalmi helyzetben a szív olyan, mint a *Tai*-hegy, amely nem mozog, nem rázkódik. Becsukni a négy kaput: a szemet, a fület, az ajkakat és az orrnyílásokat, nem hagyni, hogy a külvilág behatoljon a belsőbe. [Azonban] ha a mozgás és nyugalom [akár] egy parányi gondolata [is] megjelenik, [az már] nem nevezhető nyugodt ülésnek. Aki képes a fentieket megvalósítani, annak, még ha teste a szennyezett világban van is, neve már be van sorolva a halhatatlanok közé.”⁸¹ Mindez egyértelműen utal arra, hogy átveszi a déli *chan* – és elsősorban a Huineng által képviselt – meditáció azon értelmezését, hogy nemcsak azt tekinti meditációnak, amikor a gyakorló leül gyakorolni azért, hogy felvéve a meditációs pózt, meditációt végezzen. Hanem számára a meditáció a nap huszonnégy órájában tart. Tehát függetlenül attól, hogy éppen konkrétan meditációt végez-e a gyakorló, vagy valami egyéb tevékenységet folytat, folyamatosan figyelnie kell a tudatát.

Harmadszor pedig a *chan*-buddhizmusban az elme lecsillapítása a meditációs gyakorlat központi eleme, szorosan összekapcsolódik vele az eredendő buddha-természet meglátása és az ún. „világítsd meg elméd, s lásd lényed lényegét” tanítás (*mingxin jianxing* 明心見性). Vagyis a buddha-természet, amely ott van minden emberben, az elme megtisztult állapotában spontán megjelenik. A *Quanzhen* taoizmusban ez a mozzanat szintén alapvető lesz az alaptermészet gyakorlása során, s már maga az alaptermészet meglátása egyben besorolást is jelent a halhatatlanok nevei közé.

A chan és a Quanzhen meditáció különbségei

Az egyik és talán legalapvetőbb eltérés az, hogy jóllehet a *Quanzhen* sokat átvesz a *chan*-buddhista meditáció gyakorlatából és a buddha-természet meglátásának tanításából, ugyanakkor a *Quanzhen* taoizmus gyakorlatának egészét nem fedi le az alaptermészet gyakorlása, hanem

⁷⁹ DUMOULIN 1979: 55.

⁸⁰ Fontos megjegyezni, hogy mindez azonban nem jelenti azt, hogy az elmében nincsenek gondolatok, sem a *chan*-buddhizmus sem a *Quanzhen* nem ezt tanítja (ZHANG 1995: 254). A *Da mayu shifu shisi wen* 答馬師父十四問 (Válasz Ma mester tizennégy kérdésére) soraiban

ezzel kapcsolatban a következőt olvashatjuk: „Hogyan lehet úgy reagálni a [külvilág] dolgaira, hogy közben ne homályosodjon el az elménk? Felelet: A fül jóllehet hall, a szem jóllehet lát, a száj jóllehet szól, de a szív nem ragaszkodik.” (7.a).

⁸¹ 3.b.

vele együtt szorosan összekapcsolódva a sors művelését is alapvetőnek tartja. Ez az ún. „az alaptermészet és a sors együttes művelése”, mely a taoista belső alkímia hangsúlyos eleme, s egyben újítása is a taoizmus történetében. Ennek értelmében a *Quanzhen* belső alkímiájában a gyakorlat két részre oszlik: az alaptermészet (*xinggong* 性功) és a sors művelésére (*minggong* 命功). A *chan*-buddhizmus – mint a buddhista irányzatok általában – elveti a sors fogalmát (*ming*),⁸² mely az alkímisták rendszerében az ember fizikai részének, a testnek a művelését is képviseli a praxisban.⁸³ S ez egyfajta feszültséget jelent fizikai és szellemi között, melyet állandóan számításba kell venni a gyakorlás sikeres előrehaladásához. Ugyanis ha a *qi* túl erős, de az akarat gyenge, akkor a *qi* felülkerekedik az akaraton, és az akarat buja lesz, ezért különösen fontosak azok az előírások, melyek a *qi* kontrollálására vonatkoznak, s melyek a szellem és a *qi* harmóniájának megvalósítását eredményezik.⁸⁴ A *xing* és a *ming* úgy kapcsolódik össze, mint az aktivitás és a nyugalom, melyek csatlakoznak a „nem-cselekvésben, amely maga a cselekvés”.⁸⁵ A *ming* nélkül a *xing* örökké egy inaktív üresség foglya marad, a *xing* nélkül pedig a *ming* soha nem érné el a tökéletes nem-cselekvést.⁸⁶

Ezzel szemben a *chan*-buddhizmusban a szellem (*shen* 神) megszabadítására törekcszenek. A *Quanzhen* taoizmusban a test és a szellem szoros kapcsolatban állnak egymással, így azok együttes művelésén s azok szoros összekapcsolódásán keresztül mindkettő átalakítására, megtisztítására s az ezen keresztüli megszabadulásra törekcszenek. A *Quanzhen* tanítások értelmében a szellem gyakorlása a *yin*hez 陰, míg a *qi* gyakorlása a *yang*hoz 陽 kapcsolódik. Ha a szellem és a *qi* 氣 nem kapcsolódik össze, akkor a gyakorlás a *yinshen* 陰神 (Homályos Szellem) megszabadulását eredményezi csupán. Amit pedig a *Quanzhen* taoizmusban hangsúlyoznak, az a kettő átalakításán keresztül a tiszta *yangshen* 陽神 vagy más néven a Ragyogó Szellem megnyilvánulásának megvalósítása. A *Quanzhen* taoizmusban így a *qi* gyakorlása és a szellem átváltoztatása egymástól elválaszthatatlan.⁸⁷

A másik jelentősebb különbség: a szív vagy elme *wuxin* 無心 (tudattalan), *wunian* 無念 (gondolattalan) állapotának elérése mindkét iskola hangsúlyos eleme,⁸⁸ ezen túl azonban a cél illetve a célhoz vezető út a két iskolán belül jelentős gondolkozásbeli különbséget takar, amiben megtestesül a két vallás útja közötti különbség lényege. A *Quanzhen*t sokkal inkább jellemzi a nyugalom és a tisztaság állapotán keresztül egyfajta passzivitásnak és a sajátos belső alkímiai folyamatoknak az összekapcsolódása. Ezzel szemben, amit a *chan* véghezvinni szándékozik, az a racionális és dualisztikus gondolkodás áttörése, amely az elmének a spontán hatalma és ereje általi dinamikus mozzanat.⁸⁹ A *chan*-buddhizmusban ezért a *wuxin* és a *wunian*, a *Quanzhen* taoizmusban pedig leginkább a tisztaság és nyugalom (*qingjing* 清靜) kifejezés kap hangsúlyt. Ezzel összefüggésben megmutatkozik a csend fogalmának eltérő megjelenése a *chan*-bud-

82 Megjegyzendő azonban, hogy a sors közvetve a buddhizmusban is szerepet kap a karma fogalma révén. A különbség azon a ponton van, hogy a taoizmussal szemben nem lesz cél a sors, az élet meghosszabbítása. A *Quanzhen* taoizmusban, jöllehet már nem a halhatatlanság keresése a cél, azonban a gyakorlatainak következménye lesz az élet meghosszabbítása, másfelől pedig a halhatatlanná válás továbbra is szerephez jut, ennek következtében a halhatatlanság elérését közvetve még jelentősnek tartják.

83 ESKILDSEN 1989: 323.

84 ESKILDSEN 2004: 33–34.

85 ROBINET 1989: 323.

86 ROBINET 1989: 297.

87 A *Da mayu shifu shisi wen* -ben a következőt olvashatjuk a *qi* és a szív viszonyáról, összekapcsolódásáról: „Csak az szükséges, hogy [a szív] ne ragaszkodjék, és ne szennyeződjék, [így] a szív megszilárdul, és a *qi* is; ha a szív mozog, akkor a *qi* szétszóródik.” (7.a).

88 Megjegyzendő, hogy mindezek nem a tudat gondolatoktól mentes állapotát jelölik, hanem az azokhoz való nem kötődést (ZHANG 1995: 254).

89 DUMOUILN 1979: 34.

dhizmus és a *Quanzhen* tanításában. A csend belépés a nem-kettősségbe – mondja Dumoulin.⁹⁰ A *chan*-buddhizmusban a csend azt a valóságot kívánja feltárni, mely segít a dolgok valódi lényegének meglatásában, míg a *Quanzhen*ben a *Dao*val való harmónia létrejöttéhez vezet el. A buddhizmus valami felismerését akarja, a kilépést a világból, míg a taoizmus beilleszkedést a *Dao* működésébe. Megszabadulás és harmónia különbözősége bontakozik ki tehát ezen a ponton, ami jól mutatja a két vallás különbözőségét a cél szempontjából, mely egyben erősen rá is nyomja bélyegét azok elméletének és gyakorlatának jellegére egyaránt.

Összefoglalás

A korai *Quanzhen* mesterek, neokonfuciánus és *chan* elemekkel ötvözve az örökül kapott taoista hagyományt, a szellemi halhatatlanság útját tanítják, mely a testi és a szellemi együttes művelésével az alaptermészet és az elme tisztaságának és nyugalmanak megvalósításával járható. Belső alkímia az alaptermészet megnyilvánulásának és a sors kiteljesedésének, vagyis a *Dao* követésére való képessé válásnak az alapját szolgálta. Gyakorlatukban a test és a szellem összefonódásáról szólnak, ahonnan a test tényezőjét nem lehet kizárni, de mindez nincs ellentétben a testi lét értéktelenség tartásával. A cél a vágyak, a gondolatok megtisztításán keresztül a kötöttségek megszakításával egyfajta elhatárolódást megvalósítani a testi léttől. Fontos és hatalmas váltás ez a taoizmus történetében: nem a test az érték, és nem is annak megőrzése a szellem tisztaságának megvalósulásán keresztül, hanem a szellem fényességének elérése a szellem és a *qi* gyakorlása által. Mindennek célja pedig mindösszesen a szellem ragyogása és nem a test aranyba burkolózkodása, jóllehet a szellem épsége eredményezheti a test élettartamának megnövekedését.

Irodalom

ELSŐDLEGES FORRÁSOK – TAOISTA IRODALOM (ZHENG TONG DAOZANG 正統道藏, XINWEN FENG BAN, SHANGHAI SHUDIAN BAN)

Changchunzi Panqi ji 長春子礪溪集 – DT 1150

Chongyang Quanzhen ji 重陽全真集 – DT 1144

Chongyang zhenren jinguan yusuo jue 重陽真人金闕玉鎖訣 – DT 1147

Chongyang Lijiao shiwulun 重陽立教十五論 – DT 1222

Chongyang zhenren shou danyang ershi si jue 重陽真人授丹陽二十四訣 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1149

Chongyang zushi xiuxian liaoxing mijue 重陽祖師修仙了性秘訣 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1046

Dadan zhizhi 大丹直指 – DT 243

Da Mashifu shiwen 答馬師父十四問 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1046

Danyang zhenren yulu 丹陽真人語錄 – DT 1047

Danyang zhenren zhiyan 丹陽真人直言 – DT 1222
 Dongxuan Jinyu ji 洞玄金玉集 – DT 1140
 Huangdi Yingfu jing zhu (Liu Chuxuan) 黃帝陰符經注 (劉處玄) – DT 122
 Wuzhen ji 悟真集 – DT 1142
 Xianyue ji 仙樂集 – DT 1132
 Zhenxian zhizhi yulu 真仙直指語錄 – DT 1244
 Zhonghe ji 中和集 – DT 248

ELSŐDLEGES FORRÁSOK – BUDDHISTA IRODALOM

Boruo boluo miduo xinjing 般若波羅蜜多心經 – T0251.8.848c
 Jinganggang boruo boluomi jing 金剛般若波羅蜜經 – T0235.8.748c–752c

MÁSODLAGOS SZAKIRODALOM:

- CHEN (2003): Chen Guying 陳鼓應: Laozi zhushi ji pingjia 老子註釋及評價, Zhonghua shuju Beijing.
- C'HEN (1964): C'hen, Kenneth K. S.: Buddhism in China, Princeton University Press, New Jersey.
- COLLCUTT (1983): Collcutt, Martin: The Early Ch'an Monastic rule: Ch'ung kuei and the Shaping of Ch'an Community Life, In: Lai, Wahlen–Lancaster, Lewis R. (ed.). Early Ch'an in China and Tibet, Berkeley Buddhist Studies Series, Berkeley, California: 165–184.
- CONZE (1996): Conze, Edward: Buddhist Thought in India, Munshiram Manoharal Publishers Pvt Ltd, New Delhi.
- DUMOULIN (1979): Dumoulin, Heinrich: Zen Buddhism: a History. Macmillian Publishing Company, New York.
- DUMOULIN (1988.): Dumoulin, Heinrich: Zen Enlighment, Weatherhill, New York–Tokyo.
- ESKILDSEN (2004): Eskildsen, Stephen: The Teachings and Practices of The Early Quanzhen Taoist Masters. Albany, State Univerity of New York Press.
- FENG (1999): Feng Youlan 馮友蘭. Zhongguo zhhexueshi xinbian (xiajuan) 中國哲學學史新編 (下卷). Renmin chubanshe, Beijing.
- FENG (2004): Feng Youlan 馮友蘭: Zhongguo zhhexue jianshi 中國哲學簡史. Xin shijie chubanshe, Beijing.
- FUNG (2003): Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris, Budapest. (Ford.: Antóni Csaba)
- GAO (2001): Gao, Xiuqin 高秀芹 (szerk.): Zhongguo zhhexueshi 中國哲學史, Beijing Daxue Chuban-she, Beijing.
- HACHIYA (1992): Hachiya Kunio 蜂屋邦夫: Kindai Dōkyō no kenkyū – O Chōyō to Ba Tanyō 金代道教の研究: 王重陽と馬丹陽, Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyōjo Hōkoku, Kyōko Shoin, Tōkyō.
- KOBAYASHI (2001): Kobayashi Masayoshi 小林正美 (kínaira ford. L Qing) Sanjiao jiaoliuzhong „jiao” de guannian 三教交流中“教”的觀念. In: Liuchao daoiaoshi yanjiu. 六朝道教史研究 Sichuan Renmin Chubanshe, Chengdu: 486–514.

- KOHN (1993): Kohn, Livia: *The Taoist Experience*. State University of New York Press, Albany.
- KOHN (2001): Kohn, Livia: *Daoism and Chinese Culture*, Three Pines Press, Massachusetts.
- LAI (1983): Lai, Wahlen: *The Pure and Impure: The Mencian Problematics in Chinese Buddhism*. In: Lai, Wahlen & Lancaster Lewis R. (ed.) *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies Series, Berkeley, California: 299–326.
- LOPEZ (1988): Lopez, Donald S. Jr.: *The Heart Sūtra Explained*, State University of New York Press, Albany.
- MA (1996): Ma Shutian 馬書田: *Zhongguo daojiao zhushen* 中國道教諸神, Tuanjie chubanshe, Beijing.
- MIKLÓS (1994): Miklós, Pál: *Kapujanincs Átjáró, Kínai csan-buddhista példázatok*, Helikon, Budapest.
- POROSZ (1995): Porosz Tibor (ford.): *A lótusz szútra*, Farkas Lőrinc Imre kiadó, Budapest.
- QING (1996): Qing Xitai 卿希泰: *Zhongguo daojiaoshi* 中國道教史, 3. kötet Sichuan renmin chubanshe, Sichuan.
- REN (1991): Ren Jiyu 任繼愈 (ed.): *Daozang tiyao* 道藏提要. *Zhongguo shehui kexue chubanshe*, Beijing.
- REN (1990): Ren Jiyu 任繼愈. 1990. *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai.
- ROBINET (2006): Robinet, Isabelle: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Budapest. (Ford.: Szabados Levente)
- ROBINET (1989): Robinet, Isabelle: *Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought*. In: *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, Centre For Chinese Studies The University of Michigan, Michigan: 297–330.
- SHOTARO (1991): Shotaro, Iida. *Facets of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd, Delhi.
- SKILTON (1997): Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*, (Ford.: Agócs Tamás), Corvina, Budapest.
- TANG (2000): Tang Dachao 唐大潮. *Ming-Qing zhiji „sanjiao heyi” sixianglun* 明清之際“三教合一”思想論, Zongjiao wenhua chubanshe, Beijing.
- TANG (1988): Tang Yijie 湯一介: *Wei-Jin Nan-Bei chao de daojiao* 魏晉南北朝的道教, Shanxi shifan daxue chubanshe, Xi'an.
- TENIGL (1994): Tenigl-Takács László (szerk.): *India bölcsessége*, Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Főiskola, Budapest.
- TÓKEI (2005): Tókei Ferenc: *Kínai Filozófia. Ókor. II. kötet*, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest.
- TSUI (1991): Tsui, Bartholomew P. M: *Taoist Tradition and Change*, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Hong Kong.
- YAO (2000): Yao, Tao-Chung: *Quanzhen–Complete Perfection*. In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook*, Brill; Leiden: 567–593.
- YANG (2002): Yang Lihua: *Niming de pinjie* 匿名的拼接, Beijing Daxue Chubanshe, Beijing.
- ZHANG (1995): Zhang Guangbao 張廣保: *Jin-Yuan Quanzhen dao neidan xinxing xue* 金元全真道內丹心性學, Shenghuo – dushu – xinzhi, Sanlian shudian, Beijing.

VÉGH JÓZSEF

Qianlong császár tibeti főpapja: Csangtya Rölpe Dordzse élettörténete és tibeti forrásai

A XVIII. században a mandzsu császár kiemelten kezelte a tibeti buddhizmus ügyét, miközben Tibet és Kína viszonya egyre összetettebb lett. Ennek a viszonyoknak a megértésében kulcsfigura Csangtya Rölpe Dordzse, a császár tibeti nevelője, barátja.

Bevezetés: Tukván² beszámolója

Királyá lett, éles eszű Mañjuśrí,
Játékos felséged, (Buddha) Tanának ura,
Bárcsak maradnál e gyémánt trónuson,
S kívánságaid azonnal teljesülnének!¹

A fenti feliratot Qianlong³ császár egyik trónján olvashatjuk, legalábbis több festmény tanúsága szerint ezt a szöveget íratta rá mongol-tibeti főpapja, Csangtya Rölpe Dordzse (1717–1786)⁴. Három képet láthatunk a pekingi Palota Múzeumban, amelyek eredetileg a császár nyári rezidenciájának templomaiban voltak, Chengdében.⁵ Kettő található még a pekingi lamaista templomban, a Yonghegongban (雍和宮), de két hasonló képről tudunk Tibetben is:

1 'jam dpal mnon po mi rje bor // rol pa'i bdag chen chos kyi rgyal // rdo rje khri la zhabs brtan cing // bzhed don lhun grub skal pa bzang // Megjegyzések: a) A nevek és kifejezések írásmódja a szövegben az adott tibeti forrás magyar fonetikus olvasatát követi, lábjegyzetben az írott alakok bővített Wylie-átírásban szerepelnek. Ha a hivatkozott irodalom közli a kínai megfelelőjét, azt a tibeti után, kínai írásjegyekkel, majd pinyin átírásban közlöm. A kínai nevek a szövegben hangsúlyjelek nélkül, pinyin átírásban szerepelnek. Kivételt képeznek egyes, magyarul már meghonosodott földrajzi nevek, pl.: Peking. b) A tibeti vers szójátékokat és utalásokat tartalmaz: a „játékos” (rol pa'i) szó Csangtya Rölpe Dordzse tantrikus beavatási nevét rejti. A „zhabs brtan” szó eredeti jelentése: „biztosan áll a lábán”, ami egy trónszék feliratán egyértelmű, ám ez egy hosszú életért tartott áldozati rítus és imádság elnevezése is. Idézi: HENSS (2001), 4. A képek reprodukciói és ismertetései HENSS (2001), illetve uő.: BRUCKNER (1998), és a Bruckner-galéria honlapján (BRUCKNER 2006).

2 thu'u bkwan blo bzang bstan pa'i nyi ma 1737-ben, Amdóban, Phorö vidékén született, anyja előkelő származású volt. Hat éves korában lépett be a Gönlung kolostorba. Kilenc éves korában tette le első szerzetesi

fogadalmait, majd tizennyolc évesen lett teljesen felavatott szerzetes. Dharma- és meditációs tanulmányait a Drepung kolostor Gomang kollégiumában folytatta. huszonöt évesen Amdó Kham nevű részébe ment majd a Kunbum (sku 'bum), a Congkapa szülőhelyére emelt kolostor apátja lett. 1801-ben megírta a híres „Filozófiai tételek kristálytükre” (grub mtha' shel gyi me long) című művét, majd 1802-ben távozott a testéből. 1789-től 1793-ig a pekingi Garuda kolostor (bya khyung) apátja volt.

3 乾隆 Qiānlóng, uralkodott: 1736–1795. Tibeti olvasata: Csenlung (chen lung), bár személyére többnyire nem a nevével, hanem egyedül a császárnak kijáró tiszteletteljes megszólítással utalnak.

4 lchang skya hu thog thu/ ye shes bstan pa'i sgron me. A leggyakrabban használt névváltozat, a lchang skya rol pa'i rdo rje (egyik) kínai átírása: 章嘉·若白多杰 Zhangjia Ruobaiduojie.

5 承德 Chéngdé. Az említett képek közül csak egy jelent meg 1997 után nyugati magángyűjteményekben, és volt látható először Londonban a Bruckner gyűjteményben (BRUCKNER 1998), majd később Washingtonban a Freer Gallery of Art-ban. (Vö.: HENSS 2001, 2; BRUCKNER 1998, 2006). Palota Múzeum: 故宫博物院 Gùgōng Bówùyùàn.

egyik a lhászai Potalában, a másik pedig a sigacei Tasihlünpo kolostorban van. A képeken a császár újramegtestesült tibeti lámaként jelenik meg, a gelug rend magas rangú szerzeteseinek az öltözkéiben. Más képeken, amint azt a trónfelirat is sugallja, a császárt Mañjuśríként ábrázolták, a hagyományos ikonográfiai előírásoknak megfelelő módon. Hogyan kerülhetett egy ilyen tibeti felirat a mandzsu császár trónjára? Ki lehet az a láma, akitől a császár ilyen áldást kérhetett? Hogyan került a kínai császár Mañjuśríként a tibeti buddhista pantheonba?

A válaszokat, a Pekingben alapított tibeti buddhista kolostoregyetem második apátjának, Tukvánnak (1738–1802) a művéből, „Játékos Vadzsra megszabadulásának történeté”-ből tudhatjuk meg.⁶ Ő tudósít a legrészletesebben, mestere, Rölpe Dordzse, vagyis Csangtya második megtestesülésének életéről. Utolsó éveiben mindenrová elkísérte mesterét, kikérdezte életútjáról, tapasztalatairól, mert a tibetiek úgy tartják, hogy az ilyen példák segíthetnek a szenvedéstől való megszabadulás elérésében.⁷

Csangtya koráról magyarul is olvashatunk átfogó ismertetéseket,⁸ ám a korabeli tibeti kolostorok belső, szellemi életéről nem szólnak ilyen tudósítások. Csangtya élettörténete éppen azért rendkívüli, mert egy szerzetes-tanárt emel az egész birodalom szempontjából fontos szerepkörbe. Így ha csak a mester életét nézzük, egyúttal a történelmet és a politikát is látjuk, Tibet és Kína kulturális kölcsönhatásain keresztül.

Tukván életrajzában a költői elemek gyakran a próza fölé kerekednek, mégis kiváló forrása a kor bonyolult társadalmi viszonyairól szerezhető ismereteinknek. (A verseket külön kötetbe válogatva sokszorosították!) Az események történeti szemléletéhez azonban hozzátartozik annak a ténynek az ismerete is, hogy mind Tukván, mind Rölpe Dordzse (azaz Csangtya) a mandzsuk kormányozta Kína mongol származású szerzetes-tisztviselői voltak, akik a tibeti kultúra művelőiként váltak híres mesterekké. Olyannyira, hogy Csangtya, Yongzhén¹⁰ császár negyedik fiának, Hongli hercegnek (1711–1799), a későbbi Qianlong császárnak volt a nevelője. Kolostoruk, a Gönlung,¹¹ a tibeti zavargások idején áldozatul esett a mandzsu megtorlásnak: Tendzin Csinvang¹² lázadása (1723) után a kínai bosszúhadjáratban a földdel tették egyenlővé. Ebben az időszakban lett a Mandzsu birodalom része a Kukunor vidéke, és Lhászában 1728 után megjelentek a mandzsu Kína helytartói, az ambánok.

6 rol pa'i rdo rje'i mam thar/ khyab bdag rdo rje sems dpa'i ngo bo dpal ldan bla ma dam pa ye shes bstan pa'i sgron me dpal bzang po'i mam par thar pa mdo tsam brjod pa dge ldan bstan pa'i mdzes rgyan. Tukván e művet Csangtya első kolostorában, a Gönlungban írta 1792 és 1794 között. Vö.: THU'U BKWAN (1969); THU'U BKWAN (2000) vol 1, 1-818 (fol. 1a-414b).

7 Az utóbbi időben egyre több értekezés, cikk foglalkozik Csangtyával és Qianlonggal. Például Wang Xiangyun: "Tibetan Buddhism at the Court of Qing: The Life and Work of lCang-skya Rol-pa'i-rdo-rje (1717-86)" (Ph. D. dissertation, Harvard University, 1995), vagy Illich, Marina: Selections from the Life of a Tibetan Buddhist Polymath: Chankya Rolpai Dorje (lCang skya rol pa'i rdo rje), 1717-1786. (Ph. D. dissertation, Columbia University, New York 2006.)

8 Kína: GERNET (2001), 366-402. Tibet: SHAKABPA (2000), 116-137; BARRAUX (1995), 139-174, és az „Ég fiairól”: DAWSON (2002) 19-40.

9 thams cad mkhyen pa rol pa'i rdo rje yi// rtogs brjod dge ldan bstan pa'i mdzes rgyan gyi// yang rgyan snyan ngag mu tig chun po kun// glengs bam rin chen zam tog 'dir bzhus// A hosszú, "regényes" életrajz versben elbeszélve, vagyis a terjedelmes műben szereplő versek antológiája. In.: THU'U BKWAN (1969), 833-966 (fol 1a-67b).

10 雍正 Yōngzhèng, uralkodott: 1723-1735. Hongli 弘曆, Bao hercege. A császár neve tibeti használatban: Jungting (yung Ting / g.yung khring)

11 dgon lung, 至佑寧寺 zhiyouning si (HENSS 2001); a IV. Dalai láma utasítására, 1604-ben alapította Gyelsze Dönjő Csökji Gyaco (rgyal sras don yod chos kyi rgya mtsho).

12 ching wang bstan 'dzin dbang phyug. Más néven: Csinvang Loszang Tendzin (ching wang blo bzang bstan 'dzin), a Kukunor régióban élő mongolok vezetője, aki a kosot mongolok fejének, Gusri kánnak az unokája volt. (Csinvang, azaz „herceg")

Tukván életrajza elején tizennégy nevet sorol fel, ezzel tiszteleg a korábbi Csangtyák előtt, és vezeti elő mestere élettörténetét.¹³ A vonal keresése a Dzsamjang Sepák, a dalai és a pancsen lámák nevéhez fűződik. A Csangtyák nagy elődeinek tekintik¹⁴ például: Lacszen Gongpa Rab-szelt, Marme Csökjí Lodröt, Cangnyön Heruka Szangye Gyelcent,¹⁵ híres buddhista tanítókat és gyakorlókat. De a szellemi vonalat fenntartó mesterek olyan neveket is emlegetnek, mint Kaba Palceg, a nagy fordító és nyelvész; Pakpa láma, Kubilaj kán (1215–1294) tanítója, valamint Csökjí Gyelcen, Congkapa híres tanítványa.¹⁶ Ők előrevetítik az életmű legjellemzőbb elemeit: a tibeti buddhista kánon mongol és a mandzsu nyelvre történő fordítását és a kínai birodalom mandzsu császárának szolgálatát.

Csangtya életútja¹⁷

1. „Játékos Vadzsra” gyermekkora

Rölpe Dordzse a tűz-madár évében (1717), az első mongol hónap 10. napján született, egy mongol család első gyermekeként, Langrú¹⁸ közelében, annak is nyugati részén, a Lótusz-ról elnevezett terület legelőin, egy Drakar nevű helyen.¹⁹ Születésekor a Drakpa Szönam²⁰ nevet kapta. Apja, Csityá Cangpa Guru Tendzin,²¹ egy nomád mongol család feje, foglalkozására nézve a falu papja és varázslója volt. Anyját egyszerűen csak Putyínek²² hívták. Sorban következő testvére, Szönam, a szülőföldjén maradt, később született egy másik testvére, akit III. Csuszangként²³ ismertek fel, és Ngavang Tupten Vangcsuk néven ő volt a Kunbum kolostor 28. apátja²⁴, majd az újjáépített Gönlung kolostort vezette; tevékeny életútja a dalai lámák történetéhez kapcsolja a nevét.²⁵ Szönamnak tizenhárom

13 THU'U BKWAN (1969), 17-23.

14 A jelen idő használatát az indokolja, hogy a Csangtyák hagyományvonala ma is él. A VIII. Csangtya, Tendzin Cering 1960-ban született (bstan 'dzin tshe ring).

15 bla chen dgongs pa rab gsal; mar me chos kyi blo gros; gtsang smyon he ru ka sangs rgyas rgyal mtshan

16 ska ba dpal brtsegs (VIII. század), 'phags pa blo gros rgyal mtshan (1235-1280), tsong kha pa (1357-1419), se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan (1469-1544). A Csangtyák hagyományvonalának kialakulását tekinti át és elemzi: EVERDING (1988). Vö.: még Tukván és Csuszang életrajza mellett DPAL LDAN (1978), vol 2. 104-108; LCANG LUNG (1985), vol 3 312-323; 336. Ismerteti: EVERDING (1988) 1-29; 43-204.

17 Az ismertetés forrásai: THU'U BKWAN (1969); CHU BZANG (1976); WANG (2000); LCANG SKYA (1988), 1-11; SMITH (2001), 133-146; GSK 382-384, MHTL vol 1, 38-45, 192-199; HENSS (2001), BRUCKNER (1998) és (2006). Az időrend elsősorban Smith összefoglalóit követi (THU'U BKWAN 1969, 1-12; SMITH 2001, 134-135).

18 lang gru'u, ma Lanzhou (兰州市), Gansu tartomány.

19 lang gro'i sde bzhi'i nub pad mo'i sde pa 'brog gnas brag dkar/ vagyis „egy fehér szikla közelében”.

20 grags pa bsod nams

21 chi kyA / chi gya tshangs pa gu ru bstan 'dzin, SMITH

(2001), 135; GSK 382.

22 bu skyid, szó szerint: „Gyerek – boldog”

23 chu bzang gsum pa ngag dbang thub bstan dbang phyug (1725-1796)

24 sku 'bum khri nyi shu brgyad pa ngag dbang thub bstan dbang phyug

25 dgon lung khri ngag dbang thub bstan dbang phyug. Döndrub Rincsen megtestesülésének (don grub rin chen 1309-1385) tartották. Tevékeny életet élt: tanulmányait a Drepung kolostor Gomang kollégiumában kezdte, majd visszatért szülőhelyére, Domébe (mdo smad). 1749-től öt évig a Gönlung kolostor apátja, miközben 1752-1762-ig a Kunbum kolostor (sku 'bum) trónján is szolgált. 1753-ban helyreállítja a nagy Labrang kolostor (bla brang chen mo) Comkhang Szimcsung (tshoms khang gzims chung) nevű részét. 1757-ben megalapította a Kunbum Menpa Dacangot (sku 'bum sman pa grwa tshang). A következő évben helyreállította a III. Dalai láma sztúpáját (dngul gdung mchod rten). 1773-ban foglalta el a Garuda kolostor (bya khyung) vezetői tisztjét. 1777-1780 között ismét ő irányítja a Kunbum kolostort. Híres művei: „A Garuda kolostor vezetőinek történeti összefoglalója” (bya khyung mkhan rabs bsod pa) és „Csangtya Rölpe Dordzse meg-szabadulásának története” (lcang skya rol pa'i rdo rje'i nmam thar). (TBRC:329, CHU BZANG 1976, 5-10)

gyermek született, akik közül többet is magas rangú mesterek megtestesüléseként ismertek fel.²⁶

Az első Csangtya²⁷ tudatának a folytatását először Amdóban keresték. Elődje halálakor csak anyyi útmutatást adott, hogy a Gönlung kolostortól északra fog újra megjelenni. A keresők vezetője az I. Dzsamjang Sepa²⁸ volt, két tisztviselő kísérte a Labrang kolostorból.²⁹ Velük tartott még két szerzetes a Gönlungból, az elhunyt apát kolostorából. A másik jelölt egy jómódú hercegi család sarja volt. Amikor Rölpe Dordzsét felismerték (1720), a császár Kacsén Serab Dargyét³⁰ küldte ki, hogy hivatalosan is megerősítse a beiktatását. Amint hét éves korában a Gönlung kolostorba érkezett, mindjárt le is tette novíciusi fogadalmait³¹ a Csuszang lámánál,³² akitől a Ngavang Csökji Drakpa Tenpe Gyelcen³³ nevet kapta.

Tendzin Csinvang felkelését 1723-ban levertek.³⁴ A megtorló csapatok először a Szerkog³⁵ kolostort égették fel, több más szerzetesi központtal együtt. A szerzeteseket legyilkolták, mert állítólag a felkelőket támogatták. A Gönlung kolostort 1724-ben érték el a császári csapatok. Néhány szerzetes a katonák láttán megijedt, és megpróbált ellenállni, vagy csak félreérthetően viselkedett, ám ennek következtében a Gönlung kolostort a földdel tették egyenlővé. Befolyásos mesterek próbáltak meg hatni a császárra, részben sikerrel: ő parancsba adta, hogy Csangtya életét kíméljék meg, de a kolostort pusztítsák el. A kis Csangtyát Sziling³⁶ érintésével, „vendégként” kellett Pekingbe kísérni. Yongzhen császár a vezető lámák kérésére, az első Csangtya tisztelőjeként megígérte, hogy az új Csangtyának nem esik bántódása. Remélte, hogy az ifjú Pekingben majd segítségére lesz, s nevelőként és vallási ügyekben tanácsadóként folytathatja munkáját.³⁷ Az ifjú őrzői megszervezték a menekülését, ám a katonák, a környék lakóinak fenyegetésével és zsarolásával, rábírták a hétéves Csangtyát, hogy adja föl magát. Yuzang³⁸ parancsnok sátrába hurcolták, aki a fővárosba vitte. Ott Rölpe Dordzse a Tukvánok kolostorában folytathatta szerzetesi tanulmányait. Pekingben maga a II. Tukván (1680–1736)³⁹ tanította, akinek a tanára éppen az előző Csangtya volt⁴⁰.

26 Egyikükben majd a III. Csangtya tudatfolytonosságát fedezik fel, akit Jese Tenpe Gyelcenként ismerük (ye shes bstan pa'i rgyal mtshan, 1787–1846).

27 lcangs skya bla ma ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642–1714.

28 'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus (1648–1722). Az ő kolostori jegyzeteit használják Tibettől Kalmükiaig. A Tasityil (bkra shis 'khyil, 1709) kolostor alapítója. A dalai Lámától megkapta a „tankirály” (erdeni nom un qugan) címet. (Életről: TBRC, GSK, 244–253; MHTL 45–49, 200–205.)

29 Itt „bla brang bkra shis 'khyil” értelemben. Vö.: I. Dzsamjang Sepa.

30 dka' chen shes rab dar rgyas

31 dge bsnen gyi sdom pa

32 chu bzang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan 1652–1723. Nyen Kangjo (Nian Gang yao, it.: nyen kang g.yo) katonáinak esett áldozatul, s újramegtestesülését Csangtya öccse képében találták meg.

33 ngag dbang chos kyi grags pa bstan pa'i rgyal mtshan

34 A kosot mongolok Yongzhen uralkodásának első

évében (1723) úgy gondolták, hogy megszabadulhatnak a mandzsu uralomtól. Gusri kán tibetiül csak Tendzin hercegnek nevezett unokája vezetésével a Kukunor terület függetlenségét szerették volna kivívni. Tibeti támogatást is kaptak, ezért küldött a császár büntető-expedíciókat Tibetbe is. Vö.: SHAKABPA (2000) 189, SMITH (2003) 136.

35 gser khog dgon pa, amelyet Döndrub Gyaco (don grub rgya mtsho) alapított 1649-ben, egyike a négy legjelentősebb tibeti kolostornak (Kunbum, Gönlung, Garuda, Szerkog).

36 zi ling, 西寧 Xíníng.

37 WANG (2000), 126; HENSSE (2001), BRUCKNER (2006).

38 yo'u cang cun, SMITH (2001) 136; Csangtya testvérének az életrajzában csak a főparancsnok neve szerepel: Nyen kang g.yo ld. 32. jegyzet (CHU BZANG 1976, 17).

39 thu'u bkwan hu thog thu ngag dbang chos ldan, az életrajzíró Tukván előző megtestesülése, akit gyakran úgy emlegettek, mint Szangsu Kancsen Serab Dargye (bzang shu dka' chen shes rab dar rgyas).

40 ngag dbang blo bzang chos ldan (1642–1714)

Rölpe Dordzse, ifjú kora ellenére, nagyon okos volt és kiváló ítélőképességgel bírt. Már korai művei arról tanúskodnak, hogy elegánsan fejezte ki magát tibeti nyelven. Az idősebb Tukván 1729-ben kiharcolta a Gönlung kolostor újjáépítését. Yongzhen császár nem érdeklődött úgy Buddha tanítása iránt, mint elődjének, Kangxi császárnak⁴¹ a 17. fia, Kensze Csinvang (允禮, 1697–1738)⁴², aki tudósként behatóan tanulmányozta a tibeti tanításokat. A herceg azonban nem rokonszenvezett a gelug rend eszméivel, inkább a kagyü és a nyíngma iskolákat támogatta.⁴³ Csangtya hamar felismerte, hogy ha az említett rendek Tibetben is folyó ellenségeskedésének véget akar vetni, akkor a mandzsuknak, kínaiaknak és mongoloknak egyaránt meg kell ismeriük Buddha Tibetben őrzött tanításait, terjeszteniük kell közöttük Congkapa magyarázatait. Ezért már gyermekkorában elkezdte tanulni mindhárom nyelvet. Ilyen irányú tanulmányai során barátkozott meg Yongzhen császár 4. fiával, a későbbi Qianlong császárral, akinek 1734-ben hivatalosan is a nevelőjévé nevezték ki.⁴⁴

2. A „birodalom tanítója”

Rölpe Dordzse így hamar elmélyült Buddha tanításának kínai nyelvű hagyományában, és úgy találta, hogy Kínából kivesztek Hvasang⁴⁵ tanításai, amelyekről annak idején annyit vitatkoztak, és amely viták eredményeként a hirtelen megvilágosodás kínai tanítását száműzték Tibetből. Véleménye szerint a kínaiak előnyben részesítették a csak-tudat⁴⁶ filozófiát, és nézeteik közel állnak a tibeti sicsepa iskola⁴⁷ gondolataihoz. Sőt, arra a furcsa következtetésre jutott, hogy az iskolát alapító Dampa Szangye⁴⁸ valószínűleg azonos, a Kínában is járt Bodhidharmottarával. A csak-tudat nézetek szerint a külsőnek tapasztalt világ végső soron a tudatban áll össze olyan-ná, amilyennek észleljük. Ezt az észlelési folyamatot, sok minden más mellett, a jelenségek közötti viszonyrendszer is befolyásolja.⁴⁹ Ezzel szemben Csangtya rendje, a gelugpa, Congkapa

41 康熙 Kāngxī császár, uralkodott: 1662-1722. Tibetiül: khang shis.

42 keng ze chin wang / keng zi qing wang vagyis Yunli herceg. Általában a császár 17. fiaként emlegették: lha sras bcu bdun.

43 Két karmapa lámát hívott meg Pekingbe, ám 1732-ben mindketten meghaltak: zhwa nag pa bcu gnyis pa / byang chub rdo rje (1703-1732) és zhwa dmar pa bgyad pa / dpal chen chos kyi don grub (1695-1732)

44 Tibetiül: tA gau shrI, kínaiul: guanding guoshi, vö.: HENSS (2001), és BRUCKNER (1996), (2006); vagyis még Yongzhen helyezte abba a pozícióba, amelyet megőrizvén Qianlong személyén keresztül (Henss kifejezése): „a birodalom tanítója”-ként teljesít majd ki.

45 Hwa shang / Hwa zhang, a szamjei (bsam yas) vitában (kb. 792-794) a hirtelen megvilágosodás nézetét képviselte Kamalasíllával szemben, aki meg tudta nyerni a tibeti királyt a fokozatos út gondolatának, így Hwa shang nézeteit nem támogatták tovább Tibetben, őt magát pedig Dunhuangba száműzték. Sokak szerint ez a vita legenda, hiszen Hvasang neve a kínai Heshang, azaz „szerzetes” szónak a tibeti átírása. De az is elképzelhető, hogy a csan szerzetes így válaszolt a kilétét firtató kérdésekre: „egy mahájána szerzetes”.

46 sz.: vijñānavāda / cittamātra, sems tsaṃ pa

47 zhi byed pa / A sicsepa, azaz a „tudatot lecsendesítő” iskola. Két fontos irányzata volt, amelyek közül mára csak a Macsi Labdön (ma gcig lab sgron) bevezette „önfelajánlás” (gcod) gyakorlata maradt fenn, szinte valamennyi hagyomány átadási vonalán. Padampa Szangye (pha dam pa sangs rgyas) tudatot lecsendesítő gyakorlata, amely a szenvedéstől való megtisztulást szolgálta, háttérbe szorult. Részletesen tárgyalja Thu’u bkwan filozófiai összefoglalójában (5. fejezet: zhi byed pa’i grub mtha’ byung tshul, THU’U BKWAN 2000, 179-193). Ismertetése: SMITH (2001) 148-149, illetve a sicsepa nézetekről: uo.: 54, 134, 275, 279.

48 dam pa sangs rgyas (XI. sz.) „ta mo tsu shi bho dhi dharmo tta ra.” Smith jegyzetében (2003, 275) felhívja a figyelmet Rigzin Cevang Norbu egy kínai buddhizmussal foglalkozó művére, amellyel ez ügyben Csangtya vitába szállt: rgya nag hwa shang gi byang tshul grub mtha’i phyogs snga bcas sa bon bsam smos pa yid kyi dri ma dag byed dge ba’i chu rgyun /

49 phyi don khas mi len zhing gzhan dbang bden grub tu ‘dod pa’i nang pa’i grub mtha’ smra ba’i gang zag de / sems tsaṃ pa’i mtshan nyid do / ‘JAM BZHAD II (1971), vol. 5 513. (MIMAKI 1977, 89)

nyomán a középút filozófiáját (madhjamaka) követi, amely szerint végső szinten a valóságot egyenlő arányban alakítják a jelenségek és az őket észlelő tudat, illetve az észlelt legparányibb elemi összetevő sem lehet az észlelőtől vagy az azt alkotó többi összetevőtől független.⁵⁰

A teljes gelug kolostori oktatás ennek a középútlátásmódnak az elsajátítására épül. Ebből a nézőpontból szállnak vitába a többi tibeti rend nézeteivel, ebből a nézőpontból tekinti át Csangtya is a buddhista filozófia tételeit, és ebből a nézőpontból igyekezett, amikor csak tehette, a filozófiai vitákban összebékíteni az egymástól látszólag szélsőségesen eltérő véleményeket is.

1735-ben meghalt a Csangtya nevelését irányító tanár, I. Tukván, aki másokkal együtt azt szeretete volna, ha Rölpe Dordzse nevelését Tricsen Loszang Tenpe Nyima (1689–1746)⁵¹ veszi át. Kensze Csinvang viszont egy Dolonorból⁵² származó nyingma lámát hívatott. A gelug rendben joggal tarthattak attól, hogy a mandzsuk megpróbálják majd a fiatal Csangtyát nyingma hagyományok szerint felnevelni. Ezért Tricsent Pekingbe hívták, ahol Kangxi császár 20. fiának a nevelője lett, és így hamar jó viszony alakul ki közte és Kenszi Csinvang között. Ezáltal Csangtya ugyanolyan kiváltságokat élvezhetett az udvarnál, mint elődje, Kventing Pusan, a hercegek korábbi tanítója.⁵³

A császár 1734-ben Kensze Csinvangot és Csangtyát a száműzetéséből hazatérő VII. dalai láma, Kelszang Gyaco (1708–1757)⁵⁴ kíséretébe rendelte. Novemberben indultak útnak, és elkísérte őket Yunli herceg, aki élénken érdeklődött Buddha tibeti hagyománya iránt.⁵⁵ Ebben az időben Tibet Pohlane Szönam⁵⁶ irányítása alatt állt, akinek már nem sok haszna származott abból, hogy a dalai láma és apja⁵⁷ Tibeten kívül tartózkodik, ezért Tibet és Kína urai úgy látták, hogy Őszentsége apjával együtt hazatérhet. A dalai lámát és kíséretét Halopenben⁵⁸ Drönnyer Loszang Köncsok⁵⁹, Darcedóban⁶⁰ pedig a láma apja és Depa Nyingcsenne⁶¹ várták. A tizen-



Csangtya Rölpe Dordzse
a „Háromszáz ikon” 53. képen

50 bden grub kyi chos rdul tsam yang med par khas len pa'i nang pa'i grub mtha' smra ba'i gang zag de/dbu ma pa'i mtshan nyid / JAM BZHAD II (1971), vol. 5. 523. (MIMAKI 1977, 96)

51 khri chen blo bzang bstan pa'i nyi ma

52 Dolonor, Shangdu közelében (上都 Shàngdū) Belső-Mongóliában van, Tibeti kiejtése: Dolön-nor (do lon nor 多倫諾爾 duolunuoer, mongolul: Doluyan nayur).

53 bkwan ting phu'u shan bkwang rtsi tA ku'u shrI / Neve végén a „császári tanító” cím!

54 skal bzang rgya mtsho

55 允禮 Yǔnlǐ. Tibeti nevén 6 Kenszi Csinvang! (Vö.: SMITH 1969, 4; CHU BZANG 1976, 18) A tartományi adóügyekért (lifanyuan) felelt (WANG 2000, 130).

56 Pho lha nas bsod nams stobs rgyas (1689–1747).

Yongzhen hagyta volna, hogy Tibet királya legyen, ám irányítása alatt, a várakozásokkal ellentétben Tibet politikai erői inkább széthúztak és ellene dolgoztak, mintsem támogatták volna Pohlane egységesítő törekvéseit, hiába vette fel nevébe a „hatalmas” (stobs rgyas) jelzöt.

57 bsod nams dar rgyas

58 ha lo pan

59 mgron gnyer blo bzang dkon mchog

60 dar rtse mdo, kínai nevének tibeti olvasata: li thang 里塘 litang. Híres kereskedő határváros, innen vitték Tibetbe a legtöbb téglateát.

61 sde pa snying chen nas

egyedik hónap 23. napján érkeztek Gartarba⁶², ahol Ngavang Csokdent⁶³ Acsitu Nomönhenné nevezték ki, Csangtyát pedig a császár képviselőjeként fogadták⁶⁴.

Hét évig élt itt a dalai láma, mivel az 1717-ben Tibetbe betört dzsungáriai mongolokat Kangxi császár 1718-ban és 1720-ban seregeivel kiverte, és irányítása alá vonta Tibetet. A császár a dalai láma személyét csak Gartarban tudta biztonságban. Megszüntette a régens hivatalát, és életre hívta az addig csak névlegesen létező tanácsot, illetve hivatalnokokat nevezett ki az élére, így hivatalosan ez a testület lett Tibet irányítója. A dalai láma először Litangba ment, majd két hónap múlva helyezték át a székhelyüket Gartarba, mert ekkorra készült el számára a Gandengön kolostor. Ennek a tiszteletére nevezte el Yongzhen a helyet Tainingnek.

Újévi ünnepségeket tartottak, s Kenszi Csingvan (Yunli) hazatérése után Ngavang Csokdentől és a dalai lámától kapott tanításokat. Ezeket egy hosszú verssel köszönte meg, amelynek a vége így hangzott:

„Bárcsak törekedhetnék a bölcsesség és a módszer összekapcsolására,
Bárcsak a szent igék ismételt szavai, mint a lángnyelvek lobognának,
Ezekben bárcsak elégne a szenvedélyek minden tűzifája,
Bárcsak a két szintet⁶⁵ megjárván, a három testet kiteljesíthetném!

Bárcsak megvalósíthatnám ezt a szándékomat, amit e Dharmára buzdító
Tanácsot kifejtő versfüzérrel megfogalmaztam:

A saját vágyaimtól és ragaszkodásaimtól elszakadván,

Természetes módon, egy életen belül érjem el a magam és a mások célját!”⁶⁶

Lhasza közelében Csangtya előző megtestesülésének egyik kortársával találkozott, az akkor már idős Sokpa Dönjö Khedrubb⁶⁷. Útközben beavatásokat kapott a dalai lámától és a frissen kinevezett Acsitu Nomönhentől. Tanulmányait Tibet fővárosában folytatta, nemcsak azokkal, akikkel utazása során megkezdte, hanem Ön Gyelsze Csikme Jese Drakpától⁶⁸ is tanult. 1735 végén tette le utolsó szerzetesi fogadalmait, a Tasihlünpo⁶⁹ kolostorban. Loszang Jese,⁷⁰ a hetvenkét éves pancsen láma a Jese Tenpe Drönme⁷¹ nevet adta neki. A dalai lámától egy Indiában készült Csakraszamvara szobrot kapott személyes használatra.⁷²

62 mgar thar, 泰寧 tàining, ma 乾寧 qianning megye, Sichuan tartomány. A régens: sde srid, a tanács: bka' shag. Ganden-gön: dga' ldan mgon, 惠遠 huiyuán (WANG 2000, 128).

63 ngag dbang mchog ldan (1671-1751), a dalai láma nevelője, az I. Vadeng (rwa sgrengs), akinek Csangtya később megírta az életrajzát. (Adatait lásd az 1763-as események kapcsán, lábjegyzetben!)

64 chi thu no mon hen. A mongol nom un qan, tibeti „no mon hen” vagy „no min hen” a tibeti „tankirály” (chos kyi rgyal po) szó megfelelője, de vallási méltóságként vezető főpapot jelent, aki egyházi ügyekben hozhat magas szintű döntéseket. (法王 fāwáng, 法主, fāzhǔ) Wö.: WANG (2000) 131; MHTL vol 1, 38.

65 A kibontakoztatást és beteljesítést.

66 thabs shes zung 'brel spyod la brtson na legs/ /bzlas

brjod me lce rtag tu sbar na legs/ / nyon mongs bud shing rtsad nas bsregs na legs/ / rim gnyis spyod pas sku gsum bsgrub na legs/ / rang sems chos la bskul ba'i gros 'debs 'di/ /rang bzhin brjod pa'i rgyan gyis legs par bsdebs/ / rang 'dod 'khri spangs te tshe gcig la/ / (6) rang gzhan don gnyis lhun gyis 'grub par shog/ / THU'U BKWAN (1969), 178; LCANG SKYA (2003) gros 'debs gser zhun 'khyil ba/ vol. 4, 313-318.

67 zhogs pa don yod mkhas grub

68 'on rgyal sras 'jigs med grags pa

69 dge slong gi sdom pa; bkra shis lhun po

70 blo bzang ye shes (1663-1737). Egyes számítások szerint a második, mások szerint az ötödik pancsen láma.

71 ye shes bstan pa'i sgron me

72 WANG (2000), 134.

A császár halálának híre 1735. október 8-án érte, aminek következtében vissza kellett térnie Kínába. Tibetből több mint harminc Buddha-szobrot és egy V. dalai láma képmást vitt magával. Megérkezésekor (1736) felkérték, hogy legyen „pecsétőrző láma”.⁷³ Ez a legnagyobb megtisztelés, amit egy tibeti a mandzsuk irányította Kínában elérhetett. Előtte ezt a tisztséget az előző Tukván töltötte be, majd utána Tricsen Loszang Tenpe Nyima. Ez persze nem akadályozta további tanulmányaiban. Asztrológiát tanult Pelszang Csödzsétől⁷⁴, valamint annak bátyjától, Tacak Dzsedrungtól.⁷⁵ Udvari megbízásra összeállította a „Bölcsesség kútfeje”⁷⁶ című szótárát, hogy segédeszközüll szolgáljon a Buddha szavaihoz fűzött magyarázatok⁷⁷ mongol fordításához. Ezt a munkát a császári parancssal ösztökélt fordítók hamar befejezték. Ebben természetesen jelentős szerepet játszott a megbízott tudósok nagy száma is. Az 1741-ben elkezdett munka eredményeképpen már a következő év végén a nyomódúcokat faragták, az utolsó, 108016. oldalt 1749-ben nyomtatták ki.⁷⁸

A „pecsétőri” tisztséggel együtt járt, hogy Rölpe Dordzsénak kellett felügyelnie a Pekingben épülő tibeti templomok és szentélyek építését, valamint azok berendezését. Csangtya Pekingben 1744-ben alapította meg az első tibeti kolostoregyetemet, a Ganden Csincsalinget,⁷⁹ amelyet az egyik hercegi palotából alakítottak át a szerzetesek számára. Négy kollégiumában négyféle képzést folytattak. Az ötszáz szerzetes élére⁸⁰ Ngavang Csöpel⁸¹ nevezte ki, aki a Drepung kolostor Hartong⁸² kollégiumából jött a fővárosba. Ő irányította (1) az alapképzést, amelyben mindenki részt vett. (2) A Tantra kollégium⁸³ élére Szepa Köncsok Tendart⁸⁴ állította. (3) Az általános tanítások, a vegyes tudományok kollégiumát⁸⁵ Mogcsok Sabrang⁸⁶ vezette, ez az alapképzés második szakaszát jelentette. (4) Az orvosi „tanszék” igazgatója Püncog Dzamling⁸⁷ lett. Amikor már működött az egyetem, felkérte a dalai lámát, jelöljön ki egy kellően képzett, újramegtestesült lámát a kolostor vezetőjének. Így kerül a kolostor trónjára Tacak megtestesülése, Dzsedrung Loszangden⁸⁸. Nála Csangtya is magasabb szinten folytathatta a tanulmányait.

Tukván a kilencedik fejezetben gyakran idézi Csangtyának a korszakban született írásait, többek között megemlékezéseit a II. Pancsen láma, Loszang Jese 1737-es és a „hatalmas” Pohlane Szönam 1747-es halála kapcsán. Sok figyelmet szentel annak is, hogy miként szövetkezett Pohlane több nyingma lámával⁸⁹ a VII. dalai láma ellen. Csangtya 1747-ben tért vissza

⁷³ tham ka bla ma

⁷⁴ dpal bzang chos rje

⁷⁵ rta tshag rje drung

⁷⁶ dag yig mkhas pa'i 'byung gnas, in: LCANG SKYA 2003, vol 7 (a) 227-652; LCANG SKYA (1988); LCANG SKYA (1989), 384-565.

⁷⁷ bstan 'gyur / A szerkesztésben khri chen Hu thug thu, mongol mester segítette.

⁷⁸ Qianlong megbízásából Csangtya tevékenységétől függetlenül a legnagyobb munkát azonban nem a buddhista kánonokkal, hanem a kínai klasszikusok szövegének összegyűjtésével és kiadásával végezték: a 四庫全書 Sikü quánshū szerkesztésén 361 tudós dolgozott, 1773 és 1782 között 36381 kötetben, kb. 2,3 millió oldalt 3826 másoló kézzel írt. Munkájukat teljesítményük alapján díjazták.

⁷⁹ dga' ldan byin chags gling, a „mennyei béke” palotája. Kínaiul a templomot a korábbi palota nevének emlegetik: 雍和宮 Yōnghégōng, mivel 1694-ben Yong hercegnek, azaz magának a későbbi uralkodónak, Yongzhennek

volt a palotája, s ebben az épületben született a későbbi Qianlong császár is.

⁸⁰ mtshan nyid grwa tshang

⁸¹ ngag dbang chos 'phel

⁸² har stong

⁸³ rgyud pa grwa tshang

⁸⁴ srad pa dkon mchog bstan dar, vagy más néven sngags ram pa dkon mchog bstan dar, XVIII.sz.

⁸⁵ rig gnas sna tshogs grwa tshang

⁸⁶ rmog lcogs zhabs drang

⁸⁷ hun tshogs 'dzam gling

⁸⁸ rta tsag rje drung blo bzang ldan

⁸⁹ Tukván csak a „katokpát” említi (THU'U BKWAN 1969, 265), nem nevezi nevén Rigzin Cevang Norbut (rig 'dzin tsho dbang nor bu, 1698-1755). Ő korának egyik leghíresebb nyingma mestere. Több mint kétszáz műve ismert, elfeledett régi szövegeket tárt fel, háromszor járt Nepálban, ahol restauráltatta a nagy sztúpát (svayambhū).

Pekingbe, abban az évben, amikor fő tanára, Tricsen meghalt, és ekkor fejezte be fő filozófiai művét is, a „Tanítások bemutatásának világos kifejtése, avagy a Tanítások Méru-hegyet övező szépséges koszorúja”⁹⁰ című átfogó bölcseleti kézikönyvet. Valószínűleg már akkor elkezdett ezzel a kérdéssel foglalkozni, amikor ifjúkorában a kínai buddhista filozófia fő problémáinak járt utána. Ez az oka annak, hogy 1746-ban először a kínai és a csak-tudat filozófiáról szóló fejezeteket írta meg. Ezzel meglephette idős mesterét, akinek az elkészült fejezeteket először megmutatta. A tizedik fejezetben Tukván sokat idéz a műből.⁹¹ A terjedelmes filozófia-tan-könyv nyomtatott kiadása már sorrendiségében is megfelel a kor elvárásainak, a gelug kolostori képzés követelményeinek, és az indiai hagyományokhoz igazodó osztályozásban tárgyalja a buddhista filozófia különböző iskoláit. Valójában persze már nem a szerzetes tanulók, hanem a gese-vizsgára készülő mesterjelöltek forgathatták haszonnal, s taníthattak belőle később maguk is.⁹²

Tukván végül Csangtyát idézi akkor is, amikor a kínai uralkodó tibeti tanulmányai kapcsán kijelenti: Qianlong Mañjuśrī⁹³ megtestesülése, s így az is szinte természetes, hogy 1745-ben Csangtya Csakraszamvara tantra⁹⁴ beavatásban részesíti a császárt. Tukván megemlékezik Pakpa láma és Kubilaj kán esetéről, amikor is a kánt a híres szakja láma a Hévadzsra tantrába⁹⁵ avatta be. A beavatás érdekessége, hogy az uralkodónak a mester tanítását hallgatva alacsonyabb trónon kell ülnie tanáránál, a szertartás alatt pedig végig térdelnie kell a tibeti láma előtt. Ez csak négyszemközt volt lehetséges, mert ezt az udvari etikett nem engedhette volna meg.⁹⁶

Ebben az időben Csangtya már képes volt tanítani és szertartásokat vezetni mandzsu, kínai és mongol nyelven egyaránt. Sokat gondolkozott a szanszkrit szavak kínai megfelelőin. Élet-

A kor vitáinak ismert dokumentumait képviseli Csökjí Csungnéval, a Sztu pancsennel (si tu bryad pa/ chos kyi 'byung gnas, 1699/1700-1744) folytatott levelezése. Ezek egyik fő témája a nyingma tantrák eredetiségének a bizonyítása. (SMITH 2003, 87-96, 286, 307)

90 grub mtha' mam par gzahg pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzas rgyan/ srid zhi'i gtsug rgyan skyabs mgon rdo rje 'chang lchang skya rol pa'i rdo rje'i zhal snga nas kyi bka' 'bum/ cha par/ rang dang gzhan gyi grub pa'i mtha' rgya mtsho lta bu'i mam par bzahg pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan zhes bya ba'i legs bshad kyi gter chen po las sems tsam pa'i grub mtha' yan chad/ / (stod cha) LCANG SKYA (2003) vol. 6, 3-420; (bar cha) dbu ma rang rgyud pa'i grub mtha' yan chad/ / vol.6, 421-642; smad cha: vol. 7, 3-216. Modern kiadásai: LCANG SKYA (1970); LCANG SKYA (1989).

91 Tukván is írt egy filozófiai tételeket ismertető munkát, „A filozófiai tételek kristálytükre”-t, grub mtha' shel gyi me long. Vö.: THU'U BKWAN (2000), vol 2; THU'U BKWAN (1981). Filozófia tankönyvében a kínai buddhizmus nézeti mellett helyet kaptak Kongzi és Laozi tanításai is.

92 Nemcsak sorsukban, de tanulmányaikban, érdeklődésükben is összefonódott a Tukvánok, Csangtyák, Dzsamjang Sepák élete. A kor másik híres kolostori

kézikönyvét, a gelug rendben egyszerűen csak a „Nagy filozófiai tételek”-ként emlegette művet (grub mtha' chen mo) az I. Dzsamjang Sepa írta. Ezt a könyvet használják a Ganden és a Szer kolostort követő kollégiumokban, és ehhez jegyzetként, memoriterként a II. Dzsamjang Sepa, Köncsok Csikme Vangpo (grub mtha' rin chen 'phreng ba, 'JAM BZHAD1971, vol. 5. 485-535) kivonata szolgál.

93 sz.: Mañjuśrī, 'jam dbyangs; 文殊 wén shū.

94 *Cakrasaṃvara-tantra*. A tibeti kánonban a tantrák egy jelentős csoportja.

95 *Hevajra-tantra*, a tibeti kánonban több mű is köthető ehhez a belső gyakorlatshoz, a kánonban külön csoportot alkotnak mind az alapszövegek, mind a magyarázataik. Rölpe Dordzse neve tibeti nyelven a Hévadzsra szinonimája. Vö.: dpal snying po kye rdo rje lha dgu'i sgrub thabs bde ba chen po'i rgya mtsho/ LCANG SKYA (2003) vol. 3, 253-284.

96 Ez a probléma ugyanígy megismétlődik a pancsen láma látogatásakor, mivel tőle is kap ilyen jellegű tanításokat, majd ehhez kapcsolódó beavatásokat. (DPAL LDAN 1978, 377-428: gdugs dkar mo can gyi sgrub thabs dngos grub bdud rtsi'i bum bzang/).

Bár a beszámolók szerint a császár azzal a mondattal kezdte a pancsen láma fogadását, hogy „neki nem kell letérdelnie öfelsége előtt”.

rajzírója idézi az egyik Tökéletes Bölcsesség szútra⁹⁷ mantrájának kínai fordítását is.

Az új Tuván 1748-ban meghívta Csangtyát a Gönlun kolostorba. Ez a kolostor restaurálása szempontjából volt nagyon fontos lépés, mert ezzel a császár hivatalosan is jóváhagyta a kolostor újjáépítését.⁹⁸ Ugyanilyen célból látogatta meg a Kunbum és a Tenpo⁹⁹ kolostorokat. Ez alkalommal elutazott még Dolonorba, Csakarba, Ordosza és Alsanba is.

Amdóba¹⁰⁰ érkezvén először találkozott mestere akkor már húsz éves újra megtestesüléssel. Ugyanekkor látogatta meg vér szerinti öccsét is, akiben az őt szerzetessé avató mester, Csuszang öltött újra testet. Szilingben 1751-ben találkozott az ambánnal is, aki miatt nem sokkal később nagy politikai bonyodalmak támadtak.

Ez idő alatt ott ült a II. Dzsangjang Sepa¹⁰¹ utolsó szerzetesi fogadalmainál, és hasonlóképpen a Szerkog kolostorban, Tenpo Nomonhen Tulku fogadalmainál is, akinek a Ngavang Trinle Gyaco nevet adta¹⁰².

Tuván megjegyzi, hogy noha sok fontos esemény történt ebben az időszakban (1749–1757) a történetek pontos időrendje bizonytalan. Csangtya egy mandzsu kolostort alapított Pekingben, a császári palotától nyugatra, amelyben mandzsu nyelven taníthattak és a tibetiből átírt mantrákat recitáltak. Jamenben egy újabb tibeti iskolát alapított. A császár szerette volna, ha elterjesztené Kínában a Kálacsakra tanításokat. Ennek megszervezését teljes egészében rá bízta. A részletekről Tuván nem beszél.

Acsitu Nomönhen 1751-ben meghalt. Tuván különösen részletesen számol be az 1750-es években történt eseményekről. A két ambán, Pucsing és Labdön¹⁰³ meggyilkolásával kapcsolatban a következő személyekről beszél: Peldrong Saga,¹⁰⁴ Dingka Csödze,¹⁰⁵ Loszang Tasi,¹⁰⁶ akik részt vettek a „merénylet” kitervelésében és megvalósításában. A fő bűnös persze Gyurme Namgyel,¹⁰⁷ Pohlane fia és örököse. Csangtya közbenjárásának köszönhető, hogy az uralkodó enyhítette a Tibetnek szánt megtorlás mértékét.¹⁰⁸ Ebben az időben tört ki polgárháború Dzsungáriában Davacsi¹⁰⁹ és Amurszán között. A kínaiak bevonultak a területre és levertek a lázadókat. Khalkhában a második Dzsecün Dampát (1725–1757)¹¹⁰ perbe fogták. Emiatt lázadás tört ki, amit Csangtya igyekezett csitítani, mivel erős befolyása volt Dzssecün Dampára.

Csangtya Tibet belsejébe küldte tanítani gyerekkori kolostora, a Gönlun öreg apátját, Degu Tulkut¹¹¹. Ez idő tájt szerkesztett két ikonográfiai gyűjteményt is: a 360 ikont tartalmazó, kézzel

97 *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*, shes rab kyi pha rol tu phyin pa chen po, 般若波羅蜜多經 boruoboluomiduo jing; ezen a címen olvashatók a kínai buddhista kánonban azok a szövegek, amelyek a tibetiben önálló címeikként: „Nyolcezer soros- vagy Százezer soros tökéletes bölcsesség” címen szerepelnek. Nyilvánvalóan a szertartásokban fontos szerepet játszó szanszkritul idézett szövegrész átírásáról, és nem egy egész szútra fordításáról van szó.

98 ci pen

99 bstan po dgon

100 a mdo 安多 Ānduo

101 'jam dbyangs bzhad pa/ dkon mchog 'jigs med dbang po, 1728–1791. Tanítványai „Mindentudó” néven emlegették (kun mkhyen), nevét Csangtyától kapta, a Tasityil kolostort irányította. 1769–1772-ben meglátogatta Csangtyát Kínában. Tanító útjain egész Tibetet bejárta, és az ő kolostori jegyzetei, kézikönyvei ma is szinte minden

gelug kolostorban megtalálhatók.

102 ngag dbang 'phrin las rgya mtsho

103 phu cing, lab sgron. A részletes beszámoló kezdete: THU'U BKWAN (1969) 374.

104 dpal grong shag pa

105 lding kha chos mdzad

106 blo bzang bkra shis

107 'gyur med mam rgyal

108 WANG (2000) 135–136. Csangtya térden állva kérte az uralkodót, védje meg Buddha tanítását Tibetben. Gyurme Namgyelt 1750 végén (a 10. tibeti hónapban) kivégezték.

109 zla ba chi

110 rje btsun dam pa blo bzang bstan pa'i sgron me

111 bde rgu ngag dbang dge legs rgya mtsho/születési és halálzási évét nem ismerjük pontosan, annyit biztosan tudunk róla, hogy mielőtt Csangtya Tibet belsejébe irányította, 30 évig volt a Gönlun kolostor vezetője.

festett albumot és a 300 buddhista ikont tartalmazó népszerű nyomatot.¹¹² Mindkettő a maga nemében az első. Az első színes képeit kézzel festették és a császár, valamint közvetlen környezete számára készült. A második, a könnyen sokszorosítható fametszetsorozat az udvarban megforduló mesterek használatára készülhetett. Ez irányú tevékenysége biztos háttérrel nyújt majd a Pekingben és a császár nyári rezidenciáján felépülő buddhista szentélyek megfelelő berendezéséhez. 1757-ben Pekingben érte a hír, hogy meghalt a VII. dalai láma. Az uralkodó őt küldte felügyelni az újramegtestesülés felkutatását.¹¹³ Csangtya fordította le a császári parancsokat tibetire, valamint a régens és a miniszterek határozatait mandzsura. Útközben Darcedóban találkozott Droring Gung bölcseivel¹¹⁴ és Cedrön-nyer Jönten Legdrubbal¹¹⁵, akikhez 1757 végén a Meldro Ruthok¹¹⁶ gázlónál csatlakoznak az újratestetöltött Dzsamjang Sepa és Tukván. Csangtya és Tukván útközben meglátogattak egy nagyon tanult világi embert, Dokar Sabdrung Cering Vangyelt¹¹⁷. 1758 február 6-án érkeztek Lhaszába. Fogadta őket Demo Ngavang Dzsample Delek,¹¹⁸ az akkor kijelölt régens, aki eredetileg szintén gelug szerzetes volt.

Körbejárták Lhasza nagy kolostorait. Tisztelgett náluk a Ganden kolostor apátja is. Csangtya kíséretével,¹¹⁹ 1758 negyedik havában Tasihlünpóba utazott, ahol találkozott a fiatal pancsen lámával, Pelden Jesével. Útközben betért két kisebb kolostorba, Drukba¹²⁰ és Valunba.¹²¹

Lhaszába visszatérve kézbe vette a dalai láma kiválasztásának irányítását, miközben felszentelte a VII. dalai láma ereklyetartóját. Három jelölt volt, egy keletről, egy nyugatról és egy délről. A felismeréshez összehívták Lamo, Necsung,¹²² Szamje,¹²³ Gadong¹²⁴ és Tradruk¹²⁵ nagy látnokait. A kiválasztási szertartáson az első sorban ültek: Csangtya, Demo, a pancsen láma, a mandzsu hatalmat képviselő ambánok, a tibeti miniszterek tanácsa. Amikor a ceremónia elkezdődött, a látnokok nagyon furcsán kezdtek viselkedni. A szamjei elfoglalta a Lamo helyét. Tradruk hirtelen megváltoztatta véleményét a keleti jelölről a nyugatira. Nem tudtak közös megegyezésre jutni. Csangtya azt javasolta, hogy döntsön a pancsen láma. Ő a Cangban,¹²⁶ vagyis nyugaton talált fiúra szavazott. Talán emiatt, a nehéz választás miatt ajánlották fel később a mandzsuk az urnás sorsolást.¹²⁷

112 1) Zhufo pusa shengxiang zan 1750-1756; 2) sku brnyan brgya phrag gsum, 1757. Vö.: CHANDRA (1999) 683-784; LCANG SKYA (2003) vol 8. Az elektronikus kiadás (a hagyományoknak megfelelően) nem kapott engedélyt a dharamsalai mesterektől a két ikonográfiai album digitalizálására, noha például a háromszázas sorozatnak azóta több nyugati kiadása is megjelent: OLDENBURG (1903); OLSCHAK (1972), 113-185, stb. Vö.: BRUCKNER (2006).

113 WANG (2000), 141.

114 rdo ring gung paNDi ta nam rgyal tshe brtan

115 rtshe mgron gnyer yon tan legs grub

116 mel gro ru thog

117 mdo mkhar zhabs drung tshe ring dbang rgyal (1697-1763). Műve, a „bka' blo rtogs brjod” a kor történelmének fontos forrása. További irodalom: WANG (2000), 132.

118 de mo ngag dbang 'jam dpal bde legs rgya mtsho, a VI. Demo megtestesülése, Kong tartományból, a dalai láma tanítványa, de még nem volt elég tekintélye (WANG 2000, 139).

119 Csangtyának kijárt a császári kíséret, veszélyes

vidéken a testőrség, a katonák, sőt még titkár és orvos is. Előfordult, hogy nem magának, hanem zászlóvivőjének kért orvost, valamint a kolostorokban gyakran ajánlott fel nagy mennyiségű teát (mang ja), egy népes kolostorba menet külön embernek kellett vinnie a hozzávalókat. Csangtya gyakran utazott gyengeségre hivatkozva gyaloghintón, ám minden kísérője hivatalosan is fizetést kapott a mandzsu udvartól (WANG 2000, 141-142).

120 'brug. Egy drukpa ('brug pa) kagyü kolostor, amely nevét: „Mennydörgés kolostor”, arról kapta, hogy a sziklába, ahol később a kolostor épült, 1205-ben három hatalmas csattanást hallatva egy meteorit csapódott be.

121 rwa lung, a drukpa-kagyü iskola fő központja, 1180 körül épülhetett.

122 gnas chung

123 bsam yas

124 dga' gdong

125 khra 'brug

126 gtsang

127 BARRAUX (1995, 157) zökkenőmentesen írja le a választást.

Tukván a tizenötödik fejezet elején megemlíti egy furcsa köztételt: Hacsing Nga,¹²⁸ a Qianqing kapu birodalmi őre, amikor 1757 szeptemberének végén utolérte őket, majd a császárnak küldött el-lentmondó tudósításaival megpróbálta bemocskolni Csangtya nevét. Később tiszteletlenül viselkedett, mert nem tudta tiszteletét a megfelelő módon kifejezni a szent helyeken, így, a tibetiek szerint emiatt, egy csillapíthatatlan orrvérzésbe majdnem belehalt. Intrikáival is, ahelyett, hogy ártott volna Csangtyának, magát találta kegyvesztett helyzetben s végül börtönben, Chengdében. Például később értesítették a császárt arról, hogy Csangtya táborában tűz ütött ki, és az ajándékba küldött szöveteknek majdnem a fele megsemmisült. Csangtya szerint emberéletben nem esett kár, így ő nem akarta zavarni az uralkodót. Qianlong viszont megróttá Hacsing Ngát és más tisztviselőit a késedelmes tudósításért, illetve számonkérte tőlük, hogy ott és akkor, ahelyett hogy vádaskodtak volna, miért nem Csangtya biztonságával törődtek.¹²⁹

Csangtyát 1760-ban a császár utasította a visszatérésre. A tibetiek viszont alig akarták elengedni. Demonak, a régensnek nemcsak a tekintélyét biztosította, hanem a lhászai kolostoregytemeken tartott előadásaival a dergei és a pekingi kánonok kiadása során kiéleződött vallási és filozófiai vitákat is lecsendesítette. Így azonban Rölpe Dordzse a beiktatásra Akjá Sabdrungot¹³⁰ és Puta Sint¹³¹ küldte. Mielőtt Pekingbe visszatért volna, még rendeznie kellett a mandzsu-kínai uralom ellen fellázadt, majd Ladakh felé menekülő muszlimok és vezetőjük: Kozi kán ügyét. Megértette a ladakhi uralkodóval, hogy a kínai birodalom katonai fenyegetése miatt nincs értelme bújtatni Kozi kánt.¹³²

Umitai és Guwanboo ambánok uralkodóval folytatott levelezéséből tudjuk, hogy Qianlong elégedett volt Csangtyával, és maguk az ambánok is meg voltak arról győződve, hogy maguk sem tudták volna diplomatikusabban elrendezni a feszült helyzetet. Már csak tisztségüknel fogva sem tudtak volna olyan közvetlen módon tárgyalni, s tekintélyük is más jellegű, mint egy megtestesült lámáé. Csangtya a Buddha tanításaival érvelt, és ezek érvényesülésére, valamint a szerzeteseken túl a világiakra is ugyanúgy vonatkozó erkölcsi útmutatások betartására hívta fel a figyelmet.

Mialatt Lhászában az új dalai lámát keresték, meghalt a pekingi tibeti egyetem főapátja, Tacag Dzsedrung. Helyére Csangtya Gendün Phüncogot¹³³ javasolta, aki azonban Pekingbe érkezése után nem sokkal szintén elhunyt. Csangtya új jelöltje Tukván lett.



Pelden Jese, a III. Pancsen láma képe a „Háromszáz ikon” című gyűjteményből

128 ha cing nga

129 WANG 2000, 143–145.

130 a kyA zhabs drung

131 phu ta zhün

132 Kozi kán végül Badaksánba menekült. Badaksán 巴達克山 Bādākèshān / 鉢鐸創那 Bōduóchuàngnà (na ÉK-Af-

ganisztán és Kazahsztán). Itt a szultán elfogta, lefejeztette, és a fejét elküldte Qianlongnak. (WANG 2000, 149–150.

133 dge 'dun phun tshogs (1715–1722), a Ganden kolostoregyetem 50. apátja és az első Kungtang tulku (gung thang sprul sku), Köncsok Tenpe Dönme (dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823) elődje.

Ezalatt III. Dzsecün Dampát (1758–1773) Litangból¹³⁴ Dolonorba hívták, ahol Csangtya avatta fel szerzetessé. Innen Sehorba¹³⁵ mentek, ahol az uralkodóval találkoztak. Dzsecün Dampa itt kapta Rölpe Dordzsétól a Jese Tenpe Nyima¹³⁶ nevet. Ő onnan Khalkhába ment, mestere pedig vissza Sehorba, ahol elkezdték felépíteni a Potala mását (1767–1771),¹³⁷ és ahol megírta „Acsitu Nomönhen megszabadulásának történetét.”¹³⁸

Rölpe Dordzse apja 1763-ban halt meg. Csangtya Amdóba ment halotti megemlékezést tartani, és Gönlunba, eredeti kolostorába is ellátogatott. Ott éppen leköszönt a korábbi apát, II. Dzsamjang Sepa. A szerzetesek szerették volna, ha maga Csangtya marad ott főapátnak. Ezt nem vállalta, de Dharmakírti „Magyarázat a mérvadó megismerésről”¹³⁹ című művéről szívesen tartott előadásokat, miközben kényszerűségből mégiscsak ő látta el a kolostor vezetőjének teendőit. Ez idő alatt rendezte el a Szerá kolostor tankönyveinek kinyomtatását a Gönlungban őrzött nyomódúcokról, amelyek segítségével később majd Pekingben készítenek könyveket. Ezeket a dúcokat ellenőrizte, javította.

Szilingbe is ellátogatott, ahol egy vitában közvetített, amely az ottani ambánok, Szikron Congtu,¹⁴⁰ Csakmog¹⁴¹ és Kam tartomány hivatalnoka, Vangdiü¹⁴² között folyt. Mielőtt visszatért volna, beiktatta maga helyett gönlungi apátként Dzaszak Lama Kelszang Hlavangot¹⁴³.

A következő évben, 1764-ben már ismét Amdóban volt. Olyan kényes ügyeket kellett megoldania, mint Trati Gese¹⁴⁴ problémája, aki szerint nem az igazi dalai lámát választották ki. Azt hírsztelte, hogy a valódi jelölt az ő általa talált fiú, Kücang Ritrog.¹⁴⁵ Emiatt sok embert meggyanúsított, ezért foglalkoztak végül már az ambánok is az ügygel, és továbbították a kérdést Pekingbe, nehogy zavargások legyenek belőle. Az uralkodó magához akarta szállíttatni a gesét és a kisfiút, ám azok a zord szállítási körülmények miatt nem valószínű, hogy túléltek volna az utat. Csangtya arra gondolt, hogy ha a kisfiút a pancsen láma mellé rendeli, akkor az idős szerzetes önmagában nem jelent veszélyt, „nem kelt zavart a Kínai birodalomban”. Ugyanebben az időben hasonló módon kímélte meg más emberek életét is, egy másik Dzsecün Dampa-jelölt kapcsán kialakult vitában.

Belső gyakorlatait sem akarta elhanyagolni, mintegy ellensúlyozandó a sok „külső” békéltetést, 1767-ben a Wutai (五台山)¹⁴⁶ hegyre vonult. A hegy híre, miszerint Mañjuśrínak szentelt hely, már nagyon régen eljutott Tibetbe. Az első gelug templomot Sákja Jese¹⁴⁷ alapította,

134 ld. 60. jegyzet.

135 zhe hor / 热河 rēhé

136 ye shes bstan pa'i nyi ma

137 po ta la, 普陀乘, p ũ tuó zōngchéng

138 khri chen ngag dbang mchog ldan gyi nam thar / dge ldan khri rin po che a chi thu no min han gyi nam thar mkha' spyod grub pa'i gdam snyan lha'i rnga bo che / LCANG SKYA (2003) vol. 2, 5-188 (fol. 1a-92b).

139 sz.: Dharmakírti: *Pramāṇavārttika*, chos kyi grags pa'i tshad ma nam 'grel. Az alapversek: (P 5709 / D 4210); a kommentár: 5717 / D 4216.

140 zi khron tsong tu

141 lcags rmog dpon po, dmag zor mgon po. A „dpon po” hivatalnoki rangra utal, a „mgon po” urat jelent.

142 khams kyi dpon po dbang 'dus

143 rdza sags bla ma bskal bzang lha dbang

144 bra ti dge bshes

145 ke'u tsang ri khrog

146 ri bo rtse lnga, Wūtái shān. Csangtya elvonulására vonatkozó írásai: ri bo rtse lnga'i gnas bstod dang 'brel ba'i mguur 'jam dpal dgyes pa'i mchod sprin / LCANG SKYA (2003) vol. 4., 397-406; ri bo rtse lnga'i gzhi bdag rnam la gtor 'bul 'phrin bcol mdo bsdus pa / Uo.: vol. 5, 463-468. ri bo dwangs bsil gyi dkar chag mjug ma tshang ba / uo.: vol. 7, 687-742), valamint népszerű nyomatok készültek a zárándokok számára a „kwan lo ye'i gsol mchod” című rövid felajánlásból (uo.: vol. 5, 469-472). Vö.: TUTTLE (2006) 1-4; MHTL vol. 1, 39.

147 shAkya ye shes (1354-1435)

amikor mestere, Congkapa a császár meghívására őt küldte maga helyett Kínába. De Rölpe Dordzse nem itt, hanem egy új templomban telepedett meg, amelyet erre a célra építtetett.¹⁴⁸ Gyakorlatait a yunani határon betörő törzsek lázadása szakította meg. Ennek a zavargásnak is a hadsereg vetett véget, miközben a béke érdekében Csangtya Csakraszamvarának mutatott be áldozatot.

3. Békebíró és szertartásmester

Rölpe Dordzse vezeti az uralkodó hatvanadik születésnapjára rendezett ünnepségek szertartásait. Vanpauszi¹⁴⁹ szentélyében Amitájusz,¹⁵⁰ vagyis a hosszú élet buddhájának tízezer szobrát szentelte fel.

Csangtya kíséretéből 1770-ben meghalt egyik unokaöccse, Denma Tulku,¹⁵¹ akit egy másik unokaöccsével Rako Sabdrunggal¹⁵² váltott fel. Ekkor már majdnem befejezték a császár nyári rezidenciáján épülő új Potala palotát. Mielőtt ezt felszentelte volna, Dolonorba utazott, hogy jelen legyen Dzsecün Dampa újabb fogadalmainál.

Alig volt ebben az időben mandzsu nyelven szútra. Qianlong javaslatára elkészíttette Buddha minden tibetire lefordított beszédének mandzsu fordítását. A munka 1772-től a hetvenes évek végéig tartott. Azért is haladt lassan a nyomtatás, mert Csangtya a korrektúrát még továbbította az uralkodónak, aki, amint ideje engedte, még egyszer ellenőrizte a szöveget.¹⁵³

Közben újabb politikai bonyodalmak támadtak a tibeti bön vallás követőivel¹⁵⁴ Gyelrong¹⁵⁵ vidékén. Egyik vezetőjük, Rabten Gyelpó¹⁵⁶ ellen már a császári csapatok is felvonultak, mivel a lázadás már évek óta tartott. A végén betiltották a bön vallás gyakorlását, a vidék fő kolostorát, Jungdrung Hlandinget¹⁵⁷ Gandenling¹⁵⁸ néven buddhista kolostorrá alakították át. Ennek a kolostornak a vezetésére küldtek egy apátot, a mind a tibeti, mind az indiai tudományokban jártas Szangye Özer¹⁵⁹ személyében.

Az uralkodó utasította Csangtya Rölpe Dordzsét, hogy fordítsa le kínaiból tibetire a Surangama szútrát.¹⁶⁰

1777-ben elhunyt az uralkodó idős édesanyja.¹⁶¹ Csangtya irányította a hét napig tartó halotti szertartást. Ebben az évben halt meg Tibetben a régens is, Demo Tulku. A császár Csangtyát kérte fel, hogy válassza meg az új régenszt. Az első jelöltnek, Cenpo Nomönhennek¹⁶² nem kedvezett a császár. Végül Sarca Kenpo Nomönhen¹⁶³ lett az új régens.

148 Congkapa (1357-1419) idején alapították a Yuanzhao templomot. Csangtya pedig a Zhenhai szentélyt tervezte.

149 wan pa'u zi

150 Amitábha 阿彌陀 āmítuó, 'od dpag med.

151 'dan ma sprul sku/ Csangtya öccsének, Szönamnak volt fia.

152 ra kho zabs drung/ A „rako” tiszttség egy remeteség vezetését jelentette (ra kho ri khrod), amelyet Serab Csödzsor (shes rab chos 'byor, 1637-1719) alapított. Az ő újramegteszteléseivel vezették az elvonulóhelyet.

153 Hivatalos kinevezését 1774-ben kapta meg (BRUCKNER 2006).

154 bon po

155 rgyal rong

156 rab brtan rgyal po

157 g.yung drung lha sding

158 dga' ldan gling

159 paNDita mkhan po sangs rgyas 'od zer

160 首楞嚴經, Shoulengyanjing, sz.: Śūraṅgama-sūtra, T 642.15.629-644 – ennek nincs megfelelője a tibeti buddhista kánonban.

161 rgyal yum bwhang thas hu (ur. 1692-1777)

162 brtsan po no mon han

163 shar rtsa mkhan po no mon han, a Ganden kolostor 61. apátja, szerzetesi nevén: Ngavang Cültrim Gyaco Csonéból (co ne bla ma ngag dbang tshul khri ms rgya mtsho, 1721-1791).

A császár születésnapjára ünnepségeire 1779-ben Pekingbe hívták a III. pancsen lámát (1738–1781), aki Amdó és Csahar¹⁶⁴ érintésével 1780 ötödik hónapjának 10. napján érkezett a fővárosba, ahol Csangtya és az uralkodó hatodik fia fogadták. Dolonorba mentek, majd Sehorba, ahol megkérték a pancsen lámát, hogy bizonyos szertartásokat ő vezessen. A Tasihlünpó kolostor külön erre a célra építtetett, chengdei másában¹⁶⁵ szállásolták el. Ott telelt vele az egész császári udvar. Csangtya az új Tasihlünpó kolostor berendezéséért felelt.¹⁶⁶

A császár Csangtyától megtanult tibetiül folyékonyan beszélni, ám a buddhai tanítás, a dharma nyelvén¹⁶⁷ járatlan volt. A pancsen lámától szeretett volna még filozófiát és nyelvet tanulni. Ennek fényében Pelden Jese fogadását és a születésnapjára ünnepségsorozatot is egy buddhista érdemeket gyűjtő felajánlásnak tekintette, mintsem valamiféle hivalkodó öndicsőítésnek vagy pusztán politikai eseménynek, ahogyan az országban tartózkodó európaiak látták.

Csangtya és a hatodik herceg¹⁶⁸ a pancsen láma állandó kísérője volt egész látogatása alatt. Visszatértek a fővárosba, ahol szállása a Huangsi templomban volt, a város egyik nyugati kapuján kívül.¹⁶⁹ A születésnapjára ünnepségen, 1780. szeptember 11-én Qianlong és Pelden Jese tibeti stílusú trónon ültek, mögöttük három sorban Csangtya és a hozzá hasonló magas rangú tibeti mesterek.

Egy küldöttség október 28-án Buddha mandzsu nyelvre fordított beszédeinek 14 kötetét adta át a pancsen lámának. A császár nemcsak a tibeti anyakolostorának teljesen berendezett másolatával várta, hanem sok ajándék mellett egy képet is festett neki, amely mellé egy verset írt. A képen egy indiai sála fa látható¹⁷⁰, amely jelképként Buddha végső ellobbanásához (*mahāparinirvāṇa*) társult, mivel a Megvilágosodott egy ilyen fa alatt távozott a létforgatagból. A képet jókívánságként adta át az uralkodó, mert Kínában május-júniusban nyíló pagodaszerű virágai miatt szent faként tisztelték.¹⁷¹ Pelden Jese azonban valamiféle vírusfertőzést (valószínűleg himlőt) kapott. Csangtyát november 22-én kérték fel a betegség diagnosztizálására. Pulzusát normálisnak találta, és nem akarta elhinni, hogy Amitábha földi megtestesülésének valami komoly baja lehetne. A császár aggodalmait sem szeretete volna növelni, ilyen téren azonban

164 Csahar a Sehorral szomszédos terület. (察哈爾 Cháhāer), a Nagy Fal osztja déli és északi részre. Irányítását a mandzsu uralkodók mindig a saját kezükben tarották, nem sorolták a többi tartomány közé.

165 A tibetiek egyszerűen bkra shis lhun po-ként emlegetik, ha a szöveggörnyezetből nem egyértelmű, hozzáteszik Sehor vagy Sigace nevét. Kínaiul: 須彌福壽之廟 Xumifushou zhi miao.

166 THU'U BKWAN (1969), 619: Gong nas sku gsung thugs rten sogs dngos chas bsam gyis mi khyab pa 'bul ba gngang/ [Az üdvözlés és a szertartások után az új Tasihlünpóban található], „A test-beszéd-tudat alapját képező elképzelhetetlenül sokféle dolgot, (a császár) a (buddhista közösségnek) ajándékozta.” A „sku gsung thugs rten” szobrokat, képeket, szentkönyveket és minden egyéb, templomban, szentélyben használatos tárgyat jelent. Köncsok Csikme Vangpo felsorolja őket (DPAL LDAN 1978, vol. 11, 435): [többek között] a bstan 'gyur 307 kötete, Congkapa és három tanítványának az összes

munkája, négy aranybetűkkel írt szertartáskönyv, 10 tekercskép, 38 aranyozott buddhaszobor, bronzsztpák stb.

167 chos skad

168 g.yang Ti'i tham ga vagy lha'i sras drug pa.

169 A város Anding (安定) nevű kapuján kívül eső Huangsi (黃寺 t.: lha khang ser po) templomot még 1652-ben az V. dalai láma pekingi látogatására alakították át, majd 1771-ben felújították. (WANG 2000, 156.)

170 Vatica robusta, Shorea robusta. Nagy, pálmalevelű fa (sz.: *sāla*, páli: *sāla*, tib.: spos dkar shing / shing sa la, 娑羅 suólúo). A képet Pelden Jese szálláshelyén, az emlékhelyévé kinevezett Huangsi templomban helyezték el, ma is ott látható. (BERGER 2003, 192-194)

171 Erről a hosszabb tekercsképről (204x90 cm) kőbe véssett másolat is készült. A kő és a felületéről készült papír képek a pekingi Palota Múzeumban láthatóak. Ezt a képet viszont, valószínűleg a Qianlong által mellé írt vers miatt is, kínaiul Saba-fa néven emlegetik (娑婆 suópó), ami a szenvedésteli evilágot jelenti.

Qianlong tapasztaltabb volt és november 25-én két udvari orvost küldte Peldenhez, hogy vizsgálják meg, nem himlős-e. Pelden Jese azonban november 26-án meghalt, temetését¹⁷² 1781. február első napján tartották. Aztán földi maradványaival a szomorú menet elindult Tibetbe. Később földi maradványait illő kísérettel Tibetbe vitték. Február 5-én a császár megemlékezett Csangtya születésnapjáról, aki erre a napra Pelden Jese hosszú életéért és újjászületéséért imádkozó verseket küldött szét Peking tibeti templomaiba, hogy azokat a szerzetesek recitálják.¹⁷³

Ebben az évben Csangtya ellátogatott a Pekingtől néhány napi járásra lévő Ting-Tingpu¹⁷⁴ templomába. Itt egy helyreállított, ezerkarú Avalokitésvara szobrot szentelt újra¹⁷⁵. Ezután az uralkodóval együtt mentek fel a Wutai-hegyre. Közben megtalálták Halha Dzsecün Dampa(1775–1813)¹⁷⁶ újramegtestesülését, akit ezután hazaküldtek Mongóliába, de még Csangtya színe előtt, Dolonorban le kellett tennie szerzetesi fogadalmait.

A császár gátakat építtetett a Sárga-folyón,¹⁷⁷ hogy szabályozza az áradásokat. Csangtya szertartásokat mutatott be Macsen Pomrának,¹⁷⁸ a folyót irányító hegyi istenségnek. Ezután 1785-ben ismét a Wutaishanra vonult. A hatodik hó 17. napján látomása volt, ezért Püthing Pübe¹⁷⁹ ment, ahol a kilencedik hónap első napján Mañjuśrí kinyilatkoztatta neki a „Mérvadó ismeretek fokozatos útját.”¹⁸⁰ Ezt másnap emlékezetből lediktálta.

Nem sokkal ez után a császár hivatalos ünnepeket rendezett Csangtya Rölpe Dordzse hetvenedik születésnapjára.¹⁸¹ Az idősebb tanító is látta már, hogy közeledik élete vége. Ebben az időben lesz lett Tukván a kedvenc tanítványa. Utolsó szavai is az ő tennivalóira vonatkoznak majd: a lázongó Ho Thon békéltetése.¹⁸²

A császár 1786-ban, a Wutaishanra költözésekor Csangtyát visszarendelte kíséretébe. Amikor útra keltek, Csangtya megbetegedett. A tibeti és kínai császári orvosok már nem tudtak rajta segíteni. A negyedik hónap második napján, azaz nyugati naptár szerint április 29-én meghalt. Halotti szertartását unokaöccse, Rako Hutuktu és maga Qianlong irányította a szent hegyen. Május 21-én a császár egy hetvenöt cm magas szobrot készíttetett II. Csangtya, Rölpe Dordzse emlékére. Ezt a szobrot a pekingi Yuhuage szentély¹⁸³ oltáránál, a bevezetőben leírt

172 gser gdung. A szertartásról részletes beszámolót csatolt az életrajzhoz a II. Dzsamjag Sepa (dkon mchog 'jigs med dbang po): rje bla ma srid zhi'i gtsug rgyan paN chen thams cad mkhyen pa blo bzang dpal ldan ye shes dpal bzang po'i zhal snga nas kyi mam par thar pa nyi ma 'od zer gyi zur 'debs shel dkar me long// DPAL LDAN (1978), vol. 13 (a) 365-520.

173 a) paN chen blo bzang dpal ldan ye shes la phul ba'i zhu shog zhabs brtan 'bul dus kyi tshigs bcad/ LCANG SKYA (2003) vol. 5, 231-238; b) rigs brgya'i khyab bdag paN chen thams cad mkhyen pa blo bzang dpal ldan ye shes kyi zhabs pa brtan cing bzhed don lhun gyis 'grub pa'i bden tshig bkra shis char 'bebs/ LCANG SKYA (2003) vol. 4, 615-618.

174 ting ting phu

175 rab gnas

176 Teljes nevén, címével együtt: Halha Dzsecün Dampa Loszang Thubten Vangcsug Csikme Gyaco (halha rje btsun dam pa blo bzang thub bstan 'jigs med rgya mtsho).

177 rma chu 黄河 Huánghé

178 rma chen spom ra/ A tibeti életműkiadásban a következő szövegek dokumentálják az eseményt: rgyal ba'i bstan srung mgon chos lha mo nam sras lcam sring sku lnga rdo rje grags ldan rdor legs grags rgyal ma rma chen sbom ra bcas la mchod gtor 'bul tshul bsdu pa las bzhi lhun gyis grub pa'i sgra dbyangs/ LCANG SKYA (2003) vol. 5, 337-342; és rma chen spom ra'i gsol mchod/ LCANG SKYA (2003) vol. 5, 373-384.

179 po'u ting phu'u

180 tshad ma'i lam rim/ gnyid mo che'i rmi lam gyi rol mtshor shar ba'i bstan bcas ngo mtshar zla ba'i snang brnyan// LCANG SKYA (2003) nem tartalmazza, THU'U BKWAN (1969) 679-96 közli.

181 A tibetiek is a fogantatástól számítják az ember életkorát, így amikor a gyermek megszületik, már egy évesnek tekintik.

182 Itt egy határmenti kis nép törzsfőjéről van szó, még nem a történelemből ismert, katonai úton rendezett tajvani lázadásokról.

183 HENSS (2001), BRUCKNER (1998), (2006).

Qianlong képek egyike mellé helyezték. Később földi maradványainak elhelyezésére egy arany sztúpát készítettek, amelyet aztán utolsó szállására, a Huangsi templomba vittek.

A második Csangtya, Rölpe Dordzse tevékenysége végső soron 1912-ig meghatározta a kínai-tibeti viszonyokat, egyensúlyt alakított ki a polgárháborúk, vetélkedő nemesi családok, és vallási viták miatt szétagolt Tibetben. Pakpa láma Kubilaj kán udvarában betöltött szerepe óta nem volt még ilyen befolyásos tibeti láma a kínai császár udvarában, és utána sem sikerült még tibetinek ilyen sok emberre kiható, tevékeny életet élni. Rölpe Dordzse maga jelentette ki még gyermekkorában, hogy azért tanulja a mongol, a mandzsu és a kínai nyelvet, hogy Congkapa tanításait megismerve megbékéljenek egymással a különböző szintű szellemi és politikai elmentések.

Filozófiai műveit máig tanítják a tibeti kolostorokban, szerte a világon, imáit zarándokok mondják. A példás életet élő mestereket és a gyakorlókat mozgató isteni erőket bemutató ikon-gyűjteményeit mai is sokszorosítják. Munkássága rávilágít arra, hogy Qianlong udvarában milyen munka folyt a világi színpalak mögött, egyszersmind új kérdéseket is vet fel, amelyeket csak a különböző, tibeti, mandzsu, kínai és mongol nyelvű források összevetésével lehet majd megválaszolni.

Felhasznált irodalom:

1. CSANGTYA MUNKÁI:

LCANG SKYA 1989: lchang skya rol pa'i rdo rje / grub mtha' thub bstan lhun po'i mdzes rgyan// pe cing/ krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang//

LCANG SKYA 1970: grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan dang po dang gnyis pa bzhugs so// bArANasi/ wa na legs bshad gter mdzod par khang du//

LCANG SKYA 1988: dag yig mkhas pa'i 'byung gnas// mdzad pa po rje lchang skya rol pa'i rdo rje lan mo dang khri chen blo bzang bstan pa'i nyi ma lan mo// Pe cing/ Mi rigs dpe skrun khang//

LCANG SKYA 2003: lchang skya rol pa'i rdo rje ye shes bstan pa sgron me'i gsung 'bum/ Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives. [Digital edition: New York, TBRC, 2005. W W290355031-5037]

2. EGYÉB FELHASZNÁLT MŰVEK

BARRAUX 1995: Barraux, Roland: A dalai lámák története. Ferenczy Kiadó, Budapest.

BERGER 2003: Berger, Patricia: Empire of Emptiness. Buddhist Art and Political Authority in Qing China. Honolulu, University of Hawai'i Press.

BRUCKNER 1998: Chinese Imperial Patronage. Treasures from Temples and Palaces. London, Asian Art Gallery Christopher Bruckner. [kiállítási katalógus, oldalszám nélkül]

BRUCKNER 2006: Bruckner, Christopher: Chinese Imperial Patronage. A Treasures From Temples and Palaces. London, Asian Art Gallery. [kiállítási katalógus. A megújított katalógus]

- lógus a Bruckner 1998 anyagával együtt a galéria honlapján böngészhető: <http://www.asianartgallery.co.uk/>
- LCANG LUNG 1985: lchang lung paNDita/ ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan gyi gsung bum// Delhi, Mongolian Lama Gurudeva, 1975–1985. (8 kötet) [Digitális kiadás: TBRC, New York 2003. W67993031-3038]
- CHANDRA 1999: Chandra, Lokesh: Buddhist Iconography. Compact Edition. New Delhi, International Academy of Indian Culture – Aditya Prakashan. (Śatapiṭaka Series, India Asian Literatures, 342)
- CHU BZANG 1976: nyi ma'i 'od gzer / Naran-u Gerel: Die Biographie des 2. Pekinger lCang skya Qutuqtu Rol pa'i rdo rje (1717–1786). Herasgegeben, eingeleitet und zusammengefaßt von Hans-Rainer Kämpfe. St. Augustin, VGH Wissenschaftsverlag. (Monumenta Tibetica Historica II. Vitae, Band I.) [chu bzang gsum pa/ ngag dbang thub bstan dbang phyug életrajzának a szövegkiadása!]
- D: Hakuju Ui ... [et al. ed.]: A complete catalogue of the Tibetan Buddhist canons (Bkaghgyur and Bstan-hgyur). Tokyo, Meicho Syuppan, 1970. (Tōhoku Imperial University, Sendai 1934) [Hivatkozás katalógusszámmal!]
- DAWSON 2002: Dawson, Raymond: A kínai civilizáció világa. Budapest, Osiris Kiadó, Antóni Csaba fordítása.
- EVERDING 1988: Everding, Karl Heinz: Die Präexistenzen der Lchang skya qutuqtus. Untersuchungen zur Konstruktion und historischen Entwicklung einer lamaistischen Existenzenlinie. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen. Monographienreihe zur geschichtliche, Kultur und Sprache der Völker ost- und Zentralasiens. Hrsg für das Seminar für Sprach. und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn, Band 104.)
- GERNET 2001: Gernet, Jacques: A kínai civilizáció története. Budapest, Osiris, Antóni Csaba fordítása.
- GSK: dge lugs gsung 'bum dkar chag/ Zhwa ser bstan pa'i sgron me rje tsong kha pa chen pos gtsos skyes chen dam pa rim byung gi gsung 'bum dkar chag phyogs gcig tu bsgrigs pa'i dri med zla shel gtsang ma'i me long zhes bya ba bzhugs so// bod rang skyong ljongs reg dngod do dam u 'on tan khang gi po ta la rig dngos srung skyob do dam so/ bod ljongs mi dmangs dpe deb khang nas skrun//
- HENSS 2001: Henss, Michael: The Bodhisattva-Emperor: Tibeto-Chinese Portraits of Sacred and Secular Rule in the Qing Dynasty. In: Oriental Art, vol. XLVII, no. 3, 2001, 2–16, and no. 5, 2001, 71–83.
- HJAS: Harvard Journal of Asiatic Studies, Cambridge, Harvard-Yenching Institute,
- 'JAM BZHAD II (1971): dkon mchog 'jigs med dbang po'i gsung 'bum. The Collected Works of dkon-mchog-'jigs-med-dban-po, the second 'jam-dbyans-bzad-pa of bla-bran bkra-sis-'khyil. Reproduced from prints from the bkra-shis-'khyil blocks by Ngawang Gelek Demo. [12 v. – gadan sungrab minyam gyunphel series ; v. 21–32]
- MHTL: Chandra, Lokesh: Materials For a History of Tibetan Literature. Śatapiṭaka series 28–29–30. Indo-Asian Literatures, New Delhi, 1963.
- MIMAKI 1977: Mimaki, Katsumi: Le Grub mtha' nman bzhag rin chen phreng ba de dKon mchog 'jigs med dbang po (1728–1791): Texte tibétain édité, avec une introduction par Katsumi Mimaki. In: Zinbun 14 (1977), 55–112.

- OLDENBURG 1903: Сборникъ изображені 300 бурхановъ : по альбому азіатскаго музея съ примечаніями издалъ, С. Ф. Ольденбургъ. Санктпетербургъ, Императорской Академіи Наук. (Bibliotheca Buddhica, 5) [Sbornik izobrazheni 300 burkhanov po albomu aziatskago muzeia/ Oldenburg, Sergei Fedorovich]
- OLSCHAK 1972: Olschak, Blanche Christine: *Mystik und Kunst alttibets*. Bern und Stuttgart, Hallwarg Verlag. [in Zusammenarbeit mit Gesché Thupten Wangyal]
- P: The Tibetan Tripitaka, Peking edition : catalogue & index. Eredeti kiadása: 西藏大藏經甘殊爾勘同目錄 : 大谷大學圖書館藏 / 大谷大學圖書館編纂. 京都 : 大谷大学図書館, 1932. [A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka: Edited in Peking during the K'ang-hsi Era, and At Present Kept in the Library of the Otani Daigaku Kyoto, 3 vols., Kyoto, The Otani Daigaku Library, 1930–1932.] Online digitális változat: http://web.otani.ac.jp/cr/twrp/tibdate/Peking_online_search.html [ez tartalmazza még a tibeti kánon kommentárjaianak katalógusát is: A Comparative Analytical Catalogue of the Tanjur Division of the Tibetan Tripitaka, Kept in the Otani University Library and At Present Reprinted under the Supervision of the Otani University, 9 vols., 1965–1997.]
- DPAL LDAN 1978: paN chen dpal ldan ye shes kyi gsung 'bum/ New Delhi, Mongolian Lama Gurudeva, 1975–1978. (13 kötet) [Digitális kiadás: New York, TBRC, 2003. W20462216-2228]
- SHAKABPA 2000: Shakabpa, W. D, Tsepon: *Tibet történelme*. Budapest, Osiris-Bódhiszattva. [ford. Szántai Zsolt] [a fogalommagyarázót és a névjegyzéket kész. Szathmári Botond]
- SMITH 2003. Smith, Gene E.: *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston, Wisdom.
- TBRC: Tibetan Buddhist Research Centre, New York; <http://www.tbrc.org>
- THU'U BKWAN 1969: *Collected Works of Thu'u-bkwan Blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma*, Volume 1 (KA). Edited and Reproduced by Ngawang Gelek Demo, with Introduction by E. Gene Smith. New Delhi. (Gedun Sungrab Minyam Gyunphel Series, Volume 1).
- THU'U BKWAN 1981: *Thu bkwan blo bzang chos kyi nyi mas brtsams pa/ Grub mtha' legs bshad shel gyi me long / Krung dbyangs mi rigs slob grwa chen mo'i skad yig tshan khag gi bod yig slob dpyod khang nas bskyar du dpar skrun byas pa'o//*
- THU'U BKWAN 1989: *Thu'u kvan blo bzang chos kyi nyi mas brtsams/ Thu'u kvan grub mtha' / Kun su mi rigs dpe skrun khang//* [Lan chou shi].
- THU'U BKWAN 2000: *Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma'i gsung 'bum/ Lha sa/ Zhol par khang gsar ma//* [Digitális kiadás: TBRC W215070716-0725]
- TSHIG CHEN 1993: *krang dbyi sun* (Zhang Yisun et al.): *bod rgya tshig mdzod chen mo* (Zang Han da ci dian) *pe cin, mi rigs dpe skrun khang*. [張怡蓀主編: 《藏漢大辭典》(上下冊), 民族出版社, 1993 年]
- TUTTLE 2006: Tuttle, Gray: *Tibetan Buddhism at Ri bo rtse lnga/Wutai shan in Modern Times*. In: *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, I (2006) 2, 1–35.
- WANG 2000: Wang, Xiangyun: *The Qing Court's Tibet Connection: Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor*. In: *HJAS* 60 (2000), 125–163.

TÓTH ZSUZSANNA

A jelenségek megtisztítása

A következő cikk *bDud 'joms gling pa* tibeti szerző *sNang byang* című munkájának 1., 3 – 6. és 14. fejezeit tartalmazza. A bevezetésben rövid összefoglalót adunk a mű filozófiai háttéréről, a tibeti *rdzogs chen* hagyomány alapfogalmairól; az egyes állításokat tibeti munkákból vett szövegrészekkel szemléltetjük. Ezt követi a fordítás, amely a *rdzogs chen* gondolkodás és gyakorlat bizonyos alapvető elemeit részletezi: a függő keletkezés speciális értelmezését, a tér természetét, a jelenségek látszólagos mivoltát, az érdemek és a hibák jellegzetességeit, a buddhaság mibenlétét, a szamszára és a nirvána azonosságát, illetve a *rdzogs chen* etikát.

(A keleti nevek és szavak átírásáról: A tibeti és szanszkrit szavak tudományos átírásban, dőlten szedve szerepelnek. A szöveg szétszabdálását elkerülendő, kivételt tettem a zárójelen kívül előforduló szanszkrit szavak esetében – itt magyaros átírást használtam, és a tudományos átírást az első előforduláskor, lábjegyzetben adtam meg –, illetve az ismertebb kifejezéseknél: ezeket nem kurziváltam.)

Jelen cikk szemelvényeket közöl *bDud 'joms gling pa*¹ (1835–1904) *A jelenségek megtisztítása* (*sNang byang*)² című munkájából.³

A mű *bDud 'joms gling pa* látomásait írja le, amelyek során istenségek és tanítók magyarázzák el neki, hogy mi módon finomítsa a látszólagos jelenségeket (*snang*) káprázattá, vagyis hogyan törjön át a látszólag szilárd megjelenüléseken (*khregs chod*), felfedezve a jelenségek mögött az ürességet. A fejezetek közül igyekeztem azokat kiválasztani, amelyek alapvető tanításokat tartalmaznak és önmagukban, a mű egészéből kiragadva is értelmezhetők.

A szöveg a tibeti buddhizmus *rdzogs chen* hagyományához tartozik. A *rdzogs chen* filozófiáját szokás a *nying ma* iskolához kötni, mivel a *nying ma* igen korán befogadta e tanításokat, jöllehet hasonlókat már a *bon* rendszerében is találhatunk. A *rdzogs chen* azonban inkább az egyes filozófiai iskolák határain átvívelő tanításnak tekintendő. Kiemelkedő követői nem csupán a *nying ma* pák közül kerültek ki; más hagyományvonal képviselői között is akadtak olyan mesterek (például az ötödik dalai láma), akik ezt a tanítást gyakorolták, anélkül, hogy saját hagyományukkal ellentmondásba kerültek volna.⁴

A *rdzogs chen* megközelítés az eredményből indul ki (*'bras bu'i theg pa*, „következmény-jármű”): eszerint a kiindulási alap, az ösvény és az eredmény egyidejű.

1 Teljes nevén *sGas gter bdud 'joms gling pa khrag 'thung nus ldan rdo rje*.

2 Teljes címe: *Jótanács, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a természetes Nagy Tökéletesség saját természeted és hogy meditáció nélkül is buddha vagy* (*Rang bzhin rdzogs pa chen po rang zhal mngon du byed pa'i gdams pa ma sgom sangs rgyas*). A fordítás alapja a következő kiadásban közölt tibeti szöveg volt:

R. Barron (1994) (ford.), *Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (*Nang-jang*). Padma Publishing, Barrytown, p. 88. A fordítás során az angol nyelvű szöveget is figyelembe vettem.

3 Köszönet Agócs Tamásnak a tibeti szöveg fordításában és értelmezésében nyújtott segítségéért.

4 Namkhai Norbu (1986¹), pp. 40–41.

Ez élesen elhatárolja a *mahájánától*⁵, amely szerint az alap (*gzhi*) egyenlő a buddha-természettel (*de bzhin gshegs pa'i snying po*), az ösvény (*lam*) nem más, mint a megvilágosodáshoz vezető hat túlpártra-juttató tökéletesség (*pha rol tu phyin pa*), az eredmény (*'bras bu*) pedig a három buddha-test (*sku gsum*). A *rdzogs chen* különbözik a *vadzsrájánától*⁶ is, ahol a gyakorló a tudati mérgeket (*nyon mongs*) ősi tudássá (*ye shes*) transzformálja.

Az alábbiakban rövid áttekintést adok a *rdzogs chen* hagyomány alapvető fogalmairól, remélve, hogy ez segítséget nyújt a szöveg értelmezésében. Az egyes fogalmakat a *sNang byangból*, valamint egyéb tibeti művekből vett idézetekkel szemléltetem.

Az első kulcsfogalom az „alap”, „fundamentum” jelentésű *gzhi*. Ez a létezés alapja, a minden megkülönböztetést megelőző, tiszta potencialitás, amelyből minden jelenség felkel. Lényege, hogy eleve tiszta (*ka dag*); természete és jellege, hogy spontán módon keletkező és tökéletes (*lhun grub*). A buddhaság alapja, ezért eleve benne rejlik a négy buddha-test és az öt ősi tudás, ami azt jelenti, hogy e kiváló tulajdonságokat (*yon tan*) a gyakorlónak nem lépésről-lépésre, erőfeszítéssel kell kifejlesztenie:

„Az alap, az ősi védelmező, Szamantabhadra⁷ természete a négy test és az öt ősi tudás.”⁸

Az „alap” szinonimája a *stong pa nyid* kifejezés, amely „ürességet”, „nyitottságot” jelent. Az üresség a *rdzogs chen* értelmezése szerint nem csupán az önálló létezés hiánya – vagyis függésben létezés, feltételekhez-kötöttség –, hanem olyan potencialitás, amely üres mivoltánál fogva tökéletesen nyitott (*phyal ba*), és akadálytalanul mutat meg bármiféle jelenséget. Más szóval nem passzív, meddő, élettelen üresség, merő semmi, hanem „az üresség és a ragyogás egybeeső egysége és egyidejűsége”¹⁰, dinamikus, lehetőségektől kavargó tér (*nam mkha'*):

„Az üresség nem halott üresség, hanem olyan, mint az anyagtalan, ragyogó, szennyeződéstől mentes, mindent visszatükröző, *sima tükör*.”¹¹

A megnyilvánulásra való képesség az üresség természetes tulajdonsága, így az üresség és a megjelenülés (a ragyogás) szétválaszthatatlan (*dbyer med*). Az alapnak tehát van egy üresség-arculata (*stong cha*), mert nincs kézzelfogható lényege és mindenre nyitott, illetve van egy ragyogás-arculata (*gsal cha*), mert minden káprázatszerű jelenséget megjelenít:

„Ő, a világedény s a benne lakó lények ebben az üres térben jelennek meg, éppúgy, ahogy tükörkép a tükörben: a tükörkép és a tükör nem különböztethető meg; vagy ahogy a a hold képe a vízen: a hold képe a víztől nem különböztethető meg; vagy ahogy a szívárvány az égen: a szívárvány és az ég nem különböztethető meg.”¹²

Mindaz, ami van és lehet (*snang srid*), a világ mint edény (vagyis az anyagi világ, a környezet, *snod*) és mint tartalom (vagyis a környezetben élő lények, *bcud*), minden jelenség

5 *maháyāna*, *theq pa chen po*: „nagy szekér”

6 *vajrayāna*, *rdo rje'i theq pa*: „gyémántszekér”

7 *Samantabhadra*, az Ósbuddha, a mindenkinben meglévő eredendő megvilágosodottság megismerője

8 *gzhi gdod ma'i mngon po kun tu bzang po nyid ni sku bzhi ye shes lnga'i bdag nyid can no* | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 88.

9 „openness”, Germano (1992) fordítása

10 „(...) the simultaneity and seamless union of emptiness and luminosity (...)” Germano (1992), p. 873.

11 *stong pa bem stong du ma song bar dawangs gsal rnyog ma dang bral zhing cir yang 'char du rung ba me long g-ya' bral lta bu (...)* | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 90.

12 *kye ho nam mkha' stong pa 'di ni snod bcud thams cad kyi 'char gzhi yin te* | *dper na gzugs brnyan 'char gzhi me long yin la me long las gzugs brnyan gzhan du ma grub pa dang* | *chu zla 'char gzhi chu yin la chu las chu zla gzhan du ma grub pa dang* | *'ja' tshon 'char gzhi nam mkha' yin la nam mkha' las 'ja' tshon gzhan du ma grub bzhi no* | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 32.

(chos), a számszára¹³ és a nirvána¹⁴ egyaránt az üresség játszadozása (rol pa): lényegiség-nélküli fényjáték.

Az alából felkelő jelenségeket jelöli a *snang* kifejezés, amely – mivel egyszerre utal a jelenségek fény-természetére, illetve káprázatszerű mivoltára – fordítható „megjelenülésnek”, „látszatnak”, „felfénylésnek”¹⁵, „látomásnak”, „káprázatszerű észlelésnek”, illetve „megnyilvánulásnak”. Ezeket a látszatokat tévesen véljük valóságnak (*bden zhen*), s ezzel kergesítjük magunk köré a számszárát. A látszatok azonban a „saját” kivételéseink (*rang snang*), és csak annyira valóságosak, mint az álmokképek, amelyek az ébredéskor azonnal eltűnnek:

„Amikor álmunkban messzi szülőföldünkön hagyott kedveseinkkel találkozunk, boldogok vagyunk és bánkódunk. Ilyenkor egyetlen rokonunk sincs mellettünk, ágyunkból ki se mozdultunk, és mégis: tapasztalásunk éppoly élénk, mint nappal. Jelen életünk látomásai egytől-egyig olyanok, akárcsak a tegnapi álom: önnön tudatunk vetíti ki őket, ezért jelennek meg. Ahogy az álom is lényegiség-nélküli, ugyanígy, bármi jelenjék is meg, az üres.”¹⁶

A látszatok tehát az ürességből kelnek fel, és oda is térnek vissza: a felfénylés és az üresség (*snang stong*) elválaszthatatlan, kettősség-nélküli (*gnyis su med*), mindkettőt az üresség egy íze (*ro gcig*) hatja át. A zűrzavaros, téves (*'khrul pa*) tapasztalás akkor alakul ki, amikor a szemlélő ezeknek a látszatoknak különálló, „saját-folytonosságú” (*rang rgyud*) létet tulajdonít, azaz „más”-nak, önmagában megálló (*tshugs thub*) lényegnek tapasztalja:

„Az tehát, aki a hat érzékelési terület látszólagos tárgyai felé viszonyításokat épít ki, olyan, mint az őz, aki víznek látja a délibábot és utánaszalad. Porszemnyi lényeg sincs, ami ennél több lenne, ami létezne!”¹⁷

Az alap megnyilvánulása (*gzhi snang*) a rdzogs chen kozmogónia szerint a világ kiindulópontja, teremtdési folyamat. Az idők kezdete előtt az alában feltámad a szél, feltöri a lehetőségeket tartalmazó „korsó” (*bum sku*) pecsétjét, és a potenciális jelenségeket az aktualitásba mozdítja át. Ötszínű fény ragyog fel, amelyet a jelen-tudat (*rig pa*) olvaszt vissza az eredeti alapba, vagy a jelen-tudat hiánya (*ma rig pa*) szilárdít látszólagos anyagi valósággá:

„A kezdetek kezdetén, mindenek előtt, a névvel-nem-illetett számszára és nirvána az eredeti alában nyugodott.

Akkor a jelen-tudat a következőképpen emelkedett ki ebből az alából. Ahogy a kristály visszaveri a rávetülő napugararat, úgy az ősi tudás, az életerő szelétől felkavarva, feltörte az Ifjúság váza-testének pecsétjét, és a magától-születő ragyogó fény beragyogta a buddha-test és az ősi tudás földjét, akárcsak a felkelő nap.

Akkor Dharmakája¹⁸ Szamantabhadra felismerte, hogy mindez saját megjelenülése, így a külső ragyogás, a három buddha-test azonmód az ősi tudásba olvadt, és Szamantabhadra a kezdettől fogva tiszta,

¹³ saṃsāra

¹⁴ nirvāṇa, mya ngan las 'das pa

¹⁵ „lighting-up”, Germano fordítása, Germano (1992), p. 900.

¹⁶ da lta rang cag gnyid kyi rmi lam na | pha yul gnas khang nye 'brel la sogs pa | mgon sum snang nas bde sdug myong ba'i tshé | rang gi nye du 'brel pa gcig kyang med | rang nyid mal nas cung zad ma g.yos kyang | nyin par ji bzhiñ nyams su mgon sum myong | de bzhiñ tshé 'di'i snang ba thams cad kun | mdang gi rmi lam nyams su myong ba bzhiñ | rang gi

sems kyis der btags der bzung nas | de ltar snang ste sems kyis myong ba yin | mi lam gnyid kyi skabs su'ang rang bzhiñ med | de bzhiñ ji ltar snang yang stong pa'o | Zhabs dkar bla ma (én.), ff. 13b-14a.

¹⁷ tshogs drug gi yul snang la zhen pa thams cad ri dwags kyis smig rgyu chu ru mthong nas rgyug pa lta bu las snying po rdul phran tsam yang ma grub pa'o | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 50.

¹⁸ dharmakāya, chos sku, „valóság-test”, „tan-test”: a megvilágosodás valóságosság-aspektusa

eredeti alában megvilágosodott. Mi nem ismerjük fel, hogy a magától keletkező káprázat saját ragyogásunk, ezért tapasztalásunk tompa és öntudatlan.”¹⁹

Ez a folyamat az észlelés minden pillanatában újra és újra végbemegy, vagyis a szemlélőnek minden percben alkalma nyílik *Szamantabhadra* és a közönséges lények (*sems can*) létmódja között választani. Az alap felfénylése önmagában tehát semleges jelenség, mivel a szabadulásnak (*grol pa*) és a tévelygésnek egyaránt alapja lehet:

„(...) ha az alap megjelenülésében magadra ismersz, akkor a megjelenülésből kiindulva megszabadulsz – innen nézve az alap megjelenülése a szabadulás feltételének tekinthető. Ha pedig nem ismersz magadra benne, akkor a megjelenülésből kiindulva tévelygész – innen nézve a tévelygés alapjának tekinthető. A fehér kagylóhéj éppen így lehet feltétele annak a tévedésnek, hogy sárgának látod. Az alap megjelenülése voltaképpen nem tévelygés, de mégis annak tekinthető, ha a tévelygés feltételévé válik.”²⁰

Amennyiben az észlelő alany jelen-tudattal (*rig pa*), vagyis tudással, látással viszonyul a jelenségekhez, buddhává lesz:

„Mindenek alapja a feltételekhez-nem-kötött, magától-született, kifejezhetetlen, tágas tudat, amely sem a 'szamszára', sem a 'nirvána' nevet nem viseli. Aki ennek tudatában van, az buddha. Azok a lények, akik ezt nem ismerik fel, a szamszárában bolyonganak.”²¹

„Hogy buddha vagy-e, avagy közönséges lény, a jelen-tudattól vagy annak hiányától függ.”²²

„Ha egyszer s mindenkorra felismered a zavaros látszatot, és rájössz, hogy valótlan, üres, és sehol sincs, akkor a szamszára fenekestül felfordul. Ha átlátod, hogy a buddha nem más, mint saját alapod, és így bízni kezdesz magadban, akkor megkapod a nevet: 'a buddhák természetes szabadsága'.”²³

A jelen-tudat az a természetes, inherens tudás, tudatosság, ismeret vagy jelenlét, amely tudatában van az alap természetes létállapotának (*gnas lugs*, *yin lugs*), azaz a szamszára és a nirvána eredendő egységének, és ezzel együtt annak is, hogy a tudat eleve megvilágosodott:

„Az alap létmódjának ismerete pedig az alapra irányuló jelen-tudat.”²⁴

A jelen-tudat az alaptól nem különbözik, mentes a fogalmi sokasítástól (*spros bral*), nem utasítja el és nem is követi a fogalmi gondolatokat (*rnam rtog*). Mivel tökéletes, úgy, ahogy van, tartalmazza a megvilágosodott tulajdonságokat, azaz a négy buddha-testet és az öt ősi tudást:

19 *ye thog dang po kun gyi sngon rol tu | khor 'das ming med gdod ma'i gzhi la gnas | de dus rig pa gzhi nas 'phags tshul ni | shel la nyi phog rang 'od phyir gsal ltar | rig pa'i ye shes srog rtung gis bskyod nas | gzhon nu bum pa sku yi rgya ral te | lhun grub 'od gsal sku dang ye shes kyi | zhing kham mkuha' la nyi shar bzhiin du gsal | (8b) de dus chos sku kun tu bzang po yis | rang snang yin par shes pas skad cig la | phyir gsal sku dang ye shes nang du thim | ka dag gdod ma'i gzhi la sangs rgyas so | 'o skol rnams kyis rang bzhiin lhun grub kyi | snang ba rang gdangs yin par ma shes pas | shes pa dran med thom me ba de nyid | Zhabs dkar bla ma (é.n.), ff. 8a-8b.*

20 (...) *gzhi snang nyid rang ngo shes na grol rkyen byed pa'i cha nas grol gzhi dang | ma shes na 'khrul rkyen byed pa'i cha nas 'khrul gzhir btags pa ni | dung dkar po la ser por 'khrul rkyen byas pa lta bu ste | 'khrul pa dngos ma yin yang rkyen byas dus btags pa'o | Kongtrul Lodrö Tayé (1985), pp. 262-263.*

21 *kun gyi gzhi ni 'dus ma byas | rang byung blo yangs brjod du med | 'khor 'das gnyis kyi ming med de | de nyid rig na sangs rgyas te | ma rig sems can 'khor bar khyams. Thog ma'i sangs rgyas kun tu bzang pos 'khor ba'i sems can rnams 'tshang mi rgya ba'i dbang med pa'i smon lam khyad par can. Goddemchen in: Avalon (1919), p. 1.*

22 *sangs rgyas dang sems can gnyis ka rig dang ma rig gnyis kyi khyad par las byung ba yin | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 88.*

23 *de ltar 'khrul snang gtan la phab nas bden med stong pa yul med du rtogs na 'khor ba dong nas sprugs pa yin | sangs rgyas rang gzhi las med par thag chod de rang la rang gdang thob par byas na sangs rgyas du ma rang grol zhes bya ba'i ming don gyis thob pa yin no | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 78.*

24 *gzhi'i gnas lugs shes pa ni gzhi'i rig pa yin | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 88.*

„Mivel az ösvény az önmagától bekövetkező buddhaságba torkollik, nyilvánvaló, hogy a jelen-tudat természete a négy test és az öt ősi tudás. A jelen-tudat lényege a teret pereméig áthatja és sehol sincs; teljességgel közvetlen, olyan játszadozás, amelynek se alapja, se gyökere. Mentés a fogalmi sokasítástól, ezért dharmakája. Természete az, hogy önnön fényében tündöklök, innen nézve szambhógakája.²⁵ Az ősi tudás ragyogása feltartóztathatatlanul árad belőle, innen nézve nirmánakája.²⁶ A szamszára és a nirvána közös alapja, innen nézve a szvabhávikakája²⁷.²⁸

Ugyanakkor a buddha-tudat és a közönséges tudat közötti különbség korántsem abból ered, hogy a kétféle tudat lényegében eltérne egymástól. A különbséget esetleges, ideiglenes (*glu bur*) – következésképpen azonnal eltávolítható – elfátyolozódások, elhomályosulások (*sgrib pa*) okozzák, ám ez a szennyeződés éppúgy nem befolyásolja a tudat eredeti természetét, ahogy a homály sem változtat a nap természetes ragyogásán:

„A napkorong tündöklő fényét ezer világkorszak homálya sem képes megtörni. A tudat leglényegének ragyogását világkorszakok során felgyűlt hibák sem képesek beszennyezni.”²⁹

A tévelygés tehát nem azt jelenti, hogy a lények ténylegesen eltévelyedtek volna a buddha-természettől. A szamszára pusztán „megváltozott halmazállapotú” nirvána: ha az alap a szabadon áramló víz, az énképzet (*ngar 'dzin*) a jeges szél, amely látszólagos valósággá dermeszti az eredeti létállapotot.³⁰ Alighogy felmerül az én mint szemlélő (*'dzin pa*) képzelet, azonnal megjelenik a „más” (*gzhan*), a szemlélt tárgy (*gzung bya*) tévképzelet is. E képzelet tárgyak felé a szemlélő az öt méreggel (*dug lnga*) terhelt viszonyításokat (*zhen*) épít ki, s ezzel tetteket (*las*) cselekszik és beidegződött hajlamokat (*bag chags*) alakít ki:

„Különbséget kezdtek tenni az 'én' és a 'más' között, ellenségeskedni kezdtek.

A hajlamok fokozatosan egymásra rakódtak – a lények így léptek be a szamszárába. A szenved, vagyis a mérgek szétterjedtek, és az öt méreggel szennyezett cselekvés immár szakadatlanúvá vált.”³¹

Az észlelő lény tudata ekkor már közönséges tudat (*sems*), azaz feltételekhez kötött, szubjektív tudat, *bDud 'joms gling pa* definíciója szerint az észlelt tárgyhoz tapadó, finom fogalmi gondolatokat szövő, kettősségben tapasztaló (*gnyis 'dzin*) tudat. A szamszárát tehát egyfajta félreértés szabadítja el, s a bűn és az érdem csupán a tévedés kontextusában értelmezhető:

„Az érdem és a bűn között tehát csupán annyi a különbség, hogy az egyik időleges örömhöz, a másik pedig időleges szenvedéshez vezet. De mindkettő csak a szamszárát nyújtja el.”³²

Mivel a szamszára és a nirvána között lényegi különbség nincs, a szabadulás (*grol ba*) „természetes megszabadulás”, „természetes szabadság” (*rang grol*). Az alapból előáradó jelenségekben

25 *sambhogakāya*, „élvezet-test”, a megvilágosodás örömteli aspektusa

26 *nirmāṇakāya*, „látszat-test”, a megvilágosodott lény fizikai megnyilvánulása az érző lények érdekében

27 *svabhāvikakāya*, a három buddha-test egysége

28 *de ltar rang byung gi sangs rgyas su grol ba'i lam rig pa yang sku bzhi ye shes lnga'i bdag nyid can mngon du byed pa ste | rig pa'i ndo bo khyab gdal nam mkha'i khor yug yul med zang thal chen po gzhi med rtsa bral gyi rol pa de nyid sprs pa dang bral bas chos sku | rang bzhin rang gsal gyi cha nas longs sku | ye shes kyi gsal sgo ma 'gag pa'i cha nas sprul sku | 'khor 'das kyi spyi gzhiir gyur pa'i cha nas ngo bo nyid sku || bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 91.*

29 *gsal dwangs nyi ma'i snying po'i rang bzhin de | bskal pa*

stong gi mun pas sgrib mi nus | de bzhin rang sems snying po'i 'od gsal de | bskal par 'khrul pas sgrib par mi nus so | Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 5b.

30 Klong chen pa (1989), p. 253; *bDud 'joms glings pa*, in: Barron (1994), p. 156.

31 *de la bdag gzhan dgra 'dzin skyes | bag chags rim gyis bltas pa las | 'khor ba lugs su 'jug pa byung | de la nyon mongs dug lnga rgyas | dug lnga'i las la rgyun chad med | thog ma'i sangs rgyas kun tu bzang pos 'khor ba'i sems can rnams 'tshang mi rgya ba'i dbang med pa'i smon lam khyad par can.* Goddemchen in: Avalon (1919), p. 2.

32 *des na dge sdig gnyis gnas skabs kyi bde sdug bskyed pa'i khyad par tsam las 'khor ba'i snon pa kho na las ma 'das so | bDud 'joms glings pa*, in: Barron (1994), p. 60.

az észlelő alany felismeri saját arcát (*ngo shes*), s ezzel azonnal megszabadul – Szamantabhadrává lesz –, vagyis erőfeszítés nélkül belesimul egy eleve meglévő állapotba, anélkül, hogy a létezés természetes dinamikáján változtatna:

„Mi a szabadulás? Az, hogy természeted szerint, magától értetődő módon buddha vagy.”³³

„Szamantabhadra pedig a következőképpen szabadul meg. Abban a pillanatban, hogy az alap fel-fénylik, nem tapasztalod azt 'más'-nak, hanem saját látszatodra ismersz benne. Így a tudati mozgás, úgy, ahogy van, elül – már az első pillanatban felismered, hogy saját látszatod kelt fel, s így megszületik benned a megértés. Ez tesz különbséget szabadulás és tévelygés között. Aztán a zűrzavar elcsitul, és az ősi tudás kitarul – így az alap eredménnyé érik. Felismered saját lényeged, azt, hogy mindig is buddha voltál. Ezért mondják rá: 'újra buddhává leszel'. Ahogy saját látszataid a kezdeti ürességbe enyésznek, az alapján, mindenek előtt, ott van a buddhaság, Szamantabhadra, a tanító.”³⁴

A szenved (nyon mongs) és a gondolatok változásának ritmusa is a szabadulást diktálja – megjelenésük (*shar*) és megszabadulásuk egyidejű, és ha ez mégsem egyértelmű az észlelő lény számára, annak az az oka, hogy természetellenes módon beavatkozik (*bcos*) ebbe a folyamatba:

„Miért mondjátok, hogy az ellenszerek nem használnak, holott a gondolatok, alighogy megjelennek, azon nyomban fel is szabadulnak?”³⁵

„Ha ezt a gyakorlatot elvégzitek, attól kezdve, ha szenved, mérgek támadnak bennetek, akkor – mivelhogy átlátjátok rejtett természetüket – az üresség és az ősi tudás egyszerre jelenik meg. S a szenved alighogy felmerülnek, azonmód szerte is foszlanak.”³⁶

A szabadulás, vagyis a jelen-tudattal történő észlelés paradox dolog: azért nehéz eljutni hozzá, mert mindig is a lehető legközelebb állt az emberhez. A felismerés tehát nem különleges, misztikus élmény, amely túlmutat a hétköznapi észlelésen, hanem a tapasztalás minden mozanatában benne rejlik:

„A Buddha mindenhol-ismert neve a szamszárát és nirvánát egyaránt betölti, akárcsak a sárkány-üvöltés. A hatféle lény tudatfolyamában folyton-folyvást zeng, egyetlen pillanatra sem szűnik, nem hagyja el őket. Hát nem csodálatos?

Ám a lények nem ismerik fel, hogy a Buddha bennük van, így odakint, máshol keresik őt. Hát nem különös?”³⁷

Ugyanígy a zavaros érzelmek, szenved mögött is az öt ősi tudás keresendő: a tompaság (*gti mug*) mögött a valóság³⁸ ősi tudása (*chos dbyings kyi ye shes*); az ellenszenv (*zhe sdang*) mögött a

33 'grol ba gang lags na rang ngor rang sangs rgyas pa nyid (...) | bDud 'joms glings pa, in: Barron (1994), p. 112.

34 kun tu bzang po grol lugs ni | gzhi snang shar ba'i skad cig la gzhan du ma bzung bar rang snang du ngo shes pas 'gyu ba rang thog tu chod de skad cig dang po la rang snang du shar ba rang ngo shes pas rtogs pa skyes te bye brag phyed | gnyis pa la 'khrul pa sangs shing ye shes rgyas pas gzhi 'bras bur smin te ngo bo ye sangs rgyas pa la rtogs pas yang sangs rgyas pa zhes bya | rang snang ka dag tu thim nas gzhi thog tu kun gyi ngon rol tu sangs rgyas pa'i ston pa kun tu bzang po zhes bya'o | Kongtrul Lodrö Tayé: sHe bya kun khyab I–V. Beijing, 1985, p. 263.

35 rtog pa shar grol dus mnyam yin pa la | gnyen pos ma byung bya ba ci la zer | Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 11a.

36 'di ltar sngon la rtal sbyong byas gyur na | phyin chad nyon mongs dug lnga nam shar tshe | nyon mongs rang mtshang sngon la shes stobs kyes | stong nyid ye shes gnyis ka mnyam shar nas | shar grol dus mnyam shar grol dus mnyam mo | Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 20b.

37 'khor 'das gnyis la 'brug gi sgra bzhi du | yongs grags sangs rgyas zer ba'i sgra po che | 'gro drug sems can rgyud la rtag bzhuks nas | skad cig tsam yang g.yel med 'grogs 'di mtshar | sangs rgyas rang la yod par ma shes par | phyi rol gzhan du sangs rgyas btsal ba mtshar | Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 5a.

38 dharmadhātu, chos kyi dbyings: a jelenségek tere, a valóság kiterjedése vagy dimenziója

tükörhöz hasonló ősi tudás (*me long lta bu'i ye shes*); az önhietség (*nga rgyal*) mögött az egyöntetűség ősi tudása (*mnyam pa nyid kyi ye shes*); a vágy (*'dod chags*) mögött a megkülönböztetés ősi tudása (*so sor rtoq pa'i ye shes*); az irigység (*phrag dog*) mögött a beteljesítés ősi tudása (*bya ba sgrub pa'i ye shes*).

„Ti, akik tompák és kábák vagytok, engedjétek felkelni a tompaságot és a sokféle nemtudást, és ha felkelt, rezzenetlenül tekintetek az arcába! Először is, honnan jön a Tompaság? Ha ezt már tudjátok, kérdezzétek meg: hol van most? És végül, hová távozik?

Vizsgáljátok meg, hogy van-e színe és alakja vagy más jellegzetessége! Ha így tesztek, rájöttök, hogy kezdettől fogva üres és megfoghatatlan. Ne utasítsátok el a tompaságot: a tompaság a Dharmadhātu ősi tudása.”³⁹

A gyakorló ugyanígy kezeli a többi négy szenvedet is: ellenszer (*gnyen po*) alkalmazása és transzformáció nélkül, pusztán a felismerés erejével. Ettől fogva tudja, hogy a szenvedek üresek, és hogy éppen annyira kell tőlük tartania, mint a tolvajtól, aki üres házba lopózik be.⁴⁰

E belátással együtt létrejön (pontosabban szólva, egybeesik vele) a lények iránti együttérzés, amelyet bDud 'joms gling pa a megvilágosodott tudattal (*byang chub kyi sems*) azonosít, és ez jelöli ki a gyakorló számára az erkölcsöt, amely éppoly természetes és magától értetődő, mint amilyen a belátás volt.⁴¹ Ekkor egyensúlyba kerül a cselekvés és a tudás. A gyakorló már nem kötődik az erényes tettekhez (azaz nem túlozza el a cselekvés jelentőségét), de azt sem gondolja, hogy mindent megtehet, hiszen minden csak illúzió (ezzel a tudás irányában billenne el a mérleg). Megszabadul, és olyan lesz, mint a gleccsereken kóborló, fenséges hóoroszlán.⁴²

bDud 'joms gling pa: A jelenségek megtisztítása (Jótanács, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a természetes Nagy Tökéletesség saját természeted és hogy meditáció nélkül is buddha vagy)

Bevezető

Rendületlen bizalommal leborulok a mindenütt jelenlevő úr, az ősi védelmező, az ősi tudás káprázatszerű játékának legkiválóbb palotája előtt!

Manapság, hogy elhatalmasodott az ötféle hanyatlás, a durva és vad lények súlyos gonosz-tetteik hatása alatt állnak, s az emberi élethez, ehhez a tűnékeny álomhoz kötődnek: terveket szőnek, mintha örökké itt maradnának.

Olyat, aki valóban a szabadulást és a mindentudást keresi, nem látok többet, mint csillagot a nappali égen. Az emberek, ha eszükben tartják is a halált és pontról-pontra gyakorolják is a Tant, életüket erényes cselekvésre és beszédre vesztegetik: céljuk az, hogy égi istenként vagy emberként szülessenek újra.

³⁹ *khyed rnamis gnyid dang bying rmuqs la sogs pa'i | gti mug skyer chug skyes tshe ngo bo la | cer gyis ltos la gti mug mkhan po de | dang po gang nas byung dang da lta'i dus | gang du gnas dang tha ma gang du 'gro | dbibs dang kha dog la sogs e dug ltos | bltas tshe ye nas stong ba 'dzin med yin |*

gti mug ma spangs chos nyid ye shes so | Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 19b.

⁴⁰ Zhabs dkar bla ma (é.n.), f. 30b.

⁴¹ bDud 'joms gling pa, in: Barron (1994), p. 160.

⁴² bDud 'joms gling pa, in: Barron (1994), p. 158.

Mások olyan nézetet vallanak, amelynek semmi köze az ürességhez, és az értelmükkel döntik el, hogy a tudat üres. Beavatást nyernek abba, ami nem több, mint fogalmi gondolkodás vagy passzív észlelés, és ebben az állapotban időznek, ahol semmi tennivaló nincs. Ez a vágy-birodalombeli és a formabirodalombeli istenek közé emeli őket, ám a mindentudás ösvényéhez egy lépéssel sem kerülnek közelebb.

Ezért, ha van legalább néhány olyan ember van, aki számtalan világkorszak alatt rengeteg érdemet és bölcsességet halmozott fel, akit helyes fogadalom köt és karmikus kapcsolatba került a legfőbb tanítással, őket képességeik és szerencsájuk szerint tanítani fogom. Akik nem állnak karmikus kapcsolatban velem, és nem oly szerencsések, hogy a Nagy Tökéletesség⁴³ tanításának hasznát vehetnék, azok e tanítás jelentőségét eltúlozzák vagy éppen lekicsinylik majd – az ő elméjük mintha sűrű vadonba vette volna be magát. Ti, akik nem ilyenek vagytok és akiknek szerencséje az enyémhez hasonló, fogadjátok meg ezt a tanácsot: a vizsgálódás, az elemzés, a meditáció és a befogadás segítségével ismerjétek fel, hogy a szamszára és a nirvána üres, és tartsátok is fenn ezt az állapotot!

A természetes Nagy Tökéletesség tanítása három-osztatú: a tudatról szóló csoportból, a térről szóló csoportból és a titkos útmutatás csoportjából áll. A most következő szöveg úgynevezett „titkos útmutatás”. A nézetre, a meditációra és a cselekvésre vonatkozó részből áll.

O rgyan mtsho skyes rdo rje

Egy alkalommal *O rgyan mtsho skyes rdo rje* ősi-tudás-káprázat-megtestesüléséről támadt látomásom. Tanácsot kaptam tőle arra nézvést, hogy miképpen finomíthatom a megjelenő látszatokat kápráztatá:

– Feltárom előtted a függő keletkezést, az okok és feltételek összjátékát. Az ok a tündöklő, finom anyagú tér, amelyben bármi megjelenhet. A feltétel az énképpzettel terhelt tudatosság. Amikor e kettő találkozik, megnyilvánulnak a káprázathoz hasonló látszatok. Tehát az alap – vagyis a tér –, az alap energiájából létrejött, közönséges tudat és e tudat megnyilvánult arculata – vagyis minden külső és belső jelenség – függ egymástól: úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a nap és a napsugár. Ezért nevezik „függő keletkezés”-nek.

Épp így függ a varázsképp megjelenése a finom anyagú, tündöklő tértől mint októl, illetve a varázsszerek, a varázsigék és a varázsló tudatának találkozásától mint feltételtől.

Minden jelenség ilyen: valójában nem létezik, csupán az énképpzet jeleníti meg. A délibáb is így ölt alakot, amikor a finom anyagú, tündöklő ég és a meleg pára együtt van jelen.

Az ébrenlét, az álom, a köztes lét és a következő élet során tapasztalható látszólagos jelenségek egyike sem létezik: abból támad a zűrzavar, hogy e látszatoknak valós létet tulajdonítasz. Amikor álmod látsz, nem gondolod hazugságnak, nem monddod, hogy az csupán álom, hanem szilárd tárgyi világnak tapasztalod és kötődsz is hozzá.

Az énképpzet (a belső feltétel) úgy jeleníti meg a különféle jelenségek összességét, mintha azok „mások” lennének. Éppígy jelenik meg az arc és a tükör találkozásának függvényében a tükörkép. Az énképpzet körbefon minket, ezért jelenik meg sorjában a hat város.⁴⁴ Olyan ez,

mint a közönséges tudat valamely közönséges káprázata, például a naplemente idején, sík vidéken megjelenő délibáb.

Az érzékszervi észlelések sosem léteztek. Mindenfélét látunk, hallunk, tapasztalunk, érzünk, de nem más az, mint saját káprázatszerű észlelésünk, amely „más”-nak tűnik – olyan, mint a visszhang.

Nincs olyan jelenség, amely az alaptól különbözne. Ama alapban mindegyik egyízű, éppúgy, ahogy a csillagok tenger vizén tükröződő fényei nem különböznek a tengervíztől, hanem egyik azzal és egymással is. Az alapba, a mindent átható, kiterjedt térbe ént képzelünk, ezért tűnik valóságosnak az „én” és a „más”. Buborékok formálódnak így a víz tetején.

Az alap, vagyis az üres tér ragyogó arculata az én látszatává, elme-tudatossággá szűkül. Ez az elme-tudatosság megmerevedik, és ebből támadnak a zavaros látszatok. Szemünk is így káprázik, ha a látóideg nyomás alatt van vagy ha energiánk állapotát az energia-szél megváltoztatja.

Az énképzettel terhelt észlelés számára az alaptól mindenféle látszat kel fel, ám ezek a jelenségek az alaptól ki nem mozdulnak és újonnan nem keletkeznek. Olyan ez, mint amikor a gyakorló eléri az elmélyedésnek azt a fokát, ahol uralja az emanációkat: amikor ebben az elmélyedésben tartózkodik, varázsképek jelennek meg előtte, de e képeknek valójában se alapjuk, se gyökerük nincs, nem valódiak.

Ó, kisgyermekem, kit gondolat fel nem ér! Így meditálj fokról-fokra, és felismered, hogy minden látszat káprázat: a káprázat jogáját gyakorlod.

Így szólt, és eltűnt szemem elől.

bDud 'dul rdo rje

Azután a jelen-tudat hordozója, *bDud 'dul rdo rje* szólt hozzám:

– A vadzsra⁴⁵, az örökkévaló vadzsra! Ha tényleges értelmét keresed, magára a térre tekint!

És ismét szólt, feltárva szavai értelmét:

– Ó, a világedény s a benne lakó lények ebben az üres térben jelennek meg, éppúgy, ahogy tükörkép a tükörben: a tükörkép és a tükör nem különböztethető meg; vagy ahogy a hold képe a vízen: a hold képe a víztől nem különböztethető meg; vagy ahogy a szivárvány az égen: a szivárvány és az ég nem különböztethető meg.

E térnek hét vadzsra-tulajdonsága van. Nem lehet megsebezni: sérthetetlen. Nem lehet legyűzni, megsemmisíteni: elpusztíthatatlan. E térben foglal helyet mindaz, ami létező és lehetséges: valódi. Sem hiba, sem erény nem szennyezi: romolthatatlan. Átmenet és változás nélkül való: szilárd. Nincs olyan, hogy át ne hatná a legapróbb részecskéket is: teljességgel akadálytalan. Semmi nem tehet benne kárt, semmi le nem győzi.

Minden más dolog fegyverrel sebezhető: sérülékeny. A változások hatására megsemmisül: pusztulásnak alávetett. Eggyé válik vagy sokasodik: hamis. A dolgok befolyása alatt áll: romlandó. Ingatag, mozgásban van: nem tartós. Mindenféle módon akadályozott. A körülmények megsemmisítik: legyőzhető. És azok a dolgok, amelyek nem bizonyulnak valódi létezőnek, üresek.

⁴⁵ *vajra, rdo rje*: gyémánt, villám-jogar

A durva létezőket részecskéikre bonthatjuk, majd e részecskéket további hét részre oszthatjuk. Ha ezeket az apró részeket ismét hétfelé osztjuk, tovább nem osztható ürességet kapunk. Ez is olyan dolgok jellegzetessége, amelyek valójában nem léteznek. S ha úgy véled, hogy ezek a létezők a felosztás során semmisültek meg, de eredetileg léteztek, akkor vedd szemügyre az álmképeket, amelyek szintén csak akkor tűnnek valóságosnak, amikor megjelennek. Figyeld meg, ahogy e képek kibomlanak és eltűnnek, pusztán csak attól, hogy látod-e őket vagy sem, hogy tapintod-e őket vagy sem, hogy szemed nyitva van-e vagy csukva, hogy lábad felemeled-e vagy leteszed.

Erre talán azt mondd: nem igaz, hogy a korábbi káprázatszerű jelenség megszűnik, eltűnik, és később egy újabb bomlik ki, hanem úgy véled, hogy minden látszat a korábbi pillanattól egy következő pillanatba lép át, és hogy mind a korábbi, mind a későbbi jelenség valós. Válaszom a következő: Nézd csak meg az álmképeket! Ha figyelembe vesszük az ok-okozati összefüggést, arra jutunk, hogy nem létezhet ráruházástól mentes, önmagában megálló lényeg. Jól gondold át, hogy is van ez!

A térnek tulajdonított hét vadzsra-tulajdonság példákkal világít rá arra, hogy a tér – mivel hogy nem valóságos létező – átmenet és változás nélkül való. Rámutat, hogy miképp létezik a valóság⁴⁶, a kimondhatatlan, elgondolhatatlan, kifejezhetetlen lényeg, amelyet változás nem érint.

Jól teszed, ha a valóst és a nem valóst, a ténylegest és a hamisat így különbözteted meg. Hogy az „ujjal a holdra mutatni” példáját alkalmazzam: ne elégedj meg azzal, hogy csupán a mutatóujj hegyét bámulod – a holdra nézz! Ha nem meditálsz újra meg újra, ha az ürességet egyszer s mindenkorra nem ismered fel, a mindentudás ösvényéhez egy lépéssel se kerülsz közelebb.

Ó, gyermekem, a felismerés és a jelen-tudat hegycsúcsa! Mindezek értelmét behatóan vizsgáld! Légy a teret megértő jögi, aki felismeri, hogy minden látszat maga a tér!

Így szólt, és eltűnt szemem elől.

kLong chen pa dri med 'od zer

Miután ezt egyszer s mindenkorra felismertem, átláttam, hogy minden látszat, úgy, ahogy van, üres. Úgy gondoltam, hogy a külső látszatokat (vagyis a világedényt), és a benne rezgő látszatokat (vagyis az érző lényeket), valamint e kettő között létrejövő érzékszervi észleleteket mind-mind magam mögött kell hagynom, és egy másik helyre kell távoznom. Úgy véltem, hogy minden egyes lény külön-külön tudatfolytonossággal bír, különállóan létezik.

Ekkor álmomban mesteremmel, *Dri med 'od zerrel* találkoztam, aki a kérdés-felelet módszerrel feltárta előttem mindezt, és tanáccsal látott el:

– Ó, nemes gyermekem! A külső látszatok, vagyis a világedény, a tartalom, vagyis a lények, illetve a kettő között létrejövő öt érzékszervi észlelet – e látszatok mindenek alapjába, a hirtelen üresség terébe olvadnak, ahogy a varázsképek enyésznek a térbe. Azután a *karma*⁴⁷ feltámadó szelének teremtő ereje megjeleníti testünket. Ebből kibomlik az álm: a világedény, annak tartalma, s minden érzékszervi észlelés. Kiépülnek a viszonyítások mindezek iránt – ebből támad

⁴⁶ *dharmatā, chos nyid*, a dolgok valódi természete, a létezés tényleges módja

⁴⁷ *karma, las*

a zűrzavar. Végül aztán az, ami van és ami lehet, mindenek alapjába, a hirtelen üresség terébe olvad, úgy, ahogy a szivárvány enyészik az égbe, újra kibomlanak az ébrenléti állapot káprázatszerű tapasztalásai.

Így feleltem:

– Úgy gondolom, hogy ez az én testem nem pusztán látszat: bizonyos, hogy szüleimtől született, hogy okokból és feltételekből keletkezett.

Erre így szólt:

– Eszerint úgy véled, hogy tested apádtól-anyádtól származik. Mondd hát meg, hogy mi a szülők kezdete-vége, honnan jönnek, hol vannak, hová távoznak!

Ezt feleltem:

– Úgy gondolom, hogy van ilyen, de nem tudom, mi az. Azt hiszem, hogy ha nem lennének szülők, a test sem lenne.

– Akkor hát kik a szülei az álombéli testnek, a közteslét-beli testnek, a pokolbeli testnek meg a többi ilyesfélenek? Gondold csak át!

Ekkor megszületett bennem a határozott felismerés, hogy e test nem több pusztán látszathoz. Mégis így folytattam:

– Ó, mester! Úgy gondolom, hogy amikor testem ágyban, takarók közt hever, változatlan marad – éppúgy, mint az emberi világ –, s közben kelnek föl az álomképek.

– A külső látszatok (vagyis e hatalmas világedény), tartalma (vagyis a sok-sok lény) és a kettő között megjelenő ötféle észlelet – e szépen elrendezett álomkép vajon a fejedben, végtagjaidban, felsőtestedben vagy alsótestedben helyezkedik el? Vizsgáld meg!

És bár megszületett bennem a bizonyosság és a felismerés, hogy mindeme látszatok sehol sincsenek, így folytattam:

– Ó, mester! Azt hiszem, hogy az álomképek azért kelnek fel, mert tudatosságom egy másik helyre távozik, majd amikor később visszatér testembe, az ébrenlét látszólagos tapasztalásai jelennek meg.

– Ha így áll a dolog, akkor ez a test olyan, mint valami fogadó. Azonosítsd, nevezd tehát meg azt az „ajtót”, amelyen keresztül a tudatosság kilép, majd visszatér! Mondd meg azt is, hol lakik a tudat! Amennyiben felsőtestedben székel, hogy lehetséges az, hogy fájdalmat tapasztalsz, amikor tövisbe lépsz? Ha alsótestedben fészkelne, nem érezhetnél a felsőtestedben fájdalmat. Az sem helytálló, ha úgy véled, hogy az az apró tudatosság, amely először belép egy nyíláson, utóbb kitágul, kitölti a testet, majd újra összehúzódik, pusztán azért, hogy azon apró nyíláson keresztül ismét távozzék. És ha mégis így van, akkor a halál idején a holttesthez tartozó tudatosság vajon miért nem tér vissza a holttestbe? A szélrózsa melyik irányában terül el az álomképek ama birodalma, ahová a tudatosság távozik? Ez a birodalom azonos az ébrenlét során megjelenülő világedénnyel és a benne rezgő tartalommal? Netán különbözik tőle? Erre mit mondasz? Ha ez a kettő egy-azonos, akkor az álom szabja-e meg határát, vagy sem? Ha igen, akkor nem ébrenléti tapasztalás, ha pedig nem, akkor nem álomkép. Az is oktalanság volna, ha ugyanezen látszólagos jelenségeket aszerint tekintenéd létezőnek vagy nemlétezőnek, hogy alul, felül, kívül avagy belül vannak-e.

Erre így szóltam:

– Ó, mester! Ebben az esetben milyen felismerésre jussak? Hol vessem meg a lábam? Kérem a legnagyobb mestert, hogy tanítsa ezt!

– Az időtlen idők óta folyó születések során sohasem tapasztaltál születést, csupán a születések látszatát. Halált sem ízelteél, csupán a látszólagos jelenségek változását: mintha csak álomképek mosódtak volna át ébrenléti tapasztalásba.

A forma, amit szemed lát, a hang, amit füled hall, a szag, amit orrod érez, az íz, amit nyelved ízel, a tapintásérzet, amit tested tapasztal, mind-mind saját magad számára megjelenő, saját látomásod. Cseppet sem több!

Ha úgy véled, hogy valami önmagában, saját folytonosságként létezik, csak mert szemeddel színről-színre láthatod, kezdeddel megfoghatod, érzékszerveiddel tapasztalhatod, akkor gondold arra, hogy az álombéli forma, hang, szag, íz és tapintásérzet mindegyike – noha a maga idején valóságosnak tűnik – az ébrenlétből nézve már sehol sincs, nem érzékelhető. A kezdettelen szamszárában sohasem tapasztaltál újraszületést és tovább-vándorlást: sehová sem mentél. Az álomképekkel is így áll a dolog.

Ha ezek után arra a következtetésre jutsz, hogy az álombeli látszatok és az ébrenlét során tapasztalt látszatok közül egyik kevésbé valódi, mint a másik, akkor azt mondom neked: gondold csak végig a születésedtől ezidáig tapasztalt látszatokat! Vizsgáld meg minden tetedet, ügyes-bajos dolgaiddat, erőfeszítéseid, gyűjtögetésedet, terveidet – egyformák-e vagy sem? Ha az álombéli látszatokat és az ébrenlét jelenségeit alaposan megvizsgálod – mégpedig úgy, hogy nem veszed figyelembe, melyik tart hosszabb ideig, s melyik rövidebb, hogy melyik gyakoribb s melyik ritkább –, akkor egyszer s mindenkorra felismered, hogy egyformák.

Mi több: ha az álomkép valótlan lenne, az ébrenléti tapasztalás pedig zűrzavartól mentes, akkor ezzel azt állítanád, hogy akik álomképet látnak, azok közönséges lények, akik pedig ébrenléti tapasztalást élnek át, azok buddhák. Ám ha az álomkép s az ébrenléti tapasztalás egyaránt zűrzavaros látszat, akkor semmi értelme az egyiket valótlannak, a másikat pedig valóságosnak tekinteni. Hiszen a „zűrzavaros látszat” kifejezés annyit tesz, hogy megragadod azt, ami valóságosnak tűnik, pedig nem az.

Világhegynyi ételt megettél már, óceányi vizet megittál, mégsem laktál jól, mégsem oltottad szomjadat. Annyi ruhát elnyűttél, hogy azzal be lehetne borítani a háromezres világegyetemet, mégsem melegedtél fel. Ismerd fel: ez annak a jele, hogy semmi sem több pusztá látszatrán!

Nagy-nagy hibát követsz el, ha nem ismered fel, hogy ez a testnek-látszódo valami üres, és úgy hiszed, hogy valóban létezik. E test kedvéért tett erőfeszítéseid a mindentudás gyümölcset fálják, ezért nevezik így: „a zabáló démon”. Körbe-körbe vezet, születés és halál képét tartja eléd, ezért mondják rá: „a gyilkos hóhér”. A test kedvéért a ruha meg a többi hasonló dolog örömét hajszolod, gúzsba köt a ragaszkodás. A reményhez tapadó ragaszkodás és a félelemhez tapadó ellenszenv a szabadulás ütőerét vágja fel, ezért mondják: „elvágya az életet”. A tartós boldogság lélegzetét elorozza, ezért „lélegzet-tolvaj” is.

Az tehát, aki a hat érzékelési terület látszólagos tárgyai felé viszonyításokat épít ki, olyan, mint az őz, aki víznek látja a délibábot és utánaszalad. Porszemnyi lényeg sincs, ami ennél több lenne, ami létezne!

Noha felismered, hogy a dolgok üresek, azok továbbra is megjelennek, nem enyésznek el. Felmerülhet hát benned a kérdés, hogy akkor mire jó az efféle megértés. Arra jó, hogy e megértés hiányában – azaz ha nem ismered fel, hogy a meditáció tárgyának lényege az üresség – semmilyen meditáció sem segít rajtad.

Továbbá, azt is gondolhatod: „Ha a vizualizáció felépítő szakasza, a meditáció többi fajtája és az intellektuális megértés nem vezet szabaduláshoz, akkor az üresség megértése egymagában miért tárná fel a létezés mikéntjét, a hiányt? Ha minden eleve üres, teljesen mindegy, hogy tudom-e, hogy üres.” Csakhogy a jelen-tudatnak és a jelen-tudat hiányának különbségéből, a tudás és a nemtudás különbségéből származik a szamszára és a nirvána, a szabadulás és a zűrzavar. Ezért a jelen-tudat, a tudás a lényeg. Ismerd fel ezt!

Aztán, egyesek talán azt is mondják: „Ha magamtól nem ismerem fel, akkor hasztalan a tanítást hallgatni és meditálni.” Csakhogy kezdetlen időktől fogva nem értetted meg magadtól, ezért bolyongsz a szamszárában. Tudd, hogy a tanulás és a gyakorlás révén érted meg a tantrákkal, a hagyománnyal és a titkos átadásokkal összhangban lévő nézetet, az ürességet!

Az ürességet úgy is megértheted, hogy a tanulás, a gyakorlás során nehézségeket tapasztalsz, de éppenséggel úgy is, hogy a legkisebb nehézséggel sem találkozol. Van úgy, hogy nagy fáradtság árán találsz aranyat, és van úgy, hogy semmit sem kell tenned érte, de az arany attól még nem lesz értékesebb vagy hitványabb.

Az „elemző bölcsesség” nem más, mint az egyszer s mindenkorra érvényes felismerés, miszerint minden látszat üres. Az „éntelenséget belátó bölcsesség” a folyamatos bölcsesség, amely a szamszára és a nirvána hatalmas üressége felől megbizonyosodó, áttörő felismerés után jelenik meg. E kétféle bölcsességet tudatfolyamodba helyezed, kezdetben megérted, majd megtapasztalod, végül pedig megbizonyosodsz felőle. Ez a lényeg.

Mondhatod azt is: „Nem tartható az az álláspont, hogy a test nem több pusztán látszathoz, hiszen ha tűz vagy víz éri testüket, nyíl, dárda vagy bot sebzí meg őket, azok is fájdalmat tapasztalnak, akik az ürességet felismerték.” Erre azt válaszolom, hogy amíg nem érkezett el a valóságba-enyészés terébe, addig a kettős látszatok nem húzódnak vissza. És amíg nem húzódtak vissza, addig a jótékony és káros jelenségek szakadatlanul újrakeletkeznek. Valójában azonban a pokol tüze sem éget.

Így szólt, és eltűnt szemem elől.

Szaraha⁴⁸

Egy alkalommal pedig, amikor Szaraha *mahásziddha* jelent meg előttem, így szólítottam meg:

– *Sziddhák* nagyhatalmú ura! Hogyan oszlassam el az elhomályosulásokat? Hogyan bizonyosodjak meg afelől, hogy vannak istenek? Miképpen távolítsam el a démoni akadályokat? Hogyan? Nyilatkoztasd ki ezt nekem!

Így válaszolt:

– Ó, nagyszerű gyermekem! Vizsgáld meg azt, ami előnyös és azt, ami káros! Az úgynevezett „elhomályosulás” az alapra, az üresség lényegére irányuló jelen-tudat hiánya: „elhomályosulásnak” és „a jelen-tudat hiányának” nevezik. Az úgynevezett „beidegződött hajlam” pedig a jelen-tudat hiányának rögzülése. Ezt nem tudod megszüntetni azzal, hogy a test és a beszéd erőnyes cselekedeteire törekszel vagy más közönséges erőfeszítéseket teszel. Ám ha az elemző bölcsességgel egyszer s mindenkorra felismered a valóságot, az elhomályosulások maguktól szertefoszlának.

Hol található az összes jótekonny hatású testi és beszédbeli érdem? Hol a kincstár, ahol mindez felhalmozódik? Vizsgáld meg, elemezd, vedd szemügyre a forrást, ahonnan erednek, a helyet, ahol fennállnak, a vidéket, ahová távoznak, s akkor rájössz: sehonnan sem erednek, sehol sem állnak fenn, és sehová sem távoznak. Hogyan lehet hasznára lenni a tudat üres természetének? A külsejével, a belsejével, a kettő közötti résszel, a felső vagy az alsó részével teszel jót? Ha ezt megvizsgálod, végleg belátod, hogy semelyik részével sem lehet jót tenni. Az ilyen jótétemény csak összegyűjtött szamszárabeli érdem, semmi több.

Hát az összegyűjtött bűnök halma a szélrózsa melyik irányában tornyosul? Melyik vidéken van az a raktár? Vizsgáld meg, hogyan lehet kárt tenni az üres tudatban: kint, bent, alul, fölül, középen?

Ha behatóan megvizsgálod annak az embernek a tudatfolyamát, aki testben és beszédben folyton-folyvást erényesen cselekszik, és azt, aki egész életében bűnt bűnre halmoz, rájössz, hogy – a vágyhoz és az ellenszenvhez, a reményhez és a félelemhez való kötődés tekintetében – kettőjük tudatfolyama között hajszálnyi különbség sincs. Ha megszabadul az egyik, az azért van, mert tudatfolyama megszabadult; ha tévelyeg a másik, az azért van, mert tudatfolyama tévelyeg. És amíg egyikük tudatfolyama sem szabadult meg, hajszálnyi különbség sincs közöttük abban, hogy a szamszárában bolyonganak. Az érdem és a bűn között tehát csupán annyi a különbség, hogy az egyik időleges örömhöz, a másik pedig időleges szenvedéshez vezet. De mindkettő csak a szamszárát nyújtja el.

Amíg ennek megfelelően meg nem állapítottad, hogy mi is az érdem, addig összetéveszted a tökéletes megszabadulás ösvényét és az időleges érdemek gyűjtésének erényét, így a tökéletes tudás gyümölcsét nem éred el. Nem tudod, hogy az elhomályosulás és a tévelygés alapja az, hogy önnön természeted nincs önmaga tudatában, így nem azonosítod a tévelygés okát. Ez semmi másra nem jó, mint hogy a végtelenségig bolyongj a szamszárában, ezért tudd meg: a lényeg az, hogy ezt megállapítsd!

Ha megvizsgálod, hogy azok, akiket „jótevő isteneknek” nevezünk, először is hol születnek, aztán hol léteznek, végül pedig hová távoznak, megérted, hogy sehonnan sem jönnek, sehol sincsenek, és sehová sem távoznak. Melyek azok az érzékszervi tárgyak, amelyekben megragadható a létük? A látható dolgok, a hangok, a szagok, az ízek, a tapintható tárgyak? Ha úgy véled, hogy a világedénynek és tartalmának valamely elemében léteznek, vizsgáld meg ezeket az elemeket az egészen apró részecskékig, az oszthatatlan részecskékig behatóan! Vedd szemügyre az adott elemet jelölő fogalmat, és azt is, hogy milyen módon létezik! Ha alaposan megvizsgálod, hogy az istenek mi módon tehetnek jót és hogy az ártó démonok miképpen tehetnek kárt, akkor felismered, hogy sehogyan sem! Az öröm és a szenvedés egyaránt a tudat látszólagos tapasztalása, olyan, mint az álom. Akiket „isteneknek” hívunk, azok nem tudnak jót tenni, akiket pedig „démonoknak” nevezünk, azok nem tudnak ártani.

Ha úgy gondolod, hogy démonok ártottak neked, vizsgáld felül, hogy miféle kárt okozhat ez a „démon”, amely nem több pusztá elnevezésnél, hiszen sem forma, sem hang, sem szag, sem íz, sem tapintásérzet! Így azt látod, hogy sehol sincs, üres, nem létezik.

Akik az elhomályosulás befolyása alá kerültek, azok úgy hiszik, hogy testük alsó része rossz, a felső pedig jó. Felsőtestük tisztának tűnik, azt istennek látják; alsótestük pedig mintha tisztátalan lenne, azt meg démonnak vélik. A remény és a félelem így szakadatlanul újramegletezik,

az énképzet szoros béklyója köt, és egyre újabb és újabb örömet és szenvedést élsz át. Szemernyi valóságos létező sincs: erre az álom példája világít rá.

Az itt a legfontosabb, hogy az eredeti természetet megértsd: ezzel eltakarítod a meditáció akadályait. A meditáció összes akadály, a bizalom hiánya, az elme tompasága megszűnik, és megvalósul a valóságba vetett bizalom és a kétségektől mentes bizonyosság. Megváltasz a jelen-tudat hiányának homályától, és uralmat nyersz a jelen-tudat hatalmas hullámmása fölött.

Ez az Elcsendesítésnek és az Ördögök Lekaszabolásának alapja is. Az önmaga tudatában lévő jelen-tudaton kívül ne keress isteneket! Egyszer s mindenkorra ismerd fel, hogy a fogalmi gondolkodáson kívül nincs más démon! Ami pedig az isteneket megidéző és a démonokat kiengesztelő szertartásokat illeti: a fentebb elmondottakon kívül semmiféle más módszer nincs. Ha ezt átlátod, bizonyos, hogy minden jelenséget szemfényvesztésnek ismersz meg; bizonyos, hogy a káprázat nagy jógija lesz.

Ó, gyermekem, kinek tudata immár nem közönséges, te, aki feltártad a jelen-tudatot! Tanítsd ezt azoknak, akiket meg kell zabolázni, és ők bizonyára a nagy titkos út gyakorlói lesznek!

Így szólt, s eltűnt szemem elől.

Phyag na rdo rje

Amikor sugárzó, tiszta fényű látomásban a hatalmas és dicsőséges *Phyag na rDo rje* jelent meg előttem, így szóltam:

– Ó, diadalmas és nagyszerű Vadzsrát Hordozó! A „buddha” vajon azt jelenti, hogy itt és most buddhák vagyunk, vagy azt, hogy egy messzi vidékre kell távoznunk és ott buddhává lennünk?

Mire ő a következőket felelte:

– Ó, szerencsés, nemes gyermekem! Ha azt gondolod, hogy ez a bizonyos „buddha” egy tágas, nagy ország ura, fejedelem az emberek között, szépséges, nemes külsejű, békés, fennkölt, makulátlan, egyszóval olyasvalaki, akinek látásával nem tudsz betelni, nos, akkor ki az ő apja és anyja? Ha anyától született, a születés mint véglét korlátozza; ha változás nélkül létezik, akkor az állandóság véglete korlátozza; ha elmúlik, akkor az eltűnés, a nemlét, a megszűnés mint véglét korlátozza.

Röviden: ha lenne a keletkezésben, a létezésben és a megszűnésben önmagában megálló, ténylegesen létező lényeg, abban az esetben semmiféleképpen nem létezhetne a két véglettől mentes eredeti természet. Tehát a látszólagos jelenségek, amelyek létrejönni s utóbb megszűnni tűnnek, nem többek pusztá „ráfogásnál.”

Ha csak arra tekintesz, ami helyes és tiszta, és valódi létezőnek tapasztalod, önmagad vered béklyóba. Ha a szamszára és a nirvána közös terében akár egyetlen megkülönböztető jellegzetesség is lenne, akkor az eredeti létmód, vagyis a szamszárabeli létezés és a nyugalom azonossága nem lenne több pusztá szónál vagy üres fecsegésnél. Bizony, sokan úgy kötődnek a nirvánához, mintha annak önálló jellegzetességei lennének, és így a remény és a félelem hálójába gabalyodnak. Ha pontról-pontra felsorolod, hogy mi az, ami szép és jó a tiszta birodalmakban, s úgy véled, hogy mindez önjeggyel bíró, valóságos létező, akkor a jelenségeket önvalónak tapasztalod.

Az a nézet, hogy a Beérkezett örökkévaló és valóban létezik – bármiféle nevet aggatunk is rá – voltaképpen nem lép túl a személyes én nézetén. Ha úgy véled, hogy a buddhának van szeme,

akkor szem-tudatossága is van. Ha bebizonyosodott, hogy van szem-tudatossága, akkor szükségszerűen bekövetkezik a látható dolgokként való megjelenés. Ezt pedig úgy nevezzük: „amit a szem felfog”, „a tárgy”. Ha ily módon bebizonyosodott, hogy létezik tárgy, akkor bizonyosan jelen van a formához ragaszkodó, finom fogalmi gondolatokat szövő tudat. Ez „a látás alanya”, „a közönséges tudat.” Azt, ami a tárgyat és az alanyt kettőnek tudja, „közönséges tudatnak” nevezzük, és azt, ami rendelkezik ezzel a közönséges tudattal, „érző lénynek”⁴⁹ hívjuk.

Ugyanígy, ha úgy véled, hogy a buddhának van füle, akkor van ahhoz tartozó tudatossága is, amelyet hangok kísérnek. Ha úgy gondolod, hogy van orra, akkor van orr-tudatossága is, amelyet szagok kísérnek; ha azt hiszed, hogy van nyelve, akkor van nyelv-tudatossága is, amelyet ízek kísérnek; ha úgy véled, hogy van teste, akkor test-tudatossága is van, amelyet tapintásérzetek kísérnek. Mindezek pedig tapasztalt dolgok, vagyis tárgyak. Az ezekhez tapadó fogalmi gondolkodás pedig a tapasztaló, vagyis a közönséges tudat. És ahogy már mondtam, azt nevezzük „érző lénynek”, aminek közönséges tudata van.

Ha létezne olyan „buddha”, aki nem áll a tapasztalás alanya és tárgya felett, akkor saját kiváló tulajdonságait átruházhatná az érző lényekre, éppúgy, ahogy egyik ember a másikra ruházza a jó tulajdonságokat. Ha úgy véled, hogy a buddhák átadják másoknak a Tant, és hogy azt érzékelik-tapasztalják, hogy ők maguk tanítók, hogy van a tanítandó tan és vannak érző lények, akik befogadják azt, akkor ezek a buddhák az érző lényeknél egy szezámamagnyira sem nemesebbek – tehát mind-mind érző lények!

Ha azt gondolod, hogy a buddhák attól buddhák, hogy egy boldog országban élnek, nagy-szerű barátok és társak körében, mindenben bővelkednek, semmi bánatuk nincs és mentesek haragtól-ragaszkodástól – nos hát, ezek a „buddhák” bizony nem nemesebbek a formabirodalombeli isteneknél, tehát csupán érző lények!

Végső soron önnön alapod, Szamantabhadra az, amit így nevezünk: „a három idő Szerencsésen Érkeztjei”⁵⁰. A buddha valójában nem tapasztalja azt, hogy erre a világra érkezne és a Tant átadná – számos tantra, hagyomány és közvetlen átadás mondja ezt. Világosan kifejtik, hogy ez annyit tesz: a tanítványoknak a buddha saját látomásuként jelenik meg, azaz csak ők látják tanítónak. Nézz utána, és értsd meg!

Akkor sincs igazad, ha úgy gondolod: vannak különféle, ténylegesen létező szamszárabeli létmódok és a sok-sok érző lény ezekre a helyekre megy, s hol örömet, hol szenvedést él meg. Ha valóban létezne korábbi életünk testi támasza, amelyet hátrahagyni látszunk, akkor a közteslét-beli test miből fejlődne ki? Ha az érző lények manapság már attól meghalhatnak, hogy kezük-lábuk megsebesül vagy megég, és már egy hideg téli éjszaka is elviheti őket, akkor miért van az, hogy a pokolbeli forróságot és hideget elszenvető test nem pusztul el, holott hosszú időn keresztül ég, fő, és más hasonló kínokat tapasztal? Ha manapság alig egy pár hónapig vagy akár csak pár napig tartó éhínség elpusztítja az érző lényeket, akkor a világkorszakokon keresztül éhező *préták*⁵¹ vajon miért nem pusztulnak el?

Tehát a hat osztályhoz tartozó érző lények, a köztes-létbeli lényekkel együtt mind-mind csupán látszatnak bizonyulnak – olyanok, mint a kibomló álmkép: üresek, valótlanok, nincsenek. Ha valós létet tulajdonítás nekik, abból csak zűrzavar támad.

49 v.ö.: *sems*: közönséges tudat; *sems can*: érző lény (szó szerinti: „közönséges tudattal bíró”)

50 *sugata*, de *gshegs pa*: buddha

51 *preta*, *yi dwags*

Ha egyszer s mindenkorra felismered a zavaros látszatot, és rájössz, hogy valótlan, üres, és sehol sincs, akkor a szamszára fenekestül felfordul. Ha átlátod, hogy a buddha nem más, mint saját alapod, és így bízni kezdesz magadban, akkor megkapod a nevet: 'a buddhák természetes szabadsága'.

Ó, Tér Bővelkedő Ura, Mindent-Átható Vadzsra! Ismerd fel egyszer s mindenkorra, hogy a szamszára egyetlen jelensége sem létezik, mind-mind üres, és tudd azt is, hogy önnön természetük a hiány!

Így szólt, és eltűnt szemem elől.

Srí Szengha⁵²

Később pedig, amikor a Jelen-tudat Hordozóinak királyával, *Srí Szenghával* találkoztam egy látomásban, így szóltam:

– Ó, mester, kérlek, mutasd meg nekem, mi a Nagy Tökéletesség ösvénye!

Ekkor így szólt:

– A Nagy Tökéletesség a szamszára és a nirvána hatalmas közös szerkezete, a tágas tér, amelyben a szamszára, a nirvána és az ösvény tökéletes. Az a nézet, amikor megérted ezt a közeget. A vonatkoztatási pont nélküli meditáció az, amikor természetes módon uralmat nyersz ebben ősi, eredendő, hatalmas alapon, amikor ráébredsz és kitarulsz abban, ami éppen van. Olyan ez, mint amikor a vízcsepp a tengerrel elvegyül, és tengerré válik, anélkül, hogy megváltoztatná a tengert, vagy mint amikor a korszó belsejében lévő tér a külső térrel elvegyül, és a térben térré-terjed, anélkül, hogy megváltoztatná a teret.

Ami az alapot és a közönséges tudatot illeti, nincs kint és bent, csupán az énképzet szabdalja „odakint”-re és „idebent”-re. Ahogy a maga természetes módján, szabadon áramló vizet a hideg szél jéggé dermedtíti, a természetes módon szabad alapon is csak az énképzet kristályosítja ki a szamszárát.

Ha ezt a létmódot megérted, akkor elhagyod a test jó, rossz és semleges cselekedeteit, és nyugton vagy, mint hulla az égetőhelyen, anélkül, hogy bármit is tenned kellene. Ugyanígy hagyod el a háromféle beszédbeli cselekedetet is, és úgy ülsz, mint a süketnéma. A tudat háromféle cselekedetét is magad mögött hagyod, és mesterkedés nélkül elnyugszol, olyan leszel, mint a tiszta őszi égbolt. Ezt nevezik elmélyedésnek.

Mivel elhagyod a kilenc cselekvést, nincs mit tenned. Az értelem segítségévé nem lehet megismerni ezt a létmódot, a közönséges elmét meghaladja. Ezen a lényeges ponton természetes, nagy-nagy bizalomra teszel szert.

Akár jársz, akár ülsz, akár mozdulsz, akár mozogsz, mantrát recitálsz, beszélsz vagy éppen gondolkodsz, egyszóval bármit is csinálsz, ezt a látásmódot el nem veszíted, és tudod, hogy ami van és lehet, az káprázathoz hasonló. Nem veszted el a meditáció bizonyosságát, tudatában vagy annak, hogy az eredeti állapot nyilvánvaló. Nem cselekszel nemtörődöm módon, a cselekvés négy útjára hagyatkozol. Ez a lényeg, halálodig erre hagyatkozz! Ez a természetes szabadság meditációja, amely meghaladja az értelmet.

A cselekvés lényege pedig az, hogy a nézet irányában a cselekvés rovására el nem térsz, nem gondolod: „mivel minden üres, tehetek bármit, az nem bűn.” Tartsd távol magad a test és a beszéd erénytelen tetteitől, akárcsak a méregtől! Légy nyugodt, fegyelmezett, visszafogott, mintha bírád előtt állnál!

Ám ha úgy kötödsz a test s a beszéd három esetleges erényes tétéhez, mintha az valami mélységes dolog lenne, akkor a helyes nézetet és a meditációt lefojtod. Ha emberi életteddel nem kezdesz mást, csak érdemeket halmozol fel a szamszárában, azzal aranyláncra vered magad. A cselevés irányában a nézet rovására el ne térj: legyél olyan, mint a gleccsereken kóborló, fenséges hóoroszlán, amit vadállat le nem gyűr.

Ha azokkal értesz egyet, akik úgy vélik, hogy az ember belátja ugyan az ürességet, de az együttérzést máshonnan kell megszereznie, az olyan, mintha azt mondanád, hogy van ugyan vized, de máshol kell keresned a nedvességet, hogy van ugyan tüzed, de máshol kell keresned a meleget, hogy egyenesen arcodba fúj a szél, de a hűvösség máshonnan jön. A bizonyossággal teljes felismerés, hogy a szamszára és a nirvána maga a hatalmas üresség, nem más, mint az együttérzés, amely a szamszára és a nirvána egyazon tisztaságában játszadozik – a felülmúlhatatlan bódhicsitta.

Vannak, akik előtt feltárják a nézet és a meditáció lényegét, valamint az eredeti létmód mikéntjét. A feltárással megismerésre jutnak, majd megállapítják, hogy ez önmagában elég. A szamszárabeli tevékenységekhez kötődnek; emberi életüket ragaszkodással és ellenszenvvel terhelt cselekvésekre herdálják. Ami pedig nézetüket és meditációjukat illeti, teljes mértékben tévednek, így a zavaros, szamszárabeli tevékenységek maguk alá gyűrik őket.

A meditációs tapasztalat során a tudat és a tudatosság-folyam nem olyan, mint azelőtt volt. a vágybirodalombeli istenek közé repítő, nagy-nagy öröm látszata, a Formabirodalomba emelő, fénylő, élénk tapasztalás a ragyogásról és a Formanélküli Birodalom négy állapotába repítő, gondolat-nélküli, befelé tekintő, mély álomhoz hasonlatos üresség-élmény, ahol nincs emlékezet és nincs tudatosság. Ha olyan nézetet vallasz, amelynek semmi köze az ürességhez, és az értelmekkel döntöd el, hogy a tudat üres, nem valódi létező, és egyhegyűen időzöl ebben az állapotban – nos, ez a nézet a szamszárabeli létezés csúcsára, az észlelés-nélküli isteni birodalomba visz.

Másrészt, mindenféle kivetülések jelennek meg. Külső zavarok az isteni vagy démoni kivetülések, a sötét előjelek és egyéb érzékszervi tárgyak külső zavarok. Belső zavar a kín és a fájdalmak megjelenése. Titkos zavar a rendszertelenül megjelenő tudati öröm és szenvedés. Ha tisztában vagy azzal, hogy mindez hamis tapasztalás és önámítás, és efelől biztos is vagy, akkor maguktól szertefoszlanak. Ám ha valódi létezését tulajdonítasz nekik, ha a remény és a félelem állapotát rájuk kérgesíted, akkor életed is veszélybe kerülhet – megőrülhetsz, elájulhatsz. Ha hatalmába kerít az isteni és a démoni látszatokhoz való erős kötődés, akkor te, a nagy gyakorló, közönséges lénnyé silányulsz.

Így szólt, s eltűnt szemem elől.

Irodalom:

- bDud 'joms gling pa: Rang bzhin rdzogs pa chen po rang zhal mngon du byed pa'i gdams pa ma sgom sangs rgyas, in: Richard Barron (1994) (trans.): *Dudjom Lingpa: Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (Nang-jiang), Padma Publishing, Barrytown.
- Dowman, Keith (1994) (trans.): *The Flight of the Garuda. Teachings of the Dzokchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Wisdom Publications, Boston.
- Germano, David F. (1992): *Poetic Thought, the Intelligent Universe and the Mystery of Self: The Tantric Synthesis of rDzogs Chen in 14th Century Tibet*. Unpublished PhD Dissertation, The University of Wisconsin-Madison. UMI Dissertation Information Service.
- Goddemchen név: Thog ma'i sangs rgyas kun tu bzang pos 'khor ba'i sems can rnams 'tshang mi rgya ba'i dbang med pa'i smon lam khyad par can. In: Avalon, Arthur (1919): *Tantrik Texts*, Shrichakrasamvara, Luzac.
- Gyurme Dorje and Kapstein, Matthew (1991) (trans. and ed.): *Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje: The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Wisdom Publications, Boston.
- Kongtrul Lodrö Tayé (1985): *sHe bya kun khyab I-V. Me rigs dpe skrun khang*, Beijing.
- Longchen Rabjam: gNas Lugs Rin Po Che'i mDzod, in: *The Precious Treasury of the Way of Abiding*, Barron, Richard (1998) (trans.), Padma Publishing, Junction City, 1998.
- Longchen Rabjam (1989): *The Practice of Dzogchen*. Introduced, translated and annotated by Tulku Thondup. Edited by Harold Talbott. Snow Lion, Ithaca NY 1989.
- Longchenpa 1996: Klong chen rab 'byams pa dri med 'od zer, !tibi!, in: *The Full-Fledged Khyung chen Bird. An Essay in Freedom as the Dynamics of Being*. Edited, translated and annotated by Herbert Guenther (1996) (ed., trans.) *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series X*. The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies, Tokyo.
- Lopon Tendzin Namdak: Lopon Tendzin Namdak: *Bonpo Dzogchen Teachings*. Edited by Vajranatha. Bonpo Translation Project, 1997.
- Namkhai Norbu (1986): *The Crystal and the Way of Light. Sutra, Tantra and Dzogchen*. Compiled by John Shane. Routledge and Kegan Paul, London 1986. (repr. 1987.)
- Namkhai Norbu 1984: Namkhai Norbu: *The Cycle of Day and Night. An Essential Tibetan Text on the Practice of Contemplation*. Translated and edited by John Reynolds. Station Hill Press, Barrytown, 1984 (repr.1987.)⁵³
- Namkhai Norbu 1989: Namkhai Norbu: *Dzogchen. The Self-Perfected State*. Edited by Adriano Clemente. Translated from Italian by John Shane. Snow Lion, Ithaca NY, 1989⁵⁴
- Namkhai Norbu 1996: Namkhai Norbu: *The Mirror. Advice on the Presence of Awareness*. Translated from Tibetan into Italian and edited by Adriano Clemente. Translated from Italian by Andrew Lukianowicz. Station Hill Openings, Barrytown, 1996.
- Reynolds: *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*. Translation, Introduction and Commenatries by John Myrdhin Reynolds. Snow Lion, Ithaca, New York, 1996.

Zhabs dkar bla ma (é.n.): mKha' lding gshogs rlabs (a Keith Dowman tulajdonában lévő tibeti fadúcos szövegről készült nyomat, amelynek további példánya a Dalai Láma dharamszalai könyvtárában található).

POROSZ TIBOR

A meditáció pszichodinamikájának alapjai

A jelen cikk célja a meditáció alapvető dinamikus tudatfolyamatainak bemutatása. Ennek során a következő tézisek fogalmazódnak meg:

A meditatív élmények világában olyan mentális struktúrák és mechanizmusok működnek, amelyek tér-idő viszonyai a mindennapi tudat számára sem ismeretlenek. Az érzelmeknek, ösztönöknek és késztetéseknek a mentális térben különféle „mozgáspályái” vannak, és a mentális mozgáspályák alapján a sokféle meditáció is típusokba sorolható. Ugyanakkor a különféle geometriai ábrák, alakzatok és a fizikai mozgások, mentális képek mozgáspályái az érzelmi tartalmakat nemcsak tükrözik, de generálhatják is. Ennek megfelelően a mentális struktúrák, mechanizmusok és mozgáspályák a tudat nem-verbális szintjén különböző jelentéseket hordoznak, és ezek a jelentések lehetnek egyszerre képszerűek (ikonikusak) és kijelentésszerűek (propozicionálisak).

Az alábbi írás egy a meditáció pszichodinamikáját részleteiben elemző nagyobb terjedelmű munka előtanulmánya, ebből fakadóan célja a meditatív tudati események alapvető folyamatainak és az azokat leíró fogalmaknak a felkutatása és bemutatása. Ennek során az a felvetés fogalmazódik meg, hogy a hétköznapiától radikálisan eltérőnek mutató meditatív élmények világában számos olyan téridőbeli mentális struktúra és mechanizmus működik, amelyek valójában a mindennapi tudat számára sem ismeretlenek – voltaképpen ezekre épülnek rá a meditatív tapasztalások –, legfeljebb csak nem szoktunk felfigyelni rájuk. Ezek közül kiemelkednek a kisgyermekes preverbális tapasztalatai, mert azok téridő szerkezeteinek feltárása elvezethet a szavakon túl levő meditáció világának jobb megértéséhez, miközben maga a meditáció a legkevésbé sem valamilyen regresszív pszichés visszalépés, hanem inkább a mindennapi tudat működésének progresszív, sajátos jelentésekkel is rendelkező meghaladása. A meditáció alatti mentális folyamatok dinamikájának határeset, vonatkoztatási pontja a tudatműködések leállása, a „nem-tudat”, de a jelen írás ezzel most nem foglalkozik, mivel e kérdés részletes elemzése máshol már megtörtént¹.

A címben szereplő „pszichodinamika” kifejezés a nyugati pszichológiában többféle értelemben is előfordul, az alábbiakban viszont nem ezen tartalmak valamelyikét jelenti, hanem a lehető legtágabb értelemben szerepel, tehát a meditáció során előforduló valamennyi intrapszichés mozgást, folyamatot, állapotváltozást és azok mozgató erőit, illetve a pszichikai mechanizmusok működését jelenti. Ugyanakkor a meditáció alatt történő pszichodinamikai folyamatok bemutatásakor a következő áttekintés a buddhista pszichológia szemléletét és kifejezéseit használja keretként, de emellett e keretbe illesztve nagymértékben támaszkodik a nyugati pszichológia által feltárt mentális események és mechanizmusok működését leíró fogalomrendszerre (pl. reflexivitás,

reaktivitás, képzetek, fogalmak, reprezentációk, szimbólumok, sémák, pszichológiai mechanizmusok, tárgykapcsolati viszonyok stb.) is.

A meditáció során a tudati mozgásoknak olyan saját autonóm törvényszerűségei, mechanizmusai jönnek létre, amelyek a hétköznapi tudattal megegyező sajátosságokkal rendelkeznek, így módszertanilag lehetővé válik az egybevetésük. A továbbiakban a *pszichodinamika* kifejezés mindennek megfelelően a „meditáló tudat” *téridőként történő mozgásait* jelenti, vagyis azt mutatja be, hogy a tudati események – a hétköznapi tudat történéseihez hasonlóan – nem tér-ben vagy idő-ben történnek, hanem tér-ként és idő-ként foghatók fel, mert ezek maguk a mozgás, a tér és az idő. A pszichés aktivitások nyomán meg lehet állapítani, hogy a „tudat” fogalmától nem választható el sem az időbeliség, sem a térbeliség, már amennyiben a térbeliség alatt nem csak a szilárd anyagi testek kiterjedését értjük, hanem a dichotóm felosztásokat mellőzve egy széles fogalmi spektrumon haladunk.

Ebből a szempontból figyelemre méltó a páli kánonban a Buddhának az szemlélete, amely a tapasztalati valóság tartományait (páli: *dhātu*) a föld, a víz, a tűz, a levegő, a tér és a tudat elemeiként értelmezi². A „tér” fogalma ekkor alkalmas arra, hogy a dichotóm szemléletben egyfelől „fizikai”-nak, illetve másfelől „tudati”-nak vagy „mentális”-nak nevezett jelenségek átfedését vagy egybeesését metaforikusan szemléltesse. Amennyiben tehát a továbbiakban „tudat”-ról esik szó, annyiban ehelyütt eleve nem egyfajta, a „test”-tel dichotóm viszonyba állított tényező érthető alatta.

Mivel a buddhizmus szerint maga a tudat nem egy egységes entitás, így nincs is valamennyi tudatműködést magában foglalni kívánó kifejezése „a” tudatra. Ehelyett különböző funkciók kapnak eltérő neveket, miközben jellemzően e kifejezések gyakran a speciális funkciók nélkül is „tudat” jelentéssel bírnak, azaz e szavak olykor egyben egymás szinonimái is. A buddhizmus által megkülönböztetett három elemi hétköznapi tudatműködés alapvető topológiai téri viszonyokra utal³. Ezek egyike a viszonylagosan passzív, „tartalmazást, bennfoglalást, hordozást” képviselő „tudatosság” (p.: *viññāṇa*), amely többek között az érzékszervi benyomások reflektáló tudatossága, „hordozója” (pl. látás-tudatosság), illetve a kondicionáló befolyások, a készletek, a *drive*-ok „tartalmazója”. A másik a „tudat, tudatállapot” (p.: *citta*), mely a „mozgáspályákkal” leírható gondolkodás, érzelmek és hangulatok aktív, dinamikus, gyorsan változó tudatműködése. A harmadik hétköznapi tudatműködés a hatodik érzékszervnek is nevezett, „érintkezést, kapcsolatot” létrehozó „elme” (p.: *manas*) racionális képessége, rendező, szintetizáló értelmi működése, mely a konvencionális hétköznapiságtól kezdve a meditáció fokozatain át eltérő tudatszinteken szervezi a mentális eseményeket.

1. A mindennapi tapasztalás terei és idői

A TAPASZTALÁS FŐBB ELEMEI

A pszichodinamikai folyamatok központi és meghatározó eseménye a tapasztalás. A páli kánonban a Buddha szerint a hétköznapi tapasztalások alapvetően észlelési (p.: *saññā*) és gondolkodási, kognitív (p.: *citta*) folyamatokként ragadhatók meg, melyek a cselekvések és

szemléletek rögzülését, sematizálódását (p.: *ditṭhi*) is eredményezik. A Buddha szerint a valóság érzékelésének egyetlen hétköznapi módja sem „objektív”, hiszen már a tárgyra irányuló egyszerű figyelem is felületes, téves nézetet létrehozó meggondolás, ugyanis torzulás (p.: *vipallāsa*) lép fel, amikor a mulandót állandónak tartjuk és valamilyen szubsztancialitás meglétét feltételezzük, amivel azonosulhatunk is. Az észleléskor egy asszociációs lánc keletkezik, amely az észleletet a hozzá való ragaszkodással együtt képzetekkel, illetve fogalmilag kiterjeszti, és ebből a kiterjesztésből (p.: *papañca*) erednek a múltbeli, a jövőbeli és a jelenlegi érzéklek sokaságai, mindezek nyomán azután sémák automatizmusába merevedik a tapasztalás⁴.

Ezeket a jelenségeket a Buddha a páli kánon több helyén is⁵ oly módon foglalja össze, hogy a valóság tapasztalása során mindig az „én” válik viszonyítási ponttá, így a mentális-fizikális eseményeink felértékelésével az „én vagyok” önteltségéből létrejön a kiterjesztésen alapuló képzetünk önmagunk identitásáról. Az átlagember ezzel valamennyi tapasztalását félreérti, és tapasztalása tárgyát úgy fogja fel, hogy az

1. „önmagam”, vagy
2. „önmagamé”, vagy
3. „önmagam abban vagyok”, vagy
4. „önmagamban van”.

A tapasztalás fókuszában tehát végső soron az „önmagam” áll, amikor is egy észlelési mechanizmus transzformálásáról lehet szó. Amint az érzékeléssel kapcsolatban Piaget megfogalmazta, az észlelési tér nem homogén, mivel ha valamire koncentrálnunk, az a tapasztalásunk fókuszába kerül, ezért azt etalonként kezelve felértékeljük, ezzel rendszeresen észlelési torzulás jön létre. A „koncentráció” torzulását azonban a „decentráció”, azaz a tárgy egyes tulajdonságainak egymás utáni vizsgálata során az egyik koncentrálról a másikra történő átmenet és a különböző koncentrációk egybehangolása korrigálhatja, ezzel egy viszonylagos tárgyilagosság jöhet létre⁶. Ez az érzékelési mechanizmus voltaképpen messze túlterjed a pusztán észlelési folyamaton, és arra utal, hogy általában is a valósághoz való viszonyunk etalonjaként „önmagunkat” állítjuk be.

AZ „ÖNMAGAM” MINT TÉRÉLMÉNY

Amint az eddigiekből is kiderül, a „más”-tól elkülönülő, fókuszba kerülő „önmagam” mindenekelőtt *térbeli élményként* lesz megtapasztalható. A test fizikai határai, valamint a végtagok manipulációi által elérhető tér a személyes, EGOCENTRIKUS TÉR. Ezzel szemben a személyes téren túli, külső szemléletet képviselő, a látással, hallással és mozgással érzékelhető tér az ALLOCENTRIKUS TÉR (a görög *allo-* jelentése: „idegen, más”). Az egocentrikus tér esetében a személy vonatkoztatási pontja a saját teste, amihez viszonyítva tőle balra vagy jobbra, fent vagy lent, előtte vagy mögötte határozza meg a tárgyak helyzetét.

A tér megtapasztalásának élménye Révész szerint⁷ elkülöníthetővé teszi a saját test terének „üres tér” élményét, a saját mozgást érzékelő (*kinesztetikus*) tér „dinamikus” térélményét, a

4 POROSZ (2000)

5 MN 1; MN 109; AN 4, 200

6 PIAGET (1948/1970, 1997)

7 RÉVÉSZ (1938/1985)

tapintási (*haptikus*) tér „statikus” térélményét és az „optikai” térélményt. Figyelemre méltó, hogy Révésznek a kísérleti alanyokkal végzett egyszerű vizsgálatai még a mindennapi tudat szintjén is mennyire ahhoz hasonló élményekhez vezettek, mint amilyenek a meditáció különböző tudatszintjein előfordulhatnak. A nyílt téren, csukott szemmel, sötétben végzett vizsgálatok tanúsága szerint, amit mozdulatlanul csukott szemmel érzékelünk, az a saját testünk súlya. Az észlelhető testérzékek elmosódottak, differenciálatlanok, úgy tűnik, a tér és testünk még nem különültek el egymástól, a külvilággal szemben nem észleljük saját testünknek sem formáját, sem határát, TESTÜNK MINT VALAMI STUKTÚRA ÉS TÉR NÉLKÜLI jelenik meg. Ha figyelmünket saját testünkről (csukott szemmel) a *térre* irányítjuk, az lesz a benyomásunk, hogy „ÜRES TÉRBEN” vagyunk, egy olyan térben, melyben a szubjektum képezi a centrumot. Minden irányba kiszélesedik a tér, de nem túl messzire. Saját személyünk már nem feloldhatatlan egységben, hanem e közeli tér centrumaként jelenik meg. Ez az egocentrikus tér morfológiailag homogén, tagolatlan, de nem élesen behatárolt: előre kiterjedtebb, mint hátrafelé, felfelé és oldalirányba. A látóknál optikai téridom képzetét ölti, többnyire elliptikus alapú kúp, amelynek csúcspontján van a személy, vagy paraboloid, melynek gyújtópontjában van az ember, esetleg gömb (kupola), amelynek felső részét levágták és ennek a közepén áll az illető. A vakok a teret behatárolatlannak, de mégsem végtelennek találják, nem tulajdonítanak a térnek meghatározott formát. Tehát lehetséges, hogy a tér „saját” alakja csupán optikai élmények következménye. Az „üres” térben a térképzet *irány nélküli*, illetve iránydiffúz. Különleges körülmények között *optikai* területen is lehet „üres tér” élmény, pl. háton fekvé a felhő nélküli eget nézve hiányzanak az optikai tér ismérvei. Ez a tér nem ingerel mozgásra, csak egy sémát reprezentál, melyben mozgunk, orientálatlanul, a konkrét anyagi világgal való kapcsolat nélkül.

Visszont már pusztán a karunk megmozdításával változik kapcsolatunk a térrel. Saját testünk térelkülisége megszűnik, és eleven, kiterjedt, térvonatkozású valóságot nyer. A mozgás állapotában az „üres” tér konkrét, élményszerűen megragadható. A testélmény konkrét tárgyi kapcsolatba kerül valamivel, *ami téri, de nem tárgyi jellegű*. A saját testünk és a mozgás közötti kapcsolat térképző, mert egy tőlünk megkülönböztethető téri tömeget hoz létre, amely ugyan egyelőre strukturálatlan, meghatározatlan irányú és nem kitöltött, de élményszerűen mégis létezik. Saját testünk elveszíti téri meghatározatlanságát, kiterjedés nélkülségét, körülhatárolatlanságát, én-jellegű pontszerűségét, és anyagi-téri tartalmat kap. A tér centrumát még mindig a test-tudatban levő én-érzés határozza meg. Ha az ember elhagyja helyét, akkor a mozgás, a mozgásirány kiválasztása, a dinamikus centrum előrehaladása, továbbhaladása építi fel a KINESZTIKUS TERET. Ezt a mozgásunk által uralt teret teljes érzékletességgel éljük át, de csak amennyiben uraljuk, tehát amennyiben mi magunk mozgunk. A kinesztetikus térnek nincsen megadható formája, dominál a behatárolatlanság ismérve, de a vizsgálatok során volt, aki „magával vitte” gömb vagy ellipszoid terét, amely nem változtatta nagyságát. A tárgy nélküli tér, a tiszta kinesztetikus tér egy olyan tér, melyben az én-élmény alighanem az egyetlen biztos pont.

A HAPTIKUS TÉRÉLMÉNY akkor érvényesül, ha az ember fogó- és tapintószervével kapcsolatba lép a tárgyak által kitöltött térrel, és az üres tér vizuális képe rögtön eltűnik, ahogy a dinamikus testélmény és az egocentrikus beállítódás is. Már egy tárggyal lehet találkozni, amely nem tartozik a testi énközhöz, vagyis a *környező világgal* állunk szemben.

Az OPTIKAI TÉR esetén a *látás anyaga* a szín, a színárnyalatok, a világosság, az árnyékoltság, a testszerűség, a térhatárok, a perspektíva, a látszólagos eltolódások, a takarások, az átfedések.

A tér általános sémáját reprezentálják a vízszintes és függőleges főirányok és a mélység iránya. Az optikai tér tulajdonképpen egy számtalan dologgal kitöltött tér, ahol a tárgyak elfoglalják meghatározott helyüket, melyet megváltoztathatnak, felcserélhetnek. Az érzéki kép folyton változik minden mozgással, a figyelem irányának változásával, a dolgok mozgásával. Az irány elnyeri karakterét, az ember elveszíti egocentrikusságát. A *formának* saját, anyagtól és tárgytól független létezése van, aktív beavatkozás nélkül elkülönül a tartalomtól, a forma egyszerre adott a közvetlen érzéki szemlélettel⁸.

A környezetet felfedező tevékenység egocentrikus tere teszi lehetővé az allocentrikus tér viszonylagosan statikus vonatkoztatási pontjaira támaszkodó mentális megjelenítés, a KOGNITÍV TÉRKÉP (*cognitive map*) létrehozását. A kognitív térkép absztrakciója szintén nem statikus, hiszen a tárgyak, az egyes konkrét térbeli viszonyok (pl. hogyan van berendezve valamelyik barátom lakása) a tudat képeiként nemcsak felidézhetők, de mentálisan különböző nézőpontból vizsgálhatók, forgathatók, miközben a téri és időbeli konstanciák (pl. az emlékezés) keretet képeznek. A kognitív térkép nem is csupán képi lenyomat a térről, inkább aktív információkereső és -fenntartó séma, amelyben a téri viszonyok képzeti megjelenése mellett a többi érzékszervi modalitás is szerepet játszik, így egy egységes egészet képeznek⁹.

A MINDENNAPI TUDAT AUTONOM TÉRIDŐI

A mindennapi tudat terei és idői az egyedfejlődés folyamatában jönnek létre. Piaget szerint ennek során az egyes alkalmi érzékszervi-mozgásos tevékenységek a reflexek, a gyakorlás és tanulás révén végül sémát alkotnak. Az érzékszervi-mozgásos (*szenzomotoros*) séma az érzékelés szervezője és a mozgás irányítója, az érzékelés és a mozgás koordinációjának rendszere¹⁰. A gyermek fejlődése során felépül a *tárgyállandóság*, a *nagyság- és formakonstancia*, valamint a *gyakorlati tér és idő állandósága*. Csupán külön tanulási folyamat eredménye az a tudás, hogy egy tárgy akkor is létezik, nagysága és formája akkor is ugyanaz marad, ha az az érzékelési mezőből kikerült, vagy megváltozott a nézőpont. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy az úgynevezett „állandó” értékek kialakulásuk után sem teljesen stabilizálódnak, és nem mutatnak abszolút „tárgyilagoss” értékeket, hiszen például a gyermekek rendszeresen alábecsülik a távoli nagyságokat, míg a felnőttek gyakorlatilag mindig túlbecsülik¹¹.

Az észlelésnek az euklideszi térhez viszonyított torzulásai meglehetősen állandósággal vannak jelen hétköznapijainkban, ráadásul nemcsak folytonosan velünk vannak, de mindig ugyanúgy. Voltaképpen a csecsemő *érzéksalódási konstanciákat* is kialakít¹². Amikor a gyermek és a felnőtt a nagyságok és alakok *érzéksalódási konstanciáit* már megtanulta, *hiába van tudása a tárgy „valódi” nagyságáról és alakjáról, az érzéksalódás ettől teljesen függetlenül így is bekövetkezik. Az érzéksalódási konstanciák arra utalnak, hogy az észlelés számára nem létezik egy objektíve megragadható tér- vagy időbeliség. Sokkal inkább arról van szó, hogy téridőbeli viszonyainkat mi magunk alakítjuk, az érzékelést tulajdonításokkal, érzelmi hatásokkal telítve (affektus) – a Buddhának a páli kánonban előforduló szavával élve – kiterjesztjük (p.: *papañca*) és jelentésekkel ruházzuk fel.*

8 RÉVÉSZ (1938/1985)

9 KÁLLAI – KARÁDI – TÉNYI (1998); KÁLLAI (2004)

10 PIAGET (1978)

11 PIAGET (1948/1970)

12 RÉVÉSZ (1934/1985)

A térészlelés a gyermek fejlődésének kezdeti szakaszában Piaget szerint nem foglalja magában a perspektívát és a mértéket – tehát a térélmény *nem-euklideszi* –, ezért inkább olyan *topológiai* térbeli viszonyokról lehet beszélni, mint a tárgyak közelsége, elkülönültsége, szomszédossága, folyamatossága, zártsága, a határolás és a bennfoglalás. A gyermek pontosan felismeri a topológiai viszonyokat, elkülöníti a zárt ábrát a nyitott ábrától, a lyukat tartalmazó felületet a kitöltött felülettől, a gyűrűt a körtől, miközben az elemi euklideszi formákat nem különbözteti meg egymástól. Csak később – voltaképpen csak 8–10 éves korra – alakul ki az *euklideszi* tér világa, illetve csak később jelennek meg a térben „hiányzó” elemeket képzelettel kiegészítő projektív viszonyok, vagyis a perspektíva és a nagyságbecslés a távolság függvényében, azaz a helyek közötti távolságot felmérő metrikus viszonyok¹³.

Figyelemre méltó a nem-euklideszi térnek az az autonóm szerveződése, amely során egy saját törvényszerűségekkel rendelkező valóság jön létre¹⁴. Úgy látszik, a tudati események számára nem a newtoni abszolút tér, vagy akár a Descartes által feltalált koordináta-rendszer egyenlő részekre osztott folytonos tere, de még csak nem is az euklideszi egyenesek és síkok metszése, a szögek stb., tehát a tárgyak közötti helyzetvonalakozások adják az adekvát mozgásteret. A kiindulópont inkább a haptikus-kinesztetikus orientáció, mely ezért a saját testtől elválaszthatatlan. A *pszichikai tér*, a tudat tere *elemi szinten* TESTBEN MEGÉLT TÉR, egy-egy konkrét helyzethez kapcsolódó komplex élmény, amely azonban spektrumba állítható fogalmak mentén haladva éppúgy leírható a testbeszéd által mások számára is érthetővé váló fizikai mozgásként, mint testérzékelő (*szomaesztetikus*) tapasztalásként, energetikai rendszerek dinamikájaként vagy egyéb pszichikai (érzelmi, tudattalan, ösztön-) jelenségeként. A *pszichikai idő* az események egymásutániságának és az eseményeket összekötő időtartamok egymásba illesztésének rendszerén alapul, de Piaget szerint a gyermek kezdetben nem rendelkezik sem belső, sem külső időrendszerrel¹⁵. A pszichikai idő közvetlenül a folyamatban levő cselekvés ideje, amelytől eltérhet az utólagos időtartambecslés.

AZ ÉRZELMI TELÍTETTSÉGEK TÉRIDŐBELI VISZONYAI

Hétköznapi életünk felnőtt korban is számtalan további esetét produkálja tudatunk dinamikus és nem-euklideszi, nem-newtoni téridőbeli viszonyainak. Például általános tapasztalat, hogy egy meghatározott régió belül kisebbnek ítéljük a távolságot, mint ugyanazt a távolságot régiók között. Közismert az is, hogy amikor egy ismeretlen távoli helyre teszünk utazást, akkor az oda vezető út hosszabbnak tűnik, mint a – már ismerős – visszafelé vezető út, viszont ha fáradtak vagy éhesek vagyunk, akkor meg az egyébként már jól ismert útvonalon is a hazafelé vezető út a hosszabb. A téridőbeli viszonyok ilyen átalakításai az érzelmi, affektív (pl. szeretet, gyűlölet, boldogság) vagy az ösztön (szomjúság, éhség, jóllakottság, szexualitás) kapcsolatok fontosságára hívják fel a figyelmet. Az affektusok jó részénél külön lehet választani a tartalmat és a formát¹⁶. Ha azt mondom: „Szállok a boldogságtól!”, akkor itt a tartalom az az érzelmi, energetikai töltés, hogy nagyon *boldog* vagyok, a forma pedig ennek térbelileg is kifejezhető mozgáspályája. Hasonlóképpen értelmezhető a többi affektus és az ösztönök is¹⁷.

13 PIAGET (1948/1970); PIAGET – INHELDER (1956);
MAG (1995)

14 ELIOT (1987)

15 PIAGET (1946/1970)

16 KÁLLAI – KARÁDI – TÉNYI (1998)

17 HERMANN (1933/1993); HERMANN (1965)

Általánosabban fogalmazva kimutatható az a tendencia, mely szerint az örömet okozó folyamatok központi irányítású, kifelé irányuló, kiterjesztéssel járó mozgások, viszont a fájdalmat előidéző folyamatok a mozgásoktól való visszahúzóódással járnak. Minderre tekintettel a hétköznapi élet eseteit differenciáltabban szemügyre véve a különböző tudatállapotokban sokféleképpen látható a tárgyak, személyek vagy terek kicsinyítése, nagyítása stb. Így a tárgyakhoz való érzelmi viszony alapján mondható, hogy a szeretet egyfajta kiterjedő érzés, a gyűlölet a tárgyat a háromdimenziós térből ki akarja rekeszteni, képzeletben vagy álmában síkká vagy pontszerűvé teszi, az agresszió viszont már a csavarás indulata, mert ki akarja csavarni a másik karját, szeretné kitekerni a nyakát. Az aggódó magáról érzi azt, hogy kiszorul a térből. A hétköznapiakból kiemelkedő ünnepélyes ember emelkedett hangulatban van, viszont a hétköznapiakba beleragadt, fáradt ember levert. A kétségbe esett mintegy két szék között a pad alá kerül nehéz döntési helyzetében, a szomorú pedig magába omlik. Aki fél, az a veszélyhelyzetektől visszavonul, a bátor azonban új terek felfedezésének élményeiben, eredmények elérésében keres visszaigazolást identitása számára¹⁸.

Az indulatok, érzelmek és ösztönök energiái nemcsak szűkülő vagy táguló térelményként ábrázolhatók. Ha ezek az érzelmek kontrollálatlanná válnak és előntik az embert, akkor a gondolatokban és a magatartásban köríves mozgáspálya jön létre, ami a tudattalan folyamatok örvény természetű eluralkodását jelentik¹⁹. Hermanun Imre a pszichoanalízis asszociációs módszerének alkalmazásával kapcsolatban fejti ki gondolatait, de megállapításainak érvényessége e területen túlra is kiterjed. A kontroll a tudatos figyelem cél felé irányításának egyenes útja. Ha viszont a kezdetben még tárgyához rögzített tudatos figyelem – elhárítási mechanizmusok működésbe lépésével – mintegy lecsúszik tárgyról, akkor egyfajta, a tudattalan hatását jelző, a figyelemmel analóg, „görbe” irányítás veszi át a helyét. Ez a jelenség a legkülönbözőbb elkerülő, kerülő utat választó magatartások során is tetten érhető. Megmutatkozhat például abban az elvárásban, hogy bizonyos kényes dolgokat valaki más mondjon ki, vagy alkalmasint mások felé körívben végzett ceremóniális gesztusokban is megfigyelhető. Az íves irányokkal, görbeséggel, indirektséggel a tudattalanba lehet jutni. Amíg az ösztöneik által uralt emberek a tudatos figyelem kontrollját nem képesek fenntartani, és az ösztöneik örvénye elragadja őket, addig a kényszeres, a tudatosság ellenőrző szerepétől megválni képtelen betegek attól félnek, hogy az ösztönök örvényébe kerülnek.

Alapvetően centrifugális és centripetális görbeségi ív különböztethető meg. Ezeket a pszichoanalitikus szemlélet az élet- és a halálösztönrel azonosíthatná, a tárgyakapcsolat elmélet szemléletén belül fogalmazva viszont itt a tárgykeresési hajlamnak két oldala látható: az „önmagam” védelme a folytonosságra, létesülésre vágyódással és az „önmagam” védelme a tárgyakapcsolattól való defenzív visszavonulás révén. A Buddha a páli kánonban ezeket az irányokat az örökkévalóság tévhitére és a megsemmisülés tévhitére alapozott vágyódásként fogalmazta meg. Amikor az „önmagam” (p.: *attā*, szanszkrit: *ātman*) örökkévalóságának tévképzete alapján úgy tűnik, hogy legalább a személy feltételezett lényegi magva örökké változatlan maradhat, akkor vágyódás – a létesülés szomja (p.: *bhava-taṇhā*) – jön létre a folytonos létre, a halál nélküliségre, az örök én-re vagy az újraszületésre. Másfelől a személyről és tetteinek hatásairól azt feltételezve, hogy azok a halál után következmények nélkül, teljesen megsemmisülnek, a megsemmisülés tévképzete alakul ki, amely alapján a megsemmisülés utáni vágy – a megsemmisülés

szomja (p.: *vibhava-taṇhā*) – keletkezik. A Buddha szerint akár az örökkévalóság tévhitére, akár a megsemmisülés tévhitére alapozott vágyódásról van szó, az eredmény mindkét esetben az, hogy a létforgatag (p.: *saṃsāra*) örvényébe, az újraszületés körforgásába ragad bele az ember.

Az érzelmek és ösztönök tudattalan örvénylésének hasonló a dinamikája, mint a kádban lefolyó vízben keletkező örvényé. Ha az örvény valamit magával ragad, az a valami a kezdetekben – az örvény „szélén” – még viszonylag könnyen kivonható vagy akár magától is kisodródhat az áramlásból, de ha hagyjuk, hogy az áramlás tovább vigye magával, akkor az örvény már nem engedi el. Ugyanígy, például a harag vagy a vágy keletkezésükkor még erőfeszítés nélkül ellenőrzés alatt tarthatók, de később a tudattalanba ívelő görbeségük már a tudatosság elfojtó szögletes merevségével sem „kiegyenesíthető”. Ez a mechanizmus a tudattalan folyamatainak legkülönbözőbb irányaira érvényes, legyen szó akár az emelkedés-idealizálás, a süllyedés-romlás, a belekapaszkodás vagy a szétválasztás-üldöztetés-elszakadás iránytendenciáiról. A régi állapotokhoz, biztonságot jelentő környezethez, személyekhez vagy képzetekhez történő szimbiózisra törekvő vissza-visszatérés a tudattalan görbült ívének eredménye.

Lényegét illetően különbözik az örvényléstől az *áramlat* (*flow*), vagy másként a tökéletes élmény. Az áramlat-élmény közben urai vagyunk pszichikai energiáknak, a belső rendezetlenség, a lelki entrópia ellenében a tudat rendezése következik be. Ez a boldogság nem a reá irányuló tudatos törekvéssel érhető el, hanem életünk eseményeinek tudatos átélésének segítségével, amikor feloldódunk a tevékenységben. Egy felkészültséget igénylő feladatra összpontosítás során egybeolvad a cselekvés és a figyelem, az átélés állandó kontrollja mellett folyamatos a visszacsatolás a közvetlen célokra irányuló már elvégzett munkáról, miközben az idő többnyire rövidebbnek tűnik, és megfeledkezve magunkról az én-tudat elvész az öncélúvá váló élményben. Az áramlat-élmény bármely tevékenységben megtapasztalható, legyen az akár a mozgás, a sport, a harcművészetek, a tai csi (taiji quan), a csi kung (qigong), a jóga, a meditáció, a rituálé, a látás, az ízlelés vagy a szexualitás öröme, a zene, a gondolatok vagy a munka áramlata, az egyedüllétnek vagy mások társaságának élvezete²⁰.

Az idő szintén elveszítheti a múlt-jelen-jövő linearitásának képzetét. A rövidnek vagy hosszúnak tűnő tartam a lineáris időélmény egyik dimenziója, olyan folytonosság vagy áramlás, amely az események sorbarendezeésével, az okságról alkotott elképzeléssel függ össze. Viszont az álmok esetében az idő lineáris egymásra következtetésének kisebb jelentősége van. Az álmokban az adottságok folyékonyak, gyakran nem dönthető el, melyik volt előbb vagy utóbb. Olykor csak a jelen létezik, a jövő és a múlt nem, és akár „időnélküli” tapasztalás is létrejöhet²¹. Azonban éber állapotban sem feltétlenül lineáris az idő, mert a „múlt követelődzése” és a „jövő ígéretei” aszimmetrikussá teszik múlt és jövő viszonyát (Richir), így az idő fonala meggömbül, elcsavarodik²². A *megélt idő* mellett a hétköznapi *narratív időstruktúra* sem csak lineáris, hanem ezen kívül még lehet visszakanyarodó, tehát időhurok típusú, lehet kronológiai tengelyen kívül álló, azaz „soha/mindig/bármikor” típusú, vagy zárványszerű, időkapszula típusú, az emlékeket kaotikusan felidéző, mely akár az idősíkokat is összekeveri²³.

A hétköznapi téridő görbületei a patológia felé is vezethetnek, ha az egyén teljesen elveszíti felettük az uralmat. A patológiás térélmények hasonló mechanizmusokkal írhatók le, mint a

20 CSÍKSZENTMIHÁLYI (1997)

21 ORNSTEIN (1969, 1972)

22 TENGELYI (1998)

23 EHMANN (2004)

hétköznapiak²⁴. A *mániás* tere kitágult, a *depresszív* személyiség csökkenteni vagy megszüntetni szeretné a távolságot, mert a nagy térben elhagyatottnak érzi magát, és olyan kicsi teret igyekszik betölteni, amelyet csak lehet, a *skizofrén* a táguló és szűkülő terek között oszcillál stb. Az időpatológiai vizsgálatok bizonyos eredményei szerint egyes szorongók, neurotikusok és pszichopaták a jellel foglalkoznak a legtöbbször, mások viszont a jövővel, míg a jelen kóros észlelése és a túlzott jövő-orientáltság skizofréniászerű tünetet produkál. Ugyanakkor felvethető az a hipotézis, mely szerint a lineáris lehorgonyozottság mögött súlyosabb traumák húzódnak meg, az időhurok típusú időstruktúra szorongásra, félelemre utalhat, a kronológiai skálán kívüli epizódok vágyvezérelt gondolatok vagy depresszió esetén lehetnek jellemzők, míg az időkapcsala jellegű időélmények súlyosan stresszteli események emlékei lehetnek²⁵.

2. A meditatív tapasztalás terei és idői

A MEDITATÍV TAPASZTALÁS FŐBB ELEMEI

A sokféle meditatív módszer számos eltérő típusú meditációs élményhez vezet. A meditáció tárgyától, témájától függ, melyik ÉRZÉKSZERVÍ benyomás milyen szerepet kap a meditáció során. A meditációk vagy a látásra, vagy a hallásra, vagy a tapintásra és a kinesztetikus, esetleg energetikai érzésre, vagy a tudattartalmak figyelésére – esetleg mindezek valamilyen kombinációjára – épülnek, a szaglász és az ízlelés kevésbé kap szerepet a meditáció során. Ugyanakkor az érzékszervi tapasztalás kétféle módon lehet jelen a meditációs élményekben, egyfelől a meditáció tárgya (külső forma, szín, fény, hang, haptikus-kinesztetikus sajáttest élmény vagy belső tudati képzetek) által meghatározott érzékelésként, másfelől viszont mintegy a meditáció mellékhatásaként, gyakran az előrehaladottság fokát jelző spontánul megjelenő mentális forma, szín, fény, hang élményként, melyek mellett az illatok és ízek jelentősebb mértékben érzékelhetők, illetve belső energetikai érzések is megjelenhetnek. Az érzékszervi benyomások mellett a meditációs tapasztalatok KOGNITÍV élményei érzelmi, orientációs, képzeti, szimbolikus, reprezentatív, konstruktív, rendező, motivációs, illetve reflektív elemeket visznek a meditációs eljárások folyamatába.

A *meditációs* tapasztalatok észlelési folyamatai a fentiekén túl annyiban is hasonlóak a hétköznapi tapasztalásokhoz, amennyiben az *érzékelés* alapjaiban mindkét esetben *torzít*, és az e torzításra épülő sémák egyes meditáció típusoknál a hétköznapi tapasztalás folyamatában található módon rögzülhetnek, azonban a buddhista meditáció sajátossága éppen az, hogy végül a cselekvési és szemléleti sémák, *automatizmusok* *felszámolásához* vezet.

AZ „ÖNMAGAM” MINT MEDITÁCIÓS TÉRIDŐ ÉLMÉNY

A meditatív élmény, sokféleségétől függetlenül, mindig valamilyen módon strukturált folyamat, amennyiben a hétköznapi tudattal végzett meditációnak van tárgya és alanya. Valamennyi meditációs tapasztalás (még a tárgy-alany viszonyt végül feloldó meditációk

²⁴ HERMANN (1965); KÁLLAI – KARÁDI – TÉNYI (1998); KÁLLAI (2004)

²⁵ EHMAN (2004)

kezdeti szakaszaiban is) egyfajta tárgyhoz való viszony, amely viszony azonban térbelileg, mindenekelőtt a tudat szubjektív terében (*lived space*) szerveződik. A meditáció természetesen egyúttal időbeli folyamat is, de pszichodinamikai szempontból nem az úgynevezett „objektív idő”, hanem a szubjektív időélmény (*lived time*) az, ami valóban jelentőséggel rendelkezik.

A „koncentráló” és a „decentráló” figyelem egyaránt teret és időt hoz létre, azonban a meditáció két alaptípusa – az „összpontosítás” és a „belátás” – tapasztalásban és szemléletben meglevő különbségeket képviselnek²⁶. Valamennyi meditáció kezdetén egyfajta térbeli *hasadás* jön létre a vizsgáló „én” és a vizsgálat „tárgya” között. A KONCENTRATÍV MEDITÁCIÓ során a tudat gyakran hatalmas térként tapasztalható, melyben az események megjelennek, és amelyben az „önmagam” egyfajta különálló, határolt „dolog”. Ez a tapasztalat táplálhatja egyfelől az „igazi” önazonosság magvának, gyökerének vagy középpontjának a megtalálása utáni *vágyat*, másfelől az egész-ség, a teljesség iránti *vágyakozást*, tehát végső soron az „önmagam” entitás mivoltába vetett hitet erősíti. Az összpontosító meditáció során a figyelem ismételt, újra meg újra visszatér központi tárgyához, a tudati eseményeket elnyugtatja, kifejleszti az egyhegyűen összpontosított vizsgáló tudatállapotot, ezzel az „önmagam” vagy egy határolt, független, *térben rögzített és időben változatlan* pontként éli meg tapasztalatait, vagy határait feladva eggyé válik valamilyen „univerzális” entitással.

A DECENTRÁLÓ „ÉBERSÉG” MEDITÁCIÓ szintén a térbeli hasadás elemi formájából indul ki, azonban figyelme a *térbeli megalapozásról az időbelire vált át*, amennyiben az állandóan *változó*, tehát időben egymás után következő testi történések (pl. légzés), vagy /és az érzések, tudatállapotok, tudattartalmak eseményeinek folyamatát követi. Ezáltal a megfigyelés „tárgya” és a tárgy változásaival együtt mozgó „alany” többé már nem statikus, térbe helyezett, különálló, határolt „dolog”-ként, hanem időbeli változás folyamataként tapasztalható. Az események azonban itt sem időben zajlanak, hanem az események időként történnek, maguk alkotják az időt. Amikor azután a „belátás” fázisában a figyelem valójában már csupán azt tapasztalja, ami éppen most, az adott pillanatban történik, és ezért nem foglalkozik az események múltjával vagy lehetséges jövőbeni alakulásával sem, akkor a tapasztalatait is egymás után következő, egymástól független időpillanatok sorozataként éli meg.

Ez a élményvilág feltűnően hasonlít a gyermeknél kifejlődő szenzomotoros intelligencia aktsaira, amelyek összeegyeztetik a folyamatos észleléseket és a valóságos mozgásokat (ízlelés, szaglás, érzés, megfogás stb.), amelyek szintén folyamatosak. Az aktusokat rövid előfeltevések és újraalkotások kötik össze *anélkül*, hogy valaha is *egésszé* alakulnának. Vagyis a szenzomotoros intelligencia úgy működik, mint egy lassított film, amelynek minden kockáját folyamatosan látjuk egybeolvadás, *folytonosság nélkül*. Az érzékszervi-mozgásos megismerő aktus végül is tehát csupán *gyakorlati*, az érzékszerveken keresztül megy végbe, azaz a dolgok csak addig léteznek, amíg azokat meg lehet szagolni, érinteni, fogni, nem törekszik sem magyarázatra, sem osztályozásra, sem ezek pusztá megállapítására, tehát *nem reflektív*. Csak a realitások szintjén működik, így minden egyes aktusa nagyon *rövid téridőbeli távolságot enged meg az alany és a tárgy között*²⁷.

A meditációban ezzel az egyes eseményeket szeparált időpillanatokban figyelemmel követő „önmagam” élménye is mindig kizárólag csak az adott pillanatnyi eseményhez kapcsolódik, így elkülönült pillanatok sorozatává válik, tehát végül az „önmagam” képzele elveszíti még az

időbeli folytonosságának a látszatát is, és az „önmagam” tévképzete megszűnik. A decentrált meditáció idő dimenziója nemcsak a „figyelem” és „tárgy”, „szubjektum” és „objektum” közötti térbeli hasadást oldja föl, hanem a „test” és a „tudat” önálló dolgokként, entitásokként történő elkülönítését is értelmezhetetlenné és értelmetlenné teszi.

A MEDITÁCIÓ ALAPMECHANIZMUSAI

A meditáció valamennyi válfaja dinamikus, olykor drámai változásokat eredményező esemény sor, legyen szó akár a külső szemlélő számára csupán passzív, eseménytelennek látszó, fizikailag statikus ülő gyakorlatokról, akár a fizikai mozgással járó rituális eljárásokról, vagy a tantrikus gyakorlatok, a tai csi (taiji quan) és a csi kung (qigong) dinamikus meditációiról. A meditációs élmények dinamizmusa a térben történő mozgás legalapvetőbb formái szerint néhány főbb jellegzetességet mutat, így a továbbiakban ezek alapján a meditáció fajtáinak egyfajta tipizálására teszek kísérletet.

Az egyik lehetséges – fentebb már említett – típusú meditációs élmény passzív, „SEMLEGES”, pusztán *receptív*, a meditáció tárgyát reflexió nélkül pusztán *decentrált* figyelemmel kíséri, azt mentálisan nem manipulálja, a tapasztaltakra nem reagál, azokat nem elemzi, nem sorolja be, hanem csupán az *itt és most*ban levő éber figyelemmel tudomásul veszi keletkezésüket, létezésüket és elmúlásukat.

Ennek az élménynek kiteljesedett megélése az a tapasztalás, amely magas fokú figyelem mellett *dekoncentrált*, tehát az érzéki benyomásokra még csak decentráltan (a koncentráls fókuszát változtatva) sem összpontosít, a tapasztalati mező mindegyik benyomását szűrés és válogatás nélkül egyenlőnek tekinti. Mivel ekkor a sokféle, ám dekoncentráltan egyenlő „súlyú” érzéki benyomás miatt a meditációnak már semmilyen benyomáscsoport sem tárgya önállóan, így ez egyfajta „nem-meditáció” állapotnak is nevezhető. Az ezt az élményt elérő meditáció jellegzetesen buddhista, és a buddhizmus különböző irányzataiban más-más előkészítő gyakorlatok után, más-más gyakorlati és elméleti környezetben, különböző neveken gyakorolják: a théraváda irányzatban mint *éberség* vagy az *éberség készenléte* (p.: *sati, satipatthāna*), a mahájána zen gyakorlatai között mint *csupán ülés* (japán: *sikantaza*), a tantrikus buddhizmus vadzsrajána (*vajrayāna*) gyakorlataiban mint *nagy pecsét* (szanszkrit: *mahāmudrā*) vagy mint *nagy beteljesültség* (tibeti: *dzogcsen*) ismeretes. E perceptuálisan nyitott, egyúttal *nem reaktív* élmény strukturálatlan, tehát minden korábbi mentális struktúrát és sémát szétbont, ezért gyakran „közvetlen útnak” is nevezik, mert egy hirtelen áttöréssel vezet el a buddhista meditáció egyik legfontosabb eredményéhez, a gondolkodási és cselekvési automatizmusok *dekonstruktív* lebontásához, hogy végül megtapasztalhatóvá tegye a valóságot, amint az van (p.: *yathā bhūtaṃ*), illetve átélhetővé tegye a buddhista tanítás lényegét, a szenvedéstől történő megszabadulás élményét, azaz minden dolog szubsztancia nélküliségét, az „önmagam nélküliséget” (p.: *anattā*, sz.: *anātman* vagy *nairātmya*).

A semleges élmény nem következik be előzetes „pozitív” meditációs élmények nélkül. A „pozitív” jelző természetesen nem értékítéletre utal, hanem arra, hogy a meditáció tárgyát kiemelten a figyelem előterébe helyezik, valamilyen módon „kezelik”, valahogyan bánnak vele. A fejlődéslelektan egyfajta előrehaladásként mutatja be azt a folyamatot, amelynek során az alany és a tárgy között növekszik a téridőbeli távolság, vagyis a mozgástér a szó legtágabb

értelmében bővül. A meditáció „pozitív” típusánál megnövekedett téridőbeli távolsággal van dolgunk, a kérdés csak az, hogy ez mikor milyen mozgáspályájú mechanizmusok működését jelenti a korábban a mindennapi tudatnál már említettek közül.

A legalapvetőbb eljárás a *koncentráció*, az összpontosítás (p., sz.: *samādhi*), azaz a tapasztalási mező, a figyelem körének *szűkítése* és a figyelem *rögzítése* minél kisebb területre, minél kevesebb érzékszervi benyomásra. Jellegzetes példája ennek az élménynek mondjuk egy lángra vagy az orrnál ki-be áramló levegő által keltett érzésre pontszerűen összpontosított figyelem. A koncentráció minimális szintje nélkül a figyelem csak tompa vagy szétszórt, tárgyról tárgyra ugráló marad, így a figyelem ilyen elemi összeszedettség nélkül, tehát bizonyos tárgyra rögzített kezdeti figyelem nélkül a teljesen nyitott figyelmeű, semleges, dekoncentrált meditációs élmény sem következhet be. A figyelem terét lehatároló összpontosítás azonban nemcsak bevezető technika, hanem önálló meditációs módszer is lehet, és ekkor az a meditáció tárgyának „lényegi” tulajdonságával (pl. a láng fényével vagy egy „végső” szubsztanciával) történő azonosuláshoz vezethet. A páli kánon szövegei szerint²⁸ a Buddha ezen eljárás alternatívájaként gyakorolta és gyakoroltatta a tárgyhoz nem kötődő, a valamivel meglevő „végső” azonosulás tévképzetét meghaladó, „semleges” meditáció módszerét, amely mindent úgy szemlél: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én önmagam”²⁹. A buddhizmusban az összpontosítás nem cél, hanem olyan eszköz, amely intenzitásától, tárgytól függően több másféle meditációs módszer megalapozását eredményezheti.

A „pozitív” meditációs élmények következő jellegzetes típusa az összpontosítás elemi szintjeire alapozott *vizualizációs* vagy *imaginatív* technikák alkalmazása nyomán keletkezik. Ekkor a meditáció tárgya egyfajta mentális *konstrukcióval* jön létre, ami a vizuális benyomáson túl magában foglalhatja a szagok, illatok, ízek, hangok, tapintásérzetek, sajáttest érzések vagy energiák spontán tudati megjelenését vagy megjelenítését is. Jellegzetes, hogy a meditáció tárgya vagy tárgyai mentális megmunkálással manipulálhatók, forgathatók, alakíthatók és transzformálhatók. Az ilyen típusú meditációs élményben a szimbólumok és az érzelmek is nagy teret kaphatnak. Ilyen típusú élményhez tartoznak például a théraváda irányzat *felidézés* (p.: *anussati*) gyakorlatai vagy a tantrikus buddhizmus *megvalósítás* (sz.: *sādhana*) eljárásai.

Az ekkor tapasztalható jelenségek voltaképpen három eltérő folyamatra utalnak, a vizionálásra, a vizualizációra és az imaginációra. Az imagináció kifejezést gyakran a vizualizáció szinonimájaként használják, de célszerűnek látszik megkülönböztetni e kettő jelentését is.

A *vízió* spontánul fellépő, szokatlan, esetleg több érzékszervi hallucináció (hang, szag, íz, testérzés) által kísért, az álmokhoz hasonló, azonban azoknál fényesebb, színeesebb „képi hallucináció”, amit egyes esetekben a hagyományok „jelenésként” értelmeznek és transzcendens eredetet tulajdoníthatnak neki.

A *vizualizáció* kiindulópontja valamely *jelen levő* érzelem, jellemvonás, érzékelési modalitás, energetikai élmény, tehát nem szükségképpen a látási inger, hanem emellett többnyire valamilyen hallási, szaglási, szomaesztetikus élmény, esetleg ezek kombinációja. A vizualizáció alatt ezek az ingerek egy transzformációs folyamaton mennek keresztül, melynek eredményeképpen a kezdeti benyomások a mentális képzelet segítségével a *képi megjelenítés* formáját nyerik el. A transzformáció állandósult asszociációkkal vizuális színesztéziás kapcsolatokat hoz létre,

melyek az egyes kulturális hagyományok strukturált szemléletrendszerének egységeit vagy elemeit jelenítik meg. Például a kínai analógiás világlátásban a jóság erenye, az agresszív jellemvonás, a harag érzelme, a kiabálás hangja, a savanyú íz, az avas szag a zöld színhez asszociálódnak, viszont a lelkiismeretesség, a közlékenység, az öröm, a nevetés, a keserű íz, az égett szag a vörös színhez társul stb. A meditatív vizualizáció a gyakorlatok többszöri ismétlésével az ikonikus, illetve a téri emlékezet mechanizmusait is mozgósítja. A meditatív vizualizáció mindig *reproduktív*, amennyiben a megjelenített kép egy *hagyományok által meghatározott* szimbolikus jelentést hordozó hangsor, szabályok szerint elrendezett vallási szimbólum, ikonográfiai alak, illetve jól körülhatárolható testi energiapályákat és energiaközpontokat követő testi érzés kifejeződése. A vizualizáció főként *egocentrikus* nézőpontú, azaz a *tudatos* képalkotás egyfajta „szubjektív kameraállásból” látja a megjelenített helyzetet, aminek aktív részese is. A gyakorló a mentális *manipulációk* során többnyire a hagyományok által meghatározott koreográfia szerint cselekszik.

Az *imagináció* előfeltételei szakasza a vizualizációéhoz hasonló, amennyiben formátlan, strukturálatlan, nem tudatos testi-lelki érzések, érzékelési modalitások és emlékek adják a kezdeti benyomást. Az imagináció voltaképpen kiindulópontja azonban a kezdeti benyomások *kitalált élethelyzetbe* illesztése, *kreatív* megformálása, strukturálása, tudatosítása. Az imagináció *individuális* emléknymokra támaszkodva többféle érzékelési tapasztalatot is mozgósít a képzelet segítségével. Például fel lehet idézni egy kitalált mezőt, annak virágait, a virágok illatát, a csiripelő madarak hangját stb. Az imagináló nézőpontja lehet *kívülről*, amikor a „kivetített” képben önmagát is kívülről látja a kreált helyzetben, de lehet *egocentrikus* is. Az imaginációt a *modern kultúrában* pszichoterápiás eljárásként használják, amelynek menetében a felidézett képek és más benyomások szimbolikus jelentése nagymértékű egyéni eltéréseket mutathat. A kezdeti hívóképek megalkotását követően az imagináció lényeges szakasza lehet a különféle képzeti, illetve *képi asszociációk szabad áramlásának* megengedése, végül az irányítás, a mentális események feletti *kontroll* saját kézbe vétele.

A vizualizációs és az imaginációs eljárások eltérései lényeges szemléleti különbségekre utalnak. A vizualizáció során az egyén belső mentális diszharmóniái, kontrollálatlan érzelmei, energiái egy külső rend szerkezetébe, lényegében a *világrend szerkezetébe* vetülnek, ezzel a világrend elfogadhatóvá, befogadhatóvá válik, így a korlátozott *ego meghaladható*, ami harmóniát hoz az egyén számára. Az imagináció esetében az egyén belső diszharmóniái azért tárulnak fel, hogy azokat az *ego* individuális karaktervonásokkal megrajzolt *szerkezetébe* lehessen integrálni, így a személyiség fejlődése során a külső hatásoktól eredményesebben védelmező szűrő jön létre, miáltal a *megerősödő ego harmóniája* érhető el.

A többnyire vizualizációval is megtámogatott, érzelmekre összpontosított figyelem lehet a kiinduló pontja az üdvtanilag pozitív affektusokat mindenkire *kiterjesztő*, végül a világ egészét átható *generatív* meditációs élménynek. Ilyen például a valamennyi buddhista iskola által alkalmazott *legjobb időzés* (p., sz.: *brahma-vihāra*), más néven a *négy mérhetetlen* (p.: *cattasso appamaññāyo*, sz.: *catvāri apramāṇāni*), amely a szeretetet, az együttérzést, az együtt örömdést és a felülemelkedett egykedvűséget kiterjesztő gyakorlat. Ez az eljárás a kiinduló affektus erejét csak növeli a meditálóban a kiterjesztéssel, hiszen annak igencsak erőteljesnek kell lennie, ha már valóban mindenhova és mindenkire – tehát például még az úgynevezett „ellenségekre” vagy az ellenszenvesekre is – képes azt a gyakorló alkalmazni.

Az előbbivel szemben viszont szinte teljesen érzelmentes a meditáció tárgyához *reflektív*, *analitikus* módon viszonyuló élmény, amikor a meditáció tárgyára történő összpontosításra meg gondolások, elemzések épülnek. Ezek egyike a meditáció kiinduló tárgyától függően *paradoxonok* segítségével vezet tovább a racionalitáson túli belátáshoz és a megvilágosodáshoz, mint például a zen buddhizmus egyik ágában a *koanok*. Az is lehetséges azonban, hogy egy eljárás éppen a tapasztalatok analitikus elemzésével kísért belátás révén juttat a pusztán racionalitáson túli, a szenvedéstől megszabadító megvilágosodáshoz, mint ahogyan a valóság „állandótlan”, „elégtelen-szenvedésteli” és „önmagátlan” voltát megtapasztaló *belátás* (p.: *vipassanā*, sz.: *vipassyanā*) gyakorlata.

Az összpontosítás (p., sz.: *samādhi*) „pozitív” eljárását önálló módszerként és szélsőségesen gyakorolva a meditációs élmény „NEGATÍV” változata érhető el. Ekkor az összpontosítás már említett szűkítő folyamata végletesen *restriktív*. A test, a beszéd és a tudat mozgásának visszafogásával az egyetlen pontra szűkített figyelem nyomán a meditáció tárgya fokozatosan elvonatkoztat az érzékszervi észleléstől, végül a sem észlelés, sem nem-észlelés állapotát követően teljesen leáll mindenféle érzékszervi észlelés, leáll a táplálkozás, a légzés, a szívverés, a gondolkodás, leáll minden fizikális és mentális cselekedet, bekövetkezik az ebben az értelemben vett megszűnés (p., sz.: *nirodha*) állapota³⁰. A Buddha a páli kánon több szövege szerint³¹ ezt a fájdalommal és szenvedéssel járó meditációs eljárást elvetette, mert nem vezet a megvilágosodáshoz, a szenvedéstől való megszabaduláshoz, és kevésbé végletes formájában is legfeljebb csak a buddhista „belátás” meditációval együtt alkalmazva tartotta használhatónak. Doktrinálisan is helytelen, mivel abból a tévhitből indul ki, hogy *valamennyi* cselekedetünk visszahat ránk és ezzel a szenvedés létforgatagához, az újrászületési láncolathoz köt, ezért minden fizikális és mentális cselekedetet le kell állítani a szenvedéstől való megszabadulás érdekében. Ezzel szemben a Buddha meglátása szerint csak az a tett léthez kötő, visszaható cselekedet (p.: *kamma*, sz.: *karma*), amelyik *szándékolt*, akaratlagos³². Így tehát akár a hétköznapi életet is lehet élni az önközpontú, a birtoklásra törekvő akaratot nélkülöző, válogatás nélkül mindenki iránt egyformán érzett szeretettel, együttérzéssel, együtt örövendéssel és felülemelkedett egykedvűséggel.

3. A térélmények szemantikája

A tapasztaltakat az érzékelés sematizálódott torzulásai módosítják, ezáltal jelentéssel ruházzák fel, de ezt teszik az érzelmi affektusok és a nem-verbális fogalmi reprezentációk is. A tapasztalás során az idő nehezebben megfogható, mint a tér. Az idő múlékony, így könnyebb a tárgyakról térbelileg, illetve mozgáspályákat követve gondolkodni, téri metaforákat használni. A térbeli gondolkodás strukturái és sémái alkalmasabbak a jelentések hordozására, mint az időbeliség folyamatai, így azután az idő jellegű információkat is könnyebb a korábban elsajátított téri jellegű jelentések segítségével megérteni. A térészlelés olyan egységes folyamat, melynek két egymással összefüggő és együttműködő funkciója a környező tér *percepciója* és a tér *aktív kognitív tevékenység* révén történő szerveződése.

³⁰ MN 36

³¹ MN 36; MN 152; AN 9, 36

³² AN 6, 63

A legelemibb térélmények az érzékszervi-mozgásos sémák kialakulási folyamatához kapcsolódnak a fogalom előtti tudati eseményekben. Ugyanakkor az érzékelésen alapuló elemzést meg lehet különböztetni az automatikus érzékszervi-mozgásos típusú információ feldolgozástól éppúgy, mint a nyelvi, fogalmi kategorizálástól. Például már a nagyon fiatal csecsemők is kategorizálják a világot, de csak az eltérő külső alapján, azaz csak *perceptuálisan*. A téri viszonyok kiterjesztett értelmezése már a preverbális reprezentációk során megjelenik, hiszen nem egyszerűen valamiféle „objektív” geometriai rendszert térképeznek fel, hanem jelentéstartalommal is rendelkeznek. Amint később a tárgyak jelentéssel rendelkeznek, egy nyelv előtti *konceptuális* rendszer is létre jön. A legalapvetőbb jelentések nagy része téri reprezentáción alapul, így a *nyelv előtti fogalmi rendszer* túlnyomórészt téri természetű.

Felvetésem szerint a térészlelés elemzése arra utal, hogy párhuzam figyelhető meg a téri reprezentációk nyelvet strukturáló, szervező szerepe és a téri reprezentációk meditációban betöltött szerepe között. A térélmények a meditáció alapszerkezetét vázolják fel, így voltaképpen azt lehet mondani, hogy a különféle meditációs eljárások és technikák eltérő érzékelési és kognitív élményvilágai szemantikailag alapvetően a különböző térélményekkel írhatók le. *A meditáció folyamata a verbális fogalmi gondolkodástól a preverbális, nyelv előtti tudatfolyamatok mélystruktúráiba vezet, amely alapszerkezetek ezzel a meditáció szemantikai tartalmát is megadják. A meditatív tudatfolyamatok legalapvetőbb szerveződései tehát a nyelv előtti téri reprezentációkhoz eljutó mélyfúrással tárhatók fel, miközben ennek segítségével éppenséggel a szóbeliség meghaladása érhető el.*

A PREVERBÁLIS FOGALMI REPREZENTÁCIÓK

Amint arról már szó volt, a téri viszonyok „SZENZOMOTOROS SÉMÁKBAN” történő alkalmazása olyan *nem-euklideszi topológiai viszonyok* keretében történik, mint a közelség, elkülönültség, szomszédosság, folyamatosság, zártság, határolás és bennfoglalás. Amennyiben itt csupán egy tárgy pusztán szenzomotoros feldolgozása megy végbe, annyiban az automatikus, és többnyire nem áll a megfigyelő figyelmi irányítása alatt. Ezzel szemben a csecsemők egyfajta *perceptuális elemzés* során a tárgyakat már meg is vizsgálják, össze is hasonlítják egymással. A perceptuális elemzés eredményeképpen a mozgásokat reprezentáló kép-sémák, „MOZGÁSPÁLYA SÉMÁK” jönnek létre. A mozgások legegyszerűbb megjelenítése a tárgy térbeli mozgásának *pályáját* képviseli, függetlenül a tárgy egyéb sajátosságaitól, így az „önmozgás” és „okozott mozgás” kinetikus sémáját alakítja ki. A mozgások másik reprezentációs típusa a tárgyakra irányuló, a *felszínükre* érkező, vagy onnan kiinduló mozgáspályák, melyek az „érintkezés”, „támasz” és „tartalmazás” „KAPCSOLAT-SÉMÁIT” eredményezik. Ezek a sémák még nem egységes szimbólumokat, hanem elkülönült jelentéscsomagokat hoznak létre.

Már a három hónapos csecsemők is megkülönböztetik a biológiai mozgást (tehát az önindította mozgást) a nem biológiai mozgástól (azaz a mással való érintkezés nyomán létrejövő mechanikus mozgástól), noha maguk még nem képesek önálló mozgásra. A csecsemők megtanulják, hogy a tárgyak szilárdak, hogy a tartályoknak alja van, hogy egy tárgy támaszték nélkül leesik stb. Mindebből az látszik, hogy a csecsemők a téri jegyeket a mozgással együtt észleleti jellemzőik alapján *jelentéssé absztrahálják*. Ezek a kezdeti absztrakciók az „önindította mozgással rendelkező (= állat, ember)” és az azzal nem rendelkező dolgok, a „cselekvő”, a „támaszték” és a „tartály” jelentések képviselőit alkalmasak, így ezáltal a téri elrendezések absztrakciójá-

val téri állandók halmazából álló kezdeti, „*nyelv előtti fogalmi rendszer*” „NYELV ELŐTTI FOGALMI RENDSZER” jön létre. Ily módon a csecsemők hét hónapos korukra már kialakítják az „élő” és az „élettelen”, az „állat” és a „jármű”, majd a „növények”, „bútorok”, „eszközök” fogalmát. Ezek az átfogó kategóriák azonban különböznek a későbbi nyelvi általános fogalmaktól, melyek már alárendelt fogalmakat tartalmaznak. Például a hét hónaposok különbséget tesznek az állat és a jármű között, aminek jellemző esete a kiterjesztett szárnyú madár és a repülőgép közötti különbségtétel a nagyfokú formai hasonlóság ellenére, miközben képtelenek különbséget tenni a kutyák és a nyulak, illetve a kutyák és a halak között³³.

Kísérleti eredmények szerint egy tárgy felismerését és megnevezését a tárgy alakjának két-dimenziós reprezentációja, vagyis körvonalának rajzolata alapozza meg, tehát a tárgyak kategóriáinak jelentős részénél az azonosítás egyik legfontosabb kritériuma mégiscsak a *forma*, hiszen a legtöbb tárgyat színük vagy textúrájuk alapján nehezen lehetne beazonosítani. Ez a „forma-preferencia” a kor előrehaladtával fokozódik, ugyanis kétéveseknél ez a formai elfogultság még gyenge, míg felnőtteknél már kifejezetten erős. Egy tárgy beazonosításakor annak mibenlétét a „MI?” rendszer írja le a forma és a struktúraelemek alapján finom felbontásban sematizált reprezentációval, viszont a helyi viszonyt, az elhelyezkedést a „HOL?” rendszer adja vissza egy elnagyolt, nyers reprezentációval, azaz a formától függetlenül³⁴.

Egy tárgy azonosítására szolgáló kategóriaképzés nemcsak az iménti gondolatmenettel értelmezhető, mechanizmusával kapcsolatban többféle elképzelés is született. Bármelyik álláspontnak legyen is igaza, úgy tűnik, hogy a téri viszonyok alkalmazása és megértése fejlődéslelektanilag időben korábban alakul ki, mint annak verbális kifejezése. A téri reprezentációk a téri viszonyok kiterjedt körét fogják át, a *nyelv* pedig *valójában megszüri a téri reprezentációk rendszerét*. A mozgás, illetve a haptikus-kinesztetikus vagy a vizuális térészlelések nemcsak megelőzik a verbális kifejezéseket, de a téri viszonyokat gazdagabban reprezentálják, mint verbális kifejezésük. Erre utal többek között az is, hogy a téri viszonyokat megmutató nyelvi eszközök (pl. egyes nyelvekben a prepozíciók, vagy a magyarban a ragok, névutók, határozószavak) a különböző érzékelési módoktól függetlenné vált mentális téri reprezentáció sajátosságait megszürik, és elsősorban a tárgyak határait, felszínét, térfogatát, tartály szerepét és tengelyi sajátosságait fejezik ki³⁵.

A TÉRBELI VISZONYOK ÉRZELMI TELÍTETTSÉGE

A tapasztalás során egy sajátos aszimmetria figyelhető meg³⁶ a tárgyak között, amikor ugyan két tárgy geometriailag egyenértékű kell legyen, mégis a kontextusából a színével, nagyságával vagy stabilitásával perceptuálisan kiemelkedő tárgyat navigációs pontként, „viszonyítási tárgyként”, a kisebbet és mozgékonyabbat lokalizálandó „cél tárgyként” értelmezzük, és a kettő közötti viszonyt „területként” értelmezzük. Kognitív térképünkön a „jó” viszonyítási tárgy kulturális, illetve érzelmi jelentéssel is rendelkezhet (pl. „A mozi mellett”; „Ahol az első randevünk volt”). Ez az aszimmetria a tárgyak közötti távolság becslésekor is megfigyelhető, amennyiben kisebbnek ítéljük meg a távolságot egy gyenge viszonyítási tárgytól egy jó viszonyítási tárgyig, mint fordítva stb.

33 MANDLER (2003)

34 LANDAU (2003); LANDAU – JACKENDOFF (2003)

35 LANDAU – JACKENDOFF (2003)

36 LANDAU – JACKENDOFF (2003)

A téri viszonyok ilyen szubjektív vonásai az alany és tárgy közötti érzelmi, affektív vagy ösztönkapcsolat meglétét fejezik ki. Úgy vélem, a fenti gondolat tehát folytatható aszerint, hogy a

CÉLTÁRGY – TERÜLET – VISZONYÍTÁSI TÁRGY

egyfelől leírható mint

ALANY – TÉRBELI VISZONY – TÁRGY

másfelől mondattanilag mint

ALANY – ÁLLÍTMÁNY – TÁRGY

ahol az állítmány elsősorban nem állapotot, hanem mozgáspályát, ösvényt, illetve célirányosságot ír le. E pálya azonban szubjektív, érzelmekkel telített, affektusok által formált:

ALANY – EFFEKTUSOK – TÁRGY

<i>Pista</i>	–	<i>szereti</i>	–	<i>Pannit</i>
<i>Én</i>	–	<i>akarok</i>	–	<i>almát</i>

A példában Panninhoz mint viszonyítási tárgyhoz képest határozható meg Pista helye, mégpedig a szeretet viszonya alapján. Pista „tárgyra irányuló mozgáspályája” az, hogy *bele-szeretett* Panniba, és reméli, nem fog belőle *ki-ábrándulni*. Ugyanígy, én valahogyan viszonyulok az almához a reá irányuló akaratommal. Pista is és én is szeretnénk (igaz, eltérő módon), ha tárgyunkkal nemcsak az érintkezés – netalán a támasz – kapcsolatában lennénk, hanem a bennefoglalás, a tartály viszonyában is. Mindez arra utal, hogy az affektusok többsége megőrzi a céltárgy és viszonyítási tárgy közötti viszony térbeli jellegét. Különösen jól tükrözi ezt a plasztikus, képiesen fogalmazó magyar nyelv. Este álom-*ba* zuhanok, de reggel *fel-ébredek*. Lehet valaki most akár több tíz kilométer távolságra tőlem, de mégis megmarad a vele való közeli, szoros, belső, meleg baráti kapcsolatunk, viszont lehet a pár méterrel odébb lakó szomszédossal távoli, hűvös a viszonyunk. Lehetek *emelkedett* vagy *levert*, lehetek *benne* a dolog sűrűjében, de lehetek *kívülről* is. Ha *rajta* vagyok a dolgon (kontroll alatt tartom), akkor nyilvánvalóan egyébként sem vagyok magam *alatt* (kontrollt vesztem). Ha a társaság középpontjában vagyok, akkor fontosnak érezhetem magam, de persze társaságban nem kell mindig győzni – *felül* maradni – akarni, mert akkor esetleg a végén még én maradok *alul*. Jobb is, ha nem a görbe úton, hanem az *egyenes* úton járok.

A SZAVAKON TÚL

Ha az érzelmek, a tudattalan folyamatok geometriailag, térbeli viszonyokként leírhatók, akkor felvethető, hogy adott esetekben ennek a fordítottja is igaz lehet, tudniillik *a geometriai alakzatok, a térbeli mozgáspályák az érzelmeket, tudattalan folyamatokat nemcsak tükrözik, de generálják is, tehát a formáknak és a térbeli mozgáspályáknak érzelmi, ösztön által meghatározott, illetve tudattalan*

eseményekkel megfeleltethető *jelentésük van*. Az a tény, hogy az egyes mozgásoknak saját törvényszerűségeken, mechanizmusokon alapuló érzelmi töltései vannak, lehetővé teszi operatív kezelésüket, befolyásolásukat.

Például, ha a magába roskadt szomorú ember kihúzza magát, már ezzel is javíthat a hangulatán, vagy ha az izgatott ember egyenletes lassú légzést végez, meg fog nyugodni. Tehát nemcsak a „belső” érzelmi affektusok „külső” fizikális jeleiről tudhatunk, hanem fordítva, a különböző testtartások is előidézhethetnek különböző lelkiállapotokat, hangulatokat. Hasonlóképpen, a zen buddhizmus úgy tartja, hogy a „tökéletes” testtartás tökéletes tudatállapothoz vezet, míg a nem-verbális pszichoterápiák kidolgozott rendszerek formájában alkalmazzák az ilyen tapasztalatokat³⁷. Ezzel megegyező tapasztalatokhoz vezetnek a tantrikus buddhizmus szisztematikusan felépített és alkalmazott alapvető eljárásai és technikái közül azok, amelyekkel az affektusok formáját avagy térbeli mozgáspályáját különválasztják annak tartalmától, ezzel az affektus eredeti tartalmát transzformálják. Így például az érzékszervekkel felfogható érzéki világ utáni vágyakozásra jellemző „megragadás” mechanizmusát felhasználva a megragadást valamilyen üdvös dolog akarására változtatják, vagy a harag „eltávolítás, leválasztás” mechanizmusát működtetve a gyakorló elérheti az érzéki világtól való érintetlenséget, a ragaszkodástól mentességet, és ugyanígy az agresszió is dinamikus energiává, tetterővé transzformálható. Ezekben az esetekben a transzformáció lényege az, hogy az érzések elnyomása helyett az ember megnyílik az érzések felé, megengedi azok létezését, így felhasználhatja azokat az individuális, partikuláris nézőpont feladására³⁸. Az imaginatív technikákat használó terápiák a „belső” képzelet segítségével szintén a mentalitás sajátos téri viszonyaira építve érnek el komoly eredményeket (pl. Desoilles irányított éberálmom technikája, Leuner katatim imaginatív pszichoterápiája vagy Simonton gyógyító képzelet eljárása). Hermann Imre viszont „külső” eszköz igénybevételével mutatta meg a pusztán geometriai formák lélektani hatását, amikor logaritmikus spirál forgatásával táguló tér élményét keltette, ami a depressziós betegek hangulatának javulását eredményezte³⁹. A meditációt oktató szemináriumaimon végzett saját vizsgálataimban a Hermann által használt alábbi ábra gyakran forgatás nélkül is a táguló tér hatását váltotta ki az alanyokban.



37 BIRÓ – JUHÁSZ (1991)

38 CHÖGYAM (1973, 1976); GOVINDA (1966);

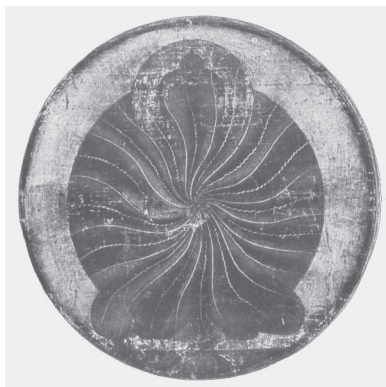
TARTHANG (1977); WELWOOD (2000)

39 HERMANN (1965)

A tudattalan eseményeit éppúgy jelzik vagy indukálják az egyszerű geometriai alakzatok, mint a különféle – akár antropomorf, ikonográfiai – szimbólumok, melyeknek „görbeségi iránya” az érzelmekhez és ösztönökhöz hasonlóan különböző lehet. A geometriai formák és a színek érzelmi hatásait valójában módszeresen felhasználják a különböző szimbolikus vagy ikonográfiai ábrázolások, melyek a hatást természetesen a hagyományhoz kapcsolódó érzelmi kötődés erejével is fokozzák. Például egy buddhista gyakorló számára a logaritmikus spirál képe plusz jelentéstartalmakat és érzelmi töltéseket hordozhat, mint például az alábbi ábra szemlélésekor, miközben megmarad a puszta geometriai forma kellemes érzetet nyújtó táguló tér alapélménye is.



Amennyiben a logaritmikus spirál képe antropomorf ábrázoláshoz társul, annyiban a hatás az örömet okozó táguló tér élményével fokozottabbá válik, és mintegy nem-verbális magyarázatul szolgál például annak, milyen is egy megvalósított „szívárvány-test”. Ez esetben kifejezi, hogy a világ fogalmilag többé már nem megragadható, az önmagam individualitása felolvad, és a fizikai test is pusztán egy fényjelenség, miként a tudat is a „tisztá fény” állapotában oldódik fel.

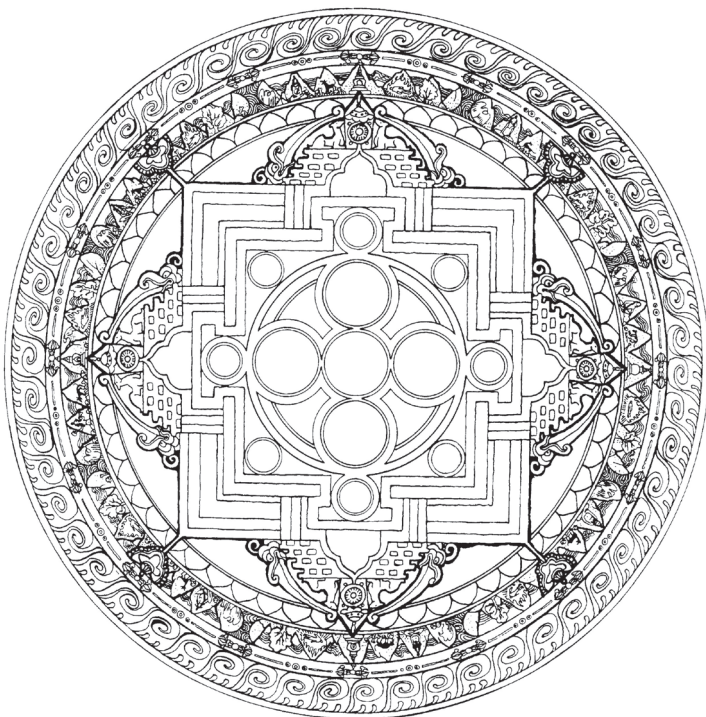


Az eddigiek alapján felvethető, hogy a nem-verbális reprezentációk szintjén gondolkodásunk lehet ikonikus, tehát képszerű, konkrét és érzéketes, miközben e képszerűség egyúttal lehet PROPOZICIONÁLIS, vagyis igazként vagy hamisként értékelhető tényállásra vonatkozó, elvont,

szabályok szerint szerveződő, tehát kijelentésszerű is. A „MENTÁLIS KÉP” egy tárgy nem szükségképpen eidetikus, azaz hasonmás jellegű megjelenítése, melyet az érzelmek és az ösztönök is alakítanak, avagy lehet belső tudattalan folyamatok kifejeződése, mint például az álom is. Ahogy az érzelmek nem értelmetlenek, úgy a mentális képek sem jelentés nélküliek, mivel affektív töltéssel rendelkeznek. A belső mentális folyamatok kívülágra vonatkozásába ágyazottak, amint a testtartás, az arckifejezés, a hanghordozás, tehát az úgynevezett testbeszéd jelei is, vagyis a mentális képek végül is a kommunikáció formái, tudniillik metakommunikatív jelek. Ahogy az érzelmeknek, úgy a képeknek is megvan a maguk logikája. Egybetartozásaik, egymás utániségük egyértelműen jelentéssel rendelkezik, így egyfajta „KÉP-NYELVRŐL” lehet beszélni. Az egykori archaikus kultúrák és a kisgyermekesek sokkal inkább gondolkodtak és gondolkodnak képekben, mint a mai kor felnőttjei.

A képi gondolkodás mindemellett nem tekinthető a preverbális korszak atavizmusának. Sőt, ellenkezőleg, a szavakkal vissza nem adható élmények kifejezésének egyik legeredményesebb közlésformája lehet, mely a pusztán intellektuális felfogás korlátait áttöri, és *szemléletté* változtatja. A szemléletes képek és fogalmak „SZIMBÓLUMKÉNT” már nem törekszenek valaminek a tárgyszerű leképezésére, csupán helyettesítik, képviselik azt.

A szimbólumok rendszerben ábrázolásának egyik jellegzetes módja a *mandala*. Általános vonásaként jellemző, hogy itt a különböző jelentéseket hordozó színek és formák a kozmológiaivá tágult térben az égtájak irányai szerint elrendezve veszik körül az abszolútát képviselő közepet, aminek a téri irányok csupán eltérő aspektusai.



E látszólag pusztán kozmológiai térkép valódi jelentéséhez az vihet közelebb, ha nem a síkbeli, hanem a háromdimenziós változatát vesszük szemügyre, amely ezzel már az ember „energiatestének” és energiaközpontjainak, azaz a *csakráknak* történő megfeleléseket is nyilvánvalóvá teszi, így, ha tetszik, értelmezhető úgy is, mint mentális térkép az energiatestről a meditáció gyakorlásához. Másként fogalmazva: a mandala alkalmas arra, hogy a gyakorló érzelmei, energiái egy rend szerkezetébe, a világrend szerkezetébe vetüljenek, így az individualitás partikularitása, a korlátozott ego meghaladhatóvá válik.

A szimbólumok kapcsolataiból összeálló rendszer, a „SZIMBÓLUM-NYELV” nemcsak ösztönök és érzelmek kifejezésére, de proposíciók kifejtésére is alkalmas. Egyik formája a nem-verbális képi ábrázolás világa, a másik a szóbeli metaforákat használja fel. A verbális szintű szimbólum-nyelv szanszkrit elnevezése a tantrizmusban az „intencionális nyelv” (sz.: *saṃdhyābhāṣā*) vagy „homályos nyelv” (sz.: *saṃdhyābhāṣā*), mely homályba rejtett jelentéseket hordozó kifejezésekből áll. A hétköznapi elrejtett nyelvezet a magasrendűt az alacsonyrendűvel, a szentet a profánnal, a földön túlit a földivel fejezi ki, a hétköznapi nyelvvel visszaadhatatlan meditációs élmények külső eseményekként kerülnek bemutatásra, a belső történések és a hasonlatok megtörtént csodákként vagy *paradox* összekapcsolódásokként jelennek meg. Például, ha a gyakorló a Nap vagy a Hold megállításáról, esetleg a Gangesz vizén járás élményéről számol be, akkor ez az élmény valójában a belső energiái felett megszerzett uralomról szól, tehát szimbolikusan és nem szó szerint kell érteni.

A tér euklideszi geometriája ekkor nem érvényes, és a téri képzetek világa instabil. A meditációban előfordul, hogy a horizontális irány követése vertikális síkokra vezet, például akkor, amikor a figyelem horizontálisan a „külsőről” a „belső” felé fordul, vagy amikor a személyiség szimbólumrendszere, viszonyhálózata térképezhető fel horizontálisan, és ezzel egyúttal a tudatrétegek mélyebb szintjei érhetők el az elmélyedés során. A tudati „belsőre” összpontosítva a tudatszintek szerint más és más „külső” létformák síkjai jelennek meg. A tudat dimenzióit a térélmény strukturálja, de a háromdimenziós tér csak egy a sok egyéb lehetséges dimenzió közül. Bizonyos típusú tantrikus buddhista meditációkban az időben egymás utáni egymás mellettivé válik, a térben egymás melletti egymásban levő lesz, az egymásban levő léten és nem-léten túli tartalommal módosul, tér és idő pontszerű egységbe olvad, ami nem nevezhető másnak, mint ürességnek. Ekkor a tér valódi természete az üresség, nem mint semmi vagy mint tartály, hanem mint univerzális potencialitás. Magyarán, a tér mindent átfoghat és tartalmazhat, minden, ami kiterjedt, az a tér egyfajta létezési módja, így a négy alapelem: a föld, a víz, a tűz és a levegő éppúgy, mint a tudat. A tér végtelenségének élménye a tudat végtelenségének megtapasztalásához vezet, viszont a tér ürességtermészetének tudatossá válása már az a bölcsesség (sz.: *prajñā*), amely felismerés a megvilágosodás megvalósítását jelzi⁴⁰.

E rendszerbe foglalható élményvilág mentális képei részben szubjektívek, illékonyak, változékonyak, nem definiálhatók, immateriálisak, viszont éppen ezek a tulajdonságok felhasználhatók arra, hogy elkerülhető legyen a gondolatoknak a szavak világában jól ismert sematizálódása, dogmává merevedése. Valójában tehát amikor a meditáló mentális képekkel találkozik vagy azokat felhasználja, akkor nem regresszív lépést tesz egy korai preverbális fejlődési szakaszba, hanem a képi világhoz érve progresszív útnak jár a szóbeliségén.

Irodalom:

- AN – Aṅguttara-Nikāya. Vol. I-V. Ed.: Morris, R. – Hardy, E.; London, Pali Text Society, 1885, 1888; 1897, 1899, 1900; (repr. 1961, 1976; 1976, 1979, 1979)
- DN – Dīgha-Nikāya. Vol. I-III. Ed.: Rhys Davids, T.W. – Carpenter, J.E.; London, Pali Text Society, 1889, 1903, 1910; (repr. 1983, 1982, 1992)
- MN – Majjhima-Nikāya. Vol. I-III. Ed.: Trenckner, V. – Chalmers; R.; London, Pali Text Society, 1888; 1896–1902; (repr. 1993; 1993, 1977)
- SN – Saṃyutta-Nikāya. Vol. I-V. Ed.: Feer, L.: London, Pali Text Society, 1884, 1888, 1894, 1898; (repr. 1991, 1989, 1975, 1990, 1976)
- BHARATI (1965): Bharati, A.: The Tantric Tradition, London, Rider & Company.
- BIRÓ – JUHÁSZ (1991): Biró Sándor – Juhász Sándor (szerk.): Nonverbális pszichoterápiák. Budapest, Magyar Pszichiátriai Társaság.
- BUCKNELL – STUART-FOX (1986): Bucknell, R. S. – Stuart-Fox, M.: The Twilight Language. Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism, London, Curzon Press.
- CHÖGYAM (1973): Chögyam Trungpa: Cutting Trough Spiritual Materialism, Boston, Shambala Publications.
- CHÖGYAM (1976): Chögyam Trungpa: The Myth of Freedom, Boston, Shambala Publications.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI (1997): Csíkszentmihályi Mihály: Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- EHMANN (2004): Ehmann Bea: Elbeszélte élettörténeti epizódok időstruktúrája. In: László János – Kállai János – Bereczkei Tamás: A reprezentáció szintjei. Budapest, Gondolat Kiadó, 357–372.
- ELIOT (1987): Eliot, J.: Models of Psychological Space: Psychometric, Developmental, and Experimental Approaches, New York, Springer.
- ENGLER (1986): Engler, J.: Therapeutic Aims in Psychotherapy and Meditation. In: Wilber, K. – Engler, J. – Brown, D.P. (Eds.), Transformations of Consciousness. Boston & London, Shambhala, 17–51.
- EPSTEIN (1995): Epstein, M.: Thoughts Without a Thinker. Psychotherapy from a Buddhist Perspective. New York, Basic Books.
- GOVINDA (1966): Govinda, L. A.: Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MANI PADME HÜM. Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag.
- HERMANN (1933/1993): Hermann Imre: A tudattalan és az ösztönöknek örvény elmélete. In: Lélekelemzési tanulmányok. Budapest, Somló Béla Könyvkiadó. (Reprint: Párbeszéd-Twins, 1993).
- HERMANN (1965): Hermann Imre: Az ösztönök és az érzelmek térvonatkozása. In: Gegesi Kiss Pál (szerk.): Pszichológiai Tanulmányok. VII., Budapest, Akadémiai Kiadó, 255–265.
- KÁLLAI – KARÁDI – TÉNYI (1998): Kállai J. – Karádi K. – Tényi T.: A térélmény kultúrtörténete és pszichopatológiája. Budapest, Tertia Kiadó.
- KÁLLAI (2004): Kállai János: A téri tájékozódás és a szorongás. Budapest, Janus/Gondolat.
- LANDAU (2003): Landau, B.: Tárgyak többszörös geometriai reprezentációja különböző

- nyelvekben és a nyelvelsajátításban. In: Lukács Á. – Király I. – Racsmány M. – Pléh Cs. (szerk.): A téri megismerés és a nyelv. Budapest, Gondolat Kiadói Kör, 197–243.
- LANDAU – JACKENDOFF (2003): Landau, B. – Jackendoff, R.: A „mi” és a „hol” a téri nyelvben és a téri megismerésben. In: Lukács Á. – Király I. – Racsmány M. – Pléh Cs. (szerk.): A téri megismerés és a nyelv. Budapest, Gondolat Kiadói Kör, 69–125.
- MAG (1995): Mag Márta: Gondolkodás és beszéd avagy a téri orientáció verbál-kognitív megközelítése. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 5–6. sz., 305–325.
- MANDLER (2003): Mandler J. M.: A nyelv előtti reprezentáció és a nyelv. In: Lukács Á. – Király I. – Racsmány M. – Pléh Cs. (szerk.): A téri megismerés és a nyelv. Budapest, Gondolat Kiadói Kör, 179–196.
- ORNSTEIN (1969): Ornstein, R. E.: On the Experience of Time. Baltimore, Penguin Books.
- ORNSTEIN (1972): Ornstein, R. E.: The Psychology of Consciousness. San Francisco, W. H. Freeman and Company.
- PIAGET (1946/1970): Piaget, J.: A saját cselekvés ideje és a belső tartam élménye. In: Piaget, J.: Válogatott tanulmányok. Budapest, Gondolat, 133–168.
- PIAGET (1948/1970): Piaget, J.: Az észleleti tér, a képzeti tér és az alaklítás. In: Piaget, J.: Válogatott tanulmányok. Budapest, Gondolat, 76–132.
- PIAGET (1978): Piaget, J.: Szimbólumképzés a gyermekkorban, Budapest, Gondolat.
- PIAGET (1997): Piaget, J.: Az értelem pszichológiája. h.n., Kairosz Kiadó.
- PIAGET – INHELDER (1956): Piaget, J. – Inhelder, B.: The Child’s Conception of Space. London, Routledge & Keagan Paul.
- POROSZ (2000): Porosz Tibor: A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban. Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ (2007): Porosz Tibor: Mit csinál a szél, amikor nem fúj? A „tudat” terei és idői. In: Mund Katalin – Kampis György (szerk.): Tudat és elme. A XIV. Magyar Kognitív Tudományi Konferencia előadásai. Budapest, Typotex, pp. 103–134.
- RÉVÉSZ (1934/1985): Révész Géza: Az optikai és haptikus téri csalódások rendszere. In: Révész Géza: Tanulmányok, Budapest, Gondolat, pp. 246–334.
- RÉVÉSZ (1938/1985): Révész Géza: A tapintóérzék formavilága. In: Révész Géza: Tanulmányok, Budapest, Gondolat, pp. 335–410.
- TATRTHANG (1977): Tarthang Tulku: Time, Space, and Knowledge. Emeryville, Caifornia, Dharma Publishing.
- TENGELYI (1998): Tengelyi László: Élettörténet és sorseseemény. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- WELWOOD (2000): Welwood, J.: Toward a Psychology of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, and the Path of Personal and Spiritual Transformation. Boston & London, Shambala.

Kritikák, recenziók

Johannes Bronkhorst: Greater Magadha Studies in the Culture of Early India

Handbook of Oriental Studies. Section 2 South Asia, 19.
Brill Academic Publishers, 2007. xx + 420 oldal

Bronkhorst legújabb könyvének megjelenésével egy csapásra elavulttá vált az ind eszméletörténet minden korábbi értelmezése. Ezzel pedig a kronológia is alapvetően átrendeződik, hiszen az időrend két „fix” pontból – a Buddha és *Pāṇini* – kiindulva a vélelmezett belső összefüggésekre alapult.

Nem mintha teljesen előzmények nélküli lenne az áttörés. Mindenekelőtt éppen a szerző két korábbi kötetét kell kiemelniünk, amelyekben a mostanra összeállt kép számos részletét kidolgozta:

– *The Two Traditions of Meditation in Ancient India* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.²)

– *The Two Sources of Indian Asceticism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.²)

Ezekben jelenik meg először világosan a gondolat, hogy egyetlen, a védák kora óta folytonos vallási-filozófiai fejlődésvonal helyett (legalább) két önálló, ősi tradíciót találunk: a védikus-bráhmanikus, valamint a „heterodox” (buddhista-dzsána) vallásokat kielérlő hagyományt. E belátás rendkívüli jelentősége indokolja, hogy az azt először teljes mélységében kifejtő tanulmánykötetet szinte kritikai megjegyzések nélkül, a szerző gondolatmenetét kivonatolva kövessük fejezetről-fejezetre. A fejezetcímeket szögletes zárójelben köz-

löm, saját megjegyzéseimet kettős szögletes zárójelbe teszem.

[Bevezetés: Nagy-Magadha külön kultúrája] A nyelvész *Patañjali* korában (i.e. 150 körül) a védikus árák földje, az *āryāvarta* még nem terjedt ki a Gangesz-Jamuná összefolyáson túl keletre – azaz nem tartozott hozzá Benáresz sem, ahol a Buddha első beszédét mondta, sem *Pāṭaliputra*, a *Maurya* birodalom, *Aśoka* császár fővárosa. Magadha uralkodói a *Śunga* dinasztiáig (kb. i.e. 185-ig) nem a bráhmanikus vallást támogatták. Ezt a bráhmanizmustól keletre fekvő területet nevezi el Bronkhorst Nagy-Magadhának; ez lefedi a Buddha és a Dzsina egész működési területét *Śrāvastī*től *Rājagrhā*ig, s így a tulajdonképpeni Magadhától nyugatra lévő *Kosala* országot is magába foglalja (és részeit, a korábban független *Videha* és *Kāśī* területét).

Jórészt e területen zajlott le a második indiai urbanizáció i.e. 500 körül (az első az i.e. 1700 körül lehanyatlott Indus-völgyi civilizáció volt).

E kultúráról nem sokat tudunk meg a védikus forrásokból, szinte csak annyit, hogy nem a védikus isteneket tisztelték és kerek sírhalmokat (sztúpákat) emeltek. Bráhmanák sem régóta élnek közöttük, nyelvük pedig barbár, de a védikus nyelv rokona.

[I RÉSZ. NAGY-MAGADHA KULTÚRÁJA]

A régészeti adatok is jelzik a két kultúra elkülönülését: kb. i.e. 500-ig *āryāvartā*ban festett szürke kerámiát (Painted Grey Ware) találunk, míg Nagy-Magadhában fekete-vörös kerámiát (Black and Red Ware). Később mindkét területen az északi fényes fekete kerámia (Northern Black Polished Ware) válik uralkodóvá.

Nagy-Magadha kultúrájáról a fő forrásaink a buddhista és a dzsáina kánon, valamint egy kevés utalás és egyéb nyom a bráhmanikus tradícióban. Az ezekből kirajzolódó kép persze szükségszerűen torz, egyoldalú, valláscentrikus; mintha csak vallásában különbözne a két terület! Ráadásul a vallási jelenségek közül is főleg csak az elit spirituális életéről kapunk részletesebb képet.

[I.1. Az ideológia alapvonásai]

Közös vonás a buddhizmusban és a dzsáinizmusban (a bráhmanizmussal szemben) a hit az újjászületésben, a karma törvényében, továbbá a kerek sírhalmok. A karmát a buddhizmus kivételével minden nagy-magadhai irányzat úgy értelmezi, hogy minden cselekedet karmikus következménnyel jár, így az újjászületések végtelen sorozatából, a létforगतból való megszabadulás csakis cselekvésmentességgel lehetséges. Mivel a buddhizmus rugalmasabb felfogása a Buddha megvilágosodásához vezető folyamatban alakult ki, tehát belső újítás, így biztosra vehetjük, hogy a mechanikusabb karma-értelmezés a tradicionális.

[A korai dzsáinizmus] A dzsáina tradícióban központi elem a mozdulatlanság mint aszketikus gyakorlat. Ez igen fájdalmas önkínzás, és e szenvedés révén a régi, rossz karma „elég”; továbbá a teljes cselekvésmentesség miatt új karma sem keletkezik. Így egyszerre két úton is közelítenek a karmikus hatások felszámolásá-

hoz, ami – ha már semmi karmikus hatás nem maradt – elvezet a létforगतból szabaddalshoz. E gyakorlat kicsúcsosodása a dzsáina szent önkéntes éhhalála. Ugyanebből a felfogásból magyarázható a meditációnak az a formája, amelyik a tudatműködést kívánja leállítani, továbbá a *prāṇāyāma* (lélegzéskorlátozás) is; e három gyakran szerepel együtt. Ez a szemlélet, az egész hozzá tarozó gyakorlatrendszerrel együtt átkerül a kései bráhmanizmusba is (megtaláljuk a *Kaṭha*, a *Śvetāśvatara* és a *Maitrī Upaniṣad*ban, a *Bhagavad-Gītā*ban és máshol a *Mahā-Bhārata*ban, és persze a *Yoga-Sūtrā*ban). A buddhistáknál viszont a vágy, a szándék számít csak, így a rossz karma csupán szabályozott tudattal elkerülhető, ezért mindezek hiányoznak belőle.

[A lélek megismerése] A megváltás másik útja, amely gyakrabban szerepel a bráhmanikus forrásokban (*Bhagavad-Gītā*), abból indul ki, hogy az ember lényege az örök és *változatlan* lélek – ezt tehát a cselekedetek, a karma nem érinti, így e léleknek mint önmagunk lényegének *felismerése* megszabadít. A mozgás, a cselekvés az anyag és a test elidegeníthetetlen sajátossága, ezért az abszolút mozdulatlanság nem is lehetséges, de nem is vinne közelebb a megváltáshoz.

Gyakori egyfajta kombinált út, de itt a megismerés mellett a gyakorlati rész aszkézis helyett inkább meditáció, a lélek közvetlen szemlélete.

Ez a felfogás is Nagy-Magadhaból eredeztethető, hiszen a korai buddhisták ismerik (és elvetik) az örök, változatlan és boldog lélek fogalmát. (A klasszikus dzsáinizmusban a lélek cselekvő; de egy korai szövegükben úgy tűnik, ezt az absztraktabb lélek-fogalmat látjuk.)

[A *Bhagavadgītā*] A Gítában ennek a gondolatkörnek számos elemét megtaláljuk, egy új szintézisbe ötvözve. A lélek örök és változatlan, az anyagi test mozog csupán;

és ez csak annyiban és akkor érinti a lelket, ha az kötődik ezekhez a cselekedetekhez, ha vágyik eredményükre. Az anyag mozgását elfojtani nem lehetséges és nem is kívánatos: a test kövesse az anyagi világ örök törvényét, az ember cselekedjék saját dharmája, kasztja törvényei szerint, ám mondjon le ennek minden gyümölcseről, kötődés, vágyak nélkül tegye a kötelességét. E lemondás forrása lehet a helyes felismerés, a metafizikai tudás is, de még inkább az istenség, *Kṛṣṇa* iránti odaadás és rajongás, a *bhakti*. Ennek jegyében az ember minden cselekedetét az isteni parancsolatok iránti tiszteletből végzi egyfajta áldozatként, és annak minden gyümölcset az istenségnek ajánlja fel. Így annak karmikus hatása nem lesz rá, és eléri a megszabadulást.

[*Az ājīvika vallás*] Az ádzsívika vallás legalább félezer éve kihalt már, és szövege sem maradt ránk, így viszonylag keveset tudunk róla. Alapítója (vagy legalábbis nagy szentje), *Makkhali Gosāla* a Dzsina tanítványa volt. E vallásban a karmikus törvény rendkívül erős, a végzet (*niyati*) szóval jelölik. A karmát nem lehet eltörölni vagy siettetni. De akkor mi értelme van e szekta igen szigorú mozdulatlansági aszkézisének, ami gyakran önkéntes éhhalálban csúcsosodik ki? Talán arról van szó, hogy a karmát eltörölni nem lehet, mindenkinek végig kell járnia (8.400.000 *mahākalpán* keresztül) megszámlálhatatlan születést; ám e folyamat végén csak akkor szabadul meg, ha nem hoz létre új karmát. E rendszerben is a lélek (*ātman/puruṣa*) nem-cselekvő – és ineffektív, mint a szánhkjában vagy a Gítában a *jīvan-mukta* (a megváltást elért, de még élő személy) lelke.

Pūraṇa Kassapa, az iskola másik Buddha-kortárs mestere szerint az erény és bűn is létrehozhatatlan; ez is felidézi a Gítá híres megfogalmazását – *na hanti na hanyate*, a lélek nem öl és nem ölhető meg.

[*A buddhizmus*] A Buddha tisztán morálisan értelmezi a karmát, így nem a cselekedetek, hanem a mögöttes motívumok számítanak. E szándék-etika szerint a szenvedések forrása a mohó sóvárgás (*tṛṣṇā*), és annak leküzdése (a megszabadulást itt pótló ellobbanás, *nirvāṇa*) lényegében pszichológiai módszerekkel lehetséges. Ám a buddhizmus sajátos elemei a karma-tan és a megváltás szempontjából lényegében a Buddha újításai, így nem sokat árulnak el Nagy-Magadha kultúrájától.

[I.2. Egyéb jellegzetességek]

Természetesen Nagy-Magadha lakóinak többsége nem megváltást kereső vándorszerzetes, *śramaṇa* volt; ám forrásaink sajátos jellege miatt róluk, mindennapi életükről és vallásgyakorlatukról alig tudunk valamit.

[*Temetkezési szokások*] Fentebb már esett szó a későbbi sztúpák alapformáját adó kerek sírhalmokról.

[*Orvoslás*] Főleg görög forrásokból, Sztrabontól és Megaszthenészről tudjuk, hogy két külön orvosi hagyomány volt. A védikus medicinát hegylakó bráhmanák gyakorolták, füvek és gyökerek mellett ráolvasásokat és amuletteket alkalmaztak. A racionálisabb, az *āyurvedā*ban folytatódó tradíciót orvos-*śramaṇák* képviselték, ők főleg magokat, keneteket és borogatásokat alkalmaztak. Az *āyurveda* nagy-magadhai eredetét jelzi, hogy jellegzetes három testnedv-tanítását (*tri-doṣa*: szél, epe, nyák) a Páli Kánon ismeri, míg a védikus korpusz nem.

[*Kapila*] Kapila, a szánhkja filozófia legendás alapító bölcse eredetileg nagy-magadhai isten lehetett. A korai szövegekben jól láthatóan a bráhmanizmussal ellenséges istenség. A *Baudhāyana Dharma-Sūtra* szerint *asura* (démon), apja az *asurák* királya, *Prahlāda*; a szánhkja tradícióban tanítványa *Āsuri*, Démonfi. A *Mahā-Bhāratā*ban olvasható *Sagara*-történetben a pokolban folytat aszkézist;

tönkreteszi *Sagara* védikus loáldozatát, majd elégeti hatvanezer fiát, akik a lovat védelmezték. (A párhuzamos *Brhadarṣva*-történetben Kapila helyett szereplő *Dhundhut asurának* mondják.) Egy másik epizódban a védikus tradíciót védelmező *Syūmarasmi* opponense, a *śramaṇák* és a megszabadulás útját tanítja. (Indra viszont, a védikus istenek királya, az eposzok és a *Jātakák* szerint mindent elkövet, hogy a nagy aszkéták vezeklését tönkretegye.)

[*Ciklikus idő*] Az idő ciklikus tagoltsága (*kalpákra*) megvan a buddhistáknál, dzsáináknál és ádzsívikáknál is, a védikus hagyomány viszont nem ismeri. A hinduizmusban a *Mahā-Bhārata* kései részeiben jelenik meg először, időszámításunk kezdete után.

[I.3. Következtetések az I. részhöz]

Mindeme vonások a bráhmaizmusból hiányoznak, ám legtöbbjük – esetleg némiképp módosulva – bekerül a hinduizmusba.

[II. RÉSZ. A BRÁHMANIZMUS VISZONYA AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁHOZ]

[IIA. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁNAK ÓVATOS BEFOGADÁSA]

[IIA.1. Egy *Dharma-Sūtra*]

Az *Āpastamba Dharma-Sūtra* háromféle aszkétát különböztet meg; ezek egyike a védikus tradícióhoz tartozik, kettő a Nagy-Magadhából ismert típusokat képviseli.

[*Védikus aszkézis*] A védikus aszkéták (*śālīna*, *yāyāvara*) *gr̥hasthák*, azaz családfők, akik a falu végén egy kis kunyhóban magányosan laknak és áldoznak. A legszigorúbb aszkézist az öregeknek ajánlják: ők tallóznak (aratáskor kihullott gabonaszemekben élnek) és az áldozótüzeket interiorizálták (azaz csak képzeletben, meditációval áldoznak).

A korábbi védikus tradícióban is találhatók aszketikus elemek. Az áldozáskor a *dīkṣita* (az

áldozat bemutatója a beszentelés után) is aszketikus előírásokat követ (a későbbi szövegekben az állandó aszkétaéletet élő *vānaprastha* és *brahmacārin* önmegtartóztatását is *dīkṣānak*, áldozati beszentelésnek mondják). Már a *Ṛg-Vedában* szerepel az önmegtartóztatást gyakorló *Agastya* és gyermeket kívánó felesége, *Lopāmudrā* vitája. A védikus hagyományban ez visszatérő motívum, sokan kritizálják a gyermektelen (védikus) aszkétákat, hiszen utódok híján nincs, aki bemutassa az elhalt ősöknek az áldozatot (pl. *Jaratkāru*-történet a *Mahā-Bhāratában*).

[Az *Āpastamba Dharma-Sūtra*] Mint más korai *dharma-sūtrákban*, a négy *āśrama* (tanuló, családfő, erdőlakó, vándoraszкета) itt még nem egymás utáni életszakasz, hanem alternatíva, és közülük szövegünk szerint csak a *gr̥hastha* (családfő) a helyes! A vagyontalan vándoraszкета *parivrāja* a megvilágosodásra törekszik. Az erdőlakó *vānaprastha* hasonló hozzá, ám az ő útja a mozdulatlansági aszkézis: egyre súlyosabb aszketikus gyakorlatok után végül abbahagyja az evést, ivást, majd a lélegzést is. (A szöveg szerint van egy áldozótüze is, de ez betoldásnak, utólagos bráhmaizálásnak tűnik.) Ugyanide sorolja a *sūtra* a ténylegesen védikus aszkétákat is, mondván, „némelyek szerint” a *vānaprastha* családstul, áldozva él a falun kívüli házban.

[*Megerősítés a görög forrásokban*] Megaszenész is, aki I. Szeleukosz követe volt *Candragupta Maurya* udvarában, Magadha fővárosában (i.e. 300 körül), megkülönböztet a „filozófusok” között bráhmaákat és kétféle *śramaṇát*. A bráhmaa-bölcselők a városban kívül, házakban laknak; a túlvilágra készülnek fegyelmezett étellel, nem esznek húst és tartózkodnak a nemi élettől. A *śramaṇák*, mozdulatlan aszkéták egyik fajtája erdőlakó: gyűjtögetésből él, kéregruhát visel, nem él nővel és borral; a másik fajta „orvos”, ez rizst és kását koldul, és „az emberről filozófál”.

[IIA.2. A *Mahā-bhārata* egy része]

[A *Mahā-bhārata* helye az időrendben] Az első írott verzió i.e. 2. sz. körül, a kelet bráhma-nizációjának jegyében született. Ez még változott és bővült: a ránk maradt szövegek arche-típusa ennél későbbi.

[A *Rāja-dharma-parvan*] *Yudhiṣṭhira*, a győztes oldal trónörököse a nagy csata után *saṃnyāsára*, remeteségre készül; e részben beszél rá, hogy inkább uralkodjon. E könyv az írott *Mahā-bhārata* legrégebbi részei közé tartozik, de az itt olvasható többféle tanítás már mindkét tradíció elemeit tartalmazza. A cselekvéstelenség, a halálhoz vezető mozdulatlanság megszabaduláshoz vezet, egyébként a karma törvénye szerinti újjászületés következik. Ugyanis minden cselekedetnek van negatív következménye: láthatatlanul parányi lények véletlen pusztítása elkerülhetetlen. (Ez a dzsáina felfogás.) – Egy másik elemzés szerint a vágyakhoz kapcsolódó *ātman* (lélek) nemcselekvő, így ennek megismerése révén is elhagyható a *karma-saṃtati*, a cselekedetek és gyümölcsök láncolata; ez nem-védikus út. (Ez hasonlít a szánkhja filozófiára, de itt nem nevezik annak; a megfogalmazás pedig teli van buddhista szakszavakkal.) A *guṇá*kat, a szánkhja fundamentális minőségeit itt csak a tudat aspektusainak tekintik, testi megfelelőiket még külön kezelik – ezek lényegében azonosak az *āyurveda* három *doṣájával*. – Az *ājīvikák* fátuma is előkerül, csak itt *kāla* (idő) a neve, nem *niyati*. – Szó esik az összetapadt hajjú, bőrruhás, áldozó védikus erdőlakó aszkétáról is; *Bhīma* pedig a kopaszra borotvált aszkétákat véda-ellenes, *dharmával* takaródzó nihilistáknak (*nāstika*) nevezi.

[IIA.3. A korai *Upaniṣadok*]

[Az új tan első megjelenései] Egy három helyen is elbeszélte történetben *Uddālaka Āruṇit*, a nagytekintélyű *brāhmaṇa* tanítót harcos rendbéliek tanítják meg az újjászületés és megszabadulás

tanára – tehát az nem bráhma-nikus tudás. Itt a megszabadulás is kimondottan nem védikus útként jelenik meg. – *Yājñavalkya* viszont ismeri a karma-tanítást, az újjászületést és a nem-kötődő *ātman*t; ennek megismerése (és a vágytalanság) vezet a megszabadulásra.

[Az újjászületés és a karma-tan viszonya a védikus gondolkodáshoz] A korai *upaniṣadok*ban az újjászületés és a karma-tan még nem ötvöződik, pl. a *Chāndogya* 5.10 említi ugyan a karma-tant is, de csupán egyetlen, izolált mondatban – beszúrásnak tűnik. Még a későbbi *Yājñavalkya*-tanítás is következetlen: van, ahol a halál után egyszerűen „új, szebb formát készít magának” a lélek – ez tehát nem karma-függő.

A megváltó tudás is kezdetben még sokféle, csak lassan tisztázódik, hogy a nem-cselekvő *ātman* ismerete vezet a megszabaduláshoz.

[A lélek a korai *upaniṣadok*ban] Az *upaniṣadok* központi fogalma, az *ātman-Brahman* (a lélek egyéni és kozmikus aspektusban) még korántsem nemcselekvő – éppen hogy teremtő, világgalkotó.

[[Vagyis az a hat motívum, amely az érett hinduizmusban a legszorosabban összetartozik, a korai *upaniṣadok*ban még egymástól függetlenül merül fel. Ezek: az *ātman* és a *Brahman* azonossága; a nemcselekvő lélek; az újjászületés; a halál utáni sors karmikus meghatározottsága; a megváltást valamilyen tudás eredményezi; a megváltó tudás a lélek nemcselekvő voltának felismerése. Ám ezek logikai összefüggése (az első kivételével) olyan erős, hogy bizonyosan nem utólag kapcsolták össze őket. Ha tehát itt elkülönülve jelentkeznek, azt csak az magyarázhatja, hogy az *upaniṣad*-szerzők félig megértett tanmorzsákat vesznek át máshonnan, egy másik tradícióból, anélkül, hogy az egész tanítást rendszerében értenék.]]

[A védikus előzmények] A védikus tradícióban a legnagyobb jóindulattal sem lehet a kar-

ma-elmélet csíráit fellelni; az újjászületés-tan gyökereit is csak nagy optimizmussal kereshetjük itt.

[IIB. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS ÉS A KARMA TANÁNAK FIGYELMEN KÍVÜL HAGYÁSA VAGY ELVETÉSE]

Mivel a hinduizmus *elfogadta* az újjászületés és karma tanát, az ezt elvető (vagy tudomásul nem vevő) szövegeknek szerény volt az esélyük a túlélésre – egyszerűen nem másolták őket. Mégis maradt ennek az álláspontnak is némi nyoma.

[IIB.1. Az újjászületés és a karma tanának figyelmen kívül hagyása]

A *Mahā-Bhārata*-ban sok helyütt a régi, védikus *svarga*-hitet találjuk: a derék áldozó halála után Indra isten mennyországába jut. A *Kaṭha-Upaniṣad* az istenek számára is ismeretlennek mondja a halál utáni sorsot. A *śrauta*- és a *gṛhya-sūtrák* (ritualisztikai kézikönyvek, kb. időszámításunk kezdetéig) nem tudnak az újjászületésről; nem eldönthető, hogy ignorálják, vagy még nem is ismerik e tant.

Az orthodox *mīmāṃsā*, a bráhmanikus ritualisztika elméleti-filozófiai rendszere viszont nyilvánvalóan szándékosan hagyja figyelmen kívül. *Śabara* (i.sz. 3. sz.) nem szól újjászületésről, de a megszabadulás gondolata még a 7. századi *Prabhākara* rendszeréből is hiányzik. (Kortársa, *Kumārila* viszont elfogadja.) Az új típusú orthodoxia, a *vedānta*, melynek szerves része ez az egész gondolatkör, csak később jelenik meg; ezt Bronkhorst filológiai részletességgel az I. függelékben mutatja meg.

[IIB.2. Az újjászületés és a karma tanának elvetése]

[Az újjászületés és a karma tanának kritikája az anonim irodalomban] Nem annyira maguk a kritikák, mint inkább az azokra adott vála-

szok maradtak fenn. A Buddha megvilágosodástörténete az ő (mindentudó) személyes tapasztalatára hivatkozik a karma-törvény bizonyítékául: a bódhi-fa alatt ülve visszaemlékezik saját korábbi életeire is, majd végigtekintve a világon látja, hogy a lények sorsa haláluk után cselekedeteik erkölcsi minőségétől függ. Erre a megalapozásra nyilván azért volt szükség, mert a szöveg születésekor sokan (köztük a védikus tradíció követői) nem hittek magától értetődően a karmában.

A szintén a páli kánonban említett materialista *Ajita Kesakambalī* tagad bármifajta halál utáni létet; az ilyen tanítást (más szövegrészekben) *natthika-vādānak*, nihilista tannak nevezik. A dzsáinák (i.sz. 3. századi) kánonikus szövege is ismer ilyen materialistákat. Egy érdekes verzió szerint van ugyan lélek, de azonos a testtel – vagy legalábbis a halállal megszűnik. A *Mahā-Bhārata*, a *Rāmāyaṇa*, a *Viṣṇudharmottara-purāṇa*, az orvosi *Caraka-saṃhitā*, a *Kāma-sūtra*, *Medhātithi* Manu-kommentárja, valamint a buddhista irodalomban a páli kánon, *Āryaśūra Jātaka-mālāja* és a *Laṅkāvatāra-sūtra* is ismeri ezt az álláspontot. A *Nyāya-sūtra* harmadik fejezete pedig érvekkel támasztja alá a születés előtti léteezést.

[A *cārvākák*] Bár szintén csak közvetve, de a *cārvākákról* (*lokāyata*, *bārhaspatya*) többet tudunk. Ezen iskola materializmusának (és ismeretelméletének) fő célja etikai: a lélek nemléte miatt nincs halál utáni lét, így karmikus igazságtétel sem. Meglepő módon sokan közülük *brāhmaṇák* voltak, és hivatkoztak is védikus szövegekre (*Brhadāraṇyaka-Upaniṣad* II.4.12). Tanításuk nem állt távol az újjászületést sokáig elvető orthodox-ritualista *mīmāṃsātól*. A klaszikus *mīmāṃsaka* kommentátor *Śabara* pl. a *svargát* (menny) nem helynek tekinti, hanem boldogságnak (*prīti*). *Kumārila* pedig arról panaszkodik, hogy a *mīmāṃsā* jórészt *lokāyatává* alakult. A materialisták általánosan vélemezett anti-védikussága valószínűleg késői tévedés,

elsősorban az összes irányzat tanait összefoglaló, már a *cārvāka* iskola kihalása után született *Sarva-darśana-saṃgraha* (14.sz.) alapján. Meglehet, eredetileg éppen a védikus orthodoxia legszigorúbb képviselői, az újitásokat, így az újjászületés tanát is elvető *brāhmaṇák* voltak a *cārvākák*. [[Bronkhorstnak talán ezt az elképzelését vitatja leginkább az indológus szakma. Ő további érveket sorol fel a függelékben annak megmutatására, hogy a materializmus eredetileg korántsem volt olyan idegen a „velejeig spiritualista” ind gondolkodástól, mint azt a kései hagyomány alapján általában vélik. A II. függelékben két *Mahābhārata*-részlet és Xuanzang kínai buddhista zarándok egy indiai tapasztalata alapján valószínűsíti, hogy a materializmus a szánkhja filozófiában is jelen volt; a VIII. függelékben *Śabara* kommentárjának egy részletével illusztrálja, hogy a buddhista és a materialista szemléletben mennyi közös vonás van.]]

[IIC. VÁROSLAKÓ BRÁHMANÁK]

A klasszikus bráhmaizmus vidék-közpon-tú, a városra gyanakvással tekint. Talán az újitásokkal szembeszegülő orthodoxiának két ága volt: *mūnāṃśakák* a vidéki, a *cārvākák* a királyi székhelyekre, városokba lassacskán beköltöző *papságot* képviselték. Városi szöveg a *Kāma-sūtra* és az *Artha-śāstra* is (szerzőik *brāhmaṇák*), amelyek nem foglalkoznak a megváltás-eszménnyel, pedig tudniuk kell róla, hiszen a *parivrajakák*ról, a megváltást kereső vándoraszketákról írnak. Az *Artha-śāstra* még meg is említi a *lokāyatāt*, mint az *anvikṣikī* (filozófia?) részét (a *sāṃkhya* és a *yoga* mellett).

[III RÉSZ. KRONOLÓGIA]

[III.0. Bevezetés]

A bevett nézet szerint a védikus korpusz (beleértve a korai *upaniṣad*okat is) nagyjából kész

volt a Buddha és a világhírű szanszkrit nyelvész, *Pāṇini* korára (i.e. 5.sz.). Ezzel az állásponttal és megalapozásával számos probléma van. Nem igaz, hogy 1a) a korai buddhista szövegek előfeltételezik a védikus korpuszt – a karma-tant Nagy-Magdhából veszik, mint a hinduizmus is (a VI. függelék megmutatja, hogy a bráhmaizmussal vitatkozó buddhista szövegek mind későiek); 1b) hogy e szövegek a Buddha korában születtek (hanem a következő párszáz évben); 1c) hogy a Buddha i.e. 500 körül élt (hanem száz évvel később). 2a) *Pāṇini* nyelve ugyan „modernebb”, mint a korai védikus nyelv, de ebből nem következik, hogy utóbbi már kihalt addigra és nem írtak rajta; 2b) *Pāṇini* is később, talán i.e. 350 körül élt; 2c) *Pāṇini* ugyan ismeri *Śākyát*, de nem igaz, hogy ő a *Ṛg-Veda* mai recenziójának utolsó szerkesztője – a mai szövegváltozat talán *Patañjali* (i.e.150 k.) korára sincs még teljesen kész.

[III.1. Nyelvészeti megfontolások]

A *Pāṇini*nál védikusnak címkézett alakok nála nem „elavult, már nem használt”, hanem „a rituáléban használt” értelemben térnek el a köznyelvtől. Igeidő- és esethasználata alapján *Pāṇini* az *Aitareya-brāhmaṇa* nyelvéhez áll közel. A *Bṛhadāraṇyaka*- és a *Chāndogya-Upaniṣad* *Pāṇini*-előttiségét igazoló érvek bántóan cirkulárisak – helyenként épp az ellenkezőjét igazolják.

[III.2. A korai szanszkrit nyelvészek számára ismert védikus szövegek]

[*Pāṇini és a Vēda: bevezetés*] Nem csak az kérdés, milyen szövegeket ismert *Pāṇini*, hanem az is, milyen formában. Pl. a hasonulásokat leíró *saṃdhi*-szabályai a mai *Ṛg-Veda*nál régibb szövegállapotot tükröznek: ez a versmérték alapján bizonyos. A zenei hangsúlyrendszere is archaikusabb, mint a védikus fonetikai kézikönyvekben, a *prātiśākhya*kban leírtak.

(Ez még a *Pāṇini* művét megjegyzésekkel ellátó *Kātyāyanánál* és kommentátoránál, *Patañjalinál* is előfordul.)

Mivel *Pāṇini* a védikus nyelvre vonatkozó szabályokban is gyakran használja az 'esetleg/választhatóan/inkább' (*vibhāṣā/anyatarasyām/vā*) kifejezéseket, tehát ahol ezek hiányoznak, azokat a szabályokat általánosan érvényesnek tekintette. Így az ezeket megszegő szövegek vagy későbbiek (későbbi változatok) – vagy hibásnak tekintette a nyelvüket.

A „védikus” (*chandasī*) szó jelentésébe nála a ma már nem védikusnak tekintett rituális kézikönyvek, a (*śrauta*)-*sūtrák* is beletartoznak. Ezért egy ritka szóalak alapján csak akkor vélelmezhetjük, hogy *Pāṇini* ismerte az azt használó védikus szöveget, ha az idézett alak ebben a tágabb körben is csak ott fordul elő.

Nyelvtanának védikus része sem egy már lezárt korpusz nyelvének leíró ismertetése csupán. Legalábbis az *śha* gyakorlata számára (ahol egy adott mantra módosul a változó áldozati kontextus szerint; pl. más istenhez fordulva mondjuk, így más nemű vagy számú lesz a formula egy-egy szava) preskriptív is volt. Így, ha egy megadott alakkal nem találkozunk, az nem bizonyítja, hogy egy elvesztett szövegben (szövegváltozatban) szerepelt volna.

[*Pāṇini és a Vēda (1)*] Mivel a hasonulás (*saṃdhi*) még változott, az elemzés erre nem, csakis a szóalakokra koncentrál. Ha megemlít több olyan alakot, ami csakis egy bizonyos szövegben szerepel, akkor azt ismerhette; ha viszont egy szövegben előforduló több szóalakot explicit kizár valamelyik szabály, akkor azt nem ismerte. Az adatokat részletesen a III. függelék ismerteti.

Az eredmény: a *Ṛg-Vedát* már gyűjteményként ismeri, az *Atharva-Vedát* nem (de *Patañjali* már igen). A *Sāma-Veda* szinte teljesen a *Ṛg-Vedából* vett szövegeket használ, így

érdemben nem vizsgálható. A *Yajur-Veda* ágai közül a *Maitrāyaṇī*- és a *Kāṭhaka-Saṃhitāt* ismeri, de talán még nem a teljes mai szöveget, a rövidebb *Vājasaneyī-Saṃhitā*nál nem egyértelmű a helyzet. A *Taittirīya-Saṃhitā*nak csak a mantra-részét ismeri, a *Taittirīya-Brāhmaṇāt* és a *Taittirīya-Āraṇyakāt* nem. (Valószínűleg ennek az iskolának eredetileg csak *mantra* és *brāhmaṇa* szövegei voltak, és ezeket igen későn – a *sūtrák* megírása után – szervezték a ma ismert három *Taittirīya*-gyűjteménybe.). Mindegyik ránkmaradt *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* és *Upaniṣad* bőven tartalmaz *Pāṇini* által tiltott alakokat, így – mai formájukban – egyiket sem ismerhette. Ugyanakkor valószínű, hogy a rituális *sūtrák* egy része már megvolt az ő korában.

De a végkövetkeztetésekkel óvatosan kell bánni: ha egy szöveget *Pāṇini* nem ismert, az még létezhetett az ő korában, csak például India egy távolabbi részén (*Pāṇini* északnyugat-Indiában élt).

[*Pāṇini és a Vēda (2)*] A védikus *saṃdhi* még kiforratlan volt, ezért *Pāṇini* itt is inkább preskriptív. (Így ezek az adatok relatív kronológiában nem használhatók.) Másutt *Pāṇini* (élőnyelvre adott) preferenciái gyakran a védikus használathoz közelebb; valószínű tehát, hogy a klasszikus korra eltűnő védikus sajtóságok közül sok az ő nyelvében még elevenen élt, ezért nem nevezi azokat védikusnak.

[*A Ṛg-Vēda Pāṇini idejében*] A *Ṛg-Veda-prāṭisākhya*ban idézett szerzők alapján világos, hogy a kiejtési (*saṃdhi*) normalizálás elnyújtott folyamat volt; *Pāṇini* idejére még nem fejeződött be. (Részletesen a IV. függelékben.)

[*Patañjali és a Vēda p. 205*] A *Patañjalinál* említett egyedi védikus szavak nem feltétlenül az adott védikus szöveg ismeretét jelzik – egyszerűen olyan, az akkori nyelvben létező alternatívák is lehetnek, amik (akár később is)

ténylegesen bekerülnek egy védikus szövegbe. (Részletesen az V. függelékben.)

[Következtetések] *Pāṇini* idejében még javában formálódik a védikus korpusz, de még *Patañjali* idején is csiszolódik, bizonyos részeiben íródik.

[III.3. A korai buddhisták számára ismert védikus szövegek]

A helyenként megemlített *ṛṣik* (védikus szentek) és szövegelnvezések alapján úgy tűnik, néhány (i.e. 1. század előtti) buddhista írás szerzője hallott már a három védáról, sőt egy helyen az *āthabbaṇa* szó is szerepel, ami a negyedik, *Atharva-vedára* utal. Szövegidézet vagy egyértelmű utalás valamely szövegszerű tartalomra viszont nincs.

Az *ātman* (az egyéni lélek) és a világ azonosságának tanítását többször említik a páli szövegek; ezt azonban ismerhették Nagy-Magadhában az *upaniṣadoktól* függetlenül is. A buddhista szöveg itt kimondottan a *változatlan ātman*t támadja, ami a korai *upaniṣadok* hasonló tanításaiból viszont hiányzik. [[Ez elég meglepő vélemény: a világlényeg, Brahman az *upaniṣadok*ban magától értetődően keletkezetlen és romolhatatlan, ezért ha az *ātman* azonos vele, akkor szintén az.]] Egy másik vélelmezett *upaniṣad*-motívum – miszerint a teremtő kezdetben magányos, és ezért fog a teremtésbe – nem elég specifikus ahhoz, hogy konkrét szövegre való utalásnak kelljen tekinteni.

[III.4. Utalások a késővédikus irodalomban]

[A *Yājñavalkya-Kāṇḍa*] A *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* három részének végén található tanítólisták alapján valószínű, hogy három külön szövegről van szó, amelyek közül az első kettőt kilenc tanító-nemzedékkel korábban kapcsolták össze, mint hozzájuk a harmadik részt.

A középső, *Yājñavalkya-kāṇḍa* szerint *Yājñavalkya*, a nagytekintélyű rítus-szakértő nagyobb mester *Uddālaka Āruṇinál* és *Janaka*

királynál is, aki tőle hall az *ātman*ról, a lélek-vándorlásról és a karmáról. Így „kiigazították” azt a – papi szempontból – kellemetlen hagyományt, hogy a *brāhmaṇák* (*Āruṇi*) királyoktól tanulták volna ezt a tanítást. (A zavarbaejtő epizód a *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*ban is szerepel, a harmadik részben, 6.2.) A fő célja e szövegnek az immár a brāhmaṇikus világ-szemléletbe is befogadott új tanok ősi papi bölcsességeként való felmutatása lehetett; ezért főhőse a régi, nagytekintélyű ritualista, és ezért dolgoznak fel újra régi elbeszéléseket (így az ezer tehén-díjért vívott papi vitát és *Śākalya* halálát a *Śatapatha-Brāhmaṇa* 11.6.3-ból emelték át).

A két *Maitreyī*-párbeszéd közül is csak a második, a *Yājñavalkya-kāṇḍa*ban szereplő változat tartalmazza a megszabadulás (és így közvetve az újjászületés és karma) tana szempontjából kulcsfontosságú változatlan *ātman* tézisé – ez is jelzi, hogy e szövegrésznek (és csak ennek) fokális témája ez az eszmekör.

A nyelvész *Kātyāyana* egy megjegyzéséből úgy tűnik, ő a *Yājñavalkya-kāṇḍát* még önálló és új (*Pāṇini*-kortárs) szövegnek tekintti. (E szerint a két rész egybeolvasztása kb. *Patañjali*-kori, a *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* egészének egybeszerkesztése kilenc nemzedékkel későbbi volna, nagyjából időszámításunk kezdete körül.)

Az *upaniṣad Mādhyamīdina* recenziójában fentiek kevésbé világosak; valószínűleg ez a későbbi, tovább egységesített szövegváltozat.

[Utalás a korai nyelvészekre az *upaniṣadok*ban?] A *Maitreyī*-párbeszédben említett védikus műfajok listájának a vége (*sūtrák*, *anuvyākhyānák*, *vyākhyānák*) – ha az ismeretlen *anuvyākhyāna* szót *anvākhyānára* emendáljuk – minden bizonnyal *Pāṇini* szútráira, *Kātyāyana vārttikáira* (megjegyzéseire) és *Patañjali* magyarázataira utal.

[Következtetés] A késővédikus szövegek későbbiek, mint gondolni szokás. A hagyó-

mányos elképzelés szerint jóval Buddha és *Pāṇini* előttiek volnának – a *brāhmaṇák* i.e. 800, a korai *upaniṣadok* i.e. 600 körüliek. A mostani elemzés bő fél évezreddel későbbre tolná a datálásukat.

[III.5. A városi és a vidéki kultúra viszonya]

A késővédikus szövegek itt javasolt kései datálásával két nehézség van: a) nincsenek bennük városok b) „primitívebbek”, mint a buddhista szövegek. De: a városokat emlegető és „modernebb” buddhista szövegek sem a Buddha korából valók – minden bizonnyal *Maurya*-kor utániak.

[*A második urbanizáció*] Az i.e. 500 körül kezdődött városiasodás (főleg a Gangesz-medencében) a buddhizmus háttere, de egyáltalán nem biztos, hogy (egyik) oka: az ezt vélelmezők néha úgy érvelnek, hogy a buddhizmus támogatta az új folyamatokat, néha meg úgy, hogy a vesztesek védelmezője. Egyik álláspont sem konkluzív.

A városok hiánya az *upaniṣadok*ban magyarázható a védizmus város-ellenességével, ami a *śrauta-sūtrák*ban explicit.

[*Mágikus gondolkodás a Védában*] A „primitív”, mágikus gondolkodásmód (homológiák, ál-etimológiák) jelenléte nem bizonyítja, hogy az adott szöveg korábbi, mint azok, amelyekből az ilyesmi hiányzik, még akár egy kultúrán belül sem: a tudományos gondolkodású *Pāṇini* a védikus kultúrához tartozott.

[III.6. Következtetések a III. részhez]

Nem csak az eddig elemzett tanok vonatkozásában kérdőjeleződik meg a két kultúra viszonya. Például a lényegében közös buddhista, dzsáina és bráhmanikus aszkéta-szabályok, tilalmak tekintetében sem kell azt gondolnunk, hogy védikus eredetűek. Vagy az *ahiṃsā*, a nem-ártás parancsa is inkább importnak tűnik a bráhmanizmusban: a dzsáináknál vi-

szont evidensen alapvonás, *Pārśvanātháig* visszavezethetően (az utolsó előtti dzsáina szent, kb. i.e. VIII. sz.). De persze bekerülhetett a bráhmanizmusba a védikus területek szubsztrátum-lakosságának világnézetéből is, nem feltétlenül Nagy-Magadhából.

[IV. BEFEJEZÉS]

[KORONGVILÁG ÉS GOLYÓVILÁG TALÁLKOZÁSA]

Új kérdések adódnak. A két, indoárja nyelvű kultúra, a védikus és a magadhí hogyan jött létre? Esetleg a magadhí egy korábbi (pre-védikus) bevándorlási hullámmal Indiába jött *ārya* nép nyelve? A védikus kultúra alakulásába más, szubsztrátum-hatás is belejátszhatott, és akár ebben is részt vehettek szintén korábban bejött *āryák* (Asko Parpola hipotézise szerint ezek voltak a *dāsák*, a védikus árják sokat emlegetett ellenségei).

A hinduizmus jórészt a bráhmanikus és a nagy-magadhai kultúra ötvöződése. Keleti forrásként nem csak a buddhizmusra kell gondolni, hiszen a változatlan lélek koncepciója (meg a ciklikus idő, az *āyurveda*, talán a szentek temetése) is innen ered.

A védikus elemek sem csak látszólag-formálisan élnek tovább. A jóslás, varázslás, átkok papi tudománya tovább virul (pedig nehezen fér össze a karmával), sőt a buddhizmusba is behatol. Talán a bráhmanikus rituális tisztaság-mánia átvétele magyarázza, hogy a Buddha ereklyéi helyett a szimbolikus *stūpát*, a szobrokat és az absztrakt *dharma-kāyát* (a Buddha testeként felfogott Tanítást) tisztelik ma már inkább? Lehet, hogy a majdan a buddhizmusban és a hinduizmusban egyaránt kivirágzó tantrizmussal is a védikus eredetű mágikus attitűd támad új életre?

Ruzsa Ferenc

Ellen Pearlman: Tibetan Sacred Dance – A Journey Into the Religious and Folk Traditions

Inner Traditions, Rochester, Vermont 2002. 192 o.

A szerző, Ellen Pearlman, 1974 óta foglalkozik a tibeti buddhizmussal és azon belül a „szinpadi” táncokkal. S nemcsak kívülről, külső szemlélőként vagy élvezőként. Ő maga is táncos. S itt arról van szó, hogy – a szerző szavaival élve – a szór is feláll az ember hátán, amikor nézi-hallgatja a tibeti szerzetesek táncban és zenében kifejezett meditációját. Akár hozzáértőként, akár csupán nézőként, vagy hallgatóként.

Ez a kiadvány egy nagyon-nagyon hosszú utazás ismertetése. Ennek során a szerző megismerkedett a különféle szimbolumok és attributumok sokaságával, a legendák világával és valóságával. A tibeti nép történetével, mely elválaszthatatlan a legendáktól, a vallástól és a helytől is. S a könyv egyben bevezetés a tibeti szakrális táncok körébe is.

A munka két nagyobb részre osztható. Az első részben, körülbelül száz oldalon keresztül a CHAMS-táncról kapunk hiteles képet számos színes és fekete-fehér fénykép segítségével. Ezután az ACHI LHAMO rejtelseibe pillanthatunk be a szerző segítségével. Ezt egy rövid helyzetkép követi – Epilogus címmel. A kötetet a jegyzetek, bibliográfia és egy index zárja le.

Mindkét fő rész, tehát a CHAMS-ot és az ACHI LHAMO-t bemutató rész is – három további részre bomlik. Az első részben rövid, történelemmel át- meg átszótt bevezetést

kapunk. Ezt követi a fő rész, vagyis a CHAMS és az ACHI LHAMO tematikus ismertetése. Harmadikként pedig a kétfajta táncművészet részleteivel, kellékeivel és alkalmával ismerkedhet meg az olvasó, vagy érdeklődő.

Ekként kaphatunk átfogó képet a CHAMS és az ACHI LHAMO különböző című, tematikájú és indíttatású darabjairól. Időközben pedig bepillantást nyerünk e tőlünk térben és sokszor időben is távoli kultúra mindenapjaiba. Az ott élők gondolataiba, vágyaiba, örömeibe, félelmeibe – az életükbe. Egy kicsit részesei leszünk történelmüknek, hitüknek. Egy kicsit magunk is táncosokká válunk, ha csak az olvasás pillanataira is.

A nemsokára ötven éves TIPA (The Tibetan Institute of Performing Arts) ugyanolyan hagyományokat ápol és ment, mint a mi néptánc-együtteseink vagy népdalköreink. Az elismerés csak nagyon-nagyon hosszú évek kitartó és fáradságos munkája nyomán jön meg. A tiszta forrás ápolása, védelme és autentikus bemutatása ma nem divat, nem trendi és – főleg – nem jövedelmező. A művészetet életben tartó siker nagyon is esetleges. Ezért keresi a TIPA is az új utakat. Bemutatja a régit, de szeretne újat is adni. Nekünk, a nézőknek, az olvasóknak, a hallgatóknak – a tibeti szakrális táncok szemlélőinek és élvezőinek.

Somlai György

Summaries in English

*Attila Márton Farkas:
Implicated Knowledge in
Existence – A Contemporary
Buddhist Interpretation of
Store-Consciousness*

The present study is an attempt to interpret the conception of store-consciousness (*ālaya-vijñāna*) of Mind Only School (*yogācāra*, *cittamātra*, *vijñānavāda*) by means of the Hungarian psychologist Ferenc Mérei's research concerning a kind of non-manifest dream material (in Mérei's term: "implicated knowledge in dream"). The early *yogācārin* philosopher Asanga in his work entitled *Compendium of the Great Vehicle* lists the basic cognitions which produce the appearance of location, continuity, determination in respect of space and time, of identity of things and self etc., absence of external objects. In this way these cognitions, originated from impressions of past experiences, create the illusion of objective world. Similarly, the mind also produces a complete dream story and thus a complex dream world by means of non-manifest material, which constitutes remains of the waking state consciousness. The "implications" subdue the influences of dreamlike elements, since it makes the dream story "firm" (logical, reasonable, realistic, etc.) for the dreamer. My approach is mainly based upon the view of Mind Only School, because *yogācārin*s made frequent use of the "dream-analogy" in their discussions.

*Tamás Agócs: The Practice of
All-Knowledge – A Translation
of the 1st Chapter of the Ārya
Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā
Sūtra*

The article contains the first Hungarian translation of the 1st Chapter of the *Ārya Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra*, one of the earliest and most influential sacred scriptures of Mahāyāna Buddhism. The text is about the practice of *sarvajñatā* (tib. *thams-cad-mkhyen-pa*) or all-knowledge, which is a distinctive feature of Buddhahood. The translation was made from the Tibetan text as preserved in the Derge edition of the Kanjur and transcribed by ACIP. It is supplied with a short introduction setting the text into context in the history of Buddhist thought. It also helps the reader to understand some of the basic terms used in the translation.

*Gábor Kósa: The Fifth Buddha -
the Buddhist Titles of Mānī*

During the Tang dynasty (A.D. 618–907) Chinese Manichaeans applied the current Buddhist terminology intensively. The present study surveys the various Buddhist titles of Mānī, the founder of Manichaeism (Buddha, Buddha of Light, the Honoured One, Dharma-king, Master of Healing) to show that the thorough investigation of

these apparently Buddhist expressions can in fact reveal the hidden, original Manichaeian message.

Éva Szilvia Szojka: Mutual influences between buddhism and Early Quanzhen Taoism and influence of Buddhist thought on the early Quanzhen thinking

Early *Quanzhen* masters combined both the Neo-Confucian and Chan Buddhist elements with the tradition of the Taoist heritage to teach the way of spiritual immortality. At the heart of the teaching of the early *Quanzhen* Taoism we find the recovery of the Real Nature and purification of the mind, which can be achieved through a dual cultivation of the body and the spirit. The essential part of their Inner Alchemy is that one has to realize the inborn Real Nature and nourish the Faith or Life (*ming* 命), which at the same time is the path to reach the ability to unite with the Tao. In this practice, the bodily aspects cannot be ignored as they form essential part of the cultivation of the body and the mind, but it is not in conflict with the thought of the unworthiness of the physical body. The aim is to reach independence from the physical being through becoming free from desires and keeping one's mind pure and tranquil. It is an important change in the Taoist Tradition that physical immortality or the preservation of the body by achieving the purified mind is no longer in the main focus. Instead, the perfection of the spirit becomes the ultimate goal of their transcendence, which can be achieved through continuous cultivation of the mind and the *qi*, and may also result in an expansion of the lifespan. This Buddhist influence had a great impact on the innovation of the

Quanzhen thinking. This article is about how Buddhist texts, concepts and meditation influenced early *Quanzhen* teachings in theory and practice.

József Végh: The life of Changtya Rolpe Dorje, a lamaï priest in the court of Emperor Qianlong

The second Changtya, Rölpe Dorje, played a decisive role in determining Chinese-Tibetan relations until 1912. By that time, Tibet was divided by civil wars, conflicts of rivalrous aristocratic families and religious debate, yet Rölpe Dorje succeeded in creating a balance. His influence in the Chinese imperial court was similar to that of Pakpa lama in Kubilai Khan's court. As Rölpe Dorje said when he was a child, he was studying Mongolian, Manchurian and Chinese languages to make Tsongkapa's teachings known for all and thus contribute to spiritual and political reconciliation.

His philosophical works are still being taught in Tibetan monasteries; his prayers are recited by pilgrims all over the world. His collections of icons that depict those divine forces that moved masters and practitioners are still reproduced. His activity sheds light on the processes in the Qianlong court and, at the same time, raises questions that can be answered on the basis of comparing Tibetan, Manchurian, Chinese and Mongolian sources.

Zsuzsanna Tóth: The Purification of Phenomena

This paper contains the Hungarian translation of seven chapters from the *Rang bzhin rdzogs pa chen po rang zhal mngon du byed pa'i gdams pa ma sgom sangs rgyas* (*sNang byang*) by the Tibetan scholar *bDud 'joms gling pa*.

The preface outlines the philosophical background of the text in question, more specifically, the fundamental ideas of the *rdzogs chen* tradition, illustrated with passages from Tibetan *rdzogs chen* texts. The main part consists of the translation of the 1st, 3rd, 4th, 5th, 6th, 7th and 14th chapters of the *sNang byang*, discussing the following points: (1) a *rdzogs chen* interpretation of dependent origination, (2) the nature of space, (3) the illusory nature of phenomena, (4) the characteristics of gods and demons, virtue and sin, benefit and harm, (5) the nature of buddhahood, (6) the oneness of *saṃsāra* and *nirvāṇa* and (7) the role of compassion and the balance of view and action in *rdzogs chen* ethics.

Tibor Porosz: The Basic Processes of the Psychodynamics of Meditation

Events in consciousness appear as spatial and temporal processes of our everyday lives. That is to say, emotions, instincts and drives appear as lived time and space with different pathways. I suggest that in Buddhism there is no dualism between mind and body and, consequently, between thought processes and bodily motion. These motions are either centripetal or centrifugal corresponding to the two fundamental emotions of suffering and happiness.

Although mind in meditation seems totally unlike everyday consciousness, the space-time structures of mental mechanisms operating in meditation experience are not unknown to everyday consciousness. This paper purports to give a description of the basic dynamic processes of consciousness in meditation. The many kinds of meditation are classifiable according to their mental pathways. Thus we could speak of „neutral“,

„positive“ and „negative“ types of meditation. The „neutral“ type may be receptive, concentrative or deconcentrative, deconstructive and non-reactive; the „positive“ type may be concentrative, reproductive, constructive, creative, generative and reflective. Finally, the „negative“ is extremely concentrative and, for that very reason, restrictive.

Not only do different emotions have different pathways but the pathways of the different geometrical patterns, physical motions and mental images are also capable of generating different emotional substances. Finally, I suggest that the spatial and temporal mental structures, mechanisms and pathways experienced in meditation have various meanings on the preverbal level. These meanings may be both iconical and propositional simultaneously and are akin to the preverbal concepts of children. However, reaching the preverbal level of the mind in meditation is not a psychological regression but a progressive transcending of the speakable world.

