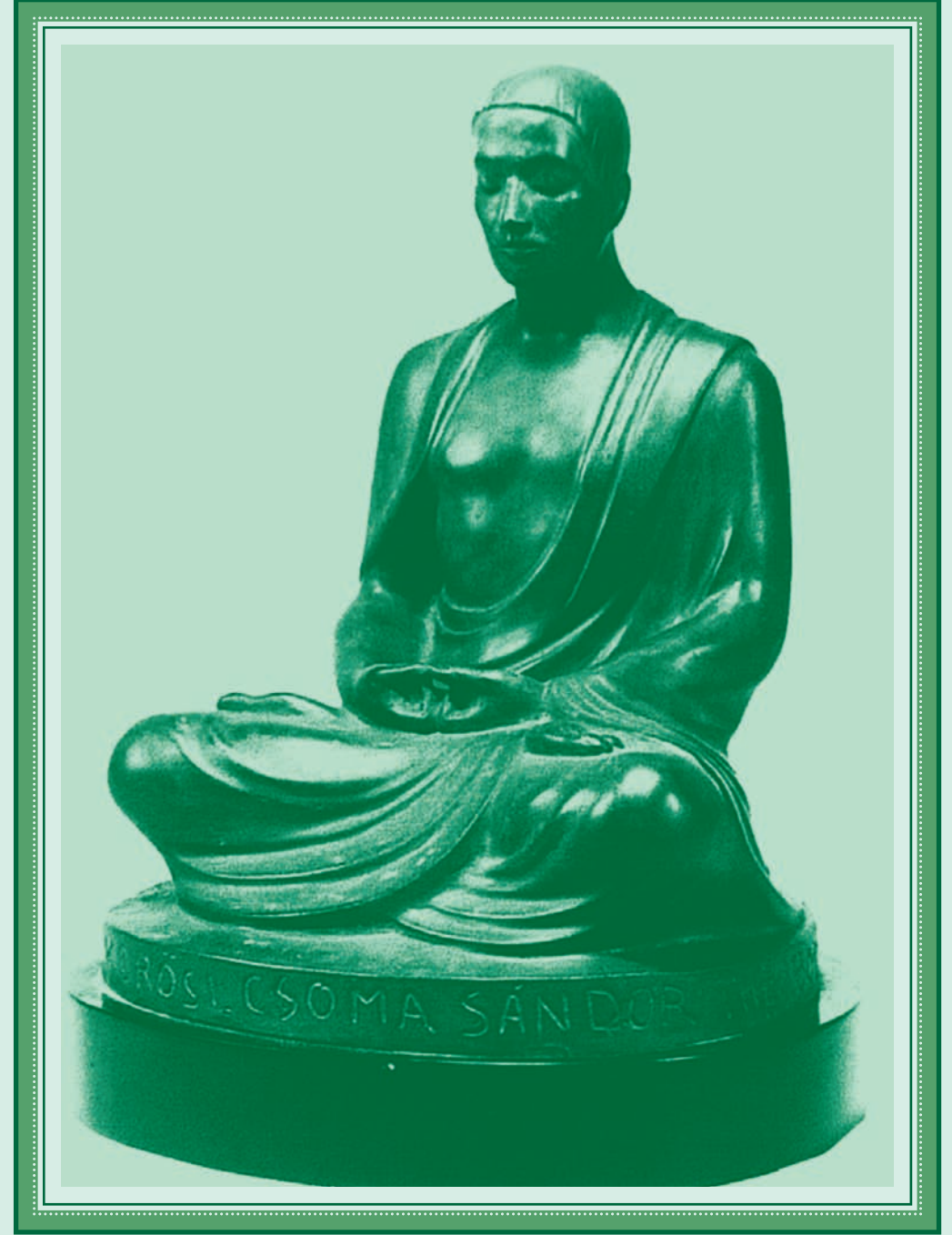


2009 / NYÁR

keréknyomok

2009/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT

keréknyomok 5



KERÉKNYOMOK

2009/nyár

5. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai
folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

Szerkesztőbizottság:

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Dezső Csaba

Fehér Judit

Hamar Imre

Kalmár Éva

Kelényi Béla

Kósa Gábor

Körtvélyesi Tibor

Porció Tibor

Sárközi Alice

Végh József

Tanácsadók:

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Urayné Kóhalmi Katalin

Főszerkesztő:

Kalmár Éva

E számot szerkesztette:

Agócs Tamás

Kalmár Éva

Körtvélyesi Tibor

Szegedi Mónika

Tipográfia:

Maczó Péter

Tördelés és nyomda:

Tillinger Péter műhelye

Szentendre

ISSN 1788-3865

A borítón:

„Kőrösi Csoma Sándor lótuszülésben”
Csorba Géza alkotása (1933)

A kiadvány kapható

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán

1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

Ára 980 Ft

E számunk szerzői:

BETHLENFALVY GÉZA

indológus

ny. egyetemi docens (ELTE Belső-Ázsiai
Tanszék)

gebethlen@gmail.com

FŐDI ATTILA

buddhista tanító

attila.fodi@gmail.com

KELÉNYI BÉLA

tibetológus

főmuzeológus

(Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti
Múzeum)

kelenyi@imm.hu

KÓSA GÁBOR

sinológus

egyetemi adjunktus

(TKBF Vallásbölcseleti Tanszék)

kosagabor@hotmail.com

KOVÁCS GÁBOR

műszaki menedzser

egyetemi hallgató

(TKBF Dharmatanítói szakirány)

mr.malasa@gmail.com

KÖRTVÉLYESI TIBOR

indológus

főiskolai docens, tanszékvezető

(TKBF Nyelvi Tanszék)

kortetibor@gmail.com

NAGY MÁRTON

sinológus doktorandusz

(ELTE-BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola

Sinológia program)

angkor@freemail.hu

RUZSA FERENC

indológus, filozófus

egyetemi docens

(ELTE Ókori és Középkori Filozófiai Tanszék)

rektor (TKBF)

ferenc.ruzsa@gmail.com

SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR

buddhista tanító, egyetemi hallgató

(TKBF Kínai szakirány)

ildiko.sarkozi@hotmail.com

SZEGEDI MÓNIKA

tibetológus

főiskolai docens

(TKBF Nyelvi Tanszék)

szegedimoni@gmail.com

TÉCSI ÉVA JUDIT

MA hallgató

(TKBF Vallásbölcseleti szakirány)

tecsij@gmail.com

WILLIAM S. WALDRON

Middlebury College

wwaldron@middlebury.edu

ZSOLNAI LÁSZLÓ

közgazdász

igazgató, egyetemi tanár

Gazdaságtudományi Központ

Budapesti Corvinus Egyetem

laszlo_zsolnai@interware.hu

Tartalom

TANULMÁNYOK

- Williams S. Waldron:
Buddhista modernitás
és a tudományok
(Körtvélyesi Tibor fordítása) 3
- Zsolnai László:
Buddhista közgazdaságtan 16
- Ruzsa Ferenc: Ismerte-e
a Mester a védákat? 24
- Kósa Gábor: Láthatatlan kezek
hófehér ruhában–
A manicheus ruházat
vallási hátteréről 39
- Nagy Márton: Kínai források
Csampáról a Tang-dinasztia
időszakában 53
- Kelényi Béla: A tibeti rituális maszkok 62
- Sárközi Ildikó: A sibék vallási
hagyománya – Isanju Mama alakja
Nara Elsi sámán
tudományának tükrében 75
- Bethlenfalvy Géza:
Csoma bódhiszattva? 90

INTERJÚ

- Megvilágosodás – „hiba a rendszerben”
Galambos Péterrel
Szegedi Mónika
készített interjút 97

RECENZIO, BIBLIOGRÁFIA

- Laszlo Zsolnai
and Knut Johannessen
Ims (ed.): Business within Limits –
Deep Ecology and Buddhist Economics
(Kovács Gábor) 116
- David R. Loy. A Buddhist History
of the West: Studies in Lack
(Técsi Éva Judit) 120
- A buddhizmus magyarországi
bibliográfiája
1. rész (Fődi Attila) 129
- SUMMARIES IN ENGLISH 135

E SZÁMUNK SZERZŐI

Tanulmányok

WILLIAM S. WALDRON

*Buddhista modernitás és a tudományok*¹

A szerző amellet érvel, hogy a buddhistáknak teljesen el kell kötelezniük magukat a modern világ mellett. A természettudományok egyfelől jól összhangban vannak általános oksági elméletükkel, a függő keletkezéssel: ez az evolúció és a modern tudat kutatás példáin keresztül kerül bemutatásra. Másodsor, a buddhista tanításoknak van érvényes mondanivalója a modern világ néhány igen súlyos problémájáról is, melyeket az önazonosság keresése okoz. A társadalomtudósok és a buddhisták egyetértenek abban, hogy ez az identitás csupán konvenció: ennek megértése segítheti a szenvedések enyhítésére irányuló törekvéseket.

A világ vallási tradíciói a modern kor változatos kihívásaival néznek szembe. Ezek némelyike a modern tudománynak betudható szkepticizmusból, némelyike a demokratikus politikában rejlő elvilágiasító törekvésekből, némelyike pedig a pluralista világunkra jellemző relativizmus hatásából ered. Ezek a kihívások nem kevésbé igazak az indiai buddhizmusra és a belőle származó, Dél- és Kelet-Ázsia más területein jelenlévő vallási tradíciókra. Ahogy minden más, e vallások is kénytelenek részt vállalni zavarbaejtően és csábítóan komplex, modern világunkból. A kérdés az, hogy miként tegyék ezt. A buddhisták vajon megpróbálnak-e hátat fordítani a modern tudománynak és a pluralista demokráciának azon az alapon, hogy ezek lényegtelen dolgok a lények megvilágosodására és szenvedésük enyhítésére irányuló magasabb szellemi törekvéseik szempontjából? Vagy belépnek-e a modern világ küzdőterére, amelyen ezek a célok és tevékenységek megvalósulnak? Nem kétséges, a válasz ezen kérdésekre épp annyira szerteágazó lesz, mint amennyire a modern világ az. Ebben a cikkben a kihívásokra adható egyik választ körvonalazom, amellet érvelve, hogy a buddhistáknak teljesen el kell kötelezniük magukat a modern világ mellett, nem csak azért, hogy saját hagyományait egy új korszakban is érvényesnek őrizhessék meg – ahogyan ezt a történelem során mindig is tették – hanem mert ez a legjobb út arra, hogy a szenvedések enyhítésére és az érző lények megszabadítására irányuló tradicionális céljaikat kövessék. Ezért szükségszerűen a buddhista filozófia és a tudomány viszonyára fogok összpontosítani, valamint arra, hogy a tudomány milyen szerepet játszhat a buddhizmus minél korszerűbbé tételében. Teszem ezt abban a meggyőződés-

¹ A szerző a Middlebury College oktatója. A cikk az alábbi rendezvényen elhangzott előadás anyagát képezi: The Fifth United Nations Day of Vesak (UNDV) Hanoi, Vietnam 13-17th May in 2008" (5. ENSZ Vészák-napi ünnepség). Köszönjük a szerző hozzájárulását a magyar fordítás közléséhez.

ben, hogy az ind filozófiai tradícióknak, különösen pedig a buddhizmusnak van bőven mondanivalója a modern világ számára.

Néhány általános szempontot kívánok felvetni, s ezek két meggyőződésből fakadnak. Először is, a tudomány olyan képet fest a világ működéséről, mely, talán paradox módon, inkább megerősíti, mintsem megingatja a tradicionális buddhista nézőpontot (bár a legtöbb buddhista nincs ezzel tisztában!). Másodsor, a tudományos képzés feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a buddhisták mint egyének, de a különféle buddhista tradíciók is képessé váljanak a modern világhoz való kreatív és konstruktív alkalmazkodásra. Azt szorgalmazom, hogy a buddhista kultúrák és tradíciók találják meg az utat a modern világhoz, ezen belül a tudományhoz, éppen úgy, ahogy ezt korábban is tették: alkalmazkodtak a hagyományos ázsiai kultúrákhoz és át is alakították őket.

Köztudomású, hogy a történelem során buddhista tanítók és gondolkodók eleven résztvevői voltak az őket körülvevő vallásos, intellektuális és művészi világnak. Gazdagabbakká váltak ettől, de gazdagították is ezeket az eltérő kultúrákat, és épp ezen a módon vált a buddhista tradíció a mai modern India, Nepál, Bhután, Tibet, Mongólia, Srí Lanká, Thaiföld, Burma, Kambodzsa, Laosz, Vietnám, Kína, Korea és Japán, összességében egész Ázsia kultúrájának fontos részévé.

A buddhisták pontosan azért voltak milderre képesek, mert mélyen beágyazódtak az őket körülvevő kultúrákba, és mert a korhoz és helyhez illeszkedő módon tudták megjeleníteni egyedi gondolkodásmódjukat és érzékenységüket. Emiatt beszélhetünk ma névári, szingaléz vagy japán buddhizmusról, mint a buddhizmus jól megkülönböztethető formáiról.

Szerintem most sem szabad e folyamatot megszakítaniuk. A nagy ígéretek és kihívások világában élünk. Mélységesen pluralisztikus korunkban hozzáférhetünk a világ minden egyes nagy kultúrájához. De végtelenül töredezett is a világ, amelyben élünk, a modern tudomány és technológia nem csak befolyásolja, hanem meg is kérdőjelezi mindazt, amit korábban a világ működéséről feltételeztünk.

Nézetem szerint a buddhistáknak (és egyébként minden komoly vallásos gondolkodónak) fel kell vállalnia ezt a modern világot minden nyomorúságával és dicsőségével, minden vívmányával és sötét árnyával együtt. Ám még inkább hiszem azt, hogy éppen a modern világnak van szüksége arra a perspektívára, amit az ind gondolkodás, különösen pedig a buddhista gondolkodás nyújt. De a buddhisták modern tudományos képzés nélkül nem tudják majd átadni ezt.

A legszélesebb értelemben véve az oktatás átalakító folyamat. Az elején a gyermeknek kevés konkrét ismerete van a világról, de a végére már meglehetősen sokat ért belőle, nem feltétlenül a részleteit ennek vagy annak a területnek, fizikának, történelemnek, irodalomnak, hanem sokkal inkább, hogy miként is működik a világ általánosságban. És éppen ezt akarom bővebben kifejteni: hogy a világ működésének mélyebb megértése a modern tudományra alapul, és hogy a modern buddhistáknak miért kell aktívan részt venniük ebben.

Két konkrét szempontot fogok megvizsgálni, először röviden, majd hosszabban kifejtve.

Először és mindenekelőtt azt, hogy a tradicionális buddhistáknak sok mindent szívesen kellene fogadniuk a természettudományos oktatásból, hiszen jól összhangban van általános ok-

sági elméleteikkel. A modern tudomány – legalábbis ahogyan én látom – nem más, mint egyetlen hosszú tanítás a függő keletkezés érvényességéről, arról az alapvető buddhista felfogásról, mely szerint a jelenségek a világban csakis a különféle okok és feltételek mentén következnek be. Rendre mindegyik szakterületen azt tanuljuk meg, hogy csak úgy érthetjük meg a világ működését, ha észrevevesszük benne az oksági kölcsönhatások szabályos rendszerét. Ezen azt értem, hogy mindegyik tudományterület kialakítja magának sajátos szakkifejezéseinek és fogalmainak tárházát, hogy elemezhesse az érdeklődési körébe tartozó jelenségeket és eseményeket, majd e fogalmak közti szabályszerű és ismétlődő összefüggésekkel írja le, milyen módon játszódnak le.

A tudományok tehát oly módon tanítanak minket a fizikai világban meglévő okokról és okozatokról, ami nemcsak hogy alapvetően összhangban van a függő keletkezés buddhista tanításával, hanem magával vonja azt is, hogy – mint a buddhisták régóta vallják – okozatiság csak akkor létezhet, ha a dolgoknak nincs változatlan esszenciája², nincsen *svabhāva*. Ez ki-mondatlanul megjelenik minden természettudományban, a modern buddhistáknak pedig alapvető világszemléletük megerősítéseképpen kellene erre tekinteniük.

Másodszor, a buddhista tanításoknak szintén van érvényes mondanivalója a modern világ néhány igen súlyos problémájáról, melyeket az önazonosság keresése (*ātma-graha*) okoz. A társadalomtudományok szerint az egyéni- és csoportazonosság csupán társadalmi konstrukció, társadalmi megegyezésen alapul. Némelyek felismerték, hogy ezen konstruált önazonosságok létrehozása és védelme gyakran vezet társadalmi és politikai konfliktusokhoz. A buddhista tanítások magva szerint az ilyen önazonosság-keresésből végül mindig több és több szenvedés keletkezik. Ebből kellene kiindulnunk, amikor meg akarjuk érteni a modern életet. Különb, attól tartok, csak egy konfliktusokkal és vérontásokkal teli jövő áll előttünk.

Összegezve, két általános tézist kívánok megfogalmazni: az egyik az okozatiságról és az esszencializmus tagadásáról szól, a másik pedig az önazonosságról és a szenvedésről.

Okozatiság

Úgy tartják, hogy a tudományos kérdésekben tanulatlan ember a történelem szemétdombjára kerül. A modern buddhistának azonban ennél sokkal komolyabb oka van rá, hogy tudománnyal foglalkozzon. Amennyire én tudom, a buddhista filozófia a többi nagy vallási rendszernél sokkal mélyrehatóbb párhuzamosságot mutat a tudományos megközelítéssel, és ezen egyezések a modern buddhista képzés részévé válhatnak, azzá is kell válniuk.

Konkrétabban, a tudomány és a buddhista gondolkodás egyaránt az okozatiság elvére koncentrál, arra, hogy miképp jönnek létre a dolgok, nem pedig, hogy milyenek azok. Ez kulcskérdés, pedig sajnos könnyedén mellőzni szokták és alulbecsülik. Arra gondolok tehát, hogy a tudomány nem azt a kérdést teszi fel, mi is valójában egy jelenség esszenciája, végső lényege, mibenléte, hanem azt vizsgálja, melyek azok az okok és feltételek, amelyek mentén létrejön. A tudósok az okokat keresik: a trópusi viharokét, így például a Myanmar 2008-ban sújtó trópusi

² esszencia: lényeg, mibenlét; a dolog minden mástól független és változatlan lényegi természete. (A ford. megj.)

viharét, a betegségeket, például a tuberkulózist vagy a leprát. Ugyanis csak az okok ismeretében képesek előrejelezni felbukkanásukat, illetve védelmet találni ellenük, így csökkentve az emberi szenvedést. A szenvedés csökkentése a tudomány mint emberi vállalkozás egyik legfontosabb dimenziója.

A tudóst nem érdekli, mi lehet egy vihar vagy egy betegség változatlan lényege, hiszen ami változatlan, az nem jön létre, nem következik be. A mibenlét megadása a legjobb esetben is csak munkahipotézis lehet, amivel lehatárolhatja azt a problémát vagy jelenséget, aminek az okait és feltételeit vizsgálja majd. A 20. század legnagyobb tudományfilozófusainak egyike, Karl Popper ezt így fogalmazza meg: „az esszencializmus tévesen állítja, hogy a definíciók hozzátehetnek valamit a tényekről való ismereteinkhez.”³ Továbbá másutt kifejté⁴:

„A definíciók tudományos használatát nominalista felfogásnak tekinthetjük, szemben az arisztotelészi vagyis esszencialista felfogással.” A modern tudományban csak nominalista definíciók léteznek, más szavakkal: a tömör kifejezés érdekében szimbólumokat és címkéket vezetünk be rövidítésként.”

Ez jól összhangban van a buddhista felfogással. A buddhista filozófia már régen eljutott arra következtetésre, hogy a definíció csak konvencionális megjelölése (*prajñapti*) valaminek, ami alapvetően okok és feltételek elvileg végtelen sorozata.

Köztudomású, hogy a buddhista gondolkodás szintén nagy hangsúlyt fektet az okozatiságra, hasonló okokból: a dolgok keletkezésének megértése képessé tesz minket, hogy létrejöttüket irányításunk alatt tartsuk, meggátoljuk, akár vissza is fordítsuk. A Buddha ezt így fogalmazza meg: „Minden, ami keletkezik, az meg is szűnik.”⁵ Azaz – és ez a döntő – minden, ami okok és feltételek függvénye, az nem lehet egy változatlan esszencia, és nem is rendelkezhet ilyen változatlan esszenciával. Ez a tradicionális hindu gondolkodásban az esszencia és a Létezés definíciójából is következik. A definíció szerint az esszencia minden mástól független és változatlan. Ám, még ha tényleg volna is valaminek esszenciája, ennek felfedezése önmagában még nem tárná fel, hogy miképpen működik, hogyan keletkezik és szűnik meg. Nem kell tudnunk, mi a tüdőbaj esszenciája, hanem meg kell tudnunk akadályozni, hogy megfertőzze az embereket, és meg kell vele birkózni, ha már megfertőzte őket.

A Buddha hasonlóképp tekintett az élet kérdésére. Az emberi lét nyomorúságának okát kereste, hogy megtalálja a gyógymódot, a szenvedéstől való megszabadulást, amihez felírta az alkalmas gyógyszert, a *dharma* gyakorlását. Mivel a problémát a létrejövő dologgal, jelen esetben a szenvedés tapasztalatával definiálta, a megoldást annak megszűnésével határozta meg. Azt mondta, hogy a szenvedés két, egymással szorosan kapcsolódó okból keletkezik. Az első az a tévképzet, hogy az ember vagy bármely része lényegében változatlan és okoktól nem függő egység. A második, az előzőből következőleg, a *karma*, azaz különféle cselekedeteink, amelyeket annak érdekében végzünk szakadatlanul, hogy megpróbáljuk örökre bebiztosítani mulandó létezésünket. De mivel nem tudjuk a mulandót örökkévalóvá tenni, egyfolytában

³ Popper 1974: 20.

⁴ Popper 1952: vol. II, 14.

⁵ *Saṃyutta Nikāya* V. 424. (*Dhammacakkappavattanasuttaṃ*: „yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ, sabbam taṃ nirodhadhammaṃ ti”. – A ford. megj.)

szenvedünk mindaddig, amíg nem szembesülünk kísérleteink hiábavalóságával, s fel nem adjuk. Tehát az okozatiság helyes megértése – a szenvedés okának megtalálása épp úgy, mint annak felismerése, hogy a jelenségek ok-okozati természetűek – épp oly központi tárgyai a buddhizmus nézetrendszerének, mint a tudományénak.

Nem csak azt állítom, hogy a tudományos képzettség minden mai ember számára szükséges, függetlenül a kulturális és vallási háttérétől, hanem hogy a különféle tudományterületek tényleges részletei újra és újra csak megerősítik az ok-okozatiság buddhista szemléletét és az abból következő állítást, miszerint a dolgoknak nincs változatlan esszenciájuk.

Hadd hozzak néhány példát ennek bemutatására.

Az evolúció perspektívája

A természetes kiválasztódással történő evolúció modern elmélete szerint egy adott faj fizikai formája és viselkedésjegyei annak eredményeképpen jönnek létre, hogy ősei a természeti és társadalmi környezetükkel kölcsönhatásban eltérő viselkedésformákat vettek fel, nevezetesen olyanokat, amelyek nagyobb szaporodási sikert eredményeztek számukra. Általánosságban szólva ezeket a viselkedésformákat vágyak motiválják: a létfenntartás vágya, a szaporodáshoz vezető tevékenységek vágya, és az a vágy, hogy oltalmazzák és biztosítsák mindazt, ami megkönnyíti az előbbi kettőt. Azaz, az ételöszton, az érzéki vágy és a védelmi agresszió a ma látható életformák létrejöttének döntő tényezői, nem pedig esetleges kísérői. Eszerint úgy tekinthetjük, hogy a fajokat ténylegesen saját cselekedeteik alkották meg. Nem Isten akarata teremtette őket, nem eleve meghatározottak és nem is egyetlen változatlan belső lényeg okozatai. A fajok, köztük az ember is, számtalan olyan átalakulás felhalmozott eredményei, amelyek nagyon hosszú időn át zajlottak összetett kölcsönhatások ok-okozati folyamataiban.

És mivel minden egyes faj az éppen fennálló okok és feltételek következtében továbbra is folyamatosan az evolúció hatása alatt áll, nincsen egyetlen, rögzített esszenciája. Egy tudománytörténész szerint⁶ „a darwinizmus száműzte az esszencializmust, azt az elméletet, miszerint a fajok egyedei egy változatlan típus példányai volnának”. De ennél még több is elmondható: a faj esszencia képzele ténylegesen gátolta a tudomány fejlődését. A nemrég elhunyt, Ernst Mayr, a biológia filozófiájának kiemelkedő művelője így érvel⁷:

„A természetes kiválasztódással történő evolúció elméletét az tette lehetővé, hogy képesek voltunk esszencialista felfogásunkat lecserélni populációs gondolkodásra... A genotípus (genetikus program) annak a történetnek az eredménye, ami egészen az élet keletkezéséig nyúlik vissza, és ily módon minden előd 'tapasztalatát' magában foglalja... Ez az, ami az organizmusokat történeti jelenségekké teszi.”

Azaz, ahogy a buddhisták mondanák, egy adott faj nem más, mint egy függő keletkezésben létrejött jelenség, amelyben korábbi cselekedetek hatásai halmozódtak fel számtalan generáción át. Ellentétben a filozófusok és a humanisták világszerte hangoztatott véleményével, nincs

⁶ Richards 1987: 4

⁷ Mayr 1988: 15f.

változatlan emberi lényeg, vagy legalábbis nincs olyan lényeg, amit oksági elemzéssel fel lehetne tári.

Ám az evolúció elmélete nem csak a fajok fizikai formáját magyarázza meg, hanem viselkedésjegyeikre is vonatkozik, ezen belül a fajra jellemző sajátos viselkedésmintákra. Más szavakkal, az emberi lény sajátos, az emberi fajra jellemző viselkedéssel és gondolkodással rendelkezik. Ezek nem csak megkülönböztetnek minket más fajoktól, hanem olyanok, amiket igen nagy mértékben őseink korábbi viselkedésének következményei alakítottak. Ezek közé tartozik az is, ahogyan beszélünk, ahogyan viselkedünk egymással, sőt az is, ahogyan „önmagunkat” és „másokat” elképzeljük. Így hát nem csak az vagyunk, amit megesszünk, hanem annak az eredménye is, amit őseink gondoltak, mondtak és tettek.

Erről így ír az evolúciós biológus, David Barash⁸:

„Amennyiben tudatunk *a priori* struktúrái a természetes kiválasztódás általi evolúcióból erednek, akkor bizonyos értelemben ezek a struktúrák is tapasztalatból származnak, persze nem az egyedi, fejlődő organizmus közvetlen, rövid távú tapasztalatából, hanem az evolúcióban formálódó populáció hosszú idő alatt megszerzett tapasztalatából... Az evolúció tehát számtalan, szinte elképzelhetetlenül hosszú idő alatt felhalmozott tapasztalat eredménye. Elmeműködésünk *a priori* része, amely látszólag előre van programozva és legalább részben független a személyes tapasztalattól, valójában nem más, mint éppen a tapasztalat megtestesülése.”

A buddhista filozófusok szintén hangsúlyozzák, hogy mind jelenlegi testi formánk, mind legalapvetőbb kognitív folyamataink és hajlamaink jó része számtalan életem át felhalmozott cselekedetek eredménye. Ezen cselekedetek mögött nagyrészt hasonló késztetések állnak: önfenntartás és érzéki vágy, valamint agresszív törekvés e kettőre. Az egyik szútrában ez áll: „a jövőbeni életformák okai (*samskāra*) a cselekvés, a sóvárgás és a tudatlanság”. Még konkrétan, ahogyan az 5. századi nagy buddhista filozófus, Vasubandhu fogalmazza: „a világ (*loka*) sokfélesége cselekedetekből (*karma*) ered. Ezen cselekedetek [hatásai] a szenvedést eredményező hajlamok (*anuśaya*) folytán felhalmozódnak”⁹. E hajlamok irányulhatnak saját szubsztanciális létezésünk elfogadására, érzéki vágyakra, agresszióra, stb.

Ezen párhuzamosságokat azonban nem a buddhizmus diadalmenetének egy állomásaként kívánom bemutatni, mintha a buddhisták már évszázadokkal ezelőtt tudtak volna a természetes kiválasztódással történő evolúcióról. Valójában alapvetően eltérően határozzák meg az okozati folyamatok jellegzetes mechanizmusait. Az evolúciós biológusok génkészletről, populációról, a buddhisták pedig több életem átívelő, az individuum tudatfolyamataival társított karmikus potenciálról beszélnek. Ezek lényeges és valószínűleg összeegyeztethetetlen különbségek.

Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy a tradicionális buddhistáknak nem kell az evolúció elméletét fenyegetésnek látniuk, ahogy azt némely vallás képviselői teszik, hanem tekinthetik azt a saját, az élőlények cselekedeteinek hatásán alapuló oksági modelljük elgondolkodtató

⁸ Barash 1979: 203.

⁹ *Abhidharmakośa-bhāṣya* ad V 1. (*karma-janī loka-vaicitryam ity uktam. tāni ca karmāṇy anuśaya-vaśād upacayaṇi gacchanti.* – A ford. megj.)

párhuzamának. Vasubandhu például folyamatos vitában állt a korabeli hindu filozófusokkal, és épp ennek révén fejlődött tovább és növelte elterjedtségét a buddhista filozófia Indiában és azon túl is. Ezt a hagyományt kell ma is folytatni. Ahhoz, hogy egy tradíció intellektuálisan és más szempontból is eleven maradhasson, folyamatosan reflektálnia kell saját korának kérdéseire. A biológia filozófiája nagyon is kínálkozó téma egy efféle eszmecseréhez.

Egy másik fontos és érdekes példa.

A tudat gyökerei

A modern kognitív tudósok azért vizsgálják az agyat, hogy megértsék, hogyan működik a tudat. Bár közülük sokan materialista előfeltételezésekből indulnak ki, azaz úgy vélik, a tudat egyszerűen az agy funkciója, mindazonáltal elég sok közös pontot találhatnak a buddhista tudat-felfogással, ami egy termékeny párbeszédet lehetővé és kívánatosá tesz.

Konkrétan, a kognitivisták az oksági összefüggéseket keresik, amelyek a tudatosság és más kognitív folyamatok alapját képezik. Az egyik kiindulópontjuk az a feltételezés, hogy a tudat különféle okoktól és feltételektől függő folyamat, illetve folyamatok eredménye, ami, legalább is elvben, tudományos módszerekkel feltárható és megérthető. Eszerint a tudat nem a karteziánus szellem, avagy testi folyamatainktól elkülönülten létező, ám azokat valahogyan mégis irányító, szubsztanciális entitás. A tudat sokkal inkább olyan jelenség, ami okok és feltételek függvényében jön létre, épp ahogy a buddhisták tartják.

A kognitivisták ezért egyszerűen, szinte kivétel nélkül arra a következtetésre jutottak, hogy az önmagunkról mint önálló, cselekedeteink és tapasztalataink középpontjában lakozó entitásról alkotott szokásos elképzelésünk egész egyszerűen alaptalan, semmiféle tudományos tény nem támasztja alá. Ahogy két jelentős kognitivista, Lakoff és Johnson¹⁰ kijelenti:

„Már maga az a mód, ahogyan általában értelmezzük belső életünket, teljességgel összeférhetetlen mindazzal, amit az elme természetéről a tudomány tanít. Belső életünkről alkotott fogalmaink rendszerében mindig ott van a Szubjektum, az Alany, az Én, mely az értelem hordozója, és metaforikusan a testtől független léte van... ez azonban ellentmond a kognitív tudomány alapvető eredményeinek.”

Ez a kellemetlen, de elkerülhetetlen következtetés meglehetősen megrökönyödést váltott ki a tudományos közösségből. Ugyanis a tudósok, ugyanúgy, mint a legtöbb emberi lény, kimondva-kimondatlanul ilyen nézetet vallottak önmagukról. Marvin Minsky idegkutató eképp panaszkodik¹¹: “Mindnyájan meg vagyunk róla győződve, hogy van Énünk, belső Magunk, avagy rendelkezünk egy legfelső irányítóközponttal... Gyakorlatilag rá vagyunk kényszerítve, hogy kitartsunk e hit mellett, noha tudjuk, hogy hamis.”

Michael Gazzaniga, aki világhírét a két agyfélteke kutatásában elért eredményeivel szerezte, még színesebben írja le ezt a kellemetlen helyzetet:

¹⁰ Lakoff & Johnson 1999: 268.

¹¹ Minsky 1986: 306f.

„A csudába is! Én én vagyok, és én vagyok a főnök!” Legyen bármi is, amit a tudósok az agryról és az elméről találnak, ezt az érzést semmiképp sem vehetik el tőlünk. Persze, az élet fikció, ám a mi saját fikciónk, és jó érzés, és mi rendelkezünk fölötte ... A rejtvény, amit az agykutatók meg akarnak fejteni... az a szakadék, ami az agryról alkotott ismereteink és tudatos létünk átélése közt tátong.”¹²

Az agy tudományos vizsgálata tehát nem talál egy „legfelső irányítóközpontot”, nekünk szinte velünk születetten mégis az az érzetünk, hogy igenis van egy ilyen tényező: ez az értelmezési szakadék ugyanaz a rejtvény, amit a buddhista filozófusok meg akarnak érteni és fejteni. Miért vagyunk „gyakorlatilag rákényszerítve, hogy kitartsunk [az Énbe vetett] hit mellett, noha tudjuk, hogy hamis”? És még akkor is, ha ezzel szenvedést okozunk magunknak és másoknak. A modern tudománynak ezekre a kérdésekre is van néhány érdekes, egészen buddhista jellegű válasza.

Mindenekelőtt azt kell felfognunk, hogyan keletkezik az Én érzete, más szavakkal, meg kell értenünk okait és feltételeit. Ezért megint csak hasznos lesz, ha az evolúció elméletéhez fordulunk. Terrence Deacon¹³ *A szimbólumhasználó faj: A nyelv és az agy együttes evolúciója* című izgalmas könyvében amellet érvel, hogy az emberi lényt nem annyira agyának mérete különbözteti meg, hanem agyunk szerveződésének különleges módja: az emberi agy képes a világot szimbólumokkal megjelenítő rendszert, azaz nyelvet működtetni.

Ez a nyelvi képesség természetesen nem Zeusz fejéből pattant ki véglegesre csiszolt formában, hanem az evolúció összegződő, alkotó és kölcsönhatásban működő folyamatainak a részeként jelent meg. Amint a korai hominidákban „függő keletkezéssel” létrejött a szimbólumok általi kommunikáció, maga is erős evolúciós hajtóerővé vált, mely gyökeresen és véglegesen megváltoztatta az emberi agy szerkezetét és működését. E döntő változás fókusza a fokozatosan megnagyobbodott prefrontális cortex (a homloklebeny elülső része) volt, ahol a szimbólumalkotó folyamatok koncentrálnak. Mivel a nyelvhasználat és ez az úgynevezett „prefrontalizáció” kölcsönösen megerősítették egymást, a rájuk épülő szimbolikus-nyelvi megismerési mód egyre inkább uralma alá vonta a többi, inkább szenzorikus kognitív folyamatot is. Deacon¹⁴ megfogalmazása szerint: „az agy és a nyelv közös evolúciója a megismerést felülről lefelé haladva lényegesen átstrukturálta”, ... „oly módon, hogy másodlagos hatásai kiterjednek az egész emberi kognícióra... még akkor is, amikor szimbolikus nyelvi készségeink nem vesznek részt az adott folyamatban¹⁵. Ennek következményeképp, folytatja Deacon, „kénytelenek vagyunk a világot szimbolikus kategóriákban észlelni, ellentétes tulajdonságok mentén felosztva; életünket pedig témák és narratívák szerint rendezzük el.”

¹² Gazzaniga 1998: 172.

¹³ Deacon 1997.

¹⁴ Deacon 1997: 417.

¹⁵ Michael Tomasello főemlőskutató és fejlődépszichológus arra a következtetésre jut, hogy „a gondolkodás kizárólag emberi formái előfeltételezik az interszubjektív és szemszögfüggő nyelvi szimbólumok, szerkezetek és beszédmódok közegében megvalósuló interaktív diskurzust. És gondolkodásunk nem csupán előfeltételezi e diskurzust, hanem éppenséggel abból származik, sőt, talán abból is áll.” (Tomasello, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press. p. 215).

Ezek között első helyen az énképzetünk áll. „Az énképzet kialakítása, azaz önmagunk tudatbéli leképezése... megvalósíthatatlan a világ szimbólumokkal történő leképezésére alkalmas eszköz nélkül.” Deacon így folytatja¹⁶:

„Végletesen ironikus, hogy az én-tapasztalást a [nyelvi] szimbólumok virtuális, nem pedig valós referenciája hozza létre. E tagadhatatlanul legvalóságosabb tapasztalatunk csak virtuális valóság... virtuális természete ellenére a tudat szimbolikus területe az, amivel leginkább azonosulunk; innen származik cselekvőségünk tudata és az az érzésünk, hogy Énünk uralma alatt állunk.”¹⁷

Az elme buddhista analízise is kapcsolatba hozza az önreflexiót, illetve az ezzel összefüggő nyelvi kategorizálást azokkal a kognitív folyamatokkal (*vijñāna*), amelyeket a függő keletkezés összegződő ciklusai építettek fel. E kognitív folyamatok szoros kapcsolatban állnak a „mentális” kognícióval (*mano-vijñāna*), ami eszmékre és fogalmakra vonatkozik; ezek persze a klaszszikus indiai gondolkodás szerint szorosan összefüggenek a nyelvvel. Így a korai buddhista gondolkodás az én-érzetet tipikusan nyelvi jelenségként értelmezi, amit a szanszkritban és páliban az „*asmi iti*” fejez ki (Patañjali *Yogasūtrá*iban is megtaláljuk ezt a kifejezést). Ez nem utal ontológiai létezésre, hanem csupán konvencionális megjelölés (*prajñapti*), Deacon kifejezésével „virtuális valóság”, aminek rabjai vagyunk.

Az egyik oka annak, hogy „kénytelenek vagyunk a világot ilyen kategóriákban észlelni” az, hogy ezek a nyelvi tényezők a felnőtt ember neurológiai struktúrájának részei, ezért automatikusan működnek, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Ebben az értelemben inkább az emberi megismerésbe beépült előfeltételeknek tekinthetők, mintsem a megismerési folyamat közvetlen termékeinek. Ahogy a kognitivisták Lakoff és Johnson¹⁸ rámutat:

„Kategórialkotásunk testi felépítésünk milyenségéből következik. Azért ilyen kategóriáinkat alkotunk, mert ilyen agyunk és ilyen testünk van, és mert épp ilyen módon lépünk kölcsönhatásba a világgal... A kategórialkotás emiatt nem tisztán intellektuális folyamat, ami a tapasztalás ténye után következik; sokkal inkább a kategóriák megalkotása és használata az a nyersanyag, amiből a tapasztalatok felépülnek.”

Ennek is megvan a buddhista párhuzama, elsősorban a kutatási területemhez tartozó *yogācāra* buddhizmusban. A *yogācārinok* már nagyon régen kimutatták, hogy a kategóriaalkotás lényegesen befolyásolja a tudattalan folyamatok tartalmát és szerkezetét. Az *ālaya-vijñāna*nak nevezett tudatküszöb alatti folyamatok nem csak az érzékszervi folyamatokkal összekapcsolódva zajlanak, hanem „a konvencionális képekhez, megnevezésekhez és fogalmakhoz is igazodnak.” Ily módon aztán a tudatos kognitív folyamatokat (*pravṛtti-vijñāna*) is támogatják és elősegítik.

E konvencionális megnevezések és fogalmak között természetesen az érzet is szerepel, amit a *yogācārinok* szintén tudattalanul létrejövőnek (*kliṣṭa-manas*) gondolnak. Az elme ezen tudatküszöb alatti módja folyamatosan „képezi (*manyānā*) az 'én-alkotót' (*ahamkāra*), az 'én vagyok beképzeltségét' (*asmi-māna*), és mindig a tudattalan folyamatokkal (*ālaya-vijñāna*) össze-

¹⁶ Deacon 1997: 451.

¹⁷ Deacon 1997: 452.

¹⁸ Lakoff és Johnson 1999: 18f.

kapcsolódva jelenik meg”, azt gondolva, hogy „én ez vagyok” (*asmīti*), illetve „ez én vagyok” (*aham iti*). A fentebb idézett tudósok könnyűszerrel felismernék, hogy ez éppen az a teljességgel kézzelfogható, mégis fiktív Én-érzet, amelybe vetett „hit melletti kitartásra gyakorlatilag rá vagyunk kényszerítve”, akár tudunk róla, akár nem, akár akarjuk, akár nem.

Az álláspontom tehát az, hogy más tudományokhoz képest is a buddhizmus igen sokban hozzájárulhat a kognitív tudományhoz, ami természetesen igaz India más jóga-szerű eszközöket alkalmazó tradícióira is, (amelyekben sajnos kevésbé vagyok jártas). A buddhisták ugyanis már sok-sok évszázada ilyen, a tudatosság szabályszerű keletkezését elemző fogalmi keretben gondolkodnak és gyakorolnak. Ez nem azt jelenti, hogy az utolsó szót a témában a buddhistáknak kell majd kimondani, erről szó sincs. Ám igen érdekes meglátásokat, és hozzá kell tennem, önkéntes kísérleti alanyokat is adhatnak a tudósok számára.

Azonban csak akkor tudnak hozzájárulni ehhez a munkához, ha ismerik a kognitív tudomány alapvető módszereit és legfontosabb eredményeit. Ehhez pedig megfelelő képzettség kell. Hogy egy Amerikában népszerű kifejezéssel tegyem érthetőbbé: és mit tenne Vasubandhu?¹⁹

Identitás

Elérkeztünk a második ponthoz, amit rövidebben tárgyalok, de kevésbé lesz kellemes.

A buddhista gondolkodóknak nemcsak azért kell ismerniük a társadalomtudományokat, hogy megoszthassák az önazonosság keletkezésével kapcsolatos sajátos meglátásaikat, hanem még inkább azért, hogy segítsenek alkalmazni ezeket a modern társadalmakat sújtó problémák megoldásában. Ezek sürgős és világméretű problémák, megoldásuk számtalan szempont felvetését és megértését igényli.

A fentebbi kognitivistákkal összhangban, a ma tudósai, a társadalomtudósokat is ideértem, természetesnek veszik, hogy identitásunk (önértelmezésünk), az, hogy megfogalmazottan vagy csupán magától értetődő természetességgel kinek és minek tekintjük magunkat, különböző okok és feltételek komplex terméke. Konkrétan, az identitásokat társadalmi konstrukcióknak tekintik, amelyek a családdal, barátokkal és közösségekkel történő ismétlődő interakciók során fokozatosan épülnek ki. Az ilyen Én nem létezik és nem is létezhet elkülönülten, és soha nem is létezett. A társadalomtudományokban ez alapvető, előfeltevés, aminek buddhista párhuzamai nyilvánvalóak: az Én fogalmát a buddhista gondolkodók már régóta csupán konvencionális megjelölésnek (*prajñapti*) vagy hamis képzetnek (*vikalpa*) tartják. Bhikkhu Nāṇananda, a szingaléz szerzetes és tudós ezt így fogalmazza meg²⁰: „Az 'én' címkéje, amelyet e komplex és feltételes folyamatra aggatunk, csupán a gondolkodás kényelmes fikciója, afféle rövidítés.”

Ám az kevésbé nyilvánvaló, hogy mindkét tradíció elfogadja az alábbiakat is. Először, hogy önazonosság-érzetünket a létezés múlandósága és törékenysége okozta szorongásunk elleni védekezésül folyamatosan konstruáljuk. Másodsor, hogy az identitás keresése nemcsak hiá-

¹⁹ Utalás a kereszténységet életükben is megvalósítani kívánók „What would Jesus do?” kérdésére (A ford. megj.)

²⁰ Nāṇananda 1971: 11.

bavaló, hiszen sosem győzhet az állandótlanság felett, hanem éppen céljával ellentétes eredményre vezet, ugyanis e keresés maga is szenvedések forrása lesz. Ezzel kapcsolatban a 20. század végének két kiemelkedő szociológusát idézem.

Anthony Giddens angol szociológus írja²¹: „Az identitás nem egyszerűen adottság, hanem az egyén önértelmező cselekedeteivel hétköznapi rendszerességgel teremti meg és tartja fenn.” „Az önazonosság lényegénél fogva sérülékeny” folytatja²², mert „a mindennapi élet változó tapasztalatai és a modern intézmények fragmentáló hatásai közepette kell kialakítani és többékevésbé folyamatosan átrendezni.” Azaz állandótlán és bizonytalan.

Ám az, hogy így kapaszkodunk önazonosságunkba, még több problémát hoz létre. Ahogy Peter Berger fogalmaz:

„A modern identitás egyfelől lezáratlan, múltékony, folyamatosan változó. Másfelől az egyén elsősorban éppen itt, az önazonosság e szubjektív birodalmában veti meg a lábát a valóságban. A baj az, hogy valami állandó változásban lévő fogadunk el *ens realissimum-nak*, önnön lényegünknek. Nem szabad hát meglepődnünk, ha a modern embert folyamatos identitásválság gyötri.”²³

Más szavakkal, pont azzal, hogy megpróbálunk valami olyan csúszós dologba kapaszkodni, mint az identitás, ténylegesen az identitásunkra vonatkozó bizonytalanságunkat erősítjük. A gyógy mód épp olyan rossz, mint a betegség, ha nem rosszabb.

E két jelentős teoretikus által kifejtett nézet meghatározó a szociológia központi áramlatában. Buddhista párhuzamai és a közös pontok szintén nyilvánvalóak. Az önazonosság megkonstruálása egyfelől abból a hiábavaló próbálkozásból ered, hogy megszabaduljunk a múltandóságtól és szenvedéstől, másfelől maga is további szenvedések oka lesz. Röviden szólva, ördögi körbe kerültünk, ami a *samsāra* kifejezés alapvető értelme is. A buddhista gondolkodóknak mindezeket ismerniük kell, ha érdemben hozzá kívánnak járulni a modern világ e területéhez.

Azt hiszem, ennél azonban még fontosabb, hogy a buddhisták hallassák hangjukat a nemzeti és etnikai identitásról szóló vitákban, bármennyire nehéz és érzékeny terület is ez. Ugyanis, ha a szociológusokkal egyetértenek abban, hogy az identitás a modern élet szorongásait tükröző és megerősítő konstrukció, akkor abban is egyetértenek, hogy könnyen etnikai konfliktusok és erőszak kiindulópontja lehet.

Arról van szó, hogy tipikusan nem csak az egyes személyekről képzeljük, hogy reális, változatlan, esszenciális önazonosságuk van, hanem egész embercsoportokról is; ami aztán el is választja őket egymástól, állítólagos lényegi és leküzdhetetlen különbségeik alapján. Amint Eric Wolf antropológus figyelmeztet:

„Azzal, hogy a nemzeteket, társadalmakat és kultúrákat belsőleg homogén, kívülről pedig elkülönült és lehatárolt tárgyak tulajdonságaival ruházzuk fel, olyan világmodellt alkotunk, ami leginkább hatalmas billiárdteremre emlékeztet, ahol a dolgok kemény

²¹ Giddens 1991: 53.

²² Giddens 1991: 185.

²³ Berger 1973: 78.

billiárdgolyók módjára pattannak le egymásról. Így aztán gyorsan megtörténik, hogy a világ különböző színű golyókra redukálódik.”²⁴

Amikor tehát a csoportazonosságot lényeginek, valósnak és változatlanak képzeljük, a világot könnyen különböző színű, különböző kultúrájú, különböző osztályba sorolt embercsoportokra oszthatjuk, amelyek egymástól hermetikusan elzártnak tűnnek. Nem érintkeznek, nem keverednek és nem olvadnak össze, hanem csak összeütköznek és lepattannak egymásról, az adott helyzettől függően több vagy kevesebb súrlódással.

De amíg az önazonosság működőképességének megőrzéséhez folyamatosan igényli képzeletünket, ahhoz nincs szükség képzelőerőre, hogy lássuk, mire vezet, ha az embereket lényegi természetük szerint elkülönülő csoportokra osztjuk: a világ minden országában, minden újságban naponta olvashatunk közösségi, faji és vallási konfliktusokról.

Mint minden intelligens és jóakarátú embernek a világon, a mai buddhistáknak is foglalkozniuk kell ezekkel a közös problémákkal: a tradicionális hasonlaltal élve, a világosság és együttlétzés lótszvirágainak ki kell nyílniuk zavarodott és konfliktusokkal terhelt korunk mocsarában. Ám ezt csak akkor érhetik el, ha, mint annak idején Vasubandhu, a saját koruk nyelvén és fogalmaival szólnak; azaz nem kis részben a mai természet- és társadalomtudományok nyelvén és fogalmaival.

Ha, amiképp mondtam, a modern tudomány egyetlen hosszú tanítás a függő keletkezés érvényességéről, akkor egyben a mindenfajta szenvedés megértésére és enyhítésére irányuló örök buddhista kutatás elválaszthatatlan része is. Nāgārjuna híres verse így szól: „Aki a függő keletkezést látja, az látja a szenvedést, és annak keletkezését, és megszűnését, valamint az ösvényt is.”²⁵ A modern tudomány ennek az önzetlen célnak az eszköze tud lenni, és annak is kell lennie.

Fordította: Körtvélyesi Tibor²⁶

Irodalom:

Barash, D. 1979. *The Whisperings Within: Evolution and Origins of Human Nature*. New York:

Penguin Books.

Berger, P. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random

House.

Ñāṇananda, Bhikkhu 1971. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy, Ceylon:

Buddhist Publication Society.

²⁴ Wolf 1982: 6.

²⁵ Nāgārjuna: *Madhyamakāśāstra* (Mś. 24.40) „*yaḥ prañītyasamutpādaṃ paśyati/duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgameva ca*” (A ford. megj.)

²⁶ Köszönet Dr. Ruzsa Ferencnek és Kalmár Évának a fordításban nyújtott értékes segítségükért. A cikk egy rövidebb változatát Agócs Tamás vezetésével A Tan Kapuja Buddhista Főiskola hallgatói (Gémes Sára, Hadházi Zsolt, Kovács Gábor, Máthé Veronika) is lefordították, a szöveg véglegesítésekor az ő munkájukat is figyelembe vettem.

- Deacon, T. 1997. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- Gazzaniga, M. 1998. *The Mind's Past*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Lakoff & Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Mayr, E. 1988. *Toward a New Philosophy of Biology*. Harvard University Press.
- Minsky, M. 1986. *Society of Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Popper, K. 1952. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge.
- Popper, K. 1974. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Richards, R.J. 1987. *The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, E. 1982. *Europe and the People Without History*. Los Angeles: University of California Press.

ZSOLNAI LÁSZLÓ

Buddhista közgazdaságtan

A tanulmány a buddhista közgazdaságtant mint a nyugati közgazdaságtan alternatíváját mutatja be. A buddhista közgazdaságtan bírálja a nyugati közgazdaságtan alapelveit, amelyek a profit-maximalizálás, a vágyak gerjesztése, a piacok kiterjesztése, a létezők instrumentális használata és az önérdek. Ezekkel szemben a buddhista közgazdaságtan alternatív alapelveket javasol, úgy mint a szenvedés csökkentése, a vágyak leegyszerűsítése, az erőszakmentesség, a valódi törődés és a nagylelkűség. A buddhista közgazdaságtan egyfajta probléma-megoldó stratégiaként fogható fel, amely a boldogsághoz, a békességhez és az ökológiai fenntarthatósághoz jelöl ki utakat a gazdaságban.

A Nobel-díjas amerikai közgazdász *Thomas Shelling* a közgazdaságtant (economics) az önzés tudományaként (ego-nomics) aposztrofálta. Valóban, a nyugati közgazdaságtan az önérdek körül forog, az emberek „ego”-jának vágyait minél jobban kielégítő piaci mechanizmusokat proponál. A buddhizmus azért jelent igazi kihívást a közgazdaságtan számára, mert az „én”-t a nyugati felfogással éles ellentétben határozza meg.¹

A buddhizmus *anattá* (nem-én) felfogása tagadja az állandó, változatlan „én” létezését. A modern idegtudomány támogatni látszik az „én” illuzórikus voltát állító buddhista megközelítést. Amit az idegtudomány az „én” helyén talál az egyfajta „virtuális én”, egy koherens mintázat, ami sehol sem lokalizálható, mégis központi szerepet játszik a viselkedés szervezésében. Ez a nem-lokalizálható, nem-szubsztantív „én” úgy működik, mint egyfajta virtuális interface.²

Az én-nélküliség buddhista koncepciója jelentős heurisztikus erővel bír a közgazdaság megújítása számára. Az angol közgazdász E. F. Schumacher, a thai buddhista szerzetes P. A. Payutto és követőik mára a buddhista közgazdaságtant a nyugati közgazdasági világnak valódi alternatívájává fejlesztették.³

A továbbiakban a buddhista közgazdaságtan alapelveit fejtem ki és mutatom meg mint a nyugati közgazdasági világnak alternatíváját.

¹ Elster, J. 1985

² Varela, F.J. 1999: p. 53. , 61.

³ Schumacher, E.F. 1971, Payutto, P.A. 1994, Zsolnai, L. & Ims, K. J. (eds) 2006

A szenvedés csökkentése

A nyugati közgazdaságtan a profit-maximalizáló gazdasági viselkedést támogatja. Ezzel szemben a buddhista közgazdaságtan a szenvedés csökkentését javasolja alternatív alapelvként. A buddhista gazdasági cselekvés akkor igazolható, ha az nem növeli, hanem csökkenti az összes érintett érző lény szenvedését.

Technikai értelemben a szenvedés-csökkentés elvét úgy is meg lehet fogalmazni, hogy a gazdálkodásnak nem a nyereségek növelésére, hanem a veszteségek csökkentésére kellene irányulnia. Ennek a törekvésnek a létjogosultságát a döntépszichológia kortárs felfedezései támasztják alá.

A *Daniel Kahneman* és *Amos Tversky* által kifejlesztett – és Nobel-díjjal jutalmazott – „prospect theory” legfontosabb empirikus felismerése az, hogy a döntéshozók érzékenyebbek a veszteségekre, mint a nyereségekre.⁴ Kísérleti eredmények azt mutatják, hogy az emberek ún. veszteség-érzékenységi koefficiense 2, ami azt jelenti, hogy átlagosan kétszer vagyunk érzékenyebbek a veszteségekre, mint a nyereségekre.

Mivel az emberek – és más érző lények – alapvetően veszteség-érzékenyek, ezért nagyon is értelmes törekvés a ténylegesen létező negatív hatások csökkentésével foglalkozni, a feltételezett pozitív hatások hajszolása helyett.

A vágyak leegyszerűsítése

A nyugati közgazdaságtan a vágyak megsokszorozásában érdekelt. Az emberek – sőt háziállataik is – új meg új vágyak kifejlesztésére vannak készítetve a cégek reklám és marketing akciói nyomán, amelyek sokszor nem rettennek vissza az addikciót okozó technikák használatától sem. A vállalatok csillapíthatatlan profit-éhsége miatt van szükség a kereslet mesterséges generálására.

Az anyagiasság fogyasztói életformának azonban nagy ára van. Pszichológiai kutatások egyértelműen bizonyítják, hogy a materialisztikus értékorientáció aláássa az emberek jól-létét. Azok az emberek, akik nagy jelentőséget biztosítanak a materiális értékeknek, alacsonyabb személyes jól-léttel és pszichológiai egészséggel rendelkeznek, mint azok, akik kevésbé anyagiasság életformát képviselnek. Ez az összefüggés jól dokumentálható a gazdagoktól a szegényekig, a fiataloktól az öregekig, az ausztráloktól a dél-koreaiakig. Az eredmények azt mutatják, hogy az anyagiasság nem tesz jót az emberek jól-létének. Épp ellenkezőleg, az étellel való alacsony szintű megelégedettséghez, kisebb boldogsághoz, depresszióhoz, bizonytalansághoz, testi

⁴ Kahneman, D. & Tversky, A. 1979; Tversky, A. -- Kahneman, D. 1991

problémákhoz és személyiségzavarokhoz, például önimádáshoz és anti-szociális viselkedéshez vezet.⁵

A pszichológiában „ön-kivetítés”-nek hívják azt a pszichés mechanizmust, amelynek segítségével az emberek a vágyaik kielégítését keresik. Ez azonban egy vesztes stratégia, hiszen akár kielégülnek az emberek vágyai, akár nem, újabb és újabb problémák jelentkeznek. Ha az emberek nem tudják beteljesíteni a vágyaikat, akkor kielégületlenséget érzene és a körülményeket vagy az alkalmazott eszközöket hibáztatják. Ha viszont beteljesülnek a vágyaik, akkor az rendre nem hozza meg a várt kielégülést, és a csalódás lesz úrrá rajtuk. A vágyak kergetése sohasem hozza meg azt a kielégülést, amit az emberek keresnek.⁶

A buddhista közgazdaságtan nem a vágyak megsokszorozását, hanem a vágyak leegyszerűsítést célozza. A nélkülözhetetlenül szükséges anyagi komfort (élelmiszer, ivóvíz, ruházkodás, lakhatás és orvosság) elérésén túl bölcs dolog az emberi vágyak megfékezése. A vágyak csökkentése ugyanis jelentősen hozzájárulhat az emberek jól-létéhez és a természet tehermentesítéséhez.

A buddhista közgazdaságtan azt állítja, hogy – meditáció, önreflexió, önszuggeszció és hasonló technikák segítségével – az emberek megváltoztathatják saját preferencia-rendszerüket. A francia közgazdász, *Serge-Christopher Kolm* a következő formális modellel mutatta meg ezt a lehetőséget.

Legyen „u” az adott személy jól-léte (*sukha*). Legyen „c” és „tm” rendre az adott személy fogyasztása és meditációs praxisa. A jól-létet így a következő függvény határozza meg: $u = u(c, tm)$. A fogyasztási javak elsajátítása időt vesz igénybe, mivel munka, illetve más pénzszerző tevékenység kell hozzá. Legyen az erre fordított idő „ta”. A fogyasztás nagysága ennek az időnek egy növekvő függvénye: $c = c(ta)$.

Ezek után azt mondhatjuk, hogy $u = u[c(ta), tm]$. A személy rendelkezésre álló idő megoszlik a fogyasztással kapcsolatos tevékenységek és a meditáció között. Mi az optimális arány e kettő között? A buddhizmus egyfajta középutat javasol: meditaljunk, és ez által csökkentjük a fogyasztás iránti vágyainkat és növeljük a meglévő javakkal való megelégedettségünket, és dolgozzunk, hogy előteremtsük a valóban szükséges javakat. Közgazdász nyelven ez azt jelenti, hogy a munka határ-termelékenysége legyen egyenlő a meditáció határ-hasznával.

Erőszakmentesség

A nyugati közgazdaságtan a piacok kiterjesztését javasolja. A nagy magyar-amerikai közgazdász *Polányi Károly* ezt a folyamatot nevezte a „Nagy Átalakulás”-nak, amely során a piac maga alá gyűri a társadalom egyre több szféráját.⁷ A mai globális gazdaság korában a piacosí-

⁵ Kasser, T. 2002, 22.

⁶ Grof, S. 1998., 207.

⁷ Polányi, K. 1946

tás folyamata még nagyobb léptékben és még gyorsabb történik, mint valaha.

A piac hatékony mechanizmus a javak és szolgáltatások rugalmas és termelékeny előállítási sára. De megvannak az inherens korlátai is. Vannak ugyanis olyan szereplők, amelyek egyáltalán nem reprezentáltak vagy alulreprezentáltak a piaci mechanizmusban, a jól reprezentált szereplők pedig sokszor rövidlátó módon cselekszenek.

A természetnek és a jövő generációknak nincs szavuk a piaci rendszerben, hiszen semmilyen módon nem tudják „érdekeiket” pénzben megjeleníteni. A szegényeknek és marginalizált rétegeknek nincs elég fizetőképes keresletük ahhoz, hogy preferenciáik kellő súllyal jelenjenek meg a piacon. Azok a csoportok, amelyek viszont kellő vásárlóerővel rendelkeznek, sokszor rövidlátó, jövő-felélő módon döntenek, azaz a leértékelik a távoli és jövőbeli kilátásokat. A piac általában a legerősebb érdekcsoportok preferenciáit tükrözi és a kevésbé vagy egyáltalán nem reprezentált szereplők kárára oldja meg a társadalmi problémákat.⁸

Az *erőszakmentesség* (*ahimsá*) a buddhizmus vezérlő értéke a társadalmi problémák megoldás során. Azt jelenti, hogy egy cselekvés nem okozhat kárt sem a cselekvőknek, sem pedig a cselekvésben érintetteknek.⁹

A közösségi gazdaság modelljei jól példázzák az erőszakmentes gazdaságszervezést. A közösségi gazdaság lényege, hogy a termelők és a fogyasztók szövetkeznek arra, hogy mindkettőjük szükségleteit a lehető legalacsonyabb költséggel és minimális kockázattal lehessen kielégíteni.¹⁰ A közösség által támogatott mezőgazdaság (community supported agriculture) az egyik legismertebb ilyen modell. Fogyasztók egy csoportja megállapodik egy ökológiai gazdálkodást folytató termelővel a terményei folyamatos megvásárlására. A termelési döntésekbe a fogyasztók is beleszólhatnak. Közös, hosszú távú, fenntartható stratégiában gondolkoznak, amely piactalanítja az élelmiszertermelést és a földhasználatot, és elutasítja a monokultúrát és a vegyszerek használatát¹¹.

Az erőszak szinte beépített sajátossága a mai globális piaci struktúráknak. Az erőszakmentesség a nagy, korporatív üzleti szervezetek oldását, kisebb léptékű, a helyi társadalomba beágyazódott, nem tisztán profit-orientált szerveződések elterjedését igényli.

Valódi törődés

Oscar Wilde híres mondása szerint a közgazdászok mindennek tudják az árát, de semminek sem tudják az értékét. A nyugati közgazdaságtanban minden létező értékét – legyen az emberi lény, természeti létező vagy műtárgy – csak és kizárólag az általa létrehozott (vagy létrehozha-

⁸ Zsolnai and Gasparski 2001

⁹ Payutto 1994

¹⁰ Douthwaite 1996

¹¹ Dyck 1994

tó) pénzáram („cash flow”) nagysága határozza meg. Ez a fajta „számító gondolkodás” a modernitás projektjének az egyik leginkább kritizált pontja *Martin Heidegger* filozófiájában.

A legfőbb gond a létezők instrumentális megközelítésével, hogy negatív válasz-reakciókat vált ki az érintettekől. Haszonleső stratégiára haszonleső stratégia a válasz, ami ellehetetleníti az elkötelezettség és a bizalom kialakulását a partnerek között. *Robert Frank*, amerikai közgazdász megmutatta, hogy az érintettek irányában megmutatkozó *valódi törődés* (genuine care) jelentős előnyökkel jár a felelős vállalatok számára¹².

Ezek az előnyök a következők:

- (i) az opportunista viselkedés csökkentése a vállalkozáson belül,
- (ii) jó minőségű alkalmazottak rekrutációja,
- (iii) az alkalmazottak elkötelezettségének erősítése a vállalkozás iránt,
- (iv) a fogyasztók lojalitásának és ragaszkodásának a megnyerése,
- (v) bizalmon alapuló kapcsolat kialakítása a beszállítókkal és más partnerekkel.

A valódi törődés képes mozgósítani a „jószág” köreit, az érintettek elkötelezettsége és bizalma által.

Nagylelkűség

A nyugati közgazdaságtan biztosít bizonyos helyet az etikus cselekvésnek, de csak akkor és csak annyira, amennyire az a szereplők (hosszú távú) önértékét szolgálja. Ez az önérték alapú, opportunista etika azonban nem működőképes.

Luk Bouckaert az etika paradox jellegét a management területén a következőkben ragadja meg. Ha az etikus cselekvést az önértékre hivatkozva támogatjuk, akkor ezzel a moralitást gazdasági kalkulációkkal helyettesítjük, s így éppen azt a célt nem érjük el, amit szándékoztunk. A bizalom és a felelősség csak a valódi moralitás talaján bontakozhat ki¹³.

A *nagylelkűség*, azaz mások önzetlen szolgálata működőképes lehet a gazdaságban, mert az emberek *Homo reciprocans*-ként viselkednek, azaz hajlamosak viszonzni azt, amit másoktól kapnak. *Ernst Fehr* és *Simon Gaechter* izgalmas kísérletet végeztek ezzel kapcsolatban, amit *ajándék csere játék*-nak neveztek el.

A játékban a munkaadó és a munkás szerepel. A munkaadó bér ajánlatot ad és meghatározza az elvárt munkaintenzitást. A munkás eldöntheti, hogy milyen intenzitással dolgozik az ajánlott bérért, de a munkaadó elbocsáthatja a munkást, ha úgy ítéli meg, hogy annak odaadása nem megfelelő. Az önértékkövető munkás a minimális erőfeszítést választaná, az önértékkövető munkaadó pedig a lehető legalacsonyabb bért ajánlaná. A valódi kísérleti személyek

¹² Frank 2004

¹³ Bouckaert 2006

azonban máshogy viselkedtek. A munkaadók nagylelkű, gáláns bérajánlatot tettek, amit a munkások extra-erőfeszítéssel viszonztak¹⁴.

A buddhista közgazdaságtan mint stratégia

A buddhista közgazdaságtan egy *minimalizáló* gondolkodásmódot képvisel, amely szerint minimalizálni kell a szenvedést, a vágyakat, az erőszakot, a létezők instrumentális használatát és az önérdet. A „kicsi szép” és „kevesebb – több” szlogenek szépen kifejezik a buddhista közgazdaságtan alapállását.

Ezzel szemben a nyugati közgazdaságtan egy *maximalizáló* gondolkodásmódot hirdet, amely szerint a profitot, a vágyakat, a piacot, a létezők instrumentális használatát és az önérdet maximalizálni szükséges. A „nagyobb jobb” és a „több – több” fejezik ki a nyugati közgazdaságtan lényegét. (1. táblázat)

1. táblázat Nyugati közgazdaságtan versus buddhista közgazdaságtan

nyugati közgazdaságtan	buddhista közgazdaságtan
profit-maximalizálás	szenvedés csökkentés
a vágyak megsokszorozása	a vágyak leegyszerűsítése
a piac kiterjesztése	erőszakmentesség
a létezők instrumentális használata	valódi törődés
önérdet	nagylelkűség
„a nagyobb jobb”	„a kicsi szép”
„a több - több”	„a kevesebb - több”

A buddhista közgazdaságtan nem feltétlenül törekszik egy saját – buddhista alapokon álló – gazdaság kiépítésére. Inkább felfogható egyfajta probléma-megoldó stratégiaként, amely a gazdaság bármely szegmensében bármikor alkalmazható. Olyan stratégiáról van szó, amely úgy kíván megélhetést teremteni az emberek számára, hogy közben csökkentse az emberi és nem-emberi lények szenvedését – a szükségtelen vágyak megtagadása, az erőszak elutasítása, a valódi törődés és a nagylelkűség gyakorlása által.

A mai üzleti modellek az én-központú gazdasági gondolkodáson és cselekvésen alapulnak. A buddhista közgazdaságtan azonban rámutat arra, hogy az individualizmus és a materiális értékorientáció puszító hatású mind az éntre, mind pedig a világra nézve.

¹⁴ Bowles 2004: 495-496.

Az egyre népszerűbb *boldogság* kutatások (happiness research) egyértelműen mutatják, hogy az emberek boldogságát nem az anyagi javak nagysága, hanem az interperszonális kapcsolatok gazdagsága határozza meg. Nem a dolgok, hanem az emberek teszik az embereket boldoggá¹⁵. A nyugati közgazdaságtan elvein működő gazdaság elárasztja az embereket (hasznos és haszontalan) anyagi javakkal. Az embereknek azonban leginkább törődésre és nagylelkű szeretetre van szükségük. A buddhista közgazdaságtan ezek biztosítására törekszik.

A *békesség* csak erőszakmentes eszközökkel valósítható meg. A vágyak önkéntes korlátozása ehhez jelentősen hozzá tud járulni, ugyanis aki kevesebbet akar, az kevésbé hajlamos az erőszakos cselekvésekre.

Az *ökológiai fenntarthatóság* (ecological sustainability) az emberiség jelenlegi termelési és fogyasztási szintjének drasztikus (2-300 %-os) csökkentését követeli meg, ugyanis a mai életvitelünk változatlan folytatásához nem egy, hanem 2-3 Földre lenne szükség. A gazdaság léptékének elkerülhetetlen redukcióját nem kell feltétlenül áldozatként felfognunk. Ha ezt a szenvedés csökkentésének a nemes ethosza kíséri, akkor pozitív jövőként élhetjük meg.

Irodalomjegyzék

Bockaert, Luk 2006: „*The Ethics Management Paradox*” Interdisciplinary Yearbook of Business Ethics. 2006 (Vol 1) 191-194.

Bowles, Samuel 2004: *Microeconomics: Behavior, Institutions, and Evolution* (The Roundtable Series in Behavioral Economics), Princeton University Press, Princeton

Douthwaite, Richard 1996: *Short Circuit. Strengthening Local Economics for Security in an Unstable World*. 1996. The Lilliput Press.

Dyck, B. 1994: „Build in Sustainable Development and They Will Come: A Vegetable Field of Dreams” *Journal of Organizational Change Management* 1994. No. 4. pp. 47-63.

Elster, Jon 1985: „Introduction” in Jon Elster (ed): *The multiple self*. 1985. Cambridge University Press. Cambridge. 1-34.

Fehr, Ernst and Gächter, Simon 2000: *Do Incentive Contracts Crowd Out Voluntary Cooperation?* CEPR Discussion Paper no. 3017. Centre for Economic Policy Research. London

Frank, Robert 2004: „Can Socially Responsible Firms Survive in Competitive Environments?” in Robert Frank: *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. 2004. Princeton University Press. Princeton and Oxford.

Grof, Stanislav 1998: *The Cosmic Game. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*. State University of New York Press, Albany.

Kahneman, Daniel and Tversky, Amos 1979: „Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk” *Econometrica* 1979 March pp. 263-291.

.....

Kasser, Tim 2002: *The High Price of Materialism*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts and London, England.

Kolm, Serge-Christoph 1985: „The Buddhist theory of ‘no-self’” in Jon Elster (ed): *The Multiple Self*. 1985. Cambridge University Press. Cambridge. 233-265.

Lane, Robert E. 1998: „The Joyless Market Economy” in Avner Ben-Ner and Louis Putterman (eds.): *Economics, Values, and Organizations*. 1998. Cambridge University Press, Cambridge. pp. 461-488.

Payutto, P.A. 1994: *Buddhist Economics*. A Middle Way for the Market Place. <http://www.geocities.com/Athens/Academy/9280/payutto.htm>

Polanyi, K. 1946: *The Great Transformation*. Origins of our Time. Victor Gollancz Ltd., London.

Schumacher, E.F. 1973: *Small is Beautiful*. Economics as if People Mattered. Abacus.

Tversky, Amos and Kahneman, Daniel (1991): „Loss Aversion in Riskless Choice: A Reference-Dependent Model” *Quarterly Journal of Economics* 1991. 1039-1061.

Zsolnai, Laszlo and Gasparski, Wojciech (eds.) 2002: *Ethics and the Future of Capitalism*. Transaction Publishers, 2002, New Brunswick & London.

Zsolnai, Laszlo and Ims, Knut J. (eds.) 2006: *Business within Limits: Deep Ecology and Buddhist Economics*. Peter Lang Publisher. 2006, Oxford.

RUZSA FERENC

Ismerte-e a Mester a védákat?^{1,2}

A buddhizmust a védikus vallás kiüresedésére adott radikális válaszként, e tradíciók belül született átfogó vallási reformként szokták értelmezni. E cikk álláspontja szerint ez téves. A buddhizmus egy olyan kelet-indiai közegben született meg, ahol a (nyugat-indiai) védikus tradíció lényegében ismeretlen volt. Nem ismerték a védákat, bráhmanákat, upanisadokat; nem voltak papjaik, nem mutatnak be állatáldozatot. A buddhizmus nem folytatja az upanisadok reformjainak, épp ellenkezőleg: az a tradíció, amelyből a Buddha is származott, inspirálta meghatározóan az upanisadokat és végső soron a hinduizmus kialakulását is. Ez az álláspont a bevett kronológiát is alapvetően átrendezi.

Az érvelés a bráhmanikus és a korai buddhista szövegek közvetlen adatain kívül elemzi a vallási és filozófiai fejlődés logikáját, továbbá a nyelvészeti adatokat is.

Legalább százötven éve általánosan elfogadott nézet, hogy a buddhizmus reformvallás. E nézet szerint a védikus vallás a bráhmanák korában fokozatosan halott ritualizmussá merevedett, elvesztette népszerűségét és kreativitását. E tradíciók belüli megújulás dokumentumai a korai upanisadok; ezek után jelentkeznek a radikális változás, sőt lázadás igényével a nagy „heterodox” vallások, a dzsáinizmus és a buddhizmus.

Természetesnek tűnik, és a legendás életrajzok hangsúlyozzák is, hogy a vallásalapító Buddha alaposan ismerte azt a tradíciót, amelynek lényegét megőrizve-letisztítva, új formát adott. Bármennyire meggyökeresedett és elterjedt is ez a nézet, éppúgy nem igaz, mint az a szintén minden kézikönyvben olvasható adat, hogy a Buddha (kb.) i.e. 483-ban halt meg.³

Számomra is komoly meglepetés volt, amikor alaposan végiggondolva a címben feltett kérdést, arra a következtetésre jutottam, hogy a Buddha egyáltalán nem ismerte a védákat – mert nem is ismerhette.

¹ E cikk A Tan Kapuja Buddhista Egyház szervezésében tartott mini-konferencián („A buddhizmus védikus gyökerei”, 2006. március) elhangzott előadás némiképp kibővített és az írott formához igazított változata. Az előadást megalapozó kutatásokban az OTKA T 043629 sz. támogatása volt segítségemre.

² Az előadás megtartása után, 2006 júliusában értesültem róla, hogy Johannes Bronkhorst – akinek korábbi kutatási eredményeire (BRONKHORST 1993, 1998) számos ponton támaszkodtam – maga is hasonló eredményekre jutott. Azóta meg is jelent alapvető fontosságú műve. (BRONKHORST 2007), amelyről részletes recenzió olvasható a Keréknymokban (RUZSA 2007).

³ A helyes adat mintegy száz évvel későbbi, kb. ie. 375. (BECHERT 1995)

A bevett nézet: a buddhizmus a hindu vallás radikális reformja

Ahhoz, hogy e kérdést körbejárhassuk, először azt szükséges szemügyre vennünk, hogy miért, hogyan, milyen alapon alakult ki a klasszikus vélekedés a buddhizmus és az ortodox bráhmanikus hindu tradíció viszonyáról. Ezen vélekedés szerint a Buddha a klasszikus védikus korszak lezárulta után vagy lezárulásának pillanatában alkotott, és az általa alapított vallás vagy mozgalom elsősorban a rituáléba merevedett védikus tradíció elleni lázadásként értelmezhető. Ez a felfogás nem megalapozatlan, nem esetleges és összeszedetlen, hanem komoly, éspedig különböző típusú érvekre alapult. E fejezetben szándékom szerint meggyőzően ismertetem ezt az álláspontot, minden megjegyzés nélkül, mintha ma is tartható lenne; A bírálatát a későbbiekben, külön adom.

1. (A tanítások) buddhizmus egy magát indiai eredetűnek tudó világvallás, ami éppen Indiában kevésbé van jelen, de a Srí Lankától (Ceylon szigetétől) Japánig terjedő térségben mindenütt fontos. Amikor az európai hagyomány megismerkedett a buddhizmussal, végignézve különféle irányzatainak alapvető közös tanításait, kiderült, hogy ezek tényleg olyan tanítások, amelyek kivétel nélkül a hinduizmusra jellemzőek. Nem a sintóra, nem a konfucianizmusra, nem a tibeti bon vallásra, hanem a hinduizmusra.

Ha tehát a buddhizmus indiai eredetű vallás, amely a hinduizmussal közös vonásokat mutat, természetesnek tűnt, hogy ezek a vonások a hinduizmusból kerültek bele. Mik ezek az alapvető elemek, amelyek közösek a hinduizmusban és a buddhizmusban?

Mindenekelőtt – legalábbis innen, Európából nézve ez a legfeltűnőbb – a *lélekvándorlásba* vetett hit egyetemessége és a lélekvándorlás mechanizmusának az elképzelése. Eszerint ezt egy lényegében morális, univerzális törvény, a *karma* törvénye határozza meg: jó cselekedetekért jó születésben, vagy majdani életünkben kellemes eseményekben reménykedhetünk; és ugyanígy van ez sajnos fordítva is. Ennek a világszemléletnek, az újjászületésnek végtelen ciklusáról szóló tanításnak természetes kiegészítője, hogy nem ez az egyetlen lehetőség: van egy kiút, lehetséges a megváltás. Ezt Európában leginkább a buddhista szakkifejezéssel, *nirvánaként* ismerik. Létezik tehát egy olyan állapot, amit itt, az emberi létezésben lehet valami módon elérni és aminek eredményeképpen megszűnik a létforgatagba vetettség – az ember végleg távozik az újjászületések (egyébként végtelen) sorozatából. Továbbá a *megváltáshoz vezető út* is alapvetően hasonló a két vallásban. A fő motívumok: a *szenvedélymentesség*; a *lemondás* a világi javakról és világi élvezetekről; a sajátos szakrális vagy filozófiai *megváltó tudás* ismerete; és az ehhez tartozó gyakorlati út, mindenekelőtt a *meditációs* gyakorlat.

Nos, ezek az elemek a korai ind vallástörténetben nyomon követhetően, fokozatosan jelennek meg. A legrégebbi védikus kultúrából, a Rig-véda himnuszaiból még teljesen hiányoznak. A bráhmanák korában egy-egy apró morzsa tűnik fel közülük. Az upanisadok korában kerülnek elő először, mint vitatott, érdekes, nem teljesen kidolgozott nézetek; az upanisadok korának lezárultával pedig teljesen rögzülnek. Így a hindu tradícióban végigkísérhetjük ezen tanítások kialakulását. Először a hiányukat látjuk, majd fokozatos, apránkénti megjelenésüket, kidolgozásukat, és végül a tökéletes forma lecsiszolódását és kanonizálódását. A buddhiz-

musban ezzel szemben *készen* találjuk meg ezeket az elemeket; nyilvánvaló hát, hogy a hinduizmusban megszilárdult alapokra építkezett és onnan vette át mindezeket a nézeteket.

A buddhizmusban (és a kortárs dzsáina vallásban) csupán – a száraz rituálé elleni lázadás-ként – a védikus tradíció és a papi kiváltságok elvetése, továbbá a hívek szerzetesrendbe tömörítése új elem.

2. (A nyelv) A másik megfontolás, ami teljesen egybecseng a fentiekkel, abból indul ki, hogy a buddhista szövegeket filológiailag elemezve a szakemberekben semmiféle kétség nem él a tekintetben, hogy a legrégebbi buddhista szövegeink a páli kánonban maradtak ránk. Ennek a nyelve pedig egy úgynevezett *középipind* nyelv, szemben a szanszkrittal, amely óind nyelv.

Ha egy kicsit részletesebben taglalom a nyelvfejlődést, a legkorábbi indiai szövegeinknek a nyelvét általában védikusnak vagy *védikus szanszkrit*nek nevezzük; ez a Rig-véda nyelve. Az ezután következő prózai ritualisztikus szövegeknek, a *bráhmanáknak* a nyelve ennél jóval, mondjuk így, modernebb, közelít a klasszikus szanszkrithez. Ezt gyakran nevezik késő-védikus nyelvnek vagy védikus prózának. Az *upanisadok* nyelve közvetlenül e nyelvjárás folytatása: a korai rétegekben megegyezik a bráhmanák nyelvével, míg a kései upanisadok már teljesen klasszikus szanszkritül íródtak. Ám még a *klasszikus szanszkrit* is jóval archaikusabb, régiesebb nyelv, mint a középipind nyelvek: tehát e kettő között is fel kell tételeznünk egy pár száz éves nyelvészeti fejlődést, akármilyen gyorsan zajlott is le ez a változás. És megismétlem, már a legrégebbi buddhista szövegeink is egy középipind nyelven, páliul születtek.⁴

A két elemzés, a tanokra és a nyelvekre alapuló, teljesen összehangzó eredményt adott. Ezt a tizenkilencedik századi kitűnő mesterek helyesen és pontosan ismerték fel és értelmezték; erre alapozta azután Max Müller azóta is lényegében megkérdőjelezetlen kronológiáját.

Eszerint a Buddha (a ceyloni krónikákból kiinduló akkori számítás szerint) i.e. 486 körül távozott a nirvánába, így aktivitása nagyjából a hatodik század végére esett. A buddhizmus a fentiek szerint előfeltételezi a teljes védikus fejlődést, beleértve az upanisadokat is. Az upanisadok vaskos korpusza önmagán belül is olyan jelentős fejlődést mutat, hogy ehhez legalább kétszáz évre lehetett szükség. Az ezt megelőző bráhmanikus korszakra szintén kétszáz évet feltételezhetünk. És akkor, ha már eddig kétszáz évet mondtunk, legyen ennyi a védikus himnuszok kialakulásának a periódusa is. Azt kapjuk, hogy nagyjából az i.e. 12–10. sz. körül születhettek a védikus himnuszok, ezután kétszáz évvel a bráhmanák, ezután kétszáz évvel az upanisadok, majd ezután a nagy reformmozgalmak, a Buddha és a vele kortárs Dzsina moz-

4 A Buddha minden bizonnyal a kelet-indiai középipind nyelvjárást, a mágadhít használta. Ám Srí Lankába Nyugat-Indiából került el a buddhista hagyomány i.e. 250 körül, és ennek nyelvén – páliul – maradt fenn a buddhista kánon, és ezen a nyelven írták később ott a kommentárokat is. A két nyelvjárás kölcsönösen könnyedén érthető volt; illusztrációul álljon itt egy mondat Asóka császár sziklafeliratából (amelyet mindenütt a helyi nyelvjárásban faragtak kőbe) a keleti, illetve nyugati nyelvjárásban, alatta pedig páli és szanszkrit nyelvű fordításban:

Mágadhí:	<i>devānaṃ-piye piya- dasī lājā hevaṃ āha: duvā-dasa-vasābhisitena me iyaṃ ānapayite</i>
Nyugat-indiai:	<i>devānaṃ-piyo piya- dasī rājā evaṃ āha: dvā- dasa-vasābhisitena mayā idam ānapitam</i>
Páli:	<i>devānaṃ-piyo piya- dasī rājā evaṃ āha: dvā- dasa-vassābhisitena mayā idam āñāpitaṃ</i>
Szanszkrit:	<i>devānāṃ-priyaḥ priya-darśī rājā evaṃ āha: dvā- daśa-varśābhisiktēna mayā idam āñāpitaṃ</i>
(Magyarul):	<i>Az isteneknek kedves Kedvestekintetű király így szól: én, akit 12 éve koronáztak meg, ezt parancsolom</i>

galma. (Van még néhány más, nem ennyire nagyhatású mozgalom is ebben az időben, a legismertebb közülük az ádzsivikák mozgalma.)

Ezt az akkor tisztán spekulatív eredményt nagyon szépen alátámasztotta a huszadik századnak néhány érdekes nyelvtörténeti felfedezése. Találtak bizonyos, az árja (tehát a védikus Indiába bejövő) népek nyelvére nagyon emlékeztető, lényegében indoárja nyelvű zárványokat a közel- és közép- keleten. E különböző természetű, mitanni (szíriai) eredetű szövegekben szerepel a védikus Indra, Varuna és Mitra isten, az előforduló szavak pedig a Rig-védéhez nagyon közeli nyelvallapotot mutatnak. E szövegek az i.e. 16–14. sz. közöttiek, és ez elég jól korrelált Max Müller teóriájával. Hozzátehetjük ehhez, hogy Dareiosz feliratainak óperzsa nyelve, az Aveszta régebbi rétegének óírani nyelve, vagy akár a régi görög szövegek – elsősorban a homéroszi eposzokra gondolok – nyelve nagyjából nyelvfejlődési szinkronicitást mutat a klasszikus szanszkrittal, s így e periódust az i.e. 6–8. sz. körülre valószínűsíti. Így ez az egész, eredetileg meglehetősen spekulatív kronológia, és vele együtt a buddhizmusnak a hinduizmusból való eredeztetése is viszonylag jó megerősítést kapott.

Ennek ellenére én most kétségbe fogom vonni.

A bevett nézet kritikája

1. (A szövegek hallgatása) Először is, ha valaki ismeri ezt a teóriát, akkor feltűnhet neki, hogy miért nincs ennek nyoma a korai buddhista szövegekben. Miért nem beszélnek róla, hogy a Buddha az érett, kész bráhmanikus kultúrát ismerve és annak az anomáliái ellen lázadva fejtette ki nézeteit? Márpedig erről nem esik bennük szó. A Buddhánál nagyon hangsúlyos szerepet kap az a néhány motívum, ami őt az új vallás megalapítására viszi – és ezek között nem szerepel semmi, ami bármi módon kapcsolódna a védikus valláshoz. Személyes élményekről van itt szó: az élet alapvető múlandóságával való szembesülés motiválja az ő keresését.

Természetesen a páli kánonban találunk olyan szövegeket, ahol a Buddha némi kritikával illeti a bráhmanikus vallást, elsősorban az állatáldozatokkal fordul szembe, továbbá a papok születési előjogaival. De ezek picike szövegecskék, és a buddhista hagyomány sehol sem úgy mutatja be ezeket, mint amik alapvetőek, meghatározóak, vagy akár csak némiképp jelentősek lettek volna a Buddha életútjában. Egyszerűen arról van szó, hogy a Mester, *miután* már ráébredt az igazságra, ha véletlenül találkozott egy bráhmanával és beszélgetni kezdtek, akkor hangsúlyozta, hogy életet kioltani nem helyes, így a védikus állatáldozat sem lehet üdvös; továbbá, hogy a szentség nem papi születésénél fogva illet meg valakit, hanem csakis szent élete révén. Tehát maga a buddhista tradíció nem beszél bráhmanikus hatásról. Azt szinte már felesleges is említeni, hogy a hindu hagyomány egyáltalában nem beszél a Buddháról és a buddhistákról a korai szövegekben. (Sokkal később, az érett filozófiai szakaszban buddhista és hindu filozófusok természetesen intenzíven vitatkoznak majd egymással.)

2. (A nyelvek egymásutánisága) A következő megkérdőjelezhető gondolatmenet a nyelvi rétegek egymásra épüléséből indult ki; eszerint a legkorábbi buddhizmus nyelve is jóval későbbi, mint a kései upanisadoknak a nyelve. Nos, ez feltűnően nincs így. Az a nyelv, amelyen

a kései upanisadok születtek, tehát a klasszikus szanszkrit egy olyan nyelv, amiről mondhatom azt, hogy halott nyelv, de mondhatom azt is, hogy ma is élő nyelv. Ma is írnak, sőt helyenként még beszélnek is szanszkritul, noha senkinek nem anyanyelve. Ez ugyanígy volt ezeröttszáz évvel ezelőtt is. (Ezzel azt az időpontot jelöltem meg, amikor a szanszkrit irodalomnak, beleértve a filozófiai irodalomnak is, nagyjából a fénykora volt Indiában.) Tehát a legtöbb szanszkrit szövegnél teljesen biztosak vagyunk benne, hogy a szerzőnek nem volt anyanyelve a szanszkrit és a környezetében nem is volt élő nyelv – kizárólag a kultúra nyelve volt, mint a középkori Európában a latin. Éppen ezért az, hogy egy szöveg szanszkritul van, semmit nem árul el a koráról. Írhatták tegnap is. (Ezt a problémát már egy ideje nagyjából tudomásul vette a szakma.)

Annyira nem úgy érzékelik a régi szerzők, hogy valamifajta időbeli egymásutániság lenne közöttük, hogy számos szövegben keveredik az ó- és középipind nyelv használata. Mindenekelőtt a klasszikus, *úgynevezett* szanszkrit drámairodalom ilyen, ami valójában nem szanszkrit, hanem szanszkritul és különböző középipind nyelvjárásokon született irodalom. Ez pedig egészen világosan feltételezi, hogy ezek mindannyian egymástól jól elkülöníthető nyelvjárások, amelyek közül egy a szanszkrit.⁵ Beszélőik kölcsönösen, túrhetően értették egymást; megszólalni ki-ki elsősorban saját, legjobban ismert nyelvén tudott, illetőleg az elit szeretett szanszkritul beszélni, mert ez illett egy kulturált és művelt emberhez.

Nagyon érdekes, hogy a felirataink datálása teljesen más képet mutat, mint amit a nyelvfejlődés alapján várnánk. A legkorábbi ránk maradt szövegek – Asóka feliratai – középipind nyelvűek. Asóka feliratai különböző középipind nyelvjárásokban születtek. Ezek között van olyan, ami egy hajszállal még a pálinál is archaikusabbnak tűnik, a többség inkább későbbinek. Mivel ezeket a feliratokat egyetlenegy uralkodó helyeztette el India különböző részein, nem gondolhatjuk, hogy itt a nyelvfejlődés különböző fázisairól van szó: teljesen világos, hogy különböző helyi dialektusokat használtak. És ezek között a szanszkrit nem volt elég fontos ahhoz, hogy Asóka feliratot készítsen rajta, vagy ha igen, akkor nem találtuk meg (mindeztidáig még nem találták meg Asóka összes feliratát).

Még ennél is érdekesebb és meglepőbb az, hogy a klasszikus, „tisztá” szanszkrit szövegekben (ahol nem arról van szó, hogy egy-egy szereplő prákrit nyelvet használ, mint a drámákban) található középipind nyelvű zárványok. Olyan szavak, kifejezések, leggyakrabban nevek, amik nem szanszkritul vannak, hanem valamilyen középipind nyelven. És ez így van, bár kétségkívül nem túl gyakran, már a Rig-védában is; tehát a legeslegrégebbi nyelvállapota a szanszkrit nyelvnek, ha úgy tetszik a hindu tradíciónak, kortársa volt bizonyos középipind nyelvjárásoknak. Például a Rig-védában igen fontos Kanva bölcsnek a neve nem értelmezhető a szanszkrit nyelven belül: a ma elfogadott elképzelés szerint egy szanszkritul krinvának hangzó szónak a középipind megfelelője volt e név. Amikor a bölcsnek nevet adtak, névadója középipind nyelven beszélt; ő pedig megtartotta a nevét, nem szanszkritizálta. (A későbbiekben, mondjuk ezer évvel később biztosan ezt tette volna, és szanszkritul használja a nevét; de Kanva Kanvaként maradt ránk.) És nem ez az egyetlen példa. Itt is, a bráhmanák nyelvében is

⁵ Persze a drámák keletkezésekor a szanszkrit már sehol sem élő területi nyelvjárás, hanem szocio-kulturális: a művelt elit (kevés kivétellel férfiak) archaikus nyelve. Egy évezreddel korábban a mai Delhi környékén beszélhették.

találunk középbind zárványokat. Nem igaz tehát, hogy a középbind nyelvek akkor jöttek létre, amikor a klasszikus hindu szövegek fejlődése már lezárult, hanem a legkorábbi ismert fázissal is már egyidejűek.

Ez nem módosítja azt, hogy nyelvészetileg fiatalabb jelenségek, mint a védikus vagy a klasszikus szanszkrit nyelv. Egyszerűen arról van szó, hogy nem egyetlenegy lineáris fejlődési sor elemeit látjuk magunk előtt, hanem már az első pillanattól kezdve (már ameddig mi vizsgálhatunk: tehát, mondjuk az árják Északnyugat-Indiába való lassú beszívárgásának idején) sem egyetlenegy nyelvet beszélő népről lehetett szó, hanem számos, az ind nyelvek közé tartozó nyelvet vagy nyelvjárást beszéltek. Némelyik ezek közül nagyon archaikus volt, ilyen a ránk maradt védikus szanszkrit nyelv. És minden bizonnyal némelyik nagyon modern volt ehhez képest, nagyon lekopott⁶ – feltehetőleg külső hatásokra lekopott – nyelv, ezek lehettek a későbbi középbind nyelvjárások ősei.

Azt, hogy a nyelvek egyszerű egymásutánisága tarthatatlan elképzelés, a páli filológiában már egy ideje jól tudják. Jól tudjuk onnan, hogy a páli nyelv bőségesen tartalmaz olyan jelenségeket, amik a klasszikus szanszkritből hiányoznak, ugyanakkor a védikus szanszkritban megvannak. Tehát egész egyszerűen nem lehet az, hogy védikus → bráhmanikus → klasszikus szanszkrit és abból a közép-ind nyelvek, hanem elágazó fejlődésről van szó. Vannak tehát olyan jelenségek a páliban, amik egy olyan nyelvi ágból származnak, ahol a védikus nyelv rokonai is elhelyezkedhettek; és ez nem az az ág, ahol a klasszikus szanszkrit kifejlődött.

Ténylegesen a legrégebbi hagyományban jól látszik, hogy a klasszikus szanszkritnak az elterjedési helyét is ismerik, és pedig Közép-Észak-Indiában, tehát valahol Delhi környékén és attól északra elterülő területeken lehettek azok a vidékek, ahol leginkább beszélték ezt a nyelvjárást. Vagyis a szanszkrit is helyi nyelvjárás volt, ami tehát nem jelent kronológiai elsőbbséget vagy későbbiséget sem.

Végül egy nagyon érdekes, nehezen vizsgálható kérdést említenék. Amikor ezeket az egymásra épülő nyelvrétegeket megkülönböztetik, ki szokták emelni, hogy a legrégebbi nyelvben – ugyanúgy, mint az ógörögben – létezett zenei hangsúly: kezdetben három, később két hangmagasságon ejtették ki a nyelv szavait. Ez már a klasszikus szanszkritra teljesen kivesztül, a középbind nyelvekben általános vélekedés szerint nyoma sincs. Ez azonban távolról sem egyértelmű: a páli szent szövegeket mindmáig változó hangmagasságon recitálják.

Az angliai Amaravati kolostorban így hangzik a Magasztos előtti tiszteletadás hagyományos formája:⁷ „Namó tassza .bhagavató .araható ·szammá·szambuddhassza”. [Pontot (·) tettem a közepesnél mélyebben hangzó szótagok elé, felső pontot (·) a magasabbak elé.]

E hanganyag, szép, archaikus *indiai*. Ezt az angol szerzetesek thai szerzetesektől tanulták, akik feltehetőleg még néhány száz évvel ezelőtt valahonnan Ceylonból vették, oda valahon-

⁶ A középbind nyelveket alapvetően két tulajdonságuk különíti el az óind nyelvektől: 1. az alaktan leegyszerűsödik, elsősorban bizonyos igeidők és módok vesznek ki (a védikusban még négy múlt idő volt, a klasszikus szanszkritban három, a középbindban már csak egy); 2. a hangállomány szűkül, a mássallhangzótorlódásokat feloldják (pl. csakrah > csakkó, risih > iszi). E változások számos árja törzs nyelvében már az i.e. első évezred elején megtörténtek, e nyelveket – koraiságuk ellenére – középbindnek kell neveznünk.

⁷ Farkas Pál közlése szerint. Farkas A Tan Kapuja Buddhista Főiskola volt rektora, főiskolai tanár, két évet töltött Amaratiban.

nan Észak-Indiából érkezett – és eközben mégis megmaradt egy bizonyos állandósága. Hogyha ugyanezt a szöveget a Satapatha-bráhmána (késővédikus) nyelvén recitáljuk, akkor így hangzana, hogy: „.Namasz .taszja .bhagavató .arhatah szam.jagszambuddhaszja”. Két hangsúly a páliban elveszett (a szöveg elején), de három hangsúly megmaradt, ugyanott van, ugyanazon a szótagon, ugyanúgy mélyebben – éppen ahogy a Satapatha-bráhmána korában ezt ejtették. Ez tehát arra mutat, hogy a páli nyelv annak idején, Buddha korában és még utána valamennyi ideig pontosan ugyanazt az énekes hangsúlyt követte, amiről a klasszikus szanszkrit már semmit nem tud, de ami a kései bráhmanák nyelvében még megvolt.

Tehát az a bizonyos korszakbeli elrendezés, amire az egész hagyományos rekonstrukció épült, nyelvi alapon nem tartható fent. És nemcsak nyelvi alapon nem tartható fent, hanem vannak tartalmi szempontok is, amelyek miatt meg kell, hogy kérdőjelezzük.

3. (A tanok kialakulása) Mindenekelőtt az az ábrázolása az eseményeknek, hogy a védákban még nem létező gondolatok az upanisadokban fokozatosan, csíráállapotukban merülnek fel és lassan-lassan nyerne kidolgozást, és amikor elnyerik a teljes és végleges alakjukat, ebben a formában kerülnek át a buddhizmusba – nem felel meg a szövegeink által sugallt képnek. Az igaz, hogy a védikus himnuszokból hiányoznak a hindu világképnek mindazok az elemei, amiket felsoroltam; az is igaz, hogy a bráhmanákban nagyon-nagyon kevés, kis jóindulattal errefelé mutató jelet találunk csak. Még az is igaz, hogy az upanisadokban jelennek meg e gondolatok; csak éppen nem az történik, amit a hagyományos elképzelés sugallna, hogy csírázó eszmék a hagyományon belüli hatásokra (meditációs élmények, filozófiai viták stb.) tisztulnak le. A legkevésbé sem.

Nézzük meg azt az elbeszélést, amit elég fontosnak tartottak a korai upanisad-szerzők ahhoz, hogy két nagy upanisadban is (a két legkorábbi upanisadban: a Brihadáranjaka-upanisadban és a Cshándógja-upanisadban) szerepel. A főhőse a Cshándógja-upanisad kedvenc bölcsének, Uddálaka Áruninak a fia, illetőleg maga Uddálaka Áruni:

Egyszer Svétakétu, Áruni Fia, elment a pancsálák gyűlésére. Odalépett Dzsaibali Praváhanához, akit kísérete vett körül. Az észrevette és megszólította:

– Fiam!

– Uram! – fogadta a megszólítást.

– Atyádtól mindent megtanultál-e?

– Igen – válaszolta.

– Tudod-e, hogy az élőlények merre távoznak kimúlásuk után?

– Nem.

– Hát azt tudod-e, hogyan térnek vissza újra erre a világra?

– Nem.

– Hát azt tudod-e, hogy miért nem telik meg a túlvilág, noha folyamatosan olyan sokan távoznak oda?

– Nem.

(Természetesen azért nem telik meg a túlvilág, mert az emberek újjászületnek – és erről Svétakétu semmit nem tud. Nagyon dühös lesz, mert ez a Dzsaibali, ez még csak nem is egy

tudós bráhmána! Hanem ksatrija, harcos rendbeli. Tehát *nem* az ő tradíciójának, a védikus hagyománynak egy nálánál jobban képzett mestere.

Dzsaibali meghívja Svétakétut, maradjon nála.)

A fiú nem fogadta el a marasztalást, és elfutott. Odalépett atyjához, és így szólt hozzá:

– *Nemdebár, atyám már ezelőtt azt mondta nekem, hogy mindent megtanultam?*

– *Miért, okos fiam?*

– *Őt kérdést intézett hozzám valami királyféle, és én egyikre sem tudtam válaszolni.*

(Megbeszélük, mik voltak a kérdések és Uddálaka Áruni azt mondja, hogy sajnós fogalma sincs ezekről a dolgokról; menjünk el együtt, fiam, és tanuljuk meg mindezt Dzsaibalitól. A gyerek egy kicsit sértődött és gőgös, nem megy bele, tehát Uddálaka Áruni egyedül megy el a királyhoz. Az üdvözlés után a király azt mondja neki:)

– *A Tiszteletreméltó Gautamának egy kívánsága teljesítését ígérjük.*

Ő így szólt:

– *Megígért kívánságom a következő: ismételd meg előttem azt a beszédet, amelyet fiamnak mondtál.*

Ő így szólt:

– *Gautama, ez az isteni kívánságok közé tartozik; nevez meg emberi kívánságot!*

(Elutasítja, nem kell neki semmi vagon.)

– *Akkor hát kérd az előírt módon, Gautama!*

Mert a régiek ezzel a szóval fordultak a mesterhez: „Hozzád fordulok, Uram!”

Ekkor ő megtette a kijelentést: „Hozzád fordulok”, és ottmaradt nála.

(Tehát egy pap, a hagyományos védikus tudásnak a birtokosa, tanítványnak áll egy olyasvalakihez, aki nem az: egy kívülállóhoz.)

Ő pedig így szólt:

– *Gautama, ne neheztelj rám!...*

(Ugyanis elég nagy megaláztatás volt, amiben részesítette.)

– *...Ne neheztelj rám, miként atyáid sem: ez a tudás ezelőtt egyetlen papnak sem volt birtokában. Én azonban közlöm veled. Mert nem volna méltányos elutasítani, ha így beszéltél.⁸*

Nos, a helyzetből teljesen világos, hogy az újjászületésre vonatkozó kérdéskört a bráhmánikus tradíció elitje nem ismeri. Egy nem az ő tradíciójukhoz tartozó embertől kapják meg az információt, aki szintén úgy tudja, hogy a papok erről nem tudnak semmit. Tehát *nem a bráhmánikus kultúra része*. Tegyük hozzá, hogy a tanítás, amit megkapnak, elég kezdetleges lesz: nem egy csiszolt, szépen kidolgozott tanítás, hanem picike morzsa. Hogy miért? Lehet, hogy Prahávana Dzsaibali rosszul tudta ezt a tanítást? Az is lehet. Természetesen azt sem lehet kizárni, hogy a tanítás nem volt még kész, de ezt nem hiszem. A legvalószínűbb az, hogy Praváhana Dzsaibali jól tudta; csak hogy a bráhmánák valóban nem ismerték ezt a tanítást, úgyhogy egy kicsit rosszul őrizte meg a (papi) hagyomány.

Eszerint a korai upanisadokban nem a kifejlődését látjuk ezeknek a tanoknak – hanem azt, hogy időnként hallanak róluk: kívülről. Nagyon nagy különbség! Az upanisadokban nem az jelenik meg, hogy a bráhmánikus tradíció *kidolgozza* ezt a tanítást, hanem, hogy *szembesül* ezzel a tanítással, és szép lassan, nyögvenyelősen, de végül is befogadja.

4. (A bráhmánizmus ismeretlensége a korai buddhizmusban) Nézzük a másik oldalt. Mit látunk a páli szövegekben (tehát a legkorábbi buddhista szövegeinkben) a védikus tradícióról? Semmit. Annyira semmit, hogy nem egyszerűen mindenfajta részletet, mélységeket, finomságokat, szakkifejezéseket, könyveket nem találunk: még a védikus isteneket sem ismerik.

A páli tradíció, mint a buddhizmus legtöbb ága, köztudottan isten-tisztelet nélküli vallás; de ez egyáltalában nem jelenti azt, hogy fontosnak tartaná tagadni tündérek, szellemek, dévák, ördögök stb. létét. Sőt, az egyik ilyen figurának, Márának, mint egyfajta kísértőnek vagy ördögnek igen nagy szerepe van itt, különösen a mitológiában. De ezek az istenek nem a védikus istenek; Mára nem szerepel a védikus szövegekben. A védikus Indrához hasonló alak van a páli kánonban, de nem Indrának hívják, hanem Szakkának. A harmadik isten, aki elég gyakran szerepel, Brahmá Szahampati. Ilyen nevű isten szintén nincs a védikus tradícióban, de egy Brahmá nevű isten (nem a korai védikus tradícióban, hanem a kései epikus tradícióban) valóban van. Nincsenek viszont jelen a korai buddhizmusban: Agni, Vájú, Szúrja, Rudra, Visnu; Pradzsápati se nagyon. Eszerint az a népies kultusz, ami körülveszi a Buddhát, nem a védikus vallás egy változata, hanem annak csupán *igen távoli* rokona. (Még a homéroszi görög panteon is közelebb áll a védikushoz.) Nem teljesen idegen a kettő, van köztük párhuzam; de azért minden egyes részlet különbözik.

A Buddha, amikor egyszerű emberekkel beszél és arra biztatja őket, hogy éljenek erkölcsös, erényes életet, többek között az őseik vallásának fenntartását is az erény egyik vonásának tekintik – szerzeteseknél nem, csak világiaknál. És az a kevés, amit ilyenkor a környező vallásról megtudunk, nem hasonlít a védikus vallásra. Leggyakrabban a szent ligetek, sírhalmok, a vándorló szent emberek tiszteletéről olvashatunk.

Ennél is érdekesebb, hogy a Buddha nem ismeri az upanisadok filozófiai alap gondolatát. Tehát nemhogy nem azt kritizálja – egyáltalában nem ismeri. Az upanisadok alap gondolataként azt szokták kiemelni, hogy a kozmikus esszencia, az a varázserő, ami az egész világot működteti, a Brahman – és az átman, ami az embernek a legmélyebb valósága, és nem összekeverendő a testtel, vagy az érzelmekkel: ez a két esszencia azonos. Ezt a tanítást a Buddha nem ismeri. Amit pedig ismer az upanisadi gondolatvilágból, az is nagyon kevés helyen kerül említésre.⁹

Azt mondja a Mester: *A tanulatlan, közönséges emberek, akik nem ismerik a nemes dolgokat, nem hallottak a nemes Tanról, járatlanok a nemes Tanban, nem ismerik az igaz embereket, nem hallottak az igaz emberek tanításáról, járatlanok az igaz emberek tanításában (azaz a máshtűek, a pogányok) ezek ... ezt gondolják a[zon] téves nézet [alapján], amely szerint a világ azonos az Énnel (átman), s halálom után ezzé válok, állandó, örök, változatlan, nem mulandó leszek, mindörökké ugyanaz maradok: (Szóval azt gondolják az átmanról, hogy) „Ez az enyém, ez én vagyok, ez az én Énem.”¹⁰*

Nos, ez hasonlít az upanisadok alap gondolatára. Egészen jól azonosítható is: az upanisadok közül a legrégebbieken, a Brihadáranjaka- és a Cshándógja-upanisadban fellelhető és később

⁹ Valójában nem is vehető biztosra, hogy itt valóban a Buddha tanításáról van szó; nagyon is elképzelhető, hogy ez egy kicsit későbbi, a tanítványok által beszűrt gondolatmenet. De ezt az egész problémakört e cikkben mellőzöm – t. i. hogy mi hiteles Buddha-tanítás és mi az, ami egy kicsit későbbi a tradícióban (tehát buddhizmus, de nem a Buddhától származik).

¹⁰ Maddzshima Nikája 22: Példázat a kígyóról. (VEKERDI 1989, 86. o.)

teljesen eltűnő nézet, amit szakszóval pánpszichizmusnak lehetne nevezni. Jádnyavalkjának, illetve Uddálaka Áruninak a tanításában szerepel; itt még nincs létforgatag, nincs újjászületés: az ember a halála után visszaolvad ebbe a nagy megismerésből álló lénybe (mondja Jádnyavalkja),¹¹ visszajut a Létezőbe (mondja Uddálaka Áruni).¹² Amit a Buddha említett, az nem pontosan ugyanez a tanítás, inkább egy fokkal archaikusabbnak tűnik, hiszen azt mondja, hogy az Én és *maga a világ* azonos. A korai upanisadokban ennek a tanításnak kidolgozottabb, elvontabb, kicsit későbbi változatát látjuk, ahol az Én valamiféle absztrakt *kozmosz esszenciával* azonos. Tehát amit a Buddha éppen csak ismer (hiszen nagyon kevés utalás történik erre a tanításra), az még csak nem is a ránk maradt upanisadok legeslegrégőbbi absztrakt elmélete a kérdésről – hanem annak is még csupán közvetlen előzménye.

5. (Buddhista tanok az upanisadokban) Nézzük meg viszont, hogy van ez fordítva. Az upanisadok közül legrégebbinek tartott Brihadáranjaka-upanisad – kedvenc főhősével, Jádnyavalkjával egyetemben – már ismeri, noha marginálisan, eldugva és szigorúan titkos tanításként, de ismeri a buddhizmusnak az újjászületésre vonatkozó tanítását. Egyetlenegy helyütt olvassuk a következőt; itt Jádnyavalkja rengeteg pappal vitatkozik.

Ártabhága kérdezte őt a Dzsaratkáru klánból: ...

– Jádnyavalkja! Tudjuk, az egész világ a halál étele. De melyik istenség eszi magát a halált?

(Az itt következő nagyon érdekes fejtegetéseket átugrom, mert nem tartoznak szorosan a témánkhoz.)

Ártabhága így folytatta:

– Jádnyavalkja! Tudjuk, az ember halála után szava a tűzbe száll, lélegzete a szélbe száll, szeme a Napba száll, esze a Holdba száll, füle a térbe száll, teste a földbe száll, Lelke az űrbe száll, szőre a fűvekbe száll, haja a fákba száll, vére és férfimagja a vízbe száll. De akkor mi marad meg belőle?

(Figyeljük meg, az ember összes alkotóeleme szertesét oszlott, és a sok elem között megnevezetten szerepelt az átman [a fordításban *Lélek*]. Az átman az upanisadok klasszikus tanítása szerint a Brahmannel azonos, megmaradó kozmikus lényeg. De az átman itt beleszáll az ákásába, tehát az éterbe vagy űrbe.)

...akkor mi marad meg belőle?

Jádnyavalkja így válaszolt:

– Ártabhága, add a kezed és kövess! Erről kettesben kell beszélniünk, és nem a sokaság előtt.

(Azaz szigorúan titkos tanításról van szó. Nincs is több ilyen az upanisadokban, ahol ez történne, csak itt.)

*Odébb mentek és beszéltek erről, és amit beszéltek, az a tett (karma) volt, aminek szentelődtek (pontosabban: tiszteltek vagy dicsőítettek), az a tett volt. Bizony jó lesz az ember a jótett által, és rossz lesz a rossztett által.*¹³

Ez ugye a karma-tanítás világos megfogalmazása. A majdani sorsunk, a halál utáni sorsunk a karmától függ – szigorúan buddhista formában, ugyanis összekapcsolva az anátman tanításával, tehát átman, halál után megmaradó lélek nélkül. Az átman beleszállt az ákásába, az

¹¹ Brihadáranjaka-upanisad II.4.12 és IV.5.13.

¹² Cshándógja-upanisad VI.8.6; 9.2-3; 15.1-2.

¹³ Brihadáranjaka-upanisad III.2. részlete. (TENIGL-TAKÁCS 1998, 66–68. o.)

éterbe: csak a karma megy tovább. Így a Brihadáranjaka-upanisadban, a legkorábbinak tartott upanisadban megtaláljuk a speciálisan a buddhizmusra jellemző újjászületés-tant.

Jádnjavalkja, úgy tűnik, ismeri a karma-törvény sajátosan buddhista változatát is, amely a *szándéknak* tulajdonít meghatározó szerepet. A Buddha egyik döntő újításának látszik más irányzatokkal szemben, hogy az archaikus-gyermeki következményetikáról áttért a szándék-etikára. Jádnjavalkja itt is az ember halál utáni sorsáról és az újjászületésről beszél, ezúttal Dzsánakát, Vidéha királyát tanítja:

Az átman ... értelemről, elméről, beszédből, lélegzetből, látásból, hallásból, éterből, szélből, hőből, vízből, földből, haragból és nem-haragból, örömből és nem-örömből, erényből és nem-erényből áll; mindenből áll, ami ebből és abból áll.

Figyeljük meg, mennyire buddhisztikus ez az antropológia! Bár az upanisadok átman szavát használja, de az emberi jelenséget ugyanúgy elemzi (bár kevésbé világosan rendszerezve), mint a Buddha az öt szkandha¹⁴ tanával. Aszerint az emberben nincs egyetlen változhatatlan esszencia, hanem az alábbi összetevőkből épül fel: értelem, készletések, öntudat, érzet, test. Itt ugyanúgy szerepel az értelem; a készletéseket (szanszkárák) a harag, öröm, erény (dharma) és az ellentétük képviseli; az öntudat (szandnyá) megfelelője az elme (vagy szív, manasz); az érzeteket a látás és hallás képviseli; végül a testre az öt elem, valamint a lélegzet (vagy életerő, prána) és a beszéd utal.

Ezután a karma törvényének általános megfogalmazása következik, majd a jellegzetesen buddhista forma, ahol a hangsúly a vágyakon (káma) és szándékokon (kratu) van:

Ahogy cselekszik, ahogyan viselkedik, olyanná lesz. A jót cselekvő jóvá lesz, a rosszat cselekvő rosszá; tiszta a tiszta tett által lesz, rossz a rossz által.

*Továbbá úgy mondják, hogy az ember vágyból áll. Amilyen a vágya, olyan lesz a szándéka; amilyen a szándéka, azt a tettet teszi. Amilyen tettet tesz, olyanná válik.*¹⁵

Jádnjavalkja nem véletlenül mond olyanokat, mint a Buddha, nem tőle függetlenül talált rá ugyanazokra az eszmékre. Ugyanazon a területen működött, ahol a Magasztos. Az egész védikus irodalomban, az összes upanisadban ő az egyetlen, aki használja a sramana (törekvő) szót:¹⁶ ezen a néven nevezték a buddhista szerzeteseket és magát a Buddhát is kortársai. (A buddhista hagyományban nem kizárólag a szerzeteseket hívják így, hanem minden vándorremetét; kb. annyit jelent, hogy *nem védikus szent ember*. A dzsáná szövegek is használják a szót, pl. magára a Dzsínára is.) Azaz Jádnjavalkja ismerte a buddhistákat, a védikus tradíció többi része viszont nem találkozott velük (mert nem ugyanott működtek), vagy legalábbis próbált nem tudomást venni róluk.

6. (A bráhmanák új jövevények a buddhista szentföldön) Mivel lehet még a képet színezeni? Szinte már összeállt. Figyeljük meg, hogy a védikus rítus papjai, a bráhmanák annyira újdonságnak számítottak a páli kánon idején azon a területen, ahol a buddhista szövegek születtek,

¹⁴ A szkandha (páliul khandha) jelentése (emberi, állati vagy fa-) törzs, test, valamiből sok. Szokásos, nem igazán helyes fordítása: *halmaz*.

¹⁵ Brihadáranjaka-upanisad IV.4.5. Mivel az upanisad általánosan használt (Kánva) recenziójában itt némi szövegromlás mutatkozik, a másik (Mádhjandina) recenzió alapján fordítottam le. Ott e részlet számozása: IV.2.6-7. (SBR 1990, V. kötet, 194–196. o. alapján.)

¹⁶ Brihadáranjaka-upanisad IV.3.22.

.....

hogy nincs is páli nevük: szanszkritul nevezik őket. Ugyanis a bráhmána szó,¹⁷ ami a páli szövegekben szerepel, páli nyelven lehetetlen szó. Páliul úgy kellene mondani, hogy bambhana – ez a szó viszont nem fordul elő a páliban.¹⁸ Ez azt jelenti, hogy ez a nyelv, ez a kultúra már készen volt és virágozott bráhmanák nélkül; és annyira nemrég jelent meg a bráhmána, védikus pap fogalma a területen, hogy a szó kiejtése nem hasonult a páli nyelv szabályaihoz, hanem eredeti szanszkrit formájában ejtették ki.

Nos, ez nem meglepő. A Brihadáranjaka-upanisad, amiből fentebb többször idéztem, a Satapatha-bráhmanának a része. A Satapatha-bráhmána első könyvében olvassuk az alábbi, kicsit homályos mítoszt. A Satapatha-bráhmána és a Brihadáranjaka-upanisad is Vidéha vidékén született – ez az a terület, ahol a Buddha is nagyon sokat járt. Itt megtudjuk, hogy miért hívják Vidéhának ezt a helyet:

*Vidégha Máthava*¹⁹ ... a szájában hordozta Agni Vaisvánarát (a tűzistent). Gótama Ráhúgana risi volt a főpapja. Mikor az megszólította, nem hallgatott rá: „Nehogy Agni Vaisvánara kibújjon a számból!” Gótama Ráhúgana Rig-véda-versekkel szólongatta:

„Nagy, fénylő lángra lobbantunk téged, hogy hívd a lakomára [az isteneket] ó, látok Agni”. (Rig-véda V.26,3) „Vidégha!”

Az nem hallgatott rá.

„Felkélnek, ó Agni, tiszta, fénylő, ragyogó lángjaid, a te fényeid.” (Rig-véda VIII.44,17) „Vidégha!!!”

Az egyáltalán nem hallgatott rá.

„Hozzád járulunk, ó, vajtól csöpögő!” (Rig-véda V.26,2)

Éppen ezt olvasta rá. Erre, aminthogy a vaját felemlítette, Agni fellángolt a szájából. (A vaját szokták áldozáskor beleönteni a tűzbe, és attól fellángol – jól ismert mitikus kép.) Nem bírta megtartani, kibújt a szájából és ide jutott, a földre.

Akkor a Szaraszvatínál volt Vidégha Máthava. (A Szaraszvati folyó Vidéhatól jóval nyugatra helyezkedik el.) Az onnan jött el keletnek, felégetve e földet. Gótama Ráhúgana és Vidégha Máthava jöttek utána, a felégető mögött. Átlobogott mindeme folyók felett; az Állandó-vízű (Szadá-nírá) az északi hegyből fut elő, hát afelett nem lobogott át. És mert ilyen, régebben a papok nem keltek át rajta: mert nem lobogott át fölötte Agni Vaisvánara.

Attól keletre most sok pap van. Amolyanként rosszféle föld volt, igen nedves, mert nem sütötte meg Agni Vaisvánara.

Most viszont jóféle föld, merthogy a papok viszont áldozatokkal megsütötték. A [folyó] meg a leggyalázatosabb hőségben is tombol, olyan hideg: mert nem lobogott át fölötte Agni Vaisvánara.

Így szólott Vidégha Máthava: „Én hol lakjam?” – „Ettől keletre a te lakod”, szólott.

Ez [a folyó] most a kószala-vidéhek határa a kuru-pancsálákkal: mert azok mindketten máthavák.²⁰

¹⁷ Az ortodox papi rendet megnevező bráhmána szó nem tartozik a védikus kultúra ősi rétegehez; a Rig-véda legkésőbbi himnuszaiban találkozunk vele először. Talán az i.e. 8. sz. körül keletkezhetett.

¹⁸ Asóka kelet-indiai felirataiban, mintegy száz évvel később, már megtalálható a középpind alak (bambhana, bábhana); más középpind nyelvekben a bambhana alak rögzül. Megaszthenész, aki Asóka nagyapjának udvarában volt Szeleukosz Nikátor követe, feljegyzéseiben a szanszkritis alakot használja (brakhman).

¹⁹ A név minden bizonnyal azt jelenti: a Madhu törzsből származó Felégető. Madhu (méz, szóma) leszármazottai a jaduk népe avagy jádavák, ahonnan Krisna is származott.

Kószala és Vidéha területén sokat mozgott a Buddha; még többet az ettől délre elhelyezkedő Magadha országában. Kószala a Buddha vándorlásának legnyugatibb területe. Mint látjuk, Kószala éppen keletre van ettől a folyótól, amit biztosan nem tudunk azonosítani, de valószínűleg a Ghághara folyóról van szó, ami valóban a Himalájából fut le észak-dél irányban. Arrafelé nagyon bővíví, tehát feltehetőleg Agni nem tudott csak úgy átugrani fölötte; a legmelegebb nyárban sem szárad ki, mert gleccserből táplálkozik.

A Satapatha-bráhmanának e része világosan azt mondja, hogy most már vannak itt bráhmanák – de még jól emlékszik, hogy a közelmúltban nem nagyon merték odatenni a lábukat, mivel az ő tüziük, az áldozati tűz, nem égett ettől a folyótól keletre. És hát erről van szó.

Az a terület, ahonnan a Buddha származik, ennek is csak távoli peremvidéke – egy alsó-himalájai törzsnek, a sákjáknak (szakjáknak) a területe. Ez a vidék minden bizonnyal teljesen kívül esett a bráhmanikus kultúrán. A Buddha csavargásai során találkozott már bráhmanákkal, ez elég egyértelműen kiderül; ám azon a területen, ahol ő járt, mindenütt annyira újdonságok voltak, hogy még helyi nevük sem volt, csak szanszkritul tudták őket megnevezni: „bráhmanák”.

Végkövetkeztetés

Mindebből arra következtethetünk, hogy a buddhizmus nem a bráhmanikus tradíció reformja, nem a megmerevedett védikus áldozat elleni lázadás, hanem egy ettől teljesen független, kelet-indiai tradíció folytatása.

Sokszor említhettem volna (de nem tettem) a párhuzamokat: mindenekelőtt a dzsáinizmust meg az ádzsivikizmust, meg még néhány másik jelentős kortárs alternatív mozgalmat, amelyek kivétel nélkül osztoznak azokban az előfeltevésekben, amelyeket a buddhizmus is elfogad. Az ádzsivikák, a dzsáinák és a buddhisták egyaránt hisznek az újjászületésben, a karmatörvényben, a megváltásban. (A tekintetben, hogy a megváltáshoz milyen utak vezetnek, már vannak érdekes, fontos különbségek.)

A dzsáinák nagyon határozottan állítják, hogy Vardhamána Mahávira (aki a Buddha kortársa volt) nem *alapított* semmit: csupán az utolsó tirthankara (gázlókészítő) volt egy élő, virulens, erős vallásban, amit dzsáinizmusnak nevezünk. Az ő szentjeiket nem buddháknak, hanem dzsínáknak (győztesek) nevezzük – ezért dzsáinizmus. Mahávira, „a” Dzsina utolsó néhány elődjének a nevét is tudjuk. Közvetlen elődjéről, Pársvanátháról azt szokás gondolni – nem tudom kommentálni, hogy mennyire megalapozottan –, hogy körülbelül kétszáz-kétszázötven évvel Vardhamána Mahávira előtt élhetett. „A” Dzsina egyszerűen apró változtatásokat vezetett be a rendi fegyelemben.

Azt gondolom tehát, hogy a Buddha, aki ebből a kelet-indiai tradícióból került ki – ennek volt jelentős reformere. Mivel nem ez a mostani előadásnak a tárgya, hanem a védikus gyöke-
rek, nem megyek bele, hogy hogyan és mennyiben hozott alapvető újdonságokat Buddha ebbe

a létező hagyományba, tehát, hogy mennyiben más ő, mint ismert kortársai. Miért van az, hogy a buddhisták úgy tudják, hogy a Buddha *alapította* az ő vallásukat, nem csak módosította; a dzsáinák viszont úgy tudják, hogy Mahávira egyszerűen csak egy nagy szentje volt az időtlen idők óta fennálló tradíciónak.

Kik lehettek ezek az emberek, ennek a hagyománynak megalkotói és hordozói? Ma még nem tudhatjuk. A fentiekből már következik, hogy szerintem nem a Rig-véda áráinak leszármazottjai. Ugyanakkor önmagukat áráknak tartják, legalábbis a saját elitjüket szívesen nevezik áráknak, úgyhogy valószínűleg a Rig-véda áráival többé-kevésbé rokon népnek az utódai.

A tippem az, hogy e „keleti árák” a védikus áráknál korábban Indiába bevándorolt csoportokhoz tartoztak. Asko Parpola finn professzor hipotézisét építem egy kicsit tovább: ő azt gondolja, hogy párszáz évvel a nagy védikus bevándorlás előtt lezajlott egy korábbi betelepülési hullám. Ez még életben találta az Indus-völgyi civilizációt, és komolyan érintkezett vele. Később ezek az emberek menekülhettek el az Indus-völgyi civilizáció területéről – az Indus folyó nagyon távoli völgyéből, Harappából, Mohendzsódáróból (de onnan még ezer kilométerre is vannak ennek a civilizációnak telepei). Onnan menekülhettek el keletre: vagy a folyamatos kiszáradás elől, vagy azt sem lehet kizárni, hogy a számunkra sokkal ismertebb klasszikus védikus árák elől. Vagy mindkettő elől.

Mindenesetre, bár a két nép nagyon nagyrészt független, mégis a távoli, közös ősi múltból hasonló gyökereket őriznek; ezért van az istenvilágukban némi hasonlóság és ezért rokon a nyelvük. Hiszen a nyelvrokonság nem a semmiből lesz – valami magyarázza.

Végül a hinduizmus–buddhizmus viszonya egyszerűen annyi, hogy a hinduizmus éppen attól lesz hinduizmus, úgy jön létre, hogy a korábbi bráhmanizmus átveszi ezeket a vonásokat a kortárs kelet-indiai vallási mozgalmakból: a dzsáinizmusból, de mindenekelőtt a buddhizmusból. (Ám ezek, mint láttuk, nem a bráhmanizmus reformjai voltak.) Feltehetőleg nemcsak azért veszi át őket, mert szépek és jók ezek a vonások, hanem azért is, mert az egész indiai történelem legerősebb politikai alakulata, a magadhai székhelyű Maurja birodalom állott ezen új irányzatok mögött. És ez finanszírozást is jelentett. Ez lehet a fő oka annak, hogy a bráhmanizmus alkalmazkodik és az új elemekkel hinduizmussá válik. Azon meg ne csodálkozzunk, hogy nem vallják be, honnan származik a dolog, hanem ősi tanításként mutatják be: ezzel a legtöbb vallás így szokott eljárni.

Hivatkozott irodalom

- BECHERT 1995 = Heinz Bechert (szerk.): *When Did The Buddha Live? – The Controversy On The Dating Of The Historical Buddha*. Delhi: Sri Satguru Publications. 1995.
- BRONKHORST 1993 = Johannes Bronkhorst: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. 2. kiadás, Delhi: Motilal Banarsidass. xvii + 153 pp. 1993.
- BRONKHORST 1998 = Johannes Bronkhorst: *The Two Sources of Indian Asceticism*. 2. kiadás, Delhi: Motilal Banarsidass. viii, 116 pp. 1998.

-
- BRONKHORST 2007 = Johannes Bronkhorst: *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*. Leiden – Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19.) xix, 414 pp. 2007.
- RUZSA 2007 = Ruzsa Ferenc: *Johannes Bronkhorst: Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. (Recenzió) *Keréknymok* 2 (2007/nyár), 142–151.
- ŠBR 1990 = *Shrimad-Vajsaneyi-Madhyandin-Shatpathi-Brāhmanam*. Öt kötetben. Reprint. Delhi: Nag Publishers, 1990.
- ŠBRK 1983 = W. Caland – Raghu Vira: *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kānṵya Recension*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass. 1983.
- TENIGL-TAKÁCS 1998 = Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Budapest: Ursus 1998.
- VEKERDI 1987 = Vekerdı József (ford.): *Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*. Budapest: Helikon 1987.
- VEKERDI 1989 = Vekerdı József (ford.): *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon 1989.

KÓSA GÁBOR

Láthatatlan kezek hófehér ruhában – A manicheus ruházat vallási hátteréről – (Buddho-Manichaica VI)¹

Annak ellenére, hogy a buddhizmus jelentős hatást gyakorolt a Turfánban és Dunhuangban talált manicheus szövegekre és képi ábrázolásokra, a helyi manicheus közösség „kiválasztottjai” (electi, electae) könnyen felismerhetők az általuk hordott fehér ruházat alapján. Jelen tanulmány elsőként ezen szín manicheus kontextusbeli jelentését vizsgálja, majd a ruházat által fedett kezek és lábak motívumának vallási hátterét elemzi.

A 20. század első évtizedeiben a német, francia és orosz régészeti expedíciók hatalmas mennyiségű kéziratot és művészeti alkotást találtak a Turfán-medencében (pl. Kocsóban, Szengimben, Bezeklikben). A feltárt emlékek majdnem mindegyikére erősen rányomta bélyegét a buddhizmus, így habár számos vallás volt jelen a területen, mégis gyakran nehézséget okozott ezek azonnali azonosítása. Ezen megállapítás még inkább érvényes a manicheus képi és szöveges emlékekre, hiszen azok mindig is a helyi vallás „ruhájába” öltözködtek: Egyiptomban és Európában kereszténynek, Iránban zoroasztriánusnak, Belső-Ázsiában és Kínában pedig buddhistának mutatták magukat. Kínában a két vallás szöveges emlékei olyannyira hasonlítottak egymásra, hogy amikor a 20. század egyik legnagyobb sinológusa, illetve orientalista, Paul Pelliot a dunhuangi barlangban lehetőséget kapott a kéziratok átnézésére és kiválogatására, hogy az értékesebbeket és érdekesebbeket Nyugatra szállítsa, akkor az egyik legfontosabb kínai nyelvű manicheus iratot (az ún. *Traktátust*) az érdektelen kategóriába sorolta, mivel úgy vélte, hogy egy nem különösebben jelentős buddhista szöveg került a kezébe. Nem sokkal később P. Pelliot egyébként É. Chavannes-nal együtt publikálták a manicheizmusról szóló alapművüket, ami a mai napig meghatározza a kutatást, Pelliot pedig később visszaem-

1 A sorozat tanulmányainak elkészülését (korábbi tanulmányok: Keréknyomok [I, II, IV], Ecsedy I. emlékkötet [III], Val-lástudományi Szemle [V]) a Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange RG 009-U-04 számú pályázata segítette, jelen tanulmány megírásához hozzájárult a Japan Society for the Promotion of Science (FY2008) ösztön-díja. Az idézett kínai nyelvű szövegek rövidítései: T = *Traktátus* (*Bosijiao canjing* 波斯教殘經 [BD00256; T54, n2141B: 1281a–1286a]), H = *Himnusz-tekercs* (*Moni jiao xiabu zan* 摩尼教下部讚 [S.2659; T54, n2140: 1270b–1279c]), K = *Kompendium* (*Moni guangfo jiaofa yilüe* 摩尼光佛教法儀略 [S.3969 + P.3884; T54, n2141A: 1279c–1281a]). A kínai idézeteknél ||| között megadom a kézirat oszlopainak számát, / jellel pedig a Taishō Kánonban (*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.) szer-plő szöveg oszlopait jelölöm. Egyéb források a következők szerint: *Acta Archelai* – Beeson 1906; *al-Fihrist* – Flügel 1862/1969 [Dodge 1970]; *X’āstūānīft* – Asmussen 1965: 169–199; *Kephalaia* – Böhlig, Alexander – Polotsky 1940, Böhlig 1966, Gardner 2005; *Zsoltárnkönyv* – Allberry 1938.

lékezésében is feljegyezte ezt a számára is szomorú tévedést.² Hozzá kell tenni, hogy Pelliot egy szűk helyen gyertyafénynél dolgozva naponta körülbelül 1000 tekeracet átnézve rostálta át a kéziratokat, egy-egy kéziraatra éppen csak annyi ideje jutott, hogy egy pillanatra belenézzen.³ Hasonló eset történt a másik kínai nyelvű kézirrattal, az 1907-ben talált ún. *Himnusz-tekerccsel*, melyről csak 1916 nyarán mutatta ki egy buddhista tudós, Yabuki Keiki 矢吹慶輝 (1879–1939), hogy valójában nem buddhista, hanem manicheus szöveg.⁴

Ami a Turfánban talált viszonylag kis számú képi anyagot illeti, minden buddhista motívumuk ellenére ezek között egy jellegzetességről mindig fel lehetett ismerni a manicheus emlékeket: a manicheus „szerzetesek” minden képen fehér ruhát viselnek.

1. Kiválasztottak fehér ruhában

A manicheizmus tanításait a kínai császár számára bemutató *Kompendium* negyedik része a manicheus hierarchiát a következőképpen írja le:

K70–75. „AZ ÖT FOKOZATRÓL – NEGYEDIK CIKKELY

1. Az első a 12 *mushe*. (Ez a rang) lefordítva annyit tesz: »aki a Tant megkapta és az igazságot tanítja«.
2. A második a 72 *sabosai*. (Ez a rang) lefordítva annyit tesz: »aki a Tanra vigyáz«. Másként *fuduodannak* nevezik.
3. A harmadik a 360 *moxixide*. (Ez a rang) lefordítva annyit tesz: »a Tan csarnokának vezetője«.
4. A negyedik az *aluohuan*. Ez lefordítva annyit tesz: »minden tiszta és jó ember«.
5. Az ötödik a *noushayan*. Ez lefordítva annyit tesz: »minden tiszta hitű hallgató«⁵

A fenti leírás ötös beosztása alapvetően a manicheus hierarchia kettősségének részletezése, melyet a világi hívők, Augustinus szóhasználatával *auditorok* („hallgatók”) és a „szerzetesek”, vagyis kiválasztottak, *electusok* alkotnak. A fenti rendszer legalsó szintjén, az ötödik pontként említett *noushayan* (középperzsa: *nywš'g'n* [*niyōšāgān*]) kategóriája a hallgatók legnépesebb csoportját jelöli, míg az első négy csoport az *electusok* egyházszervezeti hierarchiáját mutatja be. A fenti felsorolás után közvetlenül a *Kompendium* a két nagy csoport közötti öltözködésbeli különbséget világítja meg:

2 Pelliot 1908: 505–506.

3 Mikkelsen 1995: 90–91.

4 Yabuki 1988: 25. Lásd még Stein 1921: 922; Waldschmidt–Lentz 1926: 117.

5 1280b27–1280c12 || 70 || 五級儀第四 / || 71 || 第一, 十二幕闡, 譯云承法教道者; / || 72 || 第二, 七十二薩波塞, 譯云侍法者, 亦号拂多 / 誕; / || 73 || 第三, 三百六十默奚悉德, 譯云法堂主; / || 第四 ||, 阿羅緩, 譯云一切純善人; / || 75 || 第五, 穉沙嘜, 譯云一切淨信聽者。

K76–78. „A fent említett *aluohuan* és a rangban azok felett állók mind fehér ruhát és főveget viselnek, egyedül a *noushayan* rangúak hordják régi ruhájukat. Mind az öt fokozat a parancsolatok szerint egymásra támaszkodik, mindannyian a tanítás parancsát követik és betartják a szabályokat, így aztán (mindannyian) a megszabadulás útján járnak.”⁶

Mindez tehát arra utal, hogy miközben az auditorok (*noushayan*) korábbi öltözéküket használják, a teljes manicheus „papság” fehér ruhát visel és fehér főveget hord. A manicheus ruházat ezen jellegzetessége számos képi ábrázoláson megjelenik.⁷ A fehér színt Kínában egyébként a jóval korábbi gyökerekre visszanyúló kínai kozmológiában a nyugati irányral hozták összefüggésbe, ahogyan később a buddhista ikonográfiában a nyugati irányhoz tartozó Amitábhához tartozott.⁸

A másik két kínai nyelvű manicheus szöveggel ellentétben a fenti leírást tartalmazó *Kompendium* nem manicheusok számára készült: 731. július 16-án egy manicheus püspök a Tang-dinasztiabeli Xuanzong császár (uralk. 712–755) számára foglalta össze ezen idegen vallás tanait. Bár maga a leírás rendkívül tömören és korrekt módon összegezte a manicheizmusról szóló tudnivalókat, a császár egy évvel később betiltotta a vallást. Mindezt azért érdemes kiemelni, mivel ez a leírás egy objektív szemlélő (a császár) számára készült, és ilyen módon tér ki a ruhák színére, miközben a másik két, manicheusok számára írt jóval hosszabb szövegben (*Himnusz-tekercs*, *Traktátus*) egyszer sem történik említés az electusok fehér ruhájáról. Ennek oka az a közismert vallástörténeti „szabály”, hogy egy adott korban uralkodó, természetesként kezelt vallási jellegzetességeket az adott közösség általában nem találja leírásra érdemesnek, így ezeket vagy egy külső szemlélő írja le, vagy egy külső megfigyelővel (esetleg ellenféllel) folytatott párbeszéd, vita kapcsán kerülnek feljegyzésre.⁹ Valóban a manicheusok fehér ruháinak említése számos alkalommal megjelenik a nem-manicheusok által írt történeti forrásokban, melyekből gyakran kiérződik a polemikus, ellenséges hangvétel, illetve néhány esetben a nem pontos informáltság (az első példában a forrás híveket említ, miközben – mint fentebb láthatuk – csak az electusokra igaz a megállapítás).

6 1280b27–1280c12 || 76 || 右阿羅緩已上，並素冠服；唯禱沙嚩— || 77 || 位， / 聽仍舊服。如是五位，稟受相依，咸遵教 || 78 || 命， / 堅持禁戒，名解脫路。

7 Például MIK III 8259 R, MIK III 6265–4966 R, MIK III 4979a–b V, MIK III 4974 R, MIK III 6368 V, MIK III 6283, MIK III 6286, MIK III 4815a, MIK III 6918, MIK III 4624 (Gulácsi 2001: 60, 64, 71, 84, 93, 177, 179, 183, 200–201, 203). Interneten lásd például LeCoq 1923: Taf. 8b: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0087.html>; LeCoq 1923: Taf. 2: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0073.html>.

8 A Kálacakra-tantrában is felbukkannak a buddhizmus szempontjából téves tanítást közvetítő személyek, közöttük Māni is, akit az egyik forrás fehér ruhának (*Śvetavastrin*) nevez (Hoffmann 1969: 56–58).

9 Távoli, de közismert példaként említhető például Oszirisz mítosza, melyet összefüggő formájában Plutarkhosz leírásából ismerünk (magyarul lásd W. Salgó 1986), miközben maguk az egyiptomi szövegek nem mutatják be a mítoszt annak egészében, pusztán egyes elemeire, epizódjaira utalnak, mivel a történet olyannyira közismert volt.

„(Ennek a vallásnak) a hívei fehér ruhát és fehér főveget hordanak.”¹⁰

„(2.) Az éj leple alatt, fehér öltözékben találkozni, és minden alapot nélkülöző tanításokat hallgatni, / virradat előtt pedig hazafutni, ezek a gonosz démoninak nevezett eretnokségek jelei. / Ha ilyenben vesztek részt, egész biztos, hogy büntetésben részesültök, / sőt gyermekeiteknek s unokáitoknak is ártalmára lesztek!”¹¹

(A *Jiatai* uralkodói korszak második évében) „voltak az úgynevezett Fehér Ruhás Tant követők, ezek a süket és vak, ostoba és közönséges emberek, szútrákat recitálnak és Buddha nevét mondogatják, összekeverik a férfiakat és a nőket, éjjel összegyűlnek, reggel szétszélednek [...] *Jiang(xi)*ban és *Zhe(jiang)*ban van belőlük jelenleg a legtöbb, *Fujian* pedig (a követők számát tekintve) utánuk következik.”¹²

„Betiltunk minden olyan csoportokat maga köré gyűjtő társaságot, mely magát Fehér Ruháról vagy Csodálatos Barátságról nevezi el.”¹³

„Vallását „Fényes”-nek nevezte. A ruhák közül a fehéret becsülte a legtöbbrre. Reggelente a napot imádta, esténként a holdat.”¹⁴

A fehér szín jelentőségét a legutolsó, egyébként a manicheizmus egész kínai történetéről szóló legkésőbbi autentikus forrás „világítja meg”: a fehér ruháról szóló megállapítással úgy találkozunk, hogy előtte a szerző a Fény vallását (*míngjiào* 明教) említi, utána pedig a manicheizmus szerint a fényt legnagyobb mértékben magában hordozó Nap és Hold kultuszára utal. Ezen megjegyzés szerzője, a 17. századi He Qiaoyuan 何喬遠, aki egyébként Fujian tartományról szóló 154 fejezetes művében (*Minshu* 閩書) rendkívüli pontos informáltságról tesz tanúbizonyságot, minden valószínűség szerint hiteles forrásból merítve utal arra, hogy az electusok ruhájának fehér színe a fényvel áll összefüggésben. A manicheus vallási praxist közelebről szemlélve azt is megérthetjük, miért kizárólag az electusok viselhették a „fényruhát”.

A manicheizmus viszonylag összetett kozmogóniájának egyik legfontosabb mozzanata, amikor a *hiülé* (anyag) világa összekeveredik a fény (Fénylélek) elemeivel, mely mozzanat után (itt most nem részletezendő módon) létrejön a jelenleg ismert világ. A manicheizmus célja a világban ilyen módon jelenlévő, „fogva tartott” élő lélek (szír: *napšā haytā*, középperzsa: *gryw zyndg*, pártus: *gryw jywndg*, ujgur: *tirig öz*) felszabadítása volt.

10 *Fozu tongji* 佛祖統記 T2035: 0378c, 0474c, *Da Song Sengshilüe* 大宋僧史略 T2126: 0253c: 其徒白衣白冠。.

11 *Jiading Chicheng zhi* 嘉定赤城志 37.20b. (Lieu 1998: 145): 白衣, 夜會, 說無根 / , 到曉奔逃, 各出門 / , 此是邪魔, 名外道 / , 自投刑辟, 害兒孫。.

12 *Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿 (*xingfa* 刑法) 2.132: 有所謂白衣道者, 聾瞽愚俗, 看經念佛, 雜混男女, 夜聚曉散 [...] 江浙於今為盛, 閩又次之。

13 *Yuanshi* 元史 105.4 [2684]: 請以白衣、善友為名, 聚眾結社者, 禁之。

14 *Minshu* 閩書 7.32a. (Wang 1992: 10–11): 其教曰明, 衣尚白。朝拜日, 夕拜月。

„...az Élő Lélek, amely fogva van tartva és meg van bilincselve az egész világban.”¹⁵

T2–3. „Vajon az összes szent, aki ezen a világon megjelenik, és aki az ügyes eszközöket alkalmazza, képes arra, hogy velük a Fénylelket megmentse, és azt kiszabadítsa a szenvedések özönéből, hogy az a Békesség és a Boldogság (honába) jusson?”¹⁶

T II T 1319–Ch. 258a. „1. Folytonosan menti a Fénylelket, / Kiszabadítja az élet s halál [tengeréből] / A hegyek közül s a völgyekből, / A mezőről s a pusztaságból. / 2. Folyóból, tengerből s forrásból, / Füvekből, fákból, a palántából s gyümölcsből, / A Négy Udvarból s a Három Csapásból, / Vízből s a szárazról, mindenhol meg szabadít.”¹⁷

Maga ez a folyamat egyebek között konkrét értelemben is az electusokon keresztül zajlott, mivel az általuk elfogyasztott növények (pl. a dinnye vagy a szőlő) a testükben zajló emésztési folyamat által (sic!) megszabadultak anyagi szubszanciájuktól és ezáltal a gyümölcsökben és zöldségekben rejtőző fény a holdon és a napon keresztül immáron visszatérhetett eredeti hazájába.¹⁸

A ruha színének szimbolikus jelentőségét maguk a manicheusok is fontosnak tarthatták, hiszen a már említett, császárnak írt összefoglalót készítő manicheus püspök egy buddhista szútra-részlettel kívánta legitimizálni a manicheus öltözék színét:

K33–34. „A *Mahāmāyā-sūtra* azt mondja, hogy „Buddha nirvánája után 1300 évvel a szerzetesi ruha fehérré válik, és semmilyen más szín nem éri többé.”¹⁹

Mivel tehát a fény felszabadításában az electusok kitüntetett szerepet játszottak, így elengedhetetlen volt, hogy ők maguk maximális „tisztaságban” éljenek. Ezen testi és lelki értelemben vett tisztaság elérését pedig a manicheus előírások szigorú rendszere biztosította.

2. Szigorú szabályok

A manicheus közösségek, azon belül is elsősorban az electusok közismertek voltak erkölcsi és aszketikus szigorúságukról, ez a tény sokszor kerül említésre még a manicheizmusmal szemben ellenséges forrásokban is. A kínai szövegekben egyes esetekben a buddhista terminológiából vett *śīla* (jiè 戒), illetve *vinaya* (lǜ 律) szavak kínai megfelelőinek összetételéből al-

15 *Kephalaia* II.277,8–9: „ἡτφχη ετανη τετχαλα ετηρη εἰν προ|σμος τηρεῖ.”

16 1281a24–26 || 2 || 一切諸聖，出 / 現於世，施作 || 3 || 方便，能救明性，得離眾苦，究 / 竟安樂。

17 Ch. 258a: 常救諸明性 / 離諸生死。 / 於諸山谷中 / 原野及砂石實 / 江海及泉源 / 卉木兼苗實 / 四院及三抵 / 水陸皆抽出。

18 Lásd például *Kephalaia* 178,5–7: „A megölt, meggyilkolt, elnyomott, leölt Léleknek nevezett, ez a gyümölcsök, a zöldségek és a magvak ereje” (τεταγτην αρας χε τφχη [ετ2]αατ ετ2αβε ετ2εφ2αυτ ετηματ ηταε τε τδαν νηκαριος ητβε ηη ηβερεε.). A folyamatról és a mögötte meghúzódk elképzelésekről lásd BeDuhn 2000.

19 1280a18–20 || 33 || 按《摩 / 訶摩耶經》云：『佛滅度後一千三百年，袈裟 || 34 || 變 / 白，不受染色。』

kotott, a kínai buddhista szövegekben is általánosnak számító kifejezéssel utalnak ezen előírások és szabályok összességére (T179; T273). Mint azt látni fogjuk, bizonyos szabályok betartása (*chíjiè* 持戒; *jùjiè* 具戒; T267; H220, H342) mind az auditorok, mind az electusok számára kötelező volt. A szabályoknak inkább a tiltó jellegét emeli ki a tiltó előírások (*jìnjiè* 禁戒; kopt: **ΤΕΝΤΟΛΗ**; középperzsa: 'ndrz'n [andarz]; pártus: *cxš'byd* [čaxšābed]; szogd: *cxšpδ(δ)*, *cxš'pt*; ujur: *c(a)xš(a)pat*)²⁰ elnevezés, amely szintén több alkalommal megjelenik a szövegekben (T243, T252, T263).

A manicheus előírások legismertebb formája az Öt Tiszta Előírás (*wūjīng jiè* 五淨戒; H137), illetve a Tíz Előírás (*shíjiè* 十戒; H392; H414). Meglepő módon, az Öt Előírás (ujgur: *biš c(a)xš(a)pat*; középperzsa: *pnz'n 'ndrz'n nyw'n 'y xw'st'yy* [„az öt kiváló erényes parancs”];²¹ szogd: *pnc cxš'pδ*) az általánosabb és a szigorúbb, vagyis ez vonatkozik az electusokra, a „tisztákra” (*jīng* 淨). Ez a számosság egyértelműen az egyébként hasonló jellegű buddhista szabályoknak az ellentéte. Míg a kínai források egyik esetben nem sorolják fel egyenként ezeket a szabályokat, addig a kopt, a középiráni és az ujur források konkrétan beszámolnak az Öt Előírásról. A nyugati manicheus forrásokban például elsősorban az ötös rendszert említik: „(Öt) parancs létezik, melyet Isten az öt (...) adott, akiket kinevezett Egyházába.”²²

1. A parancs, hogy ne hazudjunk 2. A parancs, hogy ne öljünk 3. A parancs, hogy ne együnk húst 4. A parancs, hogy tiszták maradjunk 5. Az áldott szegénység parancsa.²³

(Az Öt Előírás) „az igazság, a nem-ártás, a tisztaság, a száj tisztasága és az áldott szegénység.”²⁴

„1. A parancs, hogy bűn nélkül legyünk 2. Az igaz parancsolat, hogy (ne kövessünk el) tisztátalan és bűnös cselekedeteket 3. A parancsolat, hogy a testben tiszták legyünk 4. A parancsolat, hogy a száj tiszta legyen 5. A parancsolat, hogy áldott szegénységben éljünk.”²⁵

Érdekes, bár érthető jelenség, hogy az auditorok számára kötelező tíz előírás (ujgur: *on c(a)xš(a)pat*) kifejtve viszonylag ritkán bukkan fel az elsősorban az electusok által és az electusok számára írt manicheus művekben, melyekben általában csak említés történik róluk.

20 *Xuānwēnmǐft* XV C; Sundermann 1985: 358. n.19; Tongerloo 1984: 247.

21 M 174 (Boyce 1975: dy): „pnz'n 'ndrz'n nyw'n 'y xw'st'yy [panzān andarzān nēwān ī kwāštī].”

22 *Zsoltárkönyv* 161,21–22: „ΤΕ ΝΕΝΤΟΛΗ ΝΕΤ[Α]ΠΠΟΥΤΕ ΤΕΕΥ ΛΙΤ[ΟΥ] Ν̄ ΝΕΤΑΥΤΑΦΟΥ ΖΗΤ̄ΓΕΚΚΑΝΙΑ.”

23 *Zsoltárkönyv* 33,18–23: 1. [ΤΕ]ΝΤΟΛΗ ΧΕΚΑΕ Ν̄ΧΙ ΒΑΛ Φ̄ ΤΕΝΤΟΛΗ [ΧΕ]ΚΑΕ Ν̄ΙΖΩΤΒΕ Ζ̄ ΤΕΝΤΟΛΗ ΧΕΚΑ[Ε] ΝΗ|ΟΥΦΗ ΣΑΡΞ̄ Ψ̄ ΤΕΝΤΟΛΗ ΧΕΚΑΕ [ΕΝΑ]ΤΟΥΒΑΝ Ζ̄ ΤΕΝΤΟΛΗ Π̄ΓΗΠ̄Τ̄ΖΗΚΕ Π̄ΜΑΚΑΡΙΟΣ.

24 M 14 V 17–23 (Boyce 1975: bz): (pnc cxš'pδ): „ršt'y'q, pw'zrmy', dyncyhryft, qwcyzprty', frnxwndc dšt'wc.”

25 T II D 258–260 (Bang–Gabain 1930: 196–199): 1. yazīnčsīzīn ārmāk c(a)xšapt 2. kīrlig ayīy qīl[inčy qīlmamaq] kirt[ū] c(a)xšapt 3. āt-[ō]z arīyīn ārmāk c(a)xša[p]t 4. ayīz arīyīn ārmāk c(a)xša[p]t 5. qutluy čīyayīn ā[rmāk] c(a)xšapt. Vö. BeDuhn (2000: 41) táblázatát.

„Kilencedszer. Mivel régóta betartjuk a Tíz Előírást, így szükséges, hogy hármat a szájjal, hármat a szívvel, hármat a kézzel és egyet teljes lényünkkel kövessünk.”²⁶

Konkrét leírást ismét egy külső forrásból kapunk, ezúttal a 10. századi arab *Kitāb al-Fihrist*-ből, amely egyébként is sok szempontból számos megbízható információt tartalmaz.²⁷

„1. A bálványok imadásától való tartózkodás 2. A hazugságtól való tartózkodás 3. A mohóságtól való tartózkodás 4. Az öléstől való tartózkodás 5. A paráználkodástól való tartózkodás 6. A lopástól való tartózkodás 7. A hamis tanúságtévéstől (való tartózkodás) 8. A varázslástól (való tartózkodás) 9. A kétfajta véleményen (való állástól), vagyis a vallással kapcsolatos kétségtől való (tartózkodás) 10. A munkában való hanyagságtól és nemtörődomségtől való tartózkodás.”²⁸

Az electusok öt parancsa vegyesen pozitív és tiltó megfogalmazású, az auditorok tíz előírása viszont kizárólag tiltásokból áll.²⁹ Ennek kapcsán érdemes kitérni a buddhista előírásokkal való kapcsolatra. Első látásra úgy tűnhet, hogy a manicheus előírárendszer a buddhista szabályok számbeli megfordítása, vagyis míg a buddhizmusban a tíz előírás a szigorúbb és így az szól a szerzeteseknek, addig a manicheizmusban a tíz szabály a világiaknak, vagyis az auditoroknak szól. Részletesebben elemezve láthatóvá válik, hogy míg a buddhista tízes rendszer az ötös bővítése,³⁰ addig a két manicheus szabályzat (bizonyos nyilvánvaló tartalmi aspektusokat leszámítva) semmilyen konkrét kapcsolatban nem áll egymással, egy egészen más logika szerint van felépítve mindkettő. Mint ezt Sims-Williams is megjegyezte, a két rendszer között nem érdemes semmilyen történeti kapcsolatot feltételezni.³¹

26 *Xuāstōwānjī* IX A: „Toquzunč on č(a)xšap(a)t tutduqumuzda b(ä)rü üč ayzin üč kön(i)lün üč ä(i)gin bir q(a)m(a)γ özün.” „Hatodszor: Istenem, ha régóta gondolatban, szavakban, cselekedetekben elkövettük volna a tízfajta bűnt.” (*Xuāstōwānjī* VI A: „altünč y(ä)mä t(ä)ŋrim södä b(ä)rü saqinčün sözün qilinčün: on türlüg suy yazuq qiltim(i)z ärsär.”) A felsorolásból kitérünk, hogy ezek nem teljesen az ismert tíz előírás ellentétei (pl. hamis tanuskodás, ártatlan ember üldözése, fekete mágia gyakorlása, élőlények megölése, mások becsapása, mások vagyonának a felhasználása, a Nap és a Hold istenének helyeslése ellen cselekedni), a szöveg inkább néhány elítélendő tettet sorol fel (vö. Asmussen 1965: 216–217).

27 Lásd Sundermann 1999.

28 *Al-Fihrist* 64,12–14 [789]. Részleteiben lásd még M 1/266 (Müller 1912: 21); *Xuāstōwānjī* IX A; XV C; M 5794 II + M 6062. Ez utóbbiban szó esik a következők tiltásáról: hazugság, gyilkosság, lopás, paráználkodás, mohóság, mágia, bálványimádás, olyat tenni más élőlénynek, amit magunk nem szeretnénk.

29 Sims-Williams 1985: 573.

30 A kínai terminológiában a világiakra vonatkozó öt szabály: 1. nem öl élőlényeket (*bù shāshēng* 不殺生) 2. nem lop (*bù tōudào* 不偷盜) 3. nem viselkedik szexuálisan szabadosan (*bù xiéyín* 不邪婬) 4. nem beszél hamisan (*bù wàngyǔ* 不妄語) 5. nem iszik alkoholt (*bù yīnjiǔ* 不飲酒). Ezt egészíti ki a szerzetesek számára további öt szabály: 6. Nem eszik nem megfelelő időben (dél után) (*bù fēishí shí* 不非時食) 7. Nem énekel, nem táncol, nem vesz részt látványosságokban (*bù gēwǔ, guāntīng* 不歌舞觀聽) 8. Nem használ ékszereket, illatosítókat vagy kenőcsöket (*bù tú shù, xiāng, mán* 不塗飾香鬘) 9. Nem ül magas és széles ágyra (*bù zuò gāoguāng dàzhàng* 不坐高廣大狀) 10. Nem gyűjt aranyat, ezüstöt, kincseket (*bù xù jīnyīnbào* 不蓄金銀寶). Lásd például T1453: 0460b; T1424: 0216c; T1471: 0926b).

31 Sims-Williams 1985: 573. n.2.

Az electusokra vonatkozó fent említett öt szabályt megvizsgálva, a kopt, a szogd és az ujjur forrásokat összehasonlítva a következő megfelelések tehetők:

KOPT ³²	SZOGD ³³	UJGUR ³⁴
1. ne hazudjunk	1. az igazság	1. bűn nélkül legyünk
2. ne öljünk	2. a nem-ártás	2. tisztátalan és bűnös tettek elkerülése
3. ne együnk húst	4. a száj tisztasága	4. a száj tiszta legyen
4. tiszták maradjunk	3. a tisztaság	3. testben tiszták legyünk
5. áldott szegénység	5. az áldott szegénység	5. áldott szegénységben éljünk

A megfelelésekből viszonylag egyértelmű tehát, hogy az első parancs a hazugság elkerülésére, a harmadik pedig a húsevés tilalmára vonatkozik. Ezt a kettőt együtt szokták a száj pecsétjének is nevezni, mivel mindkettő (hazugság, húsevés) a szájjal elkövetett bűnöket tiltja. A negyedikként említett tisztaság a test tisztaságára, tehát a cölibátusra vonatkozik, ebből következőleg nevezték az „öl pecsétjének” is. Az ötödikként említett áldott szegénység (tehát saját vagy nem birtoklása) mellett a második pont érdemel különleges figyelmet. Míg a kopt forrásban az ölés fogalma szerepel, addig a buddhista hatást tükröző szogd és az ujjur megfogalmazás egyértelművé teszi, hogy itt egy sokkal általánosabb értelemben vett, minden cselekedetre kiterjedő nem-ártásról van szó. Ez a nem-ártás nem pusztán a másik emberre irányul, hanem a világban mindenütt, mindenben jelenlévő Fény bántásától való tartózkodásra.

Ezen utolsó, az ártó cselekedeteket tiltó szabály a kéz pecsétje, ezért nevezik a szájjal, a kézzel és az öllel elkövetett bűnös tettek elkerülését a források Három Pecsétnek is (kopt: **ϠΑΜΤΕ ΝΙΦΡΑΓΙΣ**, latin: *tria signacula*, középperzsa: *sn'n mwhr'n*, szogd: *'dry t'p'kw*, ujjur: *üč t(a)mğa*, kínai: *sānyìn 三印*).³⁵

3. Láthatatlan kezek

Mint fentebb láthattuk, a manicheus electus éppen azt tekintette elsődleges céljának, hogy különleges testi és erkölcsi tisztasága révén alkalmas „tisztító-edénye” lehessen a világban szenvedő Fénynek, ezért nyilvánvaló, hogy neki magának tilos bármilyen módon ártani ugyanennek a Fénynek. Mivel lényegében a világ összes létezőjében jelen van a szenvedő Fénytermészet, így az electusok nemcsak embert és állatot nem ölhettek, de gyümölcsöt sem (vagyis nem téphetek le a fáról semmit), nem szánhatták fel a földet, sőt elméletileg vízben sem fürödhettek, mivel ezzel a vízben lévő Fénytermészetet megsértették, „megölték” volna,

³² Zsoltárkönyv 33,18–23.

³³ M 14 V 17–23.

³⁴ T II D 258–260 (Bang–Gabain 1930: 196–199).

³⁵ Lásd még *De moribus Manichaeorum* 10,19; 11,20; 13,27; 17,54, 57; 18,65, *Zsoltárkönyv* 115,31–33; *Kephalaia* 192,8–13. Lásd még Puech 1979: 310–311; BeDuhn 2000: 33–38.

ezért felelt meg tehát a fenti kopt „ne öljünk” fogalom a szogd forrásban említett „nem-ártásnak”.

„(A manicheusok) úgy vélik, hogy az auditorok lelke visszatér az electusokba, vagy szerencsésebb esetben az electusok ételébe, és akkor megtisztulnak és semmilyen (más) testbe nem kell vándorolniuk. Úgy vélik, hogy más lelkek a szarvasmarhába kerülnek, vagy bármibe, ami a földben gyökerezik és ott tápláltatik. Úgy gondolják ezért, hogy a füvek és a fák úgy élnek, hogy érzékelnek, és ha megsértik őket, akkor fájdalmaik vannak, ezért aztán senki sem tudja kihúzni vagy leszedni őket anélkül, hogy fájdalmat ne okozna. Emiatt még a tövisektől is tilos megtisztítani a földjeiket. Őrült módon a legártatlanabb tevékenységet, a földművelést többszörös gyilkossággal vádolják. Ugyanakkor úgy vélik, hogy saját auditoraiknak megbocsáttatnak (ezek a bűnők), mivel ők az electusokat étellel látják el, és az az isteni szubsztancia az electusok gyomrában megtisztulva kieszközli a bocsánatot az ételfelajánlást tevő számára. Így az electusok semmit sem dolgoznak a földeken, nem szednek gyümölcsöt, még egy levelet sem tépnek le, hanem azt várják, hogy ezeket az auditoraik hozzák el az ő [electusok] használatukra, így saját léhaságuknak élhetnek mások gyilkosságai által. Ugyanezeket az auditorokat ugyanakkor figyelmeztetik, hogy ne öljenek állatot a húsevéshez, nehogy megsértsék a sötétség égben lekötözött fedelmeit, akiktől szerintük minden hús ered.”³⁶

„És amikor kenyéret akarnak enni, először így imádkoznak (az electusok), a kenyérhez szólva: »Nem én arattalak, nem én őröltelek, nem én szaggattalak, nem én tettelek kemencébe. Más készített el téged, és hozott el hozzám. Én vétek nélkül eszlek meg téged.« (...) Ezért nem végezhetnek semmilyen munkát.”³⁷

36 *De haeresibus* 46.12: „Animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas Electorum suorum, ut iam inde purgatae in nulla corpora revolvantur. Ceteras autem animas et in pecora redire arbitrantur et in omnia quae radicibus fixa sunt atque aluntur in terra. Herbas enim atque arbores sic putant vivere ut vitam quae illis inest et sentire credant et dolere cum laeditur, nec aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod agrum etiam spinis purgare nefas habent. Unde agriculturam, quae omnium artium est innocentissima, tamquam plurimum homicidiorum ream dementer accusant. Suisque Auditoribus ideo haec arbitrantur ignosci quia praebent inde alimenta Electis suis ut divina illa substantia in eorum ventre purgata impetret eis veniam quorum traditur oblatione purganda. Itaque ipsi Electi nihil in agris operantes, nec poma carpentes, nec saltem folia ulla vellentes, exspectant haec afferri usibus suis ab Auditoribus suis, viventes de tot ac tantis secundum suam vanitatem homicidiis alienis. Monent etiam eosdem Auditores suos ut, si vescuntur carnibus, animalia non occidant, ne offendant principes tenebrarum in caelestibus colligatos, a quibus omnem carnem dicunt originem ducere.”

³⁷ *Acta Archelai* X.5-7: „Si quis laverit se in aqua, animam suam vulnerat. (...) et cum voluerint manducare panem, orant primo, ista dicentes ad panem: »Neque ego te messui neque molui nec tribulavi nec in clibanum te misi; alius te fecit et detulit te mihi; ego innocenter te manduco.« (...) et propter hoc illicitum est apud eos opus.” [εἰ τις λούεται, εἰς τὸ ὕδωρ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν πῆσσει (...) καὶ ὅταν μέλλωσιν ἐσθίειν ἄρτον, προσεύχονται πρῶτον, οὕτω λέγοντες πρὸς τὸν ἄρτον, οὔτε δε ἐγὼ ἐθέρισσα οὔτε ἤλεσα οὔτε ἐθλιψά σε οὔτε εἰς κλίβανον ἔταλον· ἀλλὰ ἄλλος ἐποίησε ταῦτα καὶ ἤνεγκέ μοι· ἐγὼ ἀναίτιως ἔφαγον. (...) καὶ διὰ τοῦτο ἀπειρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι.] Az *Acta Archelai*-ből származó jelen idézet fordításakor a latin szöveget vettem alapul, de a teljesség kedvéért szögletes zárójelben megadom a görög verziót is.

A nem-ártás elve egyébként olyan domináns szerepet töltött be a manicheizmusban, hogy egyes kutatók inspiráló erőként a dzsainizmust sejtették mögötte.³⁸ A mindennapi tevékenységhez kapcsolódó túlzott szigorú időközben egyes manicheus irányzatok enyhítették, így például egy szogd nyelvű levélben arról a felháborodásról olvashatunk, melyet egy kevésbé szigorú irányzathoz tartozó női kiválasztott (*electa*) földásása, favágása és fürdése a többi, szigorúbb irányt követő *electusok*ban kiváltott.³⁹

Ez utóbbi enyhítés azonban kizárólag a földdel, a vízzel vagy a növények leszedésével kapcsolatban merült fel, minden másban (pl. állatok elpusztítása) kitartottak az eredeti előírások mellett. A manicheusok közismerten olyannyira ragaszkodtak a nem-ártás elvéhez, hogy Nyugaton elég volt valakit arra kérni, hogy taposson el egy hangyát, ha meg akartak bizonyosodni arról, hogy már nem követi Mānī tanításait.⁴⁰

Felvethető az a hipotézis, hogy a turfáni leletek között ezen rendkívül szigorú, a manicheus kozmogóniában gyökerező nem-ártás elvének megtaláljuk a képi megjelenését is: az *electusok*at rendszeresen úgy látjuk viszont, hogy (amennyiben nem éppen valamilyen szertartást vagy egyéb tevékenységet végeznek) kezüket mindig a fehér ruhájukba rejtik, így kezük lényegében láthatatlan.⁴¹

Hozzá kell tenni, hogy a kéz elrejtése nem kizárólag az *electusokra* jellemző, hanem előfordul, hogy az ő közelükben megjelenő, tehát éppen velük együtt valamilyen szertartást vagy egyéb tevékenységet végrehajtó auditoroknál is megjelenik, akik tehát saját, nem fehér ruhájukba rejtik kezüket.⁴² Habár a korabeli öltözködési szokások nélkül nyilvánvalóan maguk az ábrázolások sem lennének ilyenek, mégis feltételezhető, hogy az *electusok*at ábrázoló kép nem pusztán „életképi” szinten kívánja visszaadni az *electusok* kéztartását, hanem ezen felül valamilyen szimbolikus jelentőséggel is bír. Érdemes hozzátenni, hogy bár a kezek eltakarása a legfeltűnőbb, de hasonló a helyzet a lábakkal, azokat is mindig elrejteti a lényegében a teljes testet fedő ruházat. Szintén kiemelő, hogy a korabeli nem-manicheus (pl. buddhista) ábrázolásokon nem figyelhető meg ilyen tendencia. Mint fent említettük a nem-ártás, tehát a „kéz pecsétje” mind az *electusok*nál, mind az auditoroknál a kötelező előírások közé tartozott, bár a megvalósítás mértéke nyilvánvalóan különbözött a két csoport esetében: az *electusok*nál a szabályok betartásának „tökéletesnek” kellett lennie (fehér ruhába rejtett kéz), míg az auditorok bizonyos mértékben elkövethettek ilyen bűnöket (pl. gyümölcszedés, szántás), különösen akkor, ha ezzel az *electusok*at segítették (színes ruhába rejtett kéz). A kérdés természetesen az, hogy ezen ikonográfiai motívumot megerősítik-e a szöveges emlékek.

³⁸ Fynes 1996: 24, 40; vö. Woschitz 1989: 105–108, egy kopt utalás új értelmezésével összefüggésben a kérdéstről lásd Gardner 2005.

³⁹ Sundermann 1984: 305–309, lásd ennek javított változatát Sundermann 2007: 408–410.

⁴⁰ Adam 1954/19692: 60–61; Lieu 1998: 142.

⁴¹ Például lásd Manicheus *electusok*: LeCoq 1913: Taf.1: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFc-42/V-1/page/0031.html.en>; női és férfi kiválasztott (LeCoq 1913: Taf.3.): <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFc-42/V-1/page/0037.html.en>; három *electus* és egy auditor: LeCoq 1923: Taf. 8a: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0086.html.en>; Manicheus kiválasztottak az ún. Béma-tünnepen: LeCoq 1923: Taf. 8b.: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0087.html.en>; női kiválasztottak (*electae*) kezüket elfedő öltözékben: LeCoq 1923: Taf. 2: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0073.html.en>.

⁴² Például lásd LeCoq 1923: Taf. 8a: <http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/LFB-2/V-2/page/0086.html.en>.

„Azt is mondják, hogy ha valaki a földön sétál, azzal árt neki, ha karját mozgatja, azzal a levegőnek árt, mert a levegő az emberek, az állatok, madarak, halak, csúszómászók és minden evilági dolognak a lelke.“⁴³

„Ha a havat, az esőt vagy a harmatot megérintettem; ha olyan földre értem, ahol valami kicsírázott vagy kinőtt, így általam azon zavar [összekeveredés] keletkezett...“⁴⁴

„Ó, Istenem! Nyomorultak és bűnösök vagyunk, tartozunk neked, és adósaid vagyunk, a mohóság, a szégyentelenség és gonoszság miatt. Gondolattal, szóval és cselekedettel: szemünkkel nézván, fülünkkel hallván, nyelvünkkel szólván, kezünkkel fogván, lábunkkal taposván, szakadatlanul gyötörtük az öt isten fényét, a száraz és nedves föld ötféle élőlényeit, ötfajta fát és növényeit!“⁴⁵

„Illendő, hogy az ember odafigyeljen lépéseire az úton, nehogy rátaposszon a Fénykeresztre [Fénylélekre, K.G.] lábával, és elpusztítsa a növényzetet.“⁴⁶

„És (az Élő Lélek) hetedik (sebe a szárazon): minden élőlény lépése és taposása, akik rajta lépdelnek és őt tapossák.“⁴⁷

A latin, a kopt, a középperzsa, a szogd és az ujur szövegek tehát egyaránt alátámasztják, hogy a manicheusoknak mindent meg kellett tenniük annak érdekében, hogy a világban jelenlévő Fénynek ne legyenek ártalmára: ezt az auditorok a maguk tíz előírásával, az electusok pedig az ötös, de jóval szigorúbb szabályrendszerével igyekeztek megvalósítani. A fehér ruhába rejtett kezek és lábak tehát egyebek között a cselekedetekben történő teljes mértékű nemártást voltak hivatottak szimbolizálni.

Hivatkozott irodalom

Adam, Alfred (ed.) 1954/1969². *Texte zum Manichäismus*. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 175.) Berlin: Walter de Gruyter et Co.

43 *Acta Archelai* X.7–8: „Et illi dicunt, si quis ambulat in terra, laedit terram, et qui movet manum, laedit aërem, quia aër anima est hominum et animalium et volatilium et piscium et repentium et si quid est in hoc mundo.“ [καὶ εἰ τις περιπατεῖ χαμαὶ, γλάπτει τὴν γῆν· καὶ ὁ κινῶν τὴν χεῖρα γλάπτει τὸν ἀέρα, ἐπειδὴ ὁ ἀήρ ψυχὴ ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πετεινῶν καὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ἐρπετῶν καὶ εἰ τις ἐν κόσμῳ ἐστίν].

44 M 801a: 577–580 (Henning 1937: 35 [449]): „tyh wfr' w'r nmb ps'wtó'rm z'y'ly z'tyTrcy tytyy kww rwwd ptyrwd mn'h prywyd wryd ptrydð 'skw't.“

45 Kakuk 1985: 98. *Xuāstōwānift* XV C: „t(ā)nrīm ägsüklüg yazuqluq biz ötägçi birimčibiz todunčusuz uwutsuz suq yäk üčün : saqinčün sözin qilinčün y(ä)mä közin körüp qulqaqin äšidip tilin sözlär älgün sunup adaqin yorip ürkä üzüksüz ämgätirbiz : biš t(ä)nrī y(a)ruqin quruy öl yinig biš türlüg tünl(i)γ(i)γ biš türlüg otuy iyačy.“

46 *Kephalaia* 208,17–19: „σφε ἀπρωμε ἀτρεσῶσθ 2α ρετῆ ἡπσαπ ετφαναζε 2η ογμαιτ κε νεզ2η πσταυρος ηπογαῖνε ηρετῆ ηῖτεκο ηρωτ.“ A *Kephalaia* 85. fejezete (208,11–213,20) egyébként kifejti, hogy azok az electusok, akik nem önző céllal, hanem a tanítás terjesztése érdekében, az úton haladva okoznak fájdalmat a Fénykeresztnak, azoknak ez nem számtáttatik be bűnként.

47 M 12 V 9–13. (Sundermann 1985: 295): „wd 'y hftwm pryspryš(n) '(w)d frxw'hyšn 'y wysp'(n) d'm'n 'yš 'br prysprynd 'wd frxw'hynd [ud i'haftom parisparišn ud fraxwāhišn i'wispān dāmān iš abar parisparēnd ud fraxwāhēnd].“ Hasonló utalás található a *X^aāstōwānift* III C-ben.

- Allberry, Charles R. C. 1938. *A Manichaean Psalm-Book. Part II.* (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II.) Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Asmussen, Jes P. 1965. *X'āstvānīft. Studies in Manichaeism.* (Acta Theologica Danica 7.) Kopenhagen: Prostant apud Munksgaard.
- Bang, W. – Gabain, A. von 1930. *Türkische Turfan-Texte. III. Der grosse Hymnus auf Mani.* Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften – W. de Gruyter & Co.
- BeDuhn, Jason D. 2000. *The Manichaean Body in Disciple and Ritual.* Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.
- Beeson, Charles Henry (ed.) 1906. *Hegemonius, Acta Archelai.* (GCS 16.) Leipzig: J.C. Heinrichs.
- Boyce, Mary 1975. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with Notes.* (Acta Iranica 3. sér., II, 9; Textes and mémoires.) Téhéran–Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E.J. Brill.
- Böhlig, Alexander (ed.) 1966. *Kephalaia I, 2. Hälfte (Lieferung 11–12).* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1.) Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Böhlig, Alexander – Polotsky, Hans Jacob (eds., trans.) 1940. *Kephalaia I, 1. Hälfte (Lieferung 1–10).* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin 1.) Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Dodge, Bayard 1970. *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim culture.* 2nd vol. (Records of Civilization; Sources and Studies 83) New York: Columbia Press.
- Flügel, Gustav 1862/1969. *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abū'l-faradsch Muhammad ben Ishaq al-Warrāq, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Ja'kūb an-Nadīm.* Osnabrück: Biblio Verlag/Leipzig.
- Fynes, Richard C. C. 1996. „Plant Souls in Jainism and Manichaeism. The Case of Cultural Transmission.” *East and West* 46: 21–44.
- Gardner, Iain 1995. *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary.* Leiden: E.J. Brill.
- Gulácsi Zsuzsanna 2001. *Manichaean Art in Berlin Collections.* (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1.) Turnhout: Brepols.
- Henning, Walter B. 1937. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.* Berlin: Akademie der Wissenschaften – W. de Gruyter & Co. [Repr. In: BOYCE, MARY et al. (eds.) 1977. *W. B. Henning: Selected Papers. I–II.* (Acta Iranica 2. sér- 14–15. Hommages et Opera Minora V–VI.) Téhéran–Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E.J. Brill, 1977: 417–557.]
- Hoffmann, H. 1969. „Kālacakra Studies I: Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kālacakra Tantra.” *Central Asiatic Journal* 13: 52–73.
- Kakuk Zsuzsanna 1985. „Manicheus irodalom.” In: Kakuk Zsuzsanna (szerk.) 1985. *Örök kőbe vésve.* Budapest: Európa Kiadó, 79–105.
- LeCoq, Albert von 1913. *Chotscho. Ergebnisse der kgl. Preussischen Turfan Expeditionen.* Berlin.
- LeCoq, Albert von 1923. *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Ergebnisse der Kgl. Preussischen Turfan Expedition. Vol.2. Die Manichäischen Miniaturen.* Berlin.

Lieu, Samuel N. C. 1998e. „Polemics against Manichaeism as a Subversive Cult in Sung China (A.D. c.960–c.1200).” In: Lieu, Samuel N. C. 1998. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: E.J. Brill, 127–176.

Mikkelsen, Gunner B. 1995. „Skillfully 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.) 1995. *Cultural Encounters: China, Japan and the West. Essays Commemorating 25 Years of East-Asian Studie at the University of Aarhus*. Aarhus: Aarhus University Press, 83–108.

Müller, Friedrich W.K. 1912. „Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag).” *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften* 1912: 1–40.

Pelliot, Paul 1908. „Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou.” *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 8: 501–529.

Puech, Henri-Charles 1979. *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris: Flammarion.

Sims-Williams, Nicholas 1985. „The Manichaeic Commandments: A Survey of the Sources.” In: Bivar, A. D. H. (ed.) 1985. *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. (Acta Iranica 24–25; Hommages et Opera Minora X-XI.) Téhéran – Liège; Leiden: E.J. Brill, 573–582.

Stein, M. Aurel 1921. *Serindia: Detailed report of explorations in Central Asia and westernmost China carried out and described under the orders of H.M. Indian government by Aurel Stein*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

Sundermann, Werner 1984. „Probleme der Interpretation der manichäisch-soghdischer Briefe.” Harmatta János (ed.) 1984. *From Hecateus to al-Huwārizmī. Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 289–316.

Sundermann, Werner 1985. „Die vierzehn Wunden der Lebendigen Seele.” *Altorientalische Forschungen* 12: 288–295.

Sundermann, Werner 1999. „The Representation of Manichaeism in the Fehrest.” E. Yarshater et al. (ed.) 1999. *Encyclopaedia Iranica IX*. New York: New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 479–483.

Sundermann, Werner 2007. „Eine Re-Edition zweier manichäisch-soghdischer Briefe.” In: Macuch, Maria – Maggi, Mauro – Sundermann, Werner (eds.) 2007. *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan: Ronald E. Emmerick Memorial Volume*. Wiesbaden: Harrassowitz, 403–421.

Tongerloo, Aloïs von 1984. „Buddhist Indian terminology in the Manichaeic Uygur and Middle Iranian texts.” In: Skalmowski, Wojciech – Tongerloo, Aloïs von (eds.) 1984. *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] Louvain: Peeters, 243–252.

W. Salgó Ágnes (ford., jegyz., utószó) 1986. *Plutarkhosz: Iszisz és Oszirisz*. (Az ókori irodalom kiskönyvtára.) Budapest: Európa, 1986.

Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang 1926. „A Chinese Manichaeic Hymnal from Tun-huang.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 1926: 116–122, 298–99.

Wang Jianchuan 王見川 1992. *Cong Monijiao dao Mingjiao. 從摩尼教到明教*. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe.

Woschitz, Karl Matthäus 1989. „Das Mythos des Lichtes und der Finsternis. Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia: Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie.“ In: Woschitz, Karl M. – Hutter, Manfred – Prenner, Karl 1989. *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mittelpersischen und arabischen Texten*. Wien: Herder & Co., 13–150

Yabuki Keiki 矢吹慶輝 1988. *Manikyō to Tōyō no shoshukyō マニ教と東洋の諸宗教*. Tokyo: Kosei Publishing Co.

NAGY MÁRTON

Kínai források Csampáról a Tang-dinasztia időszakában

Csampa, mely egykor a mai Közép- és Dél-Vietnam területén húzódott, Délkelet-Ázsia történetének egyik legfontosabb állama, s a kelet-nyugati tengeri kereskedelmi útvonal, az úgynevezett Tengeri Selyemút, meghatározó kereskedelmi központjaként, az időszámításunkat követő évszázadoktól egészen a XIX. századi bukásig, állandó megállóhelye és úti célja volt a tengert járó kereskedőknek, zarándokoknak, diplomáciai küldöttségeknek. Csampa egykori lakói, a csamok, az ausztronéz nyelvcsaládba tartozó csam nyelvet beszélték, s impozáns téglaszentélyeket emeltek a buddhizmus és a hindu istenségek tiszteletére. Délkelet-Ázsia más korai államaihoz hasonlóan, a csam állam vallására, építészetére és írásbeliségére is jelentős, megtermékenyítő hatással volt az indiai civilizáció. Történetük során állandó háborúban álltak előbb a kínaiakkal, majd a terjeszkedő khmer birodalommal és a születő viet állammal. A XIX. század közepére végső vereséget szenvedtek, s népük egyike lett az egységes Vietnam számos kisebbségeinek. A kínai nyelvű források, a helyi epigráfiai emlékek mellett, Csampa történetének és kultúrájának legfontosabb, legizgalmasabb dokumentumai.

Nem ismerhetjük bizonyosan a csam állam születésének időpontját, ám akár a kínai szövegek által említett II. század, akár a helyi epigráfiai források által valószínűsíthető VI-VII. század a helyes, a csamok mindenkori államalakulatai a kínai dinasztikus krónikák és földrajzi munkák állandó szereplői voltak. Ez érthető, hiszen a csamok által lakott területek, a mai Észak-Vietnam kínai megszállásának idejétől fogva (i.e. 111-től), a kínai világ közvetlen szomszédjává váltak. Mindezen túl Csampa volt földrajzilag a legközelebbi azon idegen országok közül, ahonnan a kínaiak által buzgón keresett egzotikumok (értékes fák, elefántcsont, orrszarvúszarv, ritka madarak) beszerezhetőnek bizonyultak. A kínai forrásokban szereplő, s azok alapján bizonyossággal ezen területre pozícionálható államoknak a kínaiak egyfajta kontinuitást tulajdonítottak, annak ellenére, hogy ők maguk is több, egymástól eltérő névvel illették a sok évszázadnyi történelmi és kulturális kapcsolat során. A valóságban kétséges, beszélhetünk-e ilyen folytonosságról, s hogy volt-e tényleges etnikai, kulturális és politikai összefüggés a kínaiak által említett államok között. A helyi epigráfiai források adatai alapján meg szokás kérdőjelezni, hogy Csampa valaha létezett-e egységes államként, avagy a szóban forgó területen sokkal inkább, egymással időnként szövetségben álló, máskor háborúskodó csam hatalmi központok egymás mellett éléséről, egymástól élesen elkülönülő csam államokról lett volna szó. A Csampa név első említése a késői VI. századból származik, s

egy My Sonban¹ lelt kőfeliraton olvasható.² Későbbi feliratok öt fontos központot neveznek meg, melyek mindegyikét egy-egy történetileg fontos indiai földrajzi névvel jelölik.³ A csam kultúra legfontosabb emlékei közé tartoznak azok a remekbe szabott hindu téglaszentélyek, melyek a mai Közép-Vietnam tengerparti régiójában, különösen a folyótorkolatok környékén magasodnak. Ezen építészeti emlékek legszebb példái My Son templom-együttese Hoi An városának közelében, Po Nagar X-XII. századi temploma Nha Trang városában, illetve Po Klóng Garai XIII. századi temploma néhány kilométerre Phan Rang városától.

A kínai szövegek egybehangzóan és következetesen azonosítják a kezdetben Linyi 林邑, a Tang-kor egy szakaszában Huanwang 環王, majd később Zhancheng 占城 néven leírt államokat, s sajnálatos módon semmiféle kísérletet nem tesznek arra, hogy valamiféle magyarázatot szolgáltatassanak a szembetűnő névváltásra. Kérdés, hogy a különböző nevek, névváltások mögött ténylegesen eltérő államokat, netalán hatalmi központok vagy uralkodói dinasztiák váltását kellene-e feltételezzük. Érdeemes megemlíteni Panduranga esetét, mely egyike volt a csam kultúra és hatalom csomópontjainak, s melyet a kínaiak különféle neveken is említenek (többek között *Bentuolang* 奔陀浪, *Bintonglong* 寶童龍), s valamiféle autonómiát élvező, ám Csampától függőségben lévő államként írják le, mely szokásait és népességét tekintve nagyjából megegyezik Csampával. A fentiek alapján látható, hogy pusztán a kínai források alapján gyakorlatilag lehetetlen meghatározni, hogy a kínaiak által leírt, s egymással folytonosnak tekintett, államok mindegyike, etnikailag valóban összefüggésbe hozható-e a csamokkal. Ez a kétely különösen erősen felmerült Linyi esetében, s egyesek úgy tartják, sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy Linyi lakossága főként mon-khmer népcsoporthoz tartozhatott. Ennek legfontosabb bizonyítékát a Linyi uralkodóinak neveiben, a VII. század közepéig, fellelhető *fan* 范 előtag lehet, mely ugyanúgy általános Funan 扶南 állam⁴ uralkodóinak esetében is. Michael Vickery ezt az előtagot a khmer nyelvű feliratokban a VII. században gyakorta előforduló „pony” tisztségnévnek felelteti meg, s ez alapján úgy véli, hogy mind Funan, mind Linyi mon-khmer lakosságú volt, s Linyit csak később hódították meg a csamok, mindezt a változást viszont a kínaiak nem jelezték azonnal, s továbbra is Linyiként írtak róla.⁵ A kínai források jellemzőinek ismeretében, a szövegek helyenként sematikus szerkesztettsége és a krónikák szövegéhez felhasznált szövegek helyenkénti megbízhatatlansága révén, mindez valóban lehetséges, ám egy ilyen eshetőség igazolása további bizonyítékokat igényel.

1 My Son templom-együttese Quang Nam tartomány Duy Xuyen körzetében található. A csamok legfontosabb kultikus központja, s vélhetően királyi temetkezéshelye volt a IV-XII. század között. 1969-ben súlyosan megrongálódott az amerikai bombázások következtében, s ennek során a főtemplom csaknem teljesen megsemmisült. My Son 1999. óta az UNESCO világörökségi helyszíne.

2 SOUTHWORTH: 209.

3 Ezek: Indrapura (a mai Dong Duong), Amaravati (Quang Nam tartomány), Vijaya (a mai Cha Ban, nem messze Qui Nhon-tól), Kauthara (a mai Nha Trang), illetve Panduranga (a mai Phan Rang).

4 Funan a Mekong-folyó deltavidékén feküdt, s a kínai források gyakorlatilag Linyivel egy időben kezdték említeni. Legfőbb lelőhelye Oc Eo halászfalva mellett található Dél-Vietnamban, ahol az 1940-es években egy kiterjedt nemzetközi kikötőváros nyomaira bukkantak, mely az időszámításunkat követő századokban élte virágkorát. Az 1990-es években indult meg a vélt főváros, Angkor Borei, régészeti feltárása.

5 VICKERY: 17-18.

Linyi első említése a Három Királyság korszakából (220–265) származik, s a *Sanguozhi* 三國志 (A Három királyság története)⁶ című munkában található, ám retrospektív kínai szövegek, a Han-dinasztia végére datálják Linyi állam születését. Magát az eseményt egy Qu Lian 區連⁷ nevű lázadó nevéhez kötik, aki egy helyi hivatalnok fiaként, a Han-dinasztia gyengülését kihasználva, felkelést szított a kínai uralom ellen Rinan 日南 tartomány Xianglin 象林 járásában, s győzelme után Linyi királyának kiáltotta ki magát.⁸ Őt további uralkodók követték a trónon, akiknek helyenként hiányos genealógiáját megadják a Tang-kor előtti kínai szövegek.

Az alábbi, teljes egészükben közölt, kínai szövegek a Tang-dinasztia két krónikájából származnak. Érdemes egymás mellé helyeznünk ezen szövegeket, mivel egyazon időszakra vonatkoznak, s általuk képet kaphatunk a kínai szövegek főbb jellemzőit és szerkesztési elveit illetően is. Az általános gyakorlattól eltérően szinte kizárólag az adott dinasztia fennállása alatti politikai-diplomáciai eseményeire koncentrálnak, s alig esik szó a korábbi időszakok történéseiről. A Tang-dinasztia (618–907) időszaka és maguk a szóban forgó szövegek azért kiemelkedő fontosságúak Csampa történetének szempontjából, mivel ebben a két rövid részletben fellelhetjük az összes korábban említett elnevezést (Linyi, Huanwang, illetve Zhancheng). Míg a *Jiu Tangshu* 舊唐書 még Linyi néven jegyzi, addig a *Xin Tangshu* 新唐書 már Huanwangként említi, s megtalálható benne a sorban utána következő név: Zhancheng is. Ahogy azt olvashatjuk, a Linyi-Huanwang váltás Suzong 肅宗 császár (756–762) uralkodásának Zhide 至德 időszakában (756–758) történt, s csak a Tang-dinasztia után változott tovább Zhanchengre, mely néven onnantól kezdve egészen Csampa bukásáig nevezték a kínaiak. A *Xin Tangshu* nem államként, hanem a király uralkodói székhelyeként említi Zhanchenget, s a későbbi kínai források szintén innen eredeztetik majd az új elnevezést. Érdemes megfigyelni, hogy az állam nevének cseréje dacára pontosan ugyanazokat a politikai eseményeket, ugyanazokat az uralkodókat említik, s egyetlen olyan uralkodóról sem esik szó, aki kimondottan Huanwanghoz köthető. Érdemes megjegyeznünk, hogy a kor más jellegű forrásaiban, a hivatalos kínai történetíróktól és földrajzi munkák szerzőitől eltérően, a szerzők esetenként más elnevezéseket is használnak az általuk felkeresett országok elnevezésére. Nincs ez másként Csampa esetében sem, s a Xuanzang 玄奘 VII. századi utazásán alapuló *Datang xiyu ji* 大唐西域記 (Értekezés a Nagy Tang birodalom nyugati szomszédairól) című munka nem Linyi néven jelöli a csam államot (ahogy az a hivatalos történeti munkák alapján logikus lett volna), hanem a Mohe Zhanbo 摩訶瞻波 (Maha Champa – Nagy Csampa) névvel illeti, s egyben azonosítja is Linyivel.⁹ Ez valóban azt a feltételezést erősíti, miszerint a kínai történetírók időnként még régi, aktualitásukat veszített, neveket használtak, s nem mindig jelölték pontosan a térségben időközben bekövetkezett változásokat.

6 A *Sanguozhi* szerzője Chen Shou (233–297), művét 285–297 között írta.

7 A pontos név kérdéses, mivel a 區 írásjegynek több lehetséges olvasata is van, így lehet Qu Lian, de ugyanúgy Ou Lian is.

8 Érdemes megjegyezni, hogy a *Hou Hanshu* 後漢書 (A Kései Han-dinasztia története) említ egy lázadást pontosan ugyanítt, melyet a „barbár Qu Lian” vagy a „Qu Lian barbárok” 蠻夷區憐 követtek el a Yonghe időszak második esztendejében [137.]. Itt a Qu Lian nevet lehet személynévként vagy egy népcsoport megnevezéseként is értelmezni, ám az írásjegyek hasonlósága és a földrajzi egybeesés mindenképpen gyanús.

9 Igaz nem pontosan ugyanazon írásjegyekkel, mint 臨邑 jegyezte le.

Jiu Tangshu (A Tang-dinasztia régi története)¹⁰

林邑國，漢日南象林之地，在交州千餘里。其國延袤數千里，北與驩州接。地氣冬溫，不識冰雪，常多霧雨。其王所居城，立木為柵。王著白氈古貝，斜絡膊，繞腰，上加真珠金鎖，以為瓔珞，卷髮而戴花。夫人服朝霞古貝以為短裙，首戴金花，身飾以金鎖真珠瓔珞。王之侍衛，有兵五千人，能用弩及¹⁰，以藤為甲，以竹為弓，乘象而戰。王出則列象千頭，馬四百匹，分為前後。其人拳髮色黑，俗皆徒跣，得麝香以塗身，一日之中，再塗再洗。拜謁皆合掌頓顙。嫁娶之法，得取同姓。俗有文字，尤信佛法，人多出家。父母死，子則剔髮而哭，以棺盛屍，積柴燔柩，收其灰，藏於金瓶，送之水中。俗以二月為歲首，稻歲再熟。自此以南，草木冬榮，四時皆食生菜，以檳榔汁為酒。有結遼鳥，能解人語。

武德六年，其王范梵志遣使來朝。八年，又遣使獻方物，高祖為設九部樂以宴之，及賜其王錦綵。貞觀初，遣使貢馴犀。四年，其王范頭黎遣使獻火珠，大如雞卵，圓白皎潔，光照數尺，狀如水精，正午向日，以艾承之，即火燃。五年，又獻五色鸚鵡。太宗異之，詔太子右庶子李百藥為之賦。又獻白鸚鵡，¹¹精識辯慧，善於應答。太宗憫之，並付其使，令放還於林藪。自此朝貢不絕。頭黎死，子范鎮龍代立。太宗崩，詔於陵所刊石圖頭黎之形，列於玄闕之前。十九年，鎮龍為其臣摩訶漫多伽獨所殺，其宗族並誅夷，范氏遂絕。國人乃立頭黎之女媿婆羅門為王。後大臣及國人感思舊主，乃廢媿婆羅門而立頭黎之嫡女為王。

自林邑以南，皆卷髮黑身，通號為「崑崙」。

Linyi országa a Han-dinasztia Rinanbeli¹¹ Xianglinjének földjével azonos, s Jiaozhoutól több mint ezer linyivel délre található. Országuk sok ezer li hosszúságban nyújtózkodik, északon Huanzhouval érintkezik. Ami az időjárást illeti, télen is meleg van, nem ismerik a jeget és a havat, s állandóan sok köd és eső van náluk. A városban, hol királyuk székel, fából emelnek sáncot. Királyuk fehéren ragyogó kapokgyapot [szövetet] visel, ferde kendercsikot a vállán és a dereka köré tekerve, feüli igazgyöngyös aranyláncot hord nyakékként, begöngyölti haját, s virágokat hord benne. A nők napfelkelte-ragyogású kapokgyapot [szövetet] hordanak rövid szoknyaként, fejükön aranyvirágot hordanak, testüket aranylánccal és igazgyöngy nyakékkal díszítik.

A király őrizetére ötezer katona szolgál, akik tudják használni a számszeríjat és a shaot, páncéljuk rattanból készült, tjaik bambuszból valóak, s elefántháton harcolnak. Mikor a király kivonul, ezer elefánt, s négyszáz ló sorakozik fel, előtte és mögötte felosztva. A helyiek összefogják hajukat, s sötét bőrűek. Szokásaik szerint mezítláb járnak, s pézsmával dörzsölik testüket. Egy nap alatt kétszer is bedörzsölik magukat, s kétszer is fürdenek. Mikor feljebbvalóik elé járulnak, mindegyikük összeszeszi kezét, s homlokával a földre borul. A házassági törvényeik szerint az azonos családnevűek is házasodhatnak. Általánosan használnak írásjegyeket, s különösen Buddha tanaiban hisznek. A helyiek közül sokan hagyják hátra családjukat. (vagyis szerzetesnek állnak). Ha valakinek meghal az anyja vagy az apja, a fiú lenyírja haját, s úgy siratja. A holttestet koporsóba helyezik, faágakat gyűjtenek, s meggyűjtják a koporsót a testtel. Összegyűjtik a hamvoakat, arany edénybe helyezik, majd vízbe rakják. Szokásaik szerint a második hónapban van náluk az újév, a rizs évente kétszer is megéri. Innen délre a növényzet

¹⁰ A Jiu Tangshu szerzője Liu Xu (887–946), művét 940-945 között írta. JIU TANGSHU 197: 5269.

¹¹ Mikor a Han-dinasztia a birodalom részévé tette Észak-Vietnamot (i.e. 111.), az új területeken három tartományt szerveztek. Ezek: Jiaozhi (a Vörös-folyó torkolatánál), Jiuzhen (Ma, Chu és Ca-folyók torkolatvidéke), valamint Rinan (a Ngang hegysorozatól délre eső tengerparti terület). Erről lásd: SOUTHWORTH: 214.

télen is virágzik, mind a négy évszakban friss zöldséget esznek, s bételdió levéből készítenek szeszes italt. Van náluk a *jieliao* madár¹², mely képes megérteni az emberi nyelvet.

A Wude-időszak [618–626] hatodik esztendejében [623.] királyuk, Fan Fanzhi követséget küldött udvarunkba. A nyolcadik esztendőben [625] ismét követséget küldtek, s vidékük termékeit ajánlották fel. Gaozu a kilencrészes zenét létrehozva lakomát rendezett nekik és királyuknak tarka selymeket adományozott. A Zhenguan-időszak [627–649] kezdetén követséget küldtek, s idomított orrszarvúval adóztak. A negyedik esztendőben [630.] királyuk, Fan Touli követséget küldött, s tűzgyöngyöt adományozott, mely akkora volt, mint egy tyúktojás. Kerek volt és fehér, rendkívül fényes. A fényugara több *chi*¹³ hosszúságú, alakja pedig a vízi kristályhoz volt hasonlatos. Ha éppen délben a Nap felé tartották, s örömmel fogadták [a fényét], akkor az [űröm] lángra kapott.¹⁴ Az ötödik esztendőben [631.] ötszínű papagájokat ajánlottak. Taizong különlegesnek találta őket, s megparancsolta a trónörökös tanácsosának, Li Baiyaonak, hogy egy *fu*-verset írjon róla. Fehér papagájokat is ajánlottak, melyek [az emberi hangok] pontos megkülönböztetésének képességét bírják és ügyesen válaszolhatnak. Taizong megszánta őket, kifizette a követeiket, s meghagyta, hogy engedjék őket vissza szabadon a mocsaras erdőben. Ettől fogva szakadatlanul adóztak udvarunknak. Touli meghalt, s fia, Fan Zhenlong lépett örökébe. Mikor Taizong elhunyt [649.], megparancsolták, hogy síremlékének kövébe faragják bele Touli alakját is, sorban a palota előtt. A tizenkilencedik esztendőben [645.] Zhenlongot meggyilkoltatta minisztere, Mohemanduojiadu, s egész nemzetségét is kiirtatta, így megszakadt a Fan nemzetség. Az ország népe Touli vejét, egy bráhmint, tették meg királyuknak. Később a magas rangú miniszterek és az ország népe meghatottan gondolt [visszavágyott] a régi uralkodóra, majd megdöntötték a bráhmin uralmát, és Touli főfeleségének lányát tették királyukká.

Línyitől délre mindenki begöngyölti a haját, fekete bőrű, s mindannyiukat kunlunnak nevezik.

Xin Tangshu (A Tang-dinasztia új története)¹⁵

環王，本林邑也。一曰占不勞，亦曰占婆。直交州南，海行三千里。地東西三百里而贏，南北千里。西距真臘霧溫山，南抵奔浪陀川。其南大浦，有五銅柱，山形若倚蓋，西重巖，東涯海，漢馬援所植也。又有西屠夷，蓋援還留不去者，才十戶，隋末孳衍至三百，皆姓馬，俗以其寓，故號「馬留人」，與林邑分唐南境。其地冬溫，多霧雨，產虎魄、猩猩獸、結遼鳥。以二月為歲首，稻歲再熟，取檳榔瀋為酒，椰葉為席。俗凶悍，果戰鬪，以麝塗身，日再塗再澡，拜謁則合爪頓顙。有文字，喜屠浮道，冶金銀像，大或十圍。呼王為陽蒲逋，王妻為陀陽阿熊，太子為阿長逋，宰相為婆漫地。王所居曰占城，別居曰齊國，曰蓬皮勢。王衣白氈，古貝斜絡臂，飾金珙為纓，鬢髮，戴金華冠如章甫。妻服朝霞，古貝短裙，冠纓如王。王衛兵五千，戰乘象，藤為鎧，竹為弓矢，率象千、馬四百，分前後。不設刑，有罪者使象踐之；或送不勞山，昇自死。

¹²Alighanem a beóról (*Gracula religiosa*) lehet szó, mely a madarak osztályának verébalakúak (*Passeriformes*) rendjébe, a seregélyfélék (*Sturnidae*) családjába tartozik. A beó a madárvilág egyik legjobb hangutánzója.

¹³A kínai mértékegységek időről-időre változtak, így nehéz pontosan meghatározni őket. A *chi* hosszúság volt, s a Tang-dinasztia időszakában 1 *chi* megközelítőleg 30.3 cm volt. Lásd . WILKINSON: 238.

¹⁴Átlátszó kristály volt, melyet, ha a nap felé tartottak, mint ma a nagyítólcence, meggyújtotta a száraz ürömszálat.

¹⁵A *Xin Tangshu* szerzője Ouyang Xiu (1007–1072) és Song Qi (998–1061), műüket 1043–1060 között írták. XIN TANGSHU 222: 6297.

隋仁壽中，遣將軍劉芳伐之，其王范梵志挺走，以其地為三郡，置守令。道阻不得通，梵志哀遺衆，別建國邑。武德中，再遣使獻方物，高祖為設九部樂饗之。貞觀時，王頭黎獻馴象、鏐鎖、五色帶、朝霞布、火珠，與婆利、羅刹二國使者偕來。林邑其言不恭，羣臣請問罪，太宗曰：「昔苻堅欲吞晉，衆百萬，一戰而亡。隋取高麗，歲調發，人與為怨，乃死匹夫手。朕敢妄議發兵邪？」赦不問。又獻五色鸚鵡、白鸚鵡，數訴寒，有詔還之。頭黎死，子鎮龍立，獻通天犀、雜寶。十九年，摩訶慢多伽獨弑鎮龍，滅其宗，范姓絕，國人立頭黎塔婆羅門為王，大臣共廢之，更立頭黎女為王。諸葛地者，頭黎之姑子，父得罪，奔真臘。女之王不能定國，大臣共迎諸葛地為王，妻以女。永徽至天寶，凡三入獻。至德後，更號環王。元和初不朝獻，安南都護張舟執其偽驢、愛州都統，斬三萬級，虜王子五十九，獲戰象、舩、鎧。

Huanwang az egykori Linyi [országával] azonos. Egyesek nevezik még Zhanbulaonak, valamint Zhanponak is. Jiaozhouból dél felé elindulva, tengeri úton háromezer linyire fekszik. Földje kelet-nyugati irányban háromezer linél is több, észak-déli irányban ezer li. Nyugaton elér a Zhenlabeli¹⁶ Wuwen-hegyig, délen érintkezik Benlangtuozhouval. A tőlük télre lévő Dapuban van öt bronz oszlop. A hegyek alakja ernyőhöz hasonlatos. Nyugaton súlyos, hatalmas kőszirtek, keleten végig tengerpart. A Handinasztia Ma Yuan [tábornoka]¹⁷ helyezte el őket [a bronz oszlopokat]. Vannak itt még a xitu barbárok, akik közül azok, kik itt maradtak és nem távoztak mikor Yuan hazatért, mindössze tíz háztartásnyian maradtak. A Sui-dinasztia [581–618] vége felé viszont már olyannyira népesedtek, hogy [számuk] elérte a háromezret. Mindegyikük családnéve Ma, szokásaik a [Ma Yuan által] rábízottak szerint vannak, ezért nevezik őket „Ma otthagytainak”. Linyivel osztozkodtak a Tang-dinasztia déli határán. Földjükön télen is meleg van, gyakori a felhő és az eső. Terményeik a borostyán, az orangután, valamint a jieliao madár. A második hónapban van náluk az újév. A rizs évente kétszer érik be. Begyűjtik a bételt, s szeszes italt készítenek belőle. Kókusz leveléből gyékényt készítenek. Természetük szerint kegyetlenek és vadak, s amikor harcolnak, pézsmával dörzsölik be testüket. Naponta kétszer bedörzsölik és kétszer mosakodnak, s amikor látogatást tesznek egymásnál, mancsaikat összetéve borulnak a földre. Vannak írásjeleik, kedvelik a buddhizmust, arany és ezüst képmásokat öntenek, melyek nagyjából tíz wei¹⁸ méretűek. A királyt yangpubunak, a király feleségét tuoyangaxiongnak, a trónörökösöt achangbunak, a főminisztert pedig pomandinak nevezik. A király székhelyét Zhanchengnek nevezik, további tartózkodás helyeit pedig Qiguonak, illetve Pengpishinek.

A király fehér muszlinruhát visel, kapokgyapot csíkot teker karjára, arany gyöngysort hord nyakékül, felgöngyölíti haját, arany virágos fejedőt visel, mely ceremóniális sapkához hasonlatos. Felesége a napfelkelte rózsás színében tündöklő öltözetet és rövid kapokgyapot szoknyát visel, fejedője és nyakéke akár csak a királyé. A király testőrségéhez ötezer fegyveres tartozik, kik harc esetén elefántháton ülnek, páncélatuk rattanból, újak és nyilak bambuszból valóak. Ezer harci elefántjuk, s négyszáz lovuk van,

¹⁶ Zhenla az Angkor előtti, majd az Angkor központú khmer birodalom kínai elnevezése. Legelső alkalommal a Wei Zheng (580–643) által 629-636 között szerkesztett *Suishu* (A Sui-dinasztia története) című munka említi, mely szerint 616-ban követségük érkezett a kínai udvarhoz.

¹⁷ Ma Yuan tábornok (i.e. 14 – i. sz. 49) a Han-dinasztia neves tábornoka, aki több győztes hadjáratot is vezetett, s az ő nevéhez fűződik az észak-vietnami Trung nővérek lázadásának leverése 43-ban,

¹⁸ A wei kínai hosszsmérték, mely egyaránt jelenthet az arasznak megfelelő méretet (vagyis a kinyújtott hüvelykuj és kisuj közötti távolságot), valamint egy kinyújtott kar hosszának megfelelő méretet.

elosztva elől és hátul. Nincsenek büntetésre vonatkozó törvényeik, a bűnösöket elefánttal tiportatják halálra, vagy kiviszik a Bulao-hegyhez, ahol öngyilkosságot kell elkövetniük.

A Sui-dinasztia Renshou időszakában [601–604] Liu Fang parancsnokot küldtük, hogy megtámadja őket. Királyuk, Fan Fanzhi, megfutamodott, földjüket három tartományra osztottuk, s élére őrző parancsnokot neveztünk ki. Az utak veszélyessé váltak, s nem lehetett keresztüljutni rajtuk. Fanzhi hátrahagyta népét, s máshol alapított országot. A Wude időszakban [618–626] kétszer is küldtek követséget és vidéküik termékeit ajánlották fel. Gaozu a kilencrészes zenével járt kedvüikben. A Zhenguan időszakban [627–649] királyuk, Touli, idomított elefántokat, aranyláncokat, ötszínű öveket, a napfelkelte rózsás színében tündöklő szöveteket, valamint tűzgyöngyöket ajánlott fel. Poli és Luocho országok követeivel együtt érkeztek hozzánk. Linyi [követeinek] beszéde nem volt tiszteletteljes, s mikor a miniszterek büntetést kértek, Taizong így szólt: „Egykor Fu Jian be akarta kebelezni Jin államot, s habár egymilliónyi serege volt, egyetlen csatában vereséget szenvedett.¹⁹ A Sui-dinasztia meg akarta kaparintani Gaolit²⁰, egy évig mindenki egyetértett a támadással, aztán az emberek gyűlölni kezdték, s a köznép halálát okozta. Én merészelnék-e vakmerő javaslatokra sereget küldeni?” Abbahagyták és nem kérték többet [Linyi megtámadását]. Ajánlottak még ötszínű papagájokat, fehér papagájokat, ám mivel sokuk nem bírta a hideget, a parancs szerint visszaküldettük őket. Touli meghalt, s fia Zhen Long lépett trónra, ki varázslatos orrszarvúszarvat, valamint különféle drágaságokat ajánlott fel. A tizenkilencedik esztendőben [645.] Mohemanduojiadu meggyilkoltatta Zhen Longot, kiirtotta nemzetségét, s a Fan nemzetségnek vége szakadt. Az ország népe Touli vejét, egy bráhmint emelt királlyá, ám a hatalmas miniszterek közösen megdöntötték, s helyére inkább Touli egyik lányát tették meg királynőül. Zhugedi Touli nagynénjének [fiú]gyermek volt, aki mikor apját bűnbe fogták, elmenekült Zhenlaba. Egy királynő nem képes az ország igazgatására, így a hatalmas miniszterek üdvözölték Zhugedit királyukként, s nőül vetették vele [Touli] lányát. A Yonghui [650–655] és a Tianbao [742–756] időszakok között háromszor is elküldték felajánlásait. A Zhide időszakot [756–758] követően [országuk] elnevezését Huanwangra változtatták. A Yuanhe [806–820] időszak kezdetén nem ajánlottak fel semmit udvarunknak. Annan főparancsnoka Zhang Zhou Huan[zhou] és Aizhou parancsnokaival közösen lefejeztetett harmincezer [embert], foglyul ejtett ötvenkilenc herceget, zsákmányolt harci elefántokat, hajókat és páncélzatokat.

A Linyi királyság politikai eseményeit illetően, a fent idézett két szöveghez képest új információkat találhatunk a korszak egy harmadik fontos forrásában, a Tang huiyao-ban 唐會要.²¹ Ebből újabb, a dinasztikus krónikák által nem említett, királyok nevei tűnnek elő, olyan időszakokból, melyeket mind a Jiu Tangshu, mind a Xin Tangshu némán átlép. A Yonghui 永徽 (650–655) és Zongchang 總章 (668–670) időszakokban a csam király, Bo-jia-han-bo-mo 鉢迦含波摩 többször is idomított elefántokat ajánlott a kínai udvarnak. A Xiantian 先天 időszakban

¹⁹ Fu Jian (357–385) a Korai Qin állam (351–394) híres uralkodója, aki előbb egyesítette Észak-Kínát, majd hatalmas hadjáratot indított délre, a Keleti-Jin dinasztia ellen, s a jelentős túlerő ellenére a Fei-folyó menti csatában (383.) döntő vereséget szenvedett.

²⁰ A mai Észak-Korea területén fekvő Koguryo királyságról van szó. A Sui-dinasztia valóban több sikertelen hadjáratot is indított a koreai Koguryo királyság ellen, melyek hatalmas emberi és anyagi veszteségekkel jártak, s jelentős mértékben hozzájárultak a dinasztia bukásához.

²¹ A Tang huiyao szerzője Wang Pu (922–982), művét 961-ben fejezte be. TANG HUIYAO 98.

(712–713) és a Kaiyuan 開元 időszakban (713–741) egy újabb királyuk, Jian-duo-da-mo 建多達摩 ismét idomított elefántokat és egyéb becses ajándékokat küldött. A Tianbao 天寶 időszak (742–756) nyolcadik esztendejében (749.) királyuk, Lu-tuo-luo 盧陀羅 követei újabb drágaságokkal, s további elefantszállítmánnyal kedveskedtek a császárnak. Mindezeket a történéseket még a Linyi néven jegyzett államhoz köti a kínai szerző, ám a névváltást követő időszakról is közöl újszerű történéseket. Az immár új néven, Huanwangként ismeretes államtól a Zhenyuan 貞元 időszak (785–805) kilencedik esztendejében (793.) követség érkezett Kínába, s ajándékol egy élő orrszarvút vittek magukkal. Mindez azért különösen fontos és említésre méltó esemény, mert ez az egyetlen olyan követjárás, mely egyértelműen a Huanwang nevezetű államból érkezett, azonban sajnos a *Tang huiyao* nem szolgál hozzá köthető uralkodói névvel.

A kínai források anyagát, különös tekintettel az általuk említett uralkodónevekre, érdemes megpróbálni összefüggésbe hozni a helyi epigráfiák ismeretállományával. Ezen a téren történetek már próbálkozások, ám e munka elvégzése aligha a sinológus feladata. Külön problémát jelent, hogy kérdéses, a szórványos és kisszámú helyi feliratok, illetve az ismert kínai szövegek vajon ugyanazt a hatalmi-politikai térképet rajzolják-e elénk a mai Közép- és Dél-Vietnam területére vetítve. Meglehet, hogy a kutatások egykor majd azokat a hangokat igazolják, melyek szerint a Linyi királyságnak, legalábbis eredetileg, semmi köze a csamok népéhez, s az is elképzelhető, hogy a kínai történetírás később ugyanezt a nevet használta a születő csam államra, mikor Linyi eredeti lakóit már régen felváltották a csamok. Bárhogy is van, a Tang-dinasztia időszaka kiemelten fontos periódus a csamok történetében is, így a jelen tanulmányban közölt kínai szövegek alapvető, megkerülhetetlen és felbecsülhetetlen értékű forrásul szolgálnak mindazok számára, akik valaha is Csampa történetének megismerésére és feltárására vállalkoznak.

Irodalomjegyzék

Elsődleges irodalom:

Jiu Tangshu 2002. Beijing: Zhonghua shuju

Xin Tangshu 2003. Beijing: Zhonghua shuju

Datang xiyu ji 2000. Beijing: Zhonghua shuju

Tang huiyao <http://toyoshi.lit.nagoya-u.ac.jp/maruha/kanseki/tanghuiyao098.html>

Könyv (másodlagos irodalom)

Coedes, G. 1968: *The Indianized States of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press

Higham, C. 2002: *Early Cultures of Mainland Southeast Asia*. Bangkok: River Books.

Majumdar, R.C. 1985: *Champa, History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd–16th century A.D.* New Delhi: Gyan Publishing House.

.....
Maspero, G. 2002 [1928]. *The Champa Kingdom, The History of an Extinct Vietnamese Culture*. (Walter E.J. Tits ford.) Bangkok: White Lotus Press.

Taylor, K.W. 1983: *The Birth of Vietnam*. Los Angeles. University of California Press.

Wang Gungwu. 2003 [1958]. *The Nanhai Trade, Early Chinese Trade in the South China Sea*. Singapore: Eastern Universities Press.

Wheatley, P. 1983: *Nagara and Commandery, Origins of the Southeast Asian Urban Traditions*. Chicago: The University of Chicago.

Wilkinson, E.W. 2000: *Chinese History, a manual, Revised and Enlarged*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Tanulmánykötetben

Southworth, W.A. 2004: „*The coastal states of Champa*.” In: Glover, I. – Bellwood, P. (eds.) *Southeast Asia, From prehistory to history*. London and New York: RoutledgeCurzon, 209–234.

Internet

Vickery, M. 2005. *Champa revised* [Online]. Asia Research Institute., Working Paper Series No. 37. Available from: www.ari.nus.edu.sg

KELÉNYI BÉLA

A tibeti rituális maszkok

Jelen tanulmány a tibeti rituális táncban használt arcmaszkok bemutatásán keresztül nemcsak arra törekszik, hogy megfogalmazza a maszk táncban betöltött szerepét, hanem arra is, hogy néhány korai forrás alapján körvonalazza a maszk helyzetét a tibeti hagyományban. Leírja az alapvető típusokat, és próbálja meghatározni az egyes területekre jellemző stílusokat, jellegzetességeket is. Végül bemutatja a papírmaszkok készítésének technikáját.¹

A tibeti rituális táncban, a cshamban (t: *'cham*) használt nagyméretű arcmaszkok – éspedig különösen azok, amelyek haragvó istenségeket ábrázolnak – már első pillantásra lenyűgözik a szemlélőt. Az arc nagyvonalúan, ám mégis roppant karakterisztikusan megformált részletei közül elsősorban a hatalmas, kidülledő szemek, a széles, tömpe orr, a félig nyitott, vicsorgó agyarakat és felkunkorodó nyelvet láttató száj, a duzzadt orcák és nem utolsósorban az arc egészét összefoglaló koponyakorona ugyancsak hatásos látvány. Olyannyira, hogy az 1907-ben Tasilhünpót (t: *bKra shis lhun po*), a pancsen láma (t: *paN chen bla ma*) székhelyét is megjárt híres utazó, Sven Hedin – aki jóval később, észak-kínai expedíciója során számos táncmaszkot is gyűjtött Jeholban – idegenkedve rögzítette benyomásait a táncról: „Végül táncoló lámák lépnek a színre förtelmes ördögálarokban, óriási, gonosz szemekkel, mefisztofelési szemöldökkel, eltorzult arcvonásokkal és hatalmas agyarakkal; mások pedig fantasztikus, ám ugyancsak félelmetes vadállatokként mutatkoznak.”² Az első világháború utáni orosz hadifogságból megszökött, majd kilenc esztendeig Mongóliában élő Geleta József pedig így élte meg az álarcos „rémek” táncát: „A zenekar már a téren van, amikor a kerítés mögül szörnyű alakok csapata fordul ki a kapun. Méteres álarcok takarják el a fejüket, vigyorgó szörnyalakokat, vicsorgó fogú állatokat ábrázolnak. Oroszlánok, tigrisek, hosszú ormányú elefántok, fehér, villogó agyarakkal. Az egyikén szarvasfej, valódi agancsokkal és rengeteg, semmihez se hasonlító fantasztikus torz állatfej. Szól a fültépő zene és a szörnyalakok a forrón tűző napsugárban táncolva, ugrálva lejtenek a tér közepe felé. Néha-néha jókora kendőt vesznek elő és az álarc alatt törölgetik verejtékező ábrázatukat.”³ Még az 1929-ben Belső-Mongóliát megjárt jeles magyar orientalista, Ligeti Lajos is, a korai keletjárókhhoz hasonlóan, „ördögtánc”-ot emlegetett a csham láttán.⁴ Ám az is észrevehető, hogy az első pillantásra rémületet keltő álarcok a legtöbbször nem mutatnak különösebben egyéni jellegzetességeket: bizonyos elemek, példának

¹ Az itt közölt tanulmány részlet egy, a tibeti kolostori táncról írott könyvből, melyet a múlt század kilencvenes éveiben Gelle Erzsébettel közösen terveztünk megjelentetni egy könyvkiadó megbízásából. Utóbb a kiadó elállt a könyv közlésétől.

² Hedin 1909: 280.

³ Forbáth é.n.: 75.

⁴ Ligeti 1988: 353–358.

okáért épp a fenti leírásokban kiemelt jegyek ismétlődnek a különböző haragvó istenségeket ábrázoló maszkokon. A tánc értő nézője is sokszor csupán a buddhista ikonográfia pontos ismeretével tudja meghatározni, hogy melyik alak kit is ábrázolhat, az álarc formája, színe vagy az istenség jellegzetes szimbólumai pedig segítséget adhatnak az azonosításban.

A tibeti táncmaszkok használata meglehetősen különbözik a maszkoknak a nyugati kultúrában elfoglalt helyzetétől, ahol az álarcok jobbára már csupán az ünnepi, színházi események kellékei. Ám a magyar nyelvbe német közvetítéssel került „maszk” szavunk latin szinonimái,



Fából faragott táncmaszkok a szpitoki kolostor védőistenségeknek szentelt termében (t: *mgon khang*) (Nyugat-Tibet, Ladak). A szerző felvétele, 1993.

a *persona* és a *larva* eredetileg nemcsak álarcot, hanem „szerepet”, „személyt”, sőt, valamilyen gonosz, démonikus lényt, „kísértetet” is jelentettek. Bár az ősi időkben a maszk álcázásra is szolgálhatott, használatának igazi eredetét a mágikus cselekedetekben, a halotti rítusokban és főként a természetfölötti erőkkel való kapcsolatban kell keresnünk. A maszkos rituális táncot meglehetősen egyoldalúan jellemző Eliade így ír: „Az ördögtáncban viselt maszk (Tibet, Kína, Ceylon) egyaránt kapcsolatban van a démonokat (azaz a halott lelkét) űző szertartással és a beavatással. A tibeti maszkok azokat a bizonyos démoni lényeket jelenítik meg, amelyekkel a lélek a halál után találkozik. A rituális táncszertartáson való részvétel képessé teszi a jelenlevőket arra, hogy leküzdjék félelmüket a túlvilági utazással szemben és felkészüljenek a halál

utáni találkozásra.”⁵ Amikor a törzsi népeknél a szertartások során eljátszották az adott mítoszt, akkor a maszkot viselő férfi valóban a vele jelzett mágikus erőt testesítette meg. A maszk használata az ősök, szellemek és istenek megidézésén, megjelenítésén kívül különösen a felnőttek közösségébe való felvételre, az avatási és a beavatási szertartásokra volt jellemző. De mindenféle nagy hagyománya van még manapság is a jeles napokon szórakoztatást, komédiát szolgáltató álarcos népi színjátékoknak, és nemkülönben ősi tradíció a maszkokkal különböző állatokat megjelenítő állatalakoskodás.

A tibeti rituális táncban az előzetes meditáció révén „meghívott” istenség jelenítődik meg a maszkját viselő táncos révén. Így a tibeti táncmaszk sohasem csupán a színészi játék hatásosságát vagy a szereplők jellegét, nemét stb. fejezi ki, hanem kétségkívül a szakrális átlényegülést szolgáló tárgy, melyet feltehetően már a legkorábbi, buddhizmus előtti bön (t: *bon*) szertartásoknál is használtak. A maszk magával az ábrázolt istenséggel tekintendő azonosnak, s ezért éppen úgy tisztelet tárgya, mint a róla készített kép vagy a szobor. Nem véletlen, hogy a maszkokat a 8. században élt buddhista uralkodó, Triszong Decen (t: *Khri srong lde btsan*) idejében éppúgy tisztelték, mint a szent szobrokat. Az uralkodása alatti eseményeket leíró tibeti szövegek tanúsága szerint,⁶ az ekkor alapított első tibeti kolostorban, a mandala-alaprajzú Szamjében (t: *bSam yas*) lévő maszkok buddhista tanvédő istenségeket (t: *chos skyong*) ábrázoltak. S hogy egykor a maszkoknak milyen jelentőségük lehetett Tibetben, azt jól mutatja a Kardze (t: *dKar mdzes*) tartomány uralkodóinak családfáját leíró műből vett történet is. Eszerint a messze földön híres tudós, Szakja Pandita (t: *Sa skya pan chen*) és unokaöccse, a 13. századi tibeti-mongol történelemben fontos szerepet játszó láma, Phakpa (t: *Phags pa*) egyszer egy olyan fiatal szerzetessel találkoztak, akinek arca a legrégebben alapított szakja templomban, a Gorumban (t: *sGo rum*) őrzött Mahákála (t: *mGon po nag po*) álarcra emlékeztette őket. Ekkor arra gondoltak, hogy egyenesen Mahákála egyik megjelenési formája, Panydzsara Mahákála (t: *Gur gyi mGon po*), a szakja rend védőistensége öltött alakot ebben az emberben. A maszkot, amely a „Repülni tudó Fekete” (t: *Nag po 'phur shes*) nevet viselte, a 19. században még ugyanabban a templomban őrizték.⁷ Hasonló varázsserejű maszkok lehetettek a Szakja kolostor Vadzsrakíla-táncában (t: *phur pa rtsa 'cham*) viselt szent kutyamaszkok (t: *khvi 'bag*), melyek a legenda szerint úgyszintén tudtak repülni (t: *gser 'bag nag po 'phur gshes*).⁸ Egy másik történet szerint, amikor a 14.sz. elején a nyíngmapák történetében jelentős szerepet játszó Zur-családból származó Szangpopel (t: *Zur bZang po dpal*) Kínából egy tanvédő istenségnek és női párjának táncmaszkjait (t: *chos skyong lcam dral gyi 'chams sku*) vitte Tibetbe, akkor az istenség maszkja Tibetet megpillantván, hét lépést tett, ezért a „Hét lépés Bőrmaszkjának” (t: *se 'bag goms bdun ma*) nevezték el.⁹ Nyilván nem véletlen, hogy a híres „kincs-feltáró” (t: *gter ston*) Szangye Lingpa (t: *Sang rgyas gLing pa*) 1364-ben nemcsak „elrejtett” szövegeket fedezett fel, hanem többek között egy maszkot is, mely az „oddijánai maszk” (t: *o rgyan gyi 'dra 'bag*) nevet

⁵ Eliade 1964: 523.

⁶ A Triszong Decen miniszterének tulajdonított életrajz (t: *sBa bzhed*) és az uralkodók származását bemutató, 14. századi krónika (t: *rGyal rabs rnam's kyi 'byung tshul gsal ba'i me long*), ld. Stein 1972: 189.

⁷ Stein 1972: 189

⁸ Thingo 1975: 172., Thingo 1982/83: 355.

⁹ Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje, 1991: 670.

kapta.¹⁰ Ugyancsak nevezetes a karma kagyü rend 16. századi történetírója, Pavo Cuglag Tengva (t: *dPa' bo gTsong lag Phreng ba*) által leírt történet; eszerint amikor Mahákála egyik megjelenési formájának (t: *Ye shes mGon po*) maszkját a rend vezetője, a 7. Karmapa (1450–1506), Cshödrak Gyaco (t: *Chos grags rGya mtsho*) megpillantotta, valóságosan is érzékelte az istenség jelenlétét.¹¹

Ósi, mágikus erejű álarcoként tartották számon azt a bőrből készült maszkot is, amely Pehar (t: *Pe har*), egy tanvédővé vált istenség eredeti kultuszhelyének megszentelt tárgyai közé tartozott. Később a Szamje kolostorba szállították, és a védelmezőjének (t: *Tsi'u dmar po*) szentelt épületben (t: *Tsi'u dmar lcog dbug khang*) helyezték el a többi maszk között. Ám a „kis sötétvörös bőrmaszkot” (t: *bse 'bag smug chung*)¹² nem függesztették a többihez hasonlóan a falra, hanem a tibeti kormány által lepecsételt kis faládjában őrizték. Amikor Reting rinpoce (t: *Rva sgreng rin po che*), a gyermek 14. dalai láma régensének jelenlétében a dobozt felnyitották, kíséretének egyik tagja úgy írta le az álarcot, mint amelynek mérete hasonló a táncmaszkokhoz, és egy haragvó démonfejet ábrázol; sőt azt is feltételezte, hogy nem bőrből, hanem a maszkkészítés jóval későbbi technikájával: enyvvvel átitatott szövetdarabokból készült. A régi források szerint azonban a híres maszk nem is bőrből, hanem egyenesen alvadt vérből volt, szemei forogtak és orcáján vércseppek is megjelentek.¹³ Egy másik nevezetes régi arcmás, a női tanvédő istenség, Srídevi (t: *dPal ldan lha mo*) kőből faragott ábrázolása a legszentebb lhászai templomban, a Dzsokhangban (t: *Jo khang*) volt megtalálható; évente egyszer, külön körmenetben hordozták végig Lhaszában. A fakeretbe foglalt maszkhoz egy üreges testet erősítettek, melynek belsejében egy láma lépkedett, miközben kezével tartotta az egész szerkezetet. A feladatot megkapó szerzetesnek már két hónappal az ünnep előtt el kellett kezdenie az istennővel kapcsolatos meditációkat.¹⁴

Egyes tibeti kolostorokban a tantrikus védőistenségeknek fenntartott, zárt, sötét falú teremben (t: *mgon khang*) manapság is őriznek mágikus hatalommal felruházott maszkokat.¹⁵ Ezeket az erre kijelölt szerzetesek külön ceremóniával veszik körül; a kolostor védőistenségét megtestesítő maszkot egy különlegesen kiképzett szerzetes szolgálja, aki általában egy életen keresztül látja el ezt a feladatot. Az adott istenséggel kapcsolatos szertartások és meditációk csak emelik a maszkok hatóerejét. Az ilyen álarcokat általában fátyollal borítják, és csak különleges alkalmakkor, nagy ünnepekkor láthatók. A hívők sokszor járulnak elébük, és áldozati adományokat mutatnak be, hogy a szerencsétlenségeket elhárítsák vagy boldogulást kérjenek. Ilyen álarc például a szikkimi királyi család birtokában lévő, a Szikkim védelmezőjének számító hegyi istenség (t: *mDzod lnga stag rtse*) haragvó megjelenési formáját ábrázoló maszk.¹⁶ A táncban soha nem használt, igen nagyméretű régi maszkok mellé rituálisan megtisztított régi fegyvereket és páncélokot is függesztenek.

¹⁰ Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje, 1991: 786.

¹¹ Stein 1972: 189.

¹² Lehetséges jelentése: „a bse démonok kis sötétvörös maszkja”, ld. Nebesky-Wojkowitz 1976: 5.

¹³ Nebesky-Wojkowitz azt is megjegyzi, hogy más vélemények szerint az itt őrzött maszk már csak az első Dalai Láma idejében készített másolat volt. Nebesky-Wojkowitz 1956: 102–104.

¹⁴ Nebesky-Wojkowitz 1976: 6.

¹⁵ A maszkokat őrző híresebb kolostorokról ld. Lucas 1962: 149–152.

¹⁶ Az ezzel kapcsolatos rítusokról l. Nebesky-Wojkowitz 1956: 403. és Nebesky-Wojkowitz 1976: 7., 71.

Ugyancsak a kolostor külön termében őrizhetik azokat a maszkokat, amelyekbe a leigázott rosszindulatú szellemeket „rögzítették”. Számukra is folyamatosan mutatnak be étel- és füst-áldozatot, a maszkba igézés előtti esküre emlékeztetve őket, hogy nem cselekednek gonoszságot többé. A legveszedelmesebb szellemeket a kolostor legmagasabb rangú lámája magával is viheti, ha hosszabb útra indul. Ekkor az adott maszk istenségét egy kisméretű maszkba koncentrálnak, melyet egy ereklyetartóba helyeznek el. Az is megeshet, hogy a maszkokba rögzített szellemeket a kolostor apátja bizonyos időközönként „szabadon engedi”, nehogy a felgyülemlett negatív erők felülkerekedjenek. A hiedelem szerint ilyenkor egész éjszaka hallani lehet üvöltésüket és sívításukat, amíg idejük le nem jár és a maszkba vissza nem kell térniük.¹⁷ Néha a szerzetesek egyéb kisméretű maszkokat is készítenek, mégpedig agyagból, amelyekhez gyógyító anyagokat kevernek. Ezeket amulettként használják és legtöbbször a nyakba függeszthető ereklyetartókban (t: *ga'u*) hordják, melyeket utazásaikra is magukkal visznek. Egyes tibeti házaknál az is szokás, hogy az úgynevezett „ellenséget (legyőző) istenség” (t: *dgra lha*) fehér maszkját a ház központi oszlopára függesztik ki, hogy szerencsét és jólétet biztosítson a háziak számára. Az ilyen maszkhoz külön szertartás is kapcsolódik.¹⁸

A maszkok között különleges helyet elfoglaló oszlopmaszkok (t: *ka 'bag*) képében a tibetiek az ősök szellemét tisztelik és ezeket is a védőistenségek épületében (t: *mgon khang*) függesztik ki. Haragvó arckifejezésű, bozontos szemöldökű, szakállas harcosokat ábrázolnak; fejüket kalappal vagy turbánnal fedik be, alájuk pedig ruhát is erősítenek. Ünnepeles alkalmakkor ezeket a maszkokat nemcsak ruhájukkal együtt függesztik ki a templomudvar oszlopaira, hanem még különböző fegyverekkel, pajzzsal is felövezik őket. Így az oszlop már annak a harcosnak vagy hegyi szellemnek a szimbólumává is válik, amely egyben a kolostor védőszelleme.

A maszkokkal összefüggő esemény volt a két „bűnbak” rítusa is a tibeti újév idején. Őket nyolc olyan, alacsonyabb rendű istenséget megszemélyesítő maszkos szerzetes kísérte egészen Lhaszán kívülre, akiknek a cshamban is lehetett szerepük. A szerzetesek feladata volt, hogy meggátolják a „bűnbakok” visszatérését a városba.¹⁹

¹⁷ Thingo 1982: 355–356.

¹⁸ Nebesky-Wojkowitz 1956: 319, Nebesky-Wojkowitz 1976: 7.

¹⁹ Nebesky-Wojkowitz 1976: 6–7.



Oszlopra aggatott régi táncmaszkok a tikszei kolostor gyűléstermének (t: *'du khang*) előterében (Nyugat-Tibet, Ladak). A szerző felvétele, 1993.

Bár Tibetben több kolostor is híres régi, természetfölötti hatalommal felruházott maszkjairól, majdnem minden nagyobb kolostornak megvan a maga táncmaszk-gyűjteménye. A helyi istenségek, szellemek, illetve a buddhizmus előtti ősvallásból, az átalakult formájában mind a mai napig fennmaradt bönből megtérített istenségek is bekerülhettek a táncjáték maszkjai, szereplői közé, méghozzá tőlük meglehetősen különböző, egyéniesített arcvonásokkal. A legtöbb ilyen helyi vagy bön istenséget a legendák szerint még Padmaszambhava igazta le és tette meg buddhista védőistenséggé. A táncmaszkoknak azonban személyes vonatkozásaik is lehetnek, hiszen nemcsak a panteonból ismert vagy oda besorolt istenségekről, hanem az adott kolostorból és környékéről származó hírneves személyiségekről is mintázhattak haláluk után maszkokat. Ezek, mint a kolostor és az adott terület védőistenségei, megkülönböztetett tiszteletnek örvendenek.²⁰ Érdekes adalék, hogy a főként Szikkim területén járatos L. A. Waddell már 1895-ben tizennégy táncmaszk-típust próbált öt különböző – teljességgel önkényes és téves – csoportba sorolni, állítása szerint a „reformált lámák”, azaz a gelukpák meghatározásai alapján.²¹ A „lámaista” maszkokról szóló könyvében Lucas már az egyes rendek és az azokra jellemző táncok, valamint területi egységek szerint próbálta a maszkokat csoportosítani.²²

²⁰ Ld. erről Ye Xinsheng 1990: 9–10.

²¹ Waddell 1985: 537–538.

²² Lucas 1962.

A csham-tánchoz használatos arcmaszkokat (t: *'bag*, *'cham bag*, *zhal 'bag*) elsősorban a kolostorban élő szerzetesek készítik, majd egy külön ceremóniával fel is szentelik; így ezeket mint az adott istenségek „lakhelyeit” tisztelik. Különösen szentnek számítanak azok a maszkok, melyeket viselve az adott istenség a rituálé során megszállja a táncost, ilyen például az egyik szikkimi cshamban viselt Dzsina Mitra (t: *Dzi na mi tra*) maszk.²³ A táncmaszkokat legtöbbször egy külön erre a célra kijelölt teremben (t: *'bag khang*) tartják. Ám egyes maszkok – mint pél-



A feketekalapos szerzetesek tánca a karsai kolostor udvarán, a háttérben Jama (t: *gShin rje*) maszkját viselő táncos (Nyugat-Tibet, Ladak). A szerző felvétele, 1993.

dául a tánc szüneteiben, a komikus betétekben szereplő indiai mestert megjelenítő álarc (t: *A tsa ri 'bag*) – már nem számítanak szentnek. A tréfacsinálók groteszk küllemét sötét arcszínükkel, bozontos hajukkal is kiemelő maszkokat a táncban járatos laikusok is viselhetik az előadás során. Az idegen tanításokat eltúlzott megjelenítésükkel kifigurázó szereplők számos csínytet követnek el, még a csham tánc során fontos szerepet betöltő „fekete kalapos” (t: *zhwa nag*) tantrikus mestereket is utánozhatják. A védőistenségek kápolnijában függő maszkok közül csak a tréfacsinálók, a harci istenségek maszkjait és az alacsonyabb rendű állatmaszkokat szabad tisztítani. Ha egy szent maszknál valamilyen megmagyarázhatatlan jel mutatkozik (pl. megváltoztatja a színét), akkor az oltárfalon kap helyet és a táncban egy másik maszkkal helyettesítik.

A különböző istenségek táncmaszkjai között állatmaszkok is találhatók. Ezek többnyire egy adott istenség szolgálait, segítőit szimbolizálják a táncban. Ám a tibeti népi vallásosságban eze-

²³ Nebesky-Wojkowitz 1976: 71.

ket az álarcokat úgy is tekintik, mint a halál és újraszületés közötti lét (t: *bar do*) egyes alakjainak megjelenítéseit. Bár a bardóhoz nem kapcsolódik külön kultikus tánc, az állatmaszkok között megtalálhatjuk a benne szereplő állatfejú istenségeket: az oroszlánt, tigrist, hollót, jakot, garuda-madarat, kutyát, szarvast, kecskét, kakukkot, kígyót, lovat és a disznót is. Szereplésük feltehetően arra is jó alkalom a tánc közönségének, hogy szembesüljenek látványukkal, és majd felismerjék őket a köztes létben való bolyongásuk során.²⁴

A kolostori táncokhoz használt álarcok egy másik fajtája az ún. „vörösréz maszk” (t: *zangs 'bag*), melyet azonban ma már többnyire csak papírmáséból készítenek. Viselői a Padmaszambhava születésnapja alkalmából előadott csham-tánc során Padmaszambhava mennyeországnak, a Rézszínű Hegynek (t: *Zangs mdog dpal gyi ri bo*) tizenhat istenségét személyesítik meg. A gazdagon díszített, egyszínű, aranyozott arcmaszk formája eltér az eddig leírtaktól. Egyfelől csupán az arc elülső részét takarja el, másfelől pedig az emberi arc valós méretéhez idomulva jellegzetes alakú nyílásokat hagynak rajta a szemeknek és a szájnak. Áttört szerkezete valójában a táncmaszkok rátétes díszítésének, azaz a felfelé meredő, lángoló szemöldökök, a száj sarkait és az arcot keretező szakáll rendszerének felel meg.

Egyes kiemelt szerepeket és az azokhoz tartozó álarcokat csak az arra kijelölt szerzetesek kaphatnak meg; ám az alacsonyabb rendű istenségeket ábrázoló táncmaszkokat egyszerűen kisorsolhatják – annál is inkább, mivel néhányat közülük igen kényelmetlen viselni a tánc során. Ilyenek például a hosszú görbe csőrrel ellátott madármaszkok (pl. papagáj- vagy sólyom-), melyekből csupán a csőr sarkainál képzett nyíláson lehet kilátni. A legtöbb nagyméretű álarcból ugyanis csak a száj- vagy az orrnyíláson keresztül lehet látni, s akkor sem túl sokat; a hatalmasra festett szemeknél nincsen nyílás, hogy minél hatásosabbá váljon az istenség ábrázolása. Az egészen magas maszk viselője csupán a ruha nyílásán keresztül lát. A haragvó istenségek maszkjain látható „száraz” koponyakorona (t: *thod skam gyi dbu rgyan*) meghatározza az ábrázolt istenség rangját is: a magasabb rendű dharmapálák öt, az alacsonyabb rendűek három, míg a helyi védőistenségek csupán egy koponyával díszített koronát viselnek. A maszkok kiosztása után mindenki megkapja a szerepéhez tartozó ruhákat és egyéb rekvizitumokat is, melyek pontosan be vannak számozva és leltározva.

A különböző helyszíneken készített táncmaszkok jellegét és stílusát igen nehéz meghatározni, ám bizonyos kolostoroknak csak rájuk jellemző különleges maszk-gyűjteményük van. Mindenekelőtt ilyenek a Szakja kolostorban található női démonok, a Bamók (t: *'Ba' mo*) álarcjai, melyeket elsősorban ezen a területen tisztelnek. Eredetük legendája szerint egy Szakjához közeli hegyen tanyázó Namkha Dölma (t: *Nam mkha' sGrol ma*) nevű női démon szerencsétlenségeket zúdított az ottani emberekre. Mivel a kelet-tibeti Ba (t: *'Ba'*) fennsíkrol származott, Bamónak nevezték el. Az idős nők ráncos arcvonásait utánzó jellegzetes Bamo-maszkokat a helyi cshamban is viselik. Azonban ilyen álarcok nemcsak a kolostorban találhatók, hanem a környék lakói is kifüggesztik őket lakásaikban, mint családi védőistenségeket.²⁵

²⁴ Thingo 1982: 355.

²⁵Ye Xinsheng 1990: 10–12, Nos. 158–163. Ld. még Thingo 1982: 356.

Stílusukat tekintve rendkívül finoman megmunkált és gazdagon díszített maszkok találhatók a Dalai Láma egykori székhelyén, a lhászai Potala palotában. Bár mind az arányok, mind pedig a díszítőfestés finomságában kiemelkedők, legfőbb jellemzőjük a rátétes díszítések, azaz a szemöldökök és a szakáll vagy a diadém gazdag ornamentikája. Egészen másfajta stílusuk van a falképeiről híres Sigace környéki Salu (t: *Zhwa lu*) kolostorában készített maszkoknak. Arcvonásaik szögletesek, kevésbé megmunkáltak, festésük is jóval egyszerűbb. A szokásos rátétes díszeket itt már nem munkálták meg külön, hanem csak imitációjukat festették fel a megfelelő helyekre. Jellegzetes, expresszív arcvonásaikkal azonban külön stílust képviselnek a tibeti maszkok között.²⁶

A Himálaja határterületein, így Szikkimben, Bhutánban és Nepálban a táncmaszkokat fából készítették, mivel a nyirkos klíma nem felel meg a papírmásénak. Formáik anyaguknál fogva is néha egyszerűbbek, mindenesetre rusztikusabbak, mint a tibeti és a mongol maszkok. Számon tartanak azonban híres maszkfaragókat is; neveik mind az egyes vallásos szövegek, mind pedig szóbeli tradíció révén hagyományozódhatnak. A famaszkok meglehetősen súlyosak. Éles széleik ellensúlyozására a táncos a fejtetőt, nyakat és az arc egyes részeit takaró fejtetőt visel.

A mongolok különleges jártasságra tettek szert a maszkkészítés területén, sőt, az újabb kutatások szerint a maszkokat előállító nagyobb mongol kolostoroknak is megvolt a maguk sajátos stílusa. A leghíresebbek a főváros, Ulánbátor (Urga) közvetlen körzetében (m.: *Dā xūrē*) készült nagyméretű táncmaszkok. Bár ezek majdnem mindegyike papírmáséból készült, a legeredetibbek és legszebbek mégis a különböző mongol gyűjteményekben, így a Csojdzsin Láma Templom Múzeumban (ahol a legnagyobb mongol táncmaszk-gyűjtemény található) is látható vörös Begce (t: *Beg tse*) maszkok; arcfelületük ugyanis rengeteg kisebb-nagyobb, mesterialrendezett korallszemből van kirakva. Ezeket súlyuk miatt csak a legerősebb szerzetesek bírták viselni.²⁷ Az Ulánbátortól délre fekvő Dzsandzsinn Csoir (m.: *Janjin čoir*) kolostorban készült kisebb arcmaszkok jellegzetességei az üvegszemek voltak. Az Ulánbátorhoz közeli, Manydzsursi (t: *Jam dpal*) bódhiszattvárról elnevezett Mancsir (m.: *Manjušir*) kolostorban az ugyancsak kisebb méretű maszkok jellemzője, hogy hajdíszükhöz festett lószórt használtak fel.²⁸

A tibeti és a mongol táncmaszkok meglehetősen ritkának mondhatók a nyugati múzeumi és magángyűjteményekben. Ez nyilván annak is köszönhető, hogy maszkokat sokszor csupán a helyi csham számára készítettek az adott kolostori közösségben élő szerzetesek. Figyelemre méltó, hogy a nagyobb műgyűjteményekben található, Tibetből származó régi maszkok nagy része nem papírmáséból, hanem fából készült. Bár ez a tény a gyűjtés szempontjaira is enged következtetni, jelzi, hogy az álarcok eredetileg fából készülhettek. Az utóbbi évtizedekben azonban megfigyelhető, hogy a tibeti-nepáli piacokon a turista-ipar következtében számos olyan fából készített maszk-imitáció kapható, melyeknek soha nem volt semmiféle gyakorlati jelentőségük.

²⁶Ye Xinsheng – Song Xiaojí 1990: 30–31, Nos.106–123.

²⁷Forman – Rintschen 1967: 119–120.

²⁸Berger 1995: 152.

A táncmaszkok készítése

A maszkok készítésének tudománya a kézművességről szóló értekezések (t: *bzo rig bstan bcos*) körébe tartozik, amelyek nemcsak a „magasabb művészetek” (pl. fémszobrok öntése, thangkák festése) technikáit, hanem az iparművészet legkülönbözőbb ágait is leírják. Ilyen például a papír készítése, festékek előállítás, az aranyozás vagy a kővel és agyaggal kapcsolatos technológiák; továbbá ide tartozik a papírmaséból való tárgyak, így a táncmaszkok (t: *'bag, 'cham 'bag, zhal 'bag*) előállításának technikája is. Egy-egy tibeti mester ugyanis legtöbbször a művészet több ágára szakosodik.²⁹

Bár a tánchoz készített arcmaszkok különféle anyagokból, így fémből vagy régebben fából is készülhettek, a cshamhoz leginkább a papírmaséból, azaz a papírrétegekből és az enyvvel megkeményített szövetdarabokból készült maszkokat használják. Mivel viszonylag könnyűek, hogy a meglehetősen nagyméretű álarcokat a táncosok fáradság nélkül viselhetik a tánc hosszú ideje alatt.

A maszkot készítő mester (t: *'bag pa*) először is megmintázza a maszk agyagmodelljét.³⁰ A finom agyagot vízzel dúsítja, majd töményíti, és addig gyúrja, amíg megfelelő minőségű nem lesz; csak ezután kezdődik el a maszk mintázása. Először azokat az arányokat jelző tengelyeket és metszéspontokat karcolja be az agyagba, amelyek meghatározzák az arcot: a függőleges tengely az orr és a száj közepén, a vízszintesek pedig a szemeken, az orron és a szájon vezetnek keresztül. Ezután a kidomborodó részletek kialakítása következik egy mintázó pálca segítségével. A mester különböző típusú pálcákat használ a nagyobb felületek elsimításához, a formázáshoz, az ívelt, kerek formák vagy arcedók kialakításához. A szimmetrikus kompozíció érdekében a művész munka közben még egy függőt, vagyis egy fonálra felfüggesztett agyagcsomót is használ, hogy az mindig jelezze a maszk középtengelyét. Arra is ügyelnie kell, hogy az agyagmodellen kialakított formák (az olyannyira jellegzetes szemek, a széles orr- és szájredők) eleve még erőteljesebbek és nagyobbak legyenek, mint a végül elkészült maszk vonásai, hiszen az eredeti mintára sorjában ráhelyezett papír- és szövetrétegek következtében a formák kevésbé lesznek domborúak. A száj sarkaiba a mesternek kis nyílásokat is kell terveznie, hogy a maszk viselője látni tudjon a tánc során.

²⁹ David Jackson idézi erről Mipham Gyaco 1906-ban írott szövegét. Jackson, D. P., Jackson J. A. 1988: 7–8.

³⁰A maszkok készítésének leírásánál elsősorban Veronika Ronge és Namgyal Gonpo Ronge kítűnő tanulmányára támaszkodtam, akik 1971-72-ben és 1977-ben egy kelet- és egy közép-tibeti maszkkészítő mester technikáját írták le részletesen, az Észak-Indiában száműzetésben élő tibetiek között. Ld. Ronge, V. – Ronge, N. G., 1981.



Turisták számára maszkokat készítő fafaragó mester Patanban (Nyugat-Tibet, Ladak).

A szerző felvétele, 1993.

Az agyagmodell néhány napos száradása után következik magának a táncmaszknak az elkészítése. A mester tanoncái háromszög alakú, vízzel átnedvesített, kézzel merített papírdarabkákkal borítják be a modell felületét. Ez azért szükséges, hogy az utána felhelyezett rétegeket a munka végeztével könnyedén el lehessen választani a modell felületétől. Közben ugyanis háromszögletű pamutszövet-darabkákat szabnak ki, melyeket enyvbe (hagyományosan jakbőrből kifőzött, növényi adalékokkal elkevert enyvbe) mártanak, és következő réteggént ráterítik a maszkra. Az így elkészült réteget a napon megszárazítják, majd legalább még kétszer megismétlik a leírt folyamatot.

Ezután következik a modell és a maszk szétválasztása. Az agyagmagot hátulról szétverik, majd a maszk belső részére száradt agyagmaradványokat lekaparják; a papírmásé külső felületét pedig egy sima kővel vagy finom reszelővel lesimítják. A munka következő fázisa a maszk részleteinek díszítése és festése. A haragvó istenségeket ábrázoló maszkoknál a mester egy hegyes, cső alakú fecskendő segítségével liszt és enyv keverékéből relief-jellegű, lángot formázó díszítést visz fel a szemöldökre és a száj sarkaiba; ezek fokozzák a maszk hatásosságát és kifejező erejét. A festés megkezdése előtt azonban a haragvó istenségeket ábrázoló maszkoknál még be kell erősíteni a fából készült fogakat, agyarakat is (A közép-tibeti eljárás némileg különbözik a korábbiakban leírt kelet-tibetitől. A kevésbé részletgazdagon megmunkált agyagmodell után készített maszk külső felületére fűrészpor és enyv keverékéből készített

bevonatot visznek fel, amelyet folyékony enyvvel még elsimítanak, majd ezt a felületet munkálják meg).

Az így létrehozott maszk külső felületét először mész/kréta és enyv keverékének segítségével kell lealapozni. A színek megválasztásakor a művésznek követnie kell az ábrázolt istenség ikonográfiai előírásait. A szemöldököket és a száj sarkait legtöbbször aranszínűre festik. A finom, részletező munka még inkább kiemeli a maszk kifejező erejét. A megfelelően kifestett álarcot még egy lakkbevonattal is ellátják.³¹

Az esetleges hajrész felerősítése után külön kerülnek fel a maszkra az ikonográfiai előírásokban rögzített díszítmények: a diadém vagy koponyakorona, fülbevalók stb. Ezeket külön agyagmodellek segítségével készíti el a művész. A diadémnál például az olajjal átkent formába fűrészporos pasztát présel, amelyet a kiemelés után kiszárít és átdolgoz. A koponyakorona részeinél a maszk készítéséhez hasonlóan jár el; az agyagból elkészített modellt faszénporral bekenik és egy újabb agyagréteggel veszik körül. Középen függőlegesen szétvágják, majd az így nyert két fél-modellt kiszárítják, és ismét faszénporral borítják. Ezután agyagot préselnek a modellek közé, hogy az elkészült két féldarabot egymáshoz illesszék. A kis agyagkoponyát egy réteg papírral és vászonnal borítják, a feleslegessé vált agyagot pedig kikaparják; az elkészült darabokat azután csapokkal erősítik fel a maszkra. Olyan különleges tartozékoknál, mint például a szarvak, először egy drótmódellet formálnak, melyet fűrészpor és enyv keverékével vonnak be, majd az előzőekhez hasonlóan megmunkált részletet a maszkra erősítik. A maszk belső részébe erősítésül esetleg bambuszból készült keretet is elhelyeznek.

A maszkok különböző méretűek lehetnek. A leggyakoribb az arcnál kétszer, háromszor is nagyobb méret (ebben az esetben a táncos a maszk száján, esetleg az orrán található nyíláson keresztül lát). Az olyan különlegesen nehéz maszkokat, amelyek több fejet is ábrázolnak, a kolostor legerősebb szerzetesei viselik a tánc ideje alatt. Belül egy fából készült kis állványzat és bőrszj segíti viselőjét abban, hogy az egész konstrukciót képes legyen a vállán megtartani.

Bibliográfia:

- Asztalos Z. – Kelényi B. 1997. „Egy mongol rituális táncmaszk restaurálása.” In: *Ars Decorativa* 16. Budapest: Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve, 237–250.
- Berger, P. 1995. „Buddhist Festivals in Mongolia.” In: Berger, P. – Bartholomew, T. Ts. *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*. Asian Art Museum of San Francisco, San Francisco, 149–184.
- Eliade, M. 1964. „Mask.” In: *Encyclopedia of World Art*. Vol. IX., New York, Toronto, London, 520–525.
- Forbáth L. *A megújított Mongólia*. Budapest: Franklin Társulat.

³¹ Egy Srídévít ábrázoló mongol táncmaszk restaurálása során jól feltárható volt a táncmaszk rétegeinek szerkezete. Eszerint a hordozó papírmása alapra került rá a textil, arra a krétás, enyves alapozás, melyet azután festettek és lakkoltak is. Ld. Asztalos – Kelényi 1997: 238.

-
- Forman, W. – Rintschen, B. 1967. *Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik Tsam in der Mongolei.* Leipzig: Koehler & Amelang.
- Hedin, S. 1909. *Transhimalaja. Vol. I.* Leipzig.
- Jackson, D. P., Jackson, J. A. 1988 [1984]. *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials.* New York: Snow Lion Publications.
- Ligeti L. 1988. *Sárga istenek sárga emberek.* Budapest: Kentaur könyvek.
- Lucas, H. 1962. *Lamaistische Masken.* Kassel: Erich Röth-Verlag.
- Nebesky-Wojkowitz, R. De. 1956. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities.* s'Gravenhage: Mouton.
- Nebesky-Wojkowitz, R. De. 1976. *Tibetan Religious Dances: Tibetan text and annotated translation of the 'chams yig.* The Hague-Paris: Mouton.
- Ronge, V. – Ronge, N. G. 1981. „Anfertigung von Cham Masken.” In: *Zentralasiatische Studien* 15, 513–536.
- Stein R. A. 1972. *Tibetan Civilization.* Stanford: Stanford University Press.
- Thingo, T. T. 1974. „Masken.” In: *Buddhistische Kunst aus dem Himalaya.* Köln: Kat., Museum für Ostasiatische Kunst der Stadt Köln, 172–181.
- Thingo, T. T. 1982. „Masken und Kultanz in Tibet.” In: C. C. Müller – W. Raunig (szerk.). *Der Weg zum Dach der Welt.* Frankfurt/Main: Pinguin Verlag; Innsbruck: Umschau Verlag, 354–360.
- Waddel, L. A. 1985 [1895]. *Buddhism & Lamaism of Tibet.* Kathmandu: Educational Enterprise Ltd.
- Ye Xincheng 1990. „General Introduction to the Mask Art of Tibet.” In: Ye Xincheng – Song Xiaoji (szerk.). *The Mask Art of Tibet.* Chongqing: Chongqing Publishing House, 2–19.

SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR

A sibeák vallási hagyománya

Isanju Mama alakja Nara Elsi sámán tudományának tükrében¹

Jelen tanulmány célja, hogy felhívja a figyelmet a Kínában, a mai Xinjiang uigur nemzetiségi autonóm területen élő sibe népcsoport, különösképpen a Jinquanben (金泉) élő közösség gazdag, egyedi színezetű vallási örökségre. Ennek érdekében, az adott népcsoport történelmi és kulturális hátterének rövid ismertetése mellett, a teljesség igénye nélkül igyekszik bemutatni a fent említett közösség vallási hagyományát, kiemelve annak legfőbb sajátosságait. Ezen sajátosságok közül a Nishan sámánnal összefüggésbe hozott Isanju Mama alakjának vizsgálata külön hangsúlyt kapott, hogy lefedtesse a tárgyalt témakör további kutatásának alapjait.

A tibeti buddhizmus és a sámán kultúra egymásra gyakorolt hatásának vizsgálata szorosan összefügg Nishan sámán (尼山薩滿 *Nishan saman*) legendájának kérdéskörével. Nishan sámán legendáján keresztül feltárul a sámánizmus szertartásainak, a sámánénekeknek, a sámánok által használt eszközöknek számos sajátossága, valamint az adott sámán kultúrát átható buddhista, taoista és konfucianus elemek sokasága.

Az adott legendakör és a hozzá kapcsolódó számos, mind a mai napig megválaszolatlanul maradt kérdés jól ismert a Belső-Ázsia népi hitvilágát kutatók előtt.² Jelen tanulmánynak nem célja, hogy az erre vonatkozó kérdésekre megpróbálja megadni a választ, pusztán szeretné felhívni a figyelmet arra, hogy a Nishan sámánnal azonosítható Isanju Mama (伊散珠 瑪瑪 *Yisanzhu mama*) alakjának vizsgálata a sibe népcsoport (錫伯族 *xibo zu*)³ sámánénekeinek tükrében újabb nézőpontot képezhet az adott kérdéskör tekintetében, és hozzájárulhat a sibe sámán kultúra buddhista elemekkel áthatott sajátosságainak feltárásához.⁴

1 A jelen tanulmányban közölt fordítás alapjául az eredeti szöveg Yong Zhijian által készített kínai nyelvű tükkörfordítása szolgált, lásd Yong 1992. A sibe nevek, fogalmak és idézetek átírásának mintáját ugyanez a könyv képezte. A fordítást a sibe nyelvű eredetivel egybevetette és javította: Uray-Kóhalmi Katalin és Somfai Kara Dávid.

2 A megválaszolatlanul maradt kérdések közé tartozik többek között az, hogy Nishan sámán alakja melyik néptől eredeztetethető. Az ehhez kapcsolódó, történelmi háttérként szolgáló epizód ismertetését Uray-Kóhalmi 2003: 119-120.

3 A sibe nemzetiségbeliek száma a mai Kína területén mintegy 190 000-re tehető. Legtöbbjük mind a mai napig elszórtan él Kína északkeleti területein, Shenyang (沈陽), Kaiyuan (開原), Yixian (義縣), Beizhen (北鎮), Xinmin (新民), Fengcheng (風城) és Fuyu (扶余) vidékén. Rajtuk kívül körülbelül 40 000 sibe telepítettek le a mai Xinjiang uigur nemzetiségi autonóm tartományban (新疆維吾爾自治區 *Xinjiang weiwu'er zizhiqu*). Közülük valamivel több, mint 20000-en élnek a Xinjiang Ili körzetéhez (新疆伊犁地區 *Xinjiang Yili diqu*) tartozó Qapqal sibe autonóm járásban (察布查爾錫伯族自治縣 *Chabu'cha'er xibozu zizhixian*), továbbá az Ili kazak autonóm megyéhez (伊犁哈薩克自治州 *Yili hasake zizhizhou*) tartozó Huocheng (霍城縣 *Huocheng xian*), Gongliu (鞏留縣 *Gongliu xian*; Tokkuztara) és Tacheng járásokban (塔城縣 *Tacheng xian*; Qoqek). Schwarz 1984: 157.

4 Kósa Gábor felhívja a figyelmet egy esszékötetre (Ke Li – Fu Ya – Qi Cheshan: Xibozu yanjiu [Sibe tanulmányok]. Wulumuqi, Xinjiang renmin chubanshe, 1990.), amelyben He Ling a sibe sámánénekek és a mandzsu Nishan sámán legenda kapcsolatát vizsgálja. Kósa 2001: 77-81.

A sibe törzs eredete és Xinjiangban való letelepedésének háttere

A sibék eredetét illetően két fő hipotézis él. Az egyik feltételezés szerint a sibe szó az ősi xianbei (鮮卑) elnevezéssel hozható összefüggésbe. A sibék többsége maga is őseként tiszteli a xianbeieket,⁵ és számos legendájuk, népdaluk is ezt a feltételezett rokonságot látszik alátámasztani. A másik feltételezés mind a mandzsukat, mind a sibéket a dzsürcsenekkel hozza kapcsolatba. Az utóbbi állítás alapját annak a sztélének a felirata képezi, amit Shenyangban, a Liaoning tartomány (遼寧省 *Liaoning sheng*) tartományi múzeumában őriznek.⁶ Eszerint a sibe törzs gyökerei Hailar (海拉爾 *Haila'er*) délkeleti területére, a Jalatolo (扎賚托羅 *Zhalaituoluo*) vidékére vezethetőek vissza.⁷ A történészek az egykori Jalatolot a mai Chuoer (綽爾 *Chuo'er*) folyóval azonosítják, amelynek vidékét egykor az öt shiwei (室韋) csoport⁸ egyes törzsei lakták.⁹ Ennek az öt csoportnak egyik altörzsét alkották az ún. *Sárga fejű shiweiek*, akiket később a *Sárga fejű dzsürcsenekkel*, a sibék elődeivel azonosítottak.¹⁰

A dzsürcsen törzsek az Amuron átkelve, Szibéria felől hatoltak be Mandzsúria (滿洲 *Manzhou*) vidékére, ahol több törzsi csoportot alkotva telepedtek le. A kínai határ közelében élő törzsek kulturális és politikai szempontból erősen kapcsolódtak a Ming-dinasztiához (明朝 *Ming chao*, 1368-1644). E törzsek körében tűnt fel Nurhaci (努爾哈齊 *Nu'erhachi*, 1616-1626)¹¹, a mandzsú birodalom megalapítója, aki 1616-ban vette fel a káni címet. Ez a lépés azonban csak egy állomás volt hatalma megalapozásának útján, amelynek legfontosabb részét a hadsereg kiépítése képezte.¹²

A Qing-dinasztia (清朝 *Qing chao*, 1644-1911) politikai hatalmának alapját a Nurhaci által felállított közigazgatási katonai egység, a *gusai*, vagyis a *zászló* (旗 *qi*) alkotta, amely végleges formáját, a *nyolc zászló* (八旗 *baqi*) rendszerét 1615-re nyerte el.¹³ A Qing-dinasztia hadviselésén belül a sibe törzs fontos szerephez jutott. A mandzsuk fokozatos térnyerésének idején, 1593-ban megpróbálták ugyan szembeszállni Nurhaci akaratával, de más, északkeleti tör-

5 A társadalmi és politikai tagolódás tekintetében arisztokratikus, törzsi berendezkedést követő *xianbeiek* Az öt barbár törzs tizenhat királysága idején (十六國 *Shiliu guo* 304-439) fontos szerepet játszottak Kína történelmének alakulásában. Gernet 2001: 153-154.

6 A sztélé a *Taiping Kolostor kőbe vésett felirata* (太平寺碑記 *Taiping Si beiji*) nevet viseli. Schwarz 1984: 157.

7 A feliraton belül feljegyzésre került, hogy a Hailar déli részén található, a Shiwei-hegy (室韋山 *Shiwei shan*) közelében fekvő terület Qing-kori földrajzi neve *Sibe* volt. Schwarz 1984: 169.

8 Az öt shiwei csoport, vagyis a Nan shiwei (南室韋), a Bei shiwei (北室韋), a Bo shiwei (鉢室韋), a Shen shiwei (深室韋) és a Da shiwei (大室韋) a mai Heilongjiang tartomány (黑龍江省 *Heilongjiang sheng*) vidékén, Nenjiang járás (嫩江縣 *Nenjiang xian*) területén, a Nonni (嫩江 *Nenjiang*) folyásvidékén élt. Baidu baike: Shiwei zu. [Online].

9 Schwarz 1984: 159.

10 Egyes feltételezések szerint a *sárga fejű* elnevezés az adott nemzetiség egyes tagjaira jellemző szőke hajra és kékeszöld szemszínre utal. A xinjiangi Qapqal és Fuyu vidékén mind a mai napig fellelhetőek a fenti tulajdonságokkal, fizikai adottságokkal bíró emberek. Schwarz 1984: 159-169.

11 A kelet-mandzsúriai törzsek egyesítője, Nurhaci 1616-ban a dzsürcsenek kánjává kiáltotta ki magát, és megalapította a kései Jin-dinasztiát (后金 *Hou Jin*). Birodalmának fővárosává 1625-ben Shenyangot tette meg, amelyet innentől kezdve Mukdennek neveztek. Ez azonos a későbbi Shengjing (盛京) várossal. Nurhacsit nyolcadik gyermeke, Abahai (阿巴亥, 1627-1643) – akit elsősorban Huang Taijikként (黃台吉) vagy Hong Taijikként (洪太極) ismer a kínai történetírás - követte az uralkodók sorában. Abahai 1635-ben a dzsürcsen nevet mandzsúra cserélte fel, majd 1636-ban a dinasztia nevét Da Qingre (大清國 *Da Qing guo*) változtatta meg. Birodalma 1644-ben, Peking (北京 *Beijing*) elfoglalását követően kapta meg a Qing nevet. Gernet 2001: 360-361.

12 Úray-Kóhalmi 2000: 5.

13 A *nyolc zászló* katonai rendszer kialakulásának történetét bővebben Baidu baike: Niulu zhi. [Online].

zsekkel egyetemben vereséget szenvedtek, és a császári rendeletnek engedelmessé válva, felhagyva a nomád életmóddal, helyőrségekben telepedtek le.¹⁴

A heilongjiangi és a jilini helyőrségekhez rendelt sibe törzsek sorsában Kangxi császár (康熙, 1662-1722) rendelete újabb változásokat idézett elő. A rendelet értelmében a mandzsu végrehajtó hatalom a mandzsu nyolc zászlóba sorolta a sibe törzs tagjait, és a qiqihari (齊齊哈爾 *Qiqiha'er*) és jilinwulai (吉林烏拉 *Jilinwula*) helyőrségekből áttelepítette őket, hogy ellássák Shengjing, Beijing és Kaiyuan védelmét.¹⁵

1764 tavaszán egy újabb császári rendelet szakadást idézett elő a sibe törzsek egységében. A Shengjing parancsnoksága alá tartozó területekről határőrszolgálatra Ili vidékére telepítették a sibe haderő 1020 tagját, akik közel 4000 hozzátartozójukkal együtt indultak útnak. A Mongólián keresztül vezető nagy út megtétele után 1765 szeptemberében érkeztek meg a mai Xinjiang tartomány területére, ahol az Ili-folyó déli területéhez vezényelték őket. Csapataikat előbb hat, majd a rákövetkező évben, 1767-ben nyolc *niruba* (牛錄 *niulu*)¹⁶ osztották, kialakítva a sibe nyolc zászlót (錫伯八旗 *sibe baqi*).¹⁷

Az említett területen a sibe zászlóaljak feleltek a katonai feladatok ellátásáért valamint a közigazgatással és a termeléssel kapcsolatos kérdések rendezéséért. Amellett, hogy feladataik közé tartozott az Ili-folyó vidékén fellelhető 19 *karun* (卡倫 *kalun*)¹⁸ védelme, lehetőséget kaptak a földműveléssel való foglalkozásra is. A sibe haderő és hozzátartozói évtizedeken belül magtárrá változtatták az itt elterülő pusztaságot, és az újonnan kialakult életmódnak megfelelően társadalmi felépítésükben is változások következtek be.

A tibeti buddhizmus térhódításának és a sibe törzs sámán kultúrájának rövid áttekintése

Az adott népcsoport – a mandzsukkal és annak más rokon törzseivel valamint elődeikkel egyetemben – ősidőktől fogva sámánhitű volt, de a környező népek hatására, a társadalomban lezajló változásokkal együtt, hitrendszerükben is átalakulás ment végbe. Ennek legfőbb mozgatórugójának a buddhizmus bizonyult.¹⁹

A mandzsu-tunguz nyelvcsaládhoz tartozó népek szokásaiban és vallási hagyományában sok közös vonás kimutatható, és utóbbi tekintetében a sámánizmus az, ami a legfőbb összekötő kapocsként kiemelhető. Ez a hitrendszer valamennyi ismert jellegzetességével együtt egészen a Qing-dinasztia Jiaqing (嘉慶) időszakáig (1796-1820) erőteljes befolyást gyakorolt az említett népcsoportok életére.²⁰ Az ezt követő időszakban azonban a tibeti buddhizmus mind

¹⁴ Schwarz 1984: 159.

¹⁵ Li 2003: 496.

¹⁶ A *niru* a zászlón belüli katonai egységre alkalmazott elnevezés. Bővebb leírását ld. Uray-Kóhalmi 2000: 5-7.

¹⁷ Li 2003: 496.

¹⁸ A *karun* szó jelentése *őrhely, poszt*.

¹⁹ Zhao 2001: 94.

²⁰ A Kína északkeleti régiójától az északnyugati határvidékig fekvő területeken élő népcsoportok vallási szokásainak tekintetében a *Shiji* (詩集), a *Hou Hanshu* (後漢書) és a *Zhoushu* (周書) mind őriz feljegyzéseket. Li 2003: 37.

gyorsabb és erőteljesebb hatást gyakorolt a Qing-dinasztia vezető társadalmi rétegére, míg végül a mandzsuk uralkodó osztály legfőbb vallási irányzatává nem vált.²¹

A Xinjiang vidékére telepített, a mandzsuk helyőrségek zászlóaljához tartozó nemzetiségek – köztük a sibe is – mind szembesültek a buddhizmus és a taoizmus befolyásával. Ili vidékén mintegy kilenc lámaista templomot építettek fel, és a vezető társadalmi réteg előtt bemutatandó, továbbá számos, a nép körében fontos szerepet betöltő szertartás levezetése is a lámák feladatává vált.²² Ők gyakorolták tehát a legfontosabb vallási szertartások levezetésének jogát, és birtokában voltak bizonyos betegségek gyógyításának a módszerével is, mint például a gyógyfüvek használata. Ennek ellenére a nép körében számos ősi vallási szokás megőrződött,²³ és a sámánok a xinjiangi sibe nemzetiségen belül továbbra is nagy befolyással bírtak.²⁴

A sámánizmus szertartásainak rendszerén belül a változások a 18. század közepén, Qianlong császár (乾隆 *Qianlong*, 1711-1799) uralkodásának idején véglegesültek. Ekkor, 1747-ben adták ki a *Közlendők a szertartások és áldozások rendjéről* (欽定滿洲祭神祭天典禮 *Qinding manzhou jishen jitian dianli*) címet viselő szertartáskönyvet, amely a mandzsuk eredeti hitét egy szentélyekhez kötött, buddhista szertartásos elemekkel gazdagon átírt vallási rendszerré változtatta.²⁵

Ettől fogva a mandzsuk sámániszertartásai két nagy részre oszthatóak: a birodalom nagy ünnepnapjaihoz, a hadba induláshoz és más fontos társadalmi eseményekhez köthető udvari szertartásokra, és az egyszerű nép szertartásaira. Utóbbiak meglehetősen összetettek, és mind a mai napig őrzik a mandzsuk és rokon törzseik életformájának jellegzetességeit. Ezek a nép között élő szertartások további két csoportba sorolhatóak: a családi szertartásokra (家祭 *jiaji*) és a nem-hivatalos szertartásokra (野祭 *yeji*).²⁶ Az előbbieknél fontos részét képezi többek között az ősöknek és az Égnek bemutatott áldozat, amelynek módja és szabályrendszere nagyjából megegyezik a fentebb ismertetett szertartáskönyvben lejegyzett áldozásokéval. A szertartási formák másik fajtájának végrehajtásához számos szellem-technikát (神技 *shen ji*) kell elsajátítani. Egy, a *ye* szertartásért felelős sámánnak jártasnak kell lennie a révülés technikájában (昏迷術 *hunmi shu*), a lélek elkóborlásának (魂魄出游 *hunpo chuyou*) és a szellem testhez tapadásának (神靈附体 *shenling futi*) módszerében, továbbá az utánzás (模擬術 *moni shu*), a fegyverekkel való tánc (舞器術 *wuqi shu*) és az összehangolódás művészetében (配合術 *peihe shu*).²⁷ Ezeknek a technikáknak egyes elemei azoknál a sámánoknál és gyógyítóknál is fellelhetőek, akikhez a Xinjiangban, azon belül is elsősorban a Qapqalban élő sibe emberek egy adott betegség meggyógyításának az érdekében fordulnak, és akiknek típusai nem találhatók meg a mandzsuknál. Közéjük tartoznak a himlő gyógyításáért felelős *elcinek* (爾琪 *erqi*), a hosszan

²¹ Li 2003: 497-498.

²² Ezek közé tartozik az ártó erők elűzésének szertartása, a *Paokuang* (拋筐). Li 2003: 498-499.

²³ Ezek közé tartozik *Síli Mama* (喜利媽媽 *Xili Mama*) tisztelete. Li 2003: 500.

²⁴ Li 2003: 498-499.

²⁵ Zhao 2001: 96-97.

²⁶ A kétfajta áldozás a szertartáson énekelt imákban is különbözik egymástól. A rövid terjedelmű és rögzült formájú *ji* szertartás szövegeivel szemben a *ye* áldozás énekeinek jelentős része spontán módon, az adott szituációnak megfelelően változik. Rögzült formák – mint például a szellemek hívásának módja – természetesen itt is megfigyelhetőek. Zhao 2001: 85-86.

²⁷ Zhao 2001: 74-82.

elhúzódó betegségek kezelésért felelős *siyang tungok* (相同 *xiangtong*) és a pszichoszomatikus betegségeket orvosolni tudó *doecik* (斗琪 *douqi*).²⁸

A Saman jarin

A sibe sámánizmussal kapcsolatos kutatások talán legnagyobb felfedezését két, a 19. század közepén másolt kézirat alkotja. Az egyik könyv *A sámán oltára* (*Saman kūwaran i bithe*) címet viseli, és bár igen hiányos, mégis értékes és érdekes forrásműnek tekinthető,²⁹ egyfajta egységet alkotva a jelen tanulmány szempontjából fontosabbnak ítélt, Nara Elsi (納喇二喜 *Nala Erxi*) által másolt sámánkönyvvel.

A *Saman jarin*, vagyis *Sámán imák* (薩滿神歌 *Saman shenge*³⁰) címet viselő könyv tartalmának teljessége és feljegyzéseinek sértetlensége egész Kína területén ritkaságszámba megy. Az eredeti, 126 oldalból álló, kézzel másolt dokumentum 18x9 cm nagyságú orosz fehér papírra íródott, Guangxu (光緒) időszakának (1875-1908) 10. évében, annak is 11. hónapjában, 1885-ben. Másolója, a sibe törzsbeli, Nara nemzetségnevet viselő Elsi sámán volt. Nara Elsi feltehetően 1855-ben született, 18 éves korában kezdte meg a sámántudomány elsajátítását, majd az Ili helyőrség sibe zászlóaljához tartozó fehér fő-zászlón (*zheng baiqin* 正白旗) belül teljesített szolgálatot. Híres sámánként halt meg a 20. század első harmadában. Hagyatékát – amelynek az adott kézirat mellett részét képezik egyéb, a szertartások során használt eszközei is – gyermekei és unokái őrizték meg az utókor számára.³¹

A könyv tartalmát képező énekek, a szellemeknek mondott könyörgések áldozások és szertartások során, révüléskor és betegségek gyógyításakor hangzottak el. A múltban ezek a sámánénekek titkos tanításként adódtak át mester és tanítványa között, a beavatás jelképeként és a sámánok legszentebb tabuinak egyikeként.³² Az egyes énekekben fellelhető imák és könyörgések a sibe sámánkultúra legértékesebb, legbecsesebb részét alkotják. Valamennyi verses formában íródott, és már önmagában véve is kivételesen szép, a népi rigmusokhoz hasonlitos műalkotásnak tekinthető.

Elsi sámán könyve két nagyobb kötetre osztható. Az első kötet a *Jarire jakire jandara jarin bithe* vagyis *Az ima, könyörgés, esdeklés imádságos könyve* (邀神求神告神祈禱書 *Yaoshen qiushen gaoshen qidao shu*) címet viseli. Ez a kötet mindazokat az imákat tartalmazza, amit a sámán és tanítványa illetve segítők a beavatás során, az egyes próbák alkalmával énekelnek. A kötet végén található függelékben olvasható többek között az imák fajtáinak felsorolása, a sámántudomány öröklésének láncolata, egy betegségelűző szertartás a hozzá tartozó ábrával, egy védő formula leírása és egy szellemábra, amiről a következő fejezetben bővebben is szó esik. A második kötet, a *Nimeku de urhu fudere jarin bithe*, vagyis *A betegség meggyógyításáért felajánlott urhu*

²⁸ Pang 1994: 61-66.

²⁹ Erre az 1877-ben íródott könyvre Giovanni Stary hívta fel a figyelmet 1991-ben. Qi 1997: 71-73.

³⁰ Giovanni Stary felhívja a figyelmet arra, hogy a *Saman jarin* kínai kiadása a Sámán énekek címet viseli. Stary 1993: 229-230.

³¹ Yong 1992: 1-2.

³² Az adott könyv másolata az Elsi sámán átadási vonalát követő tanítványok között, vagyis a Pa (帕), a Tongjia (佟佳) és a Yong (永) nemzetségnevet viselő sámánok között is továbbadott. Qi 1997: 72.

imádságos könyve (疾病給巫爾忽送祈禱書 *Jibing gei wu'erhu song qidao shu*) énekeinek középpontjában a betegség meggyógyításáért mondott démonűző imák állnak. Ebben a szertartásban játszik kiemelkedő szerepet a címben is szereplő ún. *urlhu* (巫爾忽 *wu'erhu*).³³ Az imák első csoportja boldog házasság, jobb jövő, örökös születésének a reményéért hangzik el, majd a következő csoportban egy meg nem nevezett betegségdémon kiűzése íródik le. Ezt követően kerülnek leírásra bizonyos kenőcsök elkészítésének módjai, amelyek a test minden részét és mindenféle sebet képesek gyógyítani. A második kötet utolsó, huszadik éneke a démon elűzését, szétszaggatását írja le.³⁴

Ezek a sámándalok generációk hosszú sora alatt, évszázadokon keresztül megőrződtek, a dallamukban, formájukban, ritmusukban, tartalmukban bekövetkező változások nem jelentősek. Lévén, hogy a nép között hagyományozódtak tovább, kellő számú adatot tartalmaznak a sibe sámán kultúra kutatásához, beleértve a sámánizmus és a tibeti buddhizmus egymásra való hatásának kérdéskörét is. E két vallás egyes elemei összekeveredve léteztek egymás mellett, és ez az oka a Nara Elsi másolta könyvben is felfedezhető buddhista istenségek jelenlétének és a buddhista szertartásosságra való utalásoknak. A sibe sámánok ugyanis a tibeti buddhizmuson belül fellelhető valamennyi istenséget a maguk *wecenjeként* (沃臣 *wochen*)³⁵ tisztelték, és beemelve azokat saját vallásukba, áldozatot mutattak be nekik. A két vallás viszonyát kiválóan példázza a nép között elterjedt szólás is, amely szerint „sámánizmus és tibeti buddhizmus nem egymás legyőzöttjei”.³⁶

Isanju Mama alakja a 18 karun megjárásának énekében

Ahogy a már fentebb említésre került, a Nishan sámán legendakör és a mandzsuk valamint rokon törzsek vallásos hite szoros kapcsolatban áll egymással. A *Saman jarin*ban gyakorta felbukkanó Isanju Mama³⁷ alakjának és a szertartások során betöltött szerepének vizsgá-

33 *Urlhu*: Általában egy szögletes formájú, hamuval és földdel megtöltött dobozka, amelynek közepébe faágat szúrnak, arra pedig különböző színű vászondarabokat aggatnak. A más-és más színű zászlókkal díszített *urlhuhoz* ún. *fenbeieket* (分貝), vagyis sárga színű papírból kivágott, ember formájú figurákat és papírdarabokat is hozzáfűznek. Mivel az *urlhu* nagysága és formája az áldozás menetével és tartalmával, céljával együtt változik, meg kell említeni az ún. *kurit* is (庫里 *kuli*), amelynek közepébe a „szerencsét kérő fát” illesztik (求福樹 *qiufushu*). Az elkészítésükhöz használt fafajta a fűzfa, amelynek az áldozással megfeleltetve két további formájáról beszélnek: az egyik az ún. *ilgarival* (伊爾嘎里 *yiergali*), vagyis papírdarabokkal díszített *suru hailan* (舒魯 *shulu*), a másik pedig a csupaszon álló *fodo hailan* (佛多 *foduo*). Yong 1992: 140.

34 A Nara Elsi által másolt kézirat egyes fejezeteinek pontos felsorolását l. Stary 1993: 232-236.

35 *Wecen* vagy más néven *weceku* (巫出庫 *wuchuku*): A sámán családján belül tiszteltnek örvendő szellemek, amelyek között ős- és totemszellemek egyaránt megtalálhatóak. A sámán az áldozat bemutatásakor vagy révüléskor ezeket a szellemeket szólítja, hogy azok a testéhez tapadva növeljék tudományának erejét, és segítségére legyenek a démonokkal folytatott harcban. A testhez tapadást nevezik kínai nyelven úgy, hogy „a szellem a testhez tapad” (神靈附体 *shenling futi*). Az egyes sámánokhoz más és más *wecenek* tartoznak, és minden sámán csak a saját *wecenjeit* szólíthatja egy adott szertartás során. Két sámán küzdelmekor valójában saját *wecenjeik* mérkőznek meg, és a sámánok tudományának határa a *wecenjeik* rátermettségétől függ. Yong 1992: 131.

36 Yong 1992: 6-7.

37 A *mama* szó jelentése: apai nagymama, néne. Eredetileg az apai nagymamával azonos korosztályhoz tartozó, idős asszonyokra alkalmazott megnevezés.

lata szintén nagymértékben hozzájárulhat a sibe sámánkultúra buddhista elemekkel áthatott sajátosságainak feltárásához.

Bár a sibe törzs körében nem maradt fent olyan legenda, amely Isanju Mamát egyértelműen azonosítaná Nishan sámán alakjával, a sibe folklorista, Zhonglo által feljegyzett történet mégis alátámaszthatja ezt a feltételezett azonosságot. A történet szerint a buddhizmus Mandzsúriában való térhódításának idején a sibeek közül sokan tettek szerzetesi fogadalmat. Így tett egy sibe család fiúgyermek is, akinek hűgát Isanjúnak nevezték. A lány elhatározta, hogy harcba száll a mind nagyobb teret nyerő vallás képviselőivel, és ennek érdekében a sibe sámánok legnagyobbikává, azok vezetőjévé válik. Azt mondta anyjának, hogy tíz napig álomba fog merülni, és így a Túlvilágot megjárva véghezviszi tervét. Édesanyjának csak arra kellett ügyelnie, hogy a tizedik nap elmúltával ébressze fel őt. De az anya hibát vétett, amikor a tizedik napon, annak teljes letelte előtt megpróbálta Isanjut feléleszteni, hiszen annak lelke még a Túlvilágon volt. Mivel a leánygyermek nem ébredt fel, a család azt hitte, hogy meghalt, és testét elföldelték. Amikor Isanju lelke visszatért, nem találta a testét, és lelke a Túlvilágon ragadt – így történt, hogy bár nem válhatott az élő sámánok vezetőjévé, elegendő erőre tett szert ahhoz, hogy a sibe sámánok által tisztelt legfőbb szellemlényé váljon.³⁸

Veronika Zikmundová a fenti történetben és a *Saman jarin*ban fellelhető Isanju nevet azonosíthatónak véli a Nishan névvel.³⁹ Ugyanakkor Yong Zhejianggal egyetemben kihangsúlyozza, hogy – bár mindkét női sámán képes volt a Túlvilágon való utazásra –, Isanju Mamával ellentétben a mandzsú legendából ismert Nishan sámán sosem volt képes a legmagasabb rendű szellemmé válni. Zikmundová Isanju Mamának a minden szellem és démon felett álló szellemként való megjelenését a sámánizmusra gyakorolt lámaista befolyás példaként említi.⁴⁰

Mivel a jelen tanulmány megszabott keretein belül nincs lehetőség arra, hogy Isanju Mamának a sámánok beavatási- és gyógyító szertartásokon belül betöltött szerepének részletes elemzésére sor kerüljön, ezért a tárgyalt témakör tekintetében a legfontosabbnak tekinthető, a *Saman jarin* „szíveként” is emlegetett fejezet kerül rövid bemutatásra.

A *Saman jarin* első kötetének hetedik éneke a *Saman juwan jakün karun be bilheri yabure jarin*. A cím mögött megbúvó rituálé egyszerűbb elnevezése a *Bilher yavam*; a *yavam* szó a sétálni, menni szóval azonos, de a *bilher* nem található meg a sibe nyelvben. Ez a mongol *beleg*, *belgeer* szóból ered, jelentése: *jel*, *előjel*. Ennek értelmében csak az, aki megjárja az adott szertartás spirituális útját, nyerheti el a „jelet” a szellemektől,⁴¹ ami sámánná avatásának jelképévé válik.

A *Bilher megjárásának* (走比爾哈里 *Zou bierhali*) vagy *A 18 karun meghaladásának* (過十八卡倫 *Guo shiba kalun*) nevezett próbatétel a kés-létra⁴² megjárásának próbáját követő fontos szertartások egyike. A közösség egybegyűlte után kezdődik meg a szertartás, amelynek célja, hogy a tanuló bejárja a sámánok legmagasabb rendű világát, és bebizonyítsa, hogy képes egyedül,

38 Zikmundová [2008].

39 A Nishan sámánra alkalmazott, az egyes népcsoportoknál elterjedt elnevezések variációit l. Uray-Kóhalmi 2000: 6.

40 Zikmundová [2008].

41 Qi 1997: 86.

42 *Aisin wan*, *cakūran*, *cakūr* (金梯, 察庫蘭 *jinti*, *chakulan*): élére állított késekből összeállított létra. A sámántudomány elsajátítására fogadalmat tett tanulók mindegyikének ki kell állnia a kés-létra megjárásának próbáját, amire a sámánmestertől való tanulmányok megkezdését követő harmadik évben kerül sor. Yong 1992: 131.

segítség nélkül járni az emberek világa és a Túlvilág között, továbbá közvetíteni az emberek és a szellemek között. A szertartás éjszaka zajlik; a mester és tanítványa egymással szemben ülnek, kérdés-felelet formájában énekelnek, és a Túlvilág sötéttségét idéző éjszakában együtt bejárják a 18 karunt. Maga a sibe *karun* szó hágót, kaput, őrhelyet jelent, és ahhoz, hogy a tanuló bejusson a Túlvilág legfelső udvarába, tizennyolc, démonok által őrzött kapun kell átjutnia.⁴³

A 18 karun megjárása a korábban teljesített próbatételek némelyikének felsorolásával, és a *weceneknek* mondott imával veszi kezdetét:

*„A Nara nemzetség Sárkány jegyében született tagja
az ősök szellemét befogadta,
a sámán az, aki kiválasztja,
a tanonc az, aki tanulja.
A nyergeletlen⁴⁴ tevét megülte,
a fehér ökröt meglövegolta,
a nád házból előjött,
révületben útra kelt.
A felső szellemekhez könyörgött,
az úton irányítsák (őt)...”⁴⁵*

Arról, hogy az út bejárása pusztán tudati síkon megy végbe, vagy azzal egyetemben az út fizikai megtételéről is szó van, megoszlanak a vélemények.⁴⁶ He Linggel szemben N. N. Krotkov a próbatétel fizikai valósága mellett érvel: „A késlétra megmászásának éjszakáján a fiatal sámán még egy másik létrát is megmászik saját házának udvarában... Az első létrafokon megáll, a mester odakiált neki: „Mit értél el?” Az új sámán válaszol: „Elértem az első karunt”...”⁴⁷

Qi Cheshan, a sibe sámánkultúra szakavatott értője elfogadja Krotkov álláspontját, amely szerint a sibe sámánok 18 karunon át vezető útja spirituális és fizikai utazás volt egyben. A szertartás lényege, hogy a tanítvány tudata vagy lelke mélyén belépjen a szellemek világába, hogy a sikeres próbatételt követően sámánvá válását a szellemlények is elismerjék.

A 18 karun mindegyikét egy-egy szellemlény állja el, és az átjutásban a sámánmester siet tanítványa segítségére:

*„...Ment, jaj, mendegélt, jaj, zöld színű
pusztaságra ért.
Hat farkas az úton
feltartóztatta, nem engedték, hogy áthaladjon, úgy álltak.*

⁴³ Yong 1992: 139

⁴⁴ *Šaldan* (沙爾丹 *sha'erdan*): Egyedül, mezítenül. A *šaldan temen* szóösszetétel nyergeletlen tevére utal. Yong 1992: 133.

⁴⁵ „Nara hala muduri aningge beye/ Mafari wecen be alifi/ Saman seme sarkiyafi/ Geyen seme tacifi/ Šaldan temen de tengnefi/ Šayan ihan de yalufi/ Elben boo ci tucifi/ Murhu farhūn yabuha/ Dele wecese de jalbiraha/ Juhu jugūn be jorihā...” kín. „納喇氏龍屬象身/祖先們沃臣(把)接受/薩滿作為抄寫/葛嬰作為學習/沙爾丹駝(上)跨上/白牛(上)騎上/茅屋從出來/恍惚走/上面沃臣(向)祈禱/道路(把)指引...” Yong 1992: 99-100.

⁴⁶ Bár a hivatkozott cikk megírásakor még tíznél is több sámán tevékenykedett Qapqal vidékén, azoknak nem volt pontos képük az adott rituáléjait illetően, pusztán hallomásból ismerték azt. Qi 1997: 85.

⁴⁷ Qi 1997: 86.

„Miként az átkelés?” (A mester szölt): „Farkas démon,⁴⁸ engedd, hogy a Sárkány jegyében született az első karunon átmehessen!”

(A zöld színű pusztaság)...⁴⁹

Így járja végig a sámán mind a tizennyolc karunt. Az egyes őrhelyeken az áthaladásra engedélyt adó klán-szellemek és maguk az őrhelyek, mint földrajzi támpontok mind jelentős szerepet játszanak a sibe nemzetiség történelmének és sámán kultúrájának feltárásában. Qi Cheshan felhívja továbbá a figyelmet az adott sámánének és a két kötetet mintegy kettészelő szellemábra⁵⁰ (lásd 1. sz. melléklet) egymással való megfeleltetésének fontosságára. Azáltal, hogy az egyes karunokat megfelelteti a szellemábrán látható szellemlényeknek, behatárolja azok aktivitásának szféráját és megalapozza a sibe sámánok univerzum koncepcióját, ami Qi Cheshan véleménye szerint szoros párhuzamban áll a buddhizmus világegyetemről alkotott elképzelésével.⁵¹

A 18 karun és a hozzájuk kapcsolódó démonok és klán-szellemek sorrendben a következők:

A TIZENNYOLC KARUN			
A KARUN SZÁMA	AZ ŐRHELY	AZ ŐRZŐ DÉMON	A SEGÍTŐ DÉMON
1.	Zöld pusztaság Niohon tala 青色 原野	Hat farkas	Farkas démon Niohuri manggin 狼 莽京
2.	Fekete erdő Sahaliyan bujan 黑色 林 Heise lin	Öt vaddisznó	Hím vaddisznó démon Aiduha manggin 公野猪 莽京 Gong yezhu mangjing
3.	Isiha-folyó Isiha bira 伊什哈 河 Yishiha he	Négy vadló	Fehér ló démon Surulu manggin 白色 馬 莽京 Baise ma mangjing

48 Manggin (莽京 mangjing): Emberek, vadállatok és madarak lelkéből átváltozott szellemlények, démonok. Ők, bár nem tartoznak a sámán családján belül külön tiszteletnek örvendő szellemek közé, de amikor a sámán révül, hozzájárulnak ahhoz, hogy növeljék erejét. Yong 1992: 131.

49 „...Yabuhai genehei niohon/ tala de isinaha/ Ninggun niohe jugün be/ Heturefi dulemburkü ilihabi/ Adarame dulembi (Sefu gisun) Niohuri/ Manggin muduri aningge be/ Uju i karun be dulembuki/(Niohon tala)...” kín. „...走着呀去了呀 青色/ 原野 (里) 到了/六 狼 路 (把) /攔截 不讓通過 站立/如何 通過 (師傅說) 狼/莽京 龍 屬象 (讓) /第一 (的) 卡倫 (把) 讓通過 (青色 原野) ...” Yong 1992: 100.

50 Az adott szellemábrán alul, középen egy füstölőtál és két ág gyertyatartó látható. Mellettük, jobb oldalon a sámán (saman), bal oldalon az ökör (ihan) szó olvasható, ami utóbbi feltehetően az áldozatra utal. A középen álló létra legfetején Isanju Mama áll, a mellette olvasható nevek mindegyike megfeleltethető egy-egy szellemnek vagy istenségnek. A jobb oldali felső sarokban a nap (sun), a bal oldali felső sarokban pedig a hold (biya) szó olvasható. Stary 1993: 231

51 Arról, hogy a buddhizmus világegyetemről alkotott elképzelésén belül a 18 karun pontosan melyikkel hozható összefüggésbe, a szerző, Qi Cheshan nem tesz említést. Qi 1997: 87-88

4.	Bongko-hegy Bongko alin 崩崗山 Bengkuo shan	Fehér lovon ülő lény	Vas-kiválóság démon Selei sain janggin 鐵的好章京 Tie de hao zhangjing
5.	Vörös pusztaság Fulahün tala 赤色原野 Chise yuanye	Fehér lovon ülő- lény	Kő-kiválóság démon Wehei sain manggin 石的好莽京 Shide hao mangjing
6.	Fehér nyírfaerdő Uli mool bujan 唐棣樹林 Tangdishu lin	Hatalmas sólyom	Sólyom démon Anculan manggin 鷹莽京 Ying mangjing
7.	Nen-folyó Nun bira 嫩江 Nen jiang	Sárga szőrű lény	Ayulu démon Ayulu manggin 阿裕盧莽京 Ayulu mangjing
8.	Jongko-hegy Jongko alin 鐘崗山 Zhongkuo shan	Sárga szőrű lény	Kurulu/ Tigriscsíkos démon Kurulu manggin 庫汝魯/虎斑莽京 Kurulu/Huban mangjing
9.	Fakósárga pusztaság Sohon tala 淺黃原野 Qianhuan yuanye	Fekete szőrű lény	Fekete démon Sahaliyan manggin 黑色莽京 Heise mangjing
10.	Körtefa liget Šulhe moo bujan 梨子樹林 Lizishu lin	Hatalmas keselyű	Keselyű démon Daimulin manggin 雕莽京 Diao mangjing
11.	Semur-folyó Semur bira 色目里河 Semuli he	Hatalmas leopárd	Leopárd démon Yarhai manggin 豹莽京 Bao mangjing
12.	Yehur-szikla Yehur hada 葉胡里峰 Yehuli feng	Lándzsát tartó lény	Aine dede démon Aine dede manggin 艾訥德德莽京 Aine dede mangjing

13.	Hófehér pusztaság Šahūn tala 蒼白原野 Cangbai yuanye	Vad és gonosz tigris	Tigris démon Tashūr manggin 虎莽京 Hu mangjing
14.	Eperfa erdő Nimalan moo bujan 桑樹林 Sangshu lin	Apró lény	Sanci démon Šanci manggin 山琪莽京 Shanqi mangjing
15.	Sehur-csúcs Sehur hada 色胡里峰 Sehuli feng	Lény pallossal	Aki démon Aki manggin 阿麒莽京 Aqi mangjing
16.	Öt forrás Sunja šeri 五泉 Wu quan	Kilencven tuo hosszú kígyó	Musuru/Szarvnelküli sárkány démon Mušuru manggin 穆舒魯/麟莽京 Mushulu/Chi mangjing
17.	Szuméru-hegy Sumbur olo 須彌山 Xumi shan	Kilencven tuo hosszú piton	Piton démon Jabja manggin 蟒莽京 Mang mangjing
18.	Ijili-folyó Ijili bira 伊吉力河 Yijili he	Nőstény tigris	Nőstény tigris démon Biren tashūr manggin 雌虎莽京 Ci hu mangjing

Miután a tanítvány áthaladt valamennyi *karunon*, még nem ért véget az útja. Ezt követően ér el a *Saman kūwaranba*, azaz a *Sámán udvarba* (薩滿場院 *Saman changyuan*), ahol további kapukon kell áthaladnia, hogy a legfőbb szellemlény, Isanju Mama audiencián fogadja őt. Az átjutás módja hasonlóan történik, mint a *karunok* esetében:

„...Ment, jaj, mendegélt, jaj, egy
nagy városhoz ért.

Egy nagy kaput őrző lény
a nagy kaput elállta,

feltartóztatta, nem engedte, hogy áthaladjon, úgy állt ott.

„Miként lépsz be?” (A mester szólt): „Valamennyi
démonok, engedjétek, hogy a Sárkány jegyében született,
a városba lépjen.

*(A Sámán Udvar)...*⁵²

Bár az adott sámánénekekben mindössze két, egyértelműen buddhista jellegű motívum figyelhető meg,⁵³ ám ezek a sibe sámánkultúrának a saját maga által elképzelt, itt megjelenített szent földjével – a Sámán udvarral – kiváló tükröképét alkotják a sámánizmustól eltérő vallási elemek beépülésének. A Sámán udvarban „felépített”, kiterjedt, több rétegből álló város az emberi világ társadalmának képét vázolja fel, és az annak legtetején álló Isanju sámán a sibe emberek sámánizmusba vetett szilárd hitét hirdeti. Isanju sámán hatalma felülmúlhatatlan, valamennyi szellemlény az ő alárendeltje, akik homlokukat a földhöz érintve tisztelegnek előtte, fejüket lehajtva figyelik minden szavát, követik parancsát és félik hatalmát. Éppen így tesz az emberek között élő sámán is, aki csak nehéz, fáradságos út megtételét követően járulhat Isanju mama színe elé, hogy nevének és születési évének bejegyzésével a sámántudomány ténylegesen a birtokába kerülhessen.⁵⁴

„...Ment, jaj, mendegélt, jaj, tovább,

valamennyi szellemekkel együtt,

belülre lépvén látta:

arany kés létrafok magasodik,

három sámán révületben ott áll.

Félt és remegett,

a mi Jashūr és Nara nemzetségünknek

felső szellemvilág lényei

belülre vezették, engedvén, hogy belépjen,

Isanju Mamához audienciára vitték.

Isanju Mama azt kérdezte:

„Melyik a nemzetségnek örököse?” (Mikor) így szólt,

a mi Jashūr nemzetségünk

sámán szelleme⁵⁵ így mutatta be:

a Nara nemzetség Sárkány jegyében születettje

a mi kiválasztottunk. Ebben az évben

tizennyolc éves lett,

a sámánnal kiválasztattuk,

a tanoncot előhívtuk,

az arany létrafokot megmászattuk (vele),

52 „...Yabuhai genehei emu/ Amba hoton de isinaha/ Emu duka jafaha niyalma/ Duka be dalime ilifi/ Heterufi dosimbürkü ilihabi/ Adarame dosimbi (Sefu gisun) geren/ Manggin se muduri aningge be/ Hoton de yarume dosimbuki/(Saman küwaran)...” kín. „...走著呀 去了呀 一個/大 城 (里) 到了/一個 大門 拿 人/大門 (把) 擋住 立/攔截 不讓進 站立/如何 進去 (師傅說) 眾/莽京 們 龍 屬象 (讓) /城 (里) 引導 讓進去/(薩滿 場院)...” Yong 1992: 111-112.

53 Ezek közé tartozik a 17. karunként említett *Szuméru-hegy* (*Sumbur olo*; 須彌山 *Xumi shan*) és az Isanju mama által adott áldás, az *Adise* (阿底色 *Adise*). Előbbi a világ középpontját jelképező hegy a buddhista legendákban, az utóbbi pedig a lámák gyakorlatából eredetű szokás, amikor is a sámán jobb kezével végigsimítja valakinek a feje tetejét, hogy áldása szerencsét hozzon az adott személynek. Yong 1992: 139-140.

54 Yong 1992: 7-8.

55 Az eredeti szövegben szereplő *mafa* szó hímnemű ösre utal.

az ezüst létrafokra felreppenttük,
 a tizenyolc karunon
 keresztüljuttattuk, audienciára ide, a felső világba vezettük.
 Miután mindezt elmondták,
 Isanju sámán a három sámánnak
 ezt mondta: „Ennek az embernek
 a csillagjegyét, éveinek számát, adott- és nemzetségnevét
 az irattárban jegyezzétek föl a könyvbe,
 hogy megőrizzétek!” – mondta. Miután följegyezték,
 jobb kezével áldást adott.
 „Az Árnyvilágban járta után
 visszatérjen!” – mondta parancsba adva.
 Aláhullva eztán visszavezették.”⁵⁶

Így válik a nép által elismert, a tudományt ténylegesen birtokló, minden őt megillető joggal felruházott sámánna a növendék.

Összegzés

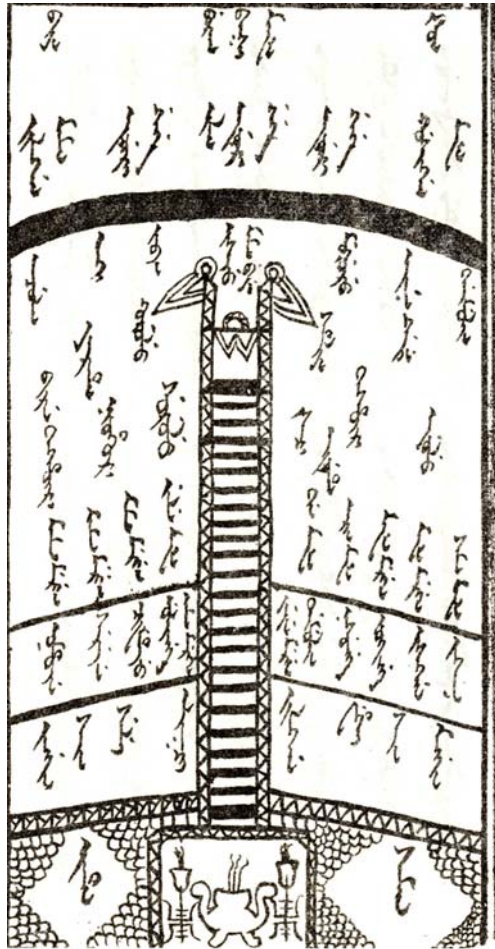
A történelem folyamán bekövetkező társadalmi és kulturális változások a sibe törzs egymástól elszakított két nagy csoportját egyaránt érintették, de nem azonos ütemben és mértékben zajlottak le. Ennek következményeként mára a xinjiangi és az északkeleten maradt sibéket jelentős kulturális különbségek jellemzik. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy az északkeleten maradt népcsoportok kulturális szokásainak tekintetében, a han kínaiakhoz való közelség révén, az asszimiláció igen gyors ütemben ment végbe. Ezzel ellentétben a mai Xinjiang ujur nemzetiségi autonóm területen élő sibék – különösképpen a Jinquanben (金泉) élő közösség – megőrizték saját nyelvüket és kulturális szokásaikat, beleértve öltözködési és építészeti hagyományaikat is. Költeményeik, népdalaik és népmeséik pedig életben tartják történelmüket és vallási örökségüket, áthagyományozva mindazt a jelenkornak.⁵⁷

56 „...Yabuhai genehei geli/ Geren wesen sebe dahame/ Dolo dosifi tuwaci/ Aisin caküran ilibufi/ Ilan saman samdame ilihabi/ Geleme sürgeme bisire de/ Musei jashür hala nara halai/ Dele soorin i mafase/ Yarume dolo dosimbufi/ Isanju mama de acabuha/ Isanju mama hese wasime hendume/ Ya halai enen sehe de/ Musei jashür halai/ Saman mafa wesimuhengge/ Nara halai muduri aningge/ Meni sonjohongge ere aniya/ Juwan jakün se oho/ Saman seme sarkiyabuha/ Geyen seme tucibuhe/ Aisin i wan de ayabufi/ Menggun i wan de mukdebufi/ Juwan jakün karun be/ Dulebume dele acabume/ Gajih sehe manggi/ Isanju saman ilan saman de/ Hese wasime hendume erei/ Aniya se gebu hala be/ Dangse de eje dang an/ De dedubu seme dedubufi/ Ici halai adise bufi/ Yangni jalan de amasi/ Bederebu seme hese/ Wasimbufi amasi bederebuhe.” kín. ...”走著呀 去了呀 又/眾 沃臣 們 跟著/里邊 進去 看/金 刀梯 豎立/三 薩滿 跳神 站立/害怕 發抖 時候/我們的 扎斯胡里 氏 納喇 氏 (的) /上面 神位 (的) 瑪法們/引導 里邊 使進去/伊散珠 瑪瑪 (向) 使朝見/伊散珠 瑪瑪 旨 下 說道/哪個姓氏的 子嗣 說了 (時) /我們的 扎斯胡里 氏 (的) /薩滿 瑪法 上奏/納喇 氏的 龍 屬象/我們 挑選的 今年/十八 歲 有了/薩滿 作為 使抄寫/葛嬰 作為 使出來/金 (的) 梯 (上) 使攀上/銀 (的) 梯 上 使升騰/十八 卡倫 (把) /使通過 上面 使朝見/叫來 說了 之後/伊散珠 薩滿 三 薩滿 (給) /旨 下 說道 此人的/屬象 歲 名 姓 (把) /檔冊 (上) 記 檔案/(上) 存入 說了 存入後/右 手 阿底色 給了/陰的 世 (里) 往後/返回 說了 旨/降下 往後 使返回.” Yong 1992: 113-115.

57 Schwarz 1984: 164-165

Jelen tanulmány célja az volt, hogy felhívja a figyelmet erre a gazdag, egyedi színezetű vallási örökségre. Ennek érdekében, az adott népcsoport történelmi és kulturális hátterének rövid ismertetése mellett, a teljesség igénye nélkül igyekezett bemutatni a fent említett közösség vallási hagyományát, kiemelve annak legfőbb sajátosságait. Ezen sajátosságok közül a Nishan sámánnal összefüggésbe hozott Isanju Mama alakjának vizsgálata külön hangsúlyt kapott, hogy lefektesse a tárgyalt témakör további kutatásának alapjait.

1. sz. melléklet – Szellemábra. In: Yong Zhijian: Saman shenge. Tianjin, Tianjin guji chubanshe, 1992: 263



Felhasznált irodalom:

- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris.
- Kósa Gábor 2001. „Some Recent Chinese Works on Shamanism.” *Shaman*: 9(1): 77-81.
- Li Jinxin 2003. *Xinjiang zongjiao yanbian shi*. Wulumuqi: Xinjiang renmin chubanshe.
- Melles Kornélia 1987. *Nisan sámánnő – mandzsú vajákos szövegek*. Budapest: Helikon.
- Pang, Tatjana A. 1994. „A „Classification” of the Xibe Shamans.” *Shaman*: 2(1): 61-66.
- Qi Cheshan 1997. „Contemporary Shamans and the „Shamans’ Handbook” of the Sibe.” *Shaman*: 5(1): 69-90.
- Schwarz, Henry G. 1984. *The minorities of Northern China – A survey*. Washington: Center for East Asian Studies.
- Sary, Giovanni 1993. „The Secret ‘Handbook’ of a Sibe-Manchu Shaman.” In: Hoppál Mihály – Keith D. Howard (eds.): *Shamans and Cultures*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Los Angeles: ISTOR BOOKS 5, 229-239.
- Uray-Kóhalmi Katalin 2000. „A mandzsuk nyolczászlós hadserege.” *Új keleti szemle*: 2(1): 5-7.
- Uray-Kóhalmi Katalin 2003. „The Myth of Nishan Shaman.” In: Hoppál Mihály – Kósa Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 113-121.
- Yong Zhijian 1992. *Saman shenge*. Tianjin: Tianjin guji chubanshe.
- Zhao Zhizhong 2001. *Saman de shijie – Nishan saman lun*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe.
- Zikmundová, Veronika 2008. [Notes on Analogies in Shaman Rituals of the Khorchin Mongols and the Jungarian Sibes]. [Jegyzet, elérhető: Somfai Kara Dávid]. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.

Internet:

- Baidu baike: *Shiwei zu* [Online]. Elérhető: <http://baike.baidu.com/view/69667.htm> [Megtekintve: 2008. október 28.].
- Baidu baike: *Niulu zhi*. [Online]. Elérhető: <http://baike.baidu.com/view/474605.htm> [Megtekintve: 2008. október 28.].
- Baidu baike: *Kalun*. [Online]. Elérhető: <http://baike.baidu.com/view/133317.htm> [Megtekintve: 2008. október 28.].

BETHLENFALVY GÉZA

Csoma bódhiszattva?

A tanulmány azt a kérdést vizsgálja, hogy vajon 1933-ban Kőrösi Csoma Sándort valóban buddhista szentté (*bódhiszattva*) avathatták-e Japánban. Kétségtelen, hogy Csoma nyitotta meg az utat a buddhizmus tudományos megismeréséhez, de semmi jele sincs annak, hogy maga is buddhistává lett volna, az pedig, hogy a buddhává, megvilágosodottá válás útjára lépett volna, elképzelhetetlen belemagyarázás. Ilyen buddhista szentté-avatási szertartás egyszerűen nem létezik. Mindez egy Vályi Félix nevű világgáró újságíró ötlete, aki még itthon ilyen feliratú szobrot készíttetett egy jeles szobrásszal, majd a japán-magyar politikai együttműködés két világháború közötti hátszelében ezt a szobrot egy Csoma-megemlékezés alkalmával átadta a Taisho egyetemnek, aztán egy hazai újságban ezt az eseményt bódhiszattvává avatási szertartásként írta meg.

Mint ismeretes, Kőrösi Csoma Sándor a magyar őshaza megkeresésére indult útnak, de nem mehetett egyenesen azon vidék felé, ahol a hunok – magyarok – „jugarok” őshazáját sejtette (valahol az *Uráltól* keletre, az orosz-szibériai legelők déli részén, a kínai faltól nyugatra, Tibettől északra), mert nem kaphatott útlevelet, és a cári birodalomban már akkor sem lehetett útlevél nélkül utazgatni. Végül Perzsián keresztül a *Himalája* karavánútján jutott el Tibet határához, *Ladakh*ba. A mai India északnyugati csücskében fekvő terület akkor „független” királyság volt, de a Tibeten át Kína felé vezető útra csakis tibetiek vagy indiaiak léphettek. Csoma is hamar belátta, hogy a Ladakhból Tibetbe vezető út számára járhatatlan. Visszafordult és 1821. június 16-án, a *Drasz-patak* partján véletlenül összetalálkozott a brit királyi ménesek felügyelőjével, William Moorcrofttal, aki arabs ménnek behozatalán fáradozott. Moorcroft hamar felismerte, hogy különleges, sok nyelvet ismerő, kivételes személyiséggel áll szemben, aki egy, az ő számára érthetetlen kérdés megoldásának a kedvéért gyalogol ennyire nehéz és veszedelmes vidékeken. Ahogy fölötteseinek jelentette, Alexander Csoma de Körös „az európai és ázsiai történelem néhány obskúrus pontjának” felderítése céljából indult útnak, és érkezett erre a vidékre. Mivel felismerte, hogy a tibeti nyelv ismerete milyen fontos a brit gyarmatbirodalom számára, új nyelvtudós ismerősét rávette arra, hogy készítse el a tibeti nyelv szótárát és nyelvtanát. Moorcroft a saját zsebéből egy kicsiny, de Csomának nagy segítséget jelentő pénzüsszeget (300 rúpiát) ajánlott fel, és talán ecsetelte a kolostorokban látható hatalmas könyvgyűjteményeket, amelyek most érthetetlenek az európai kutatás számára, de bizonyára akad bennük olyan történelmi-földrajzi ismeret, ami Csoma (bevallott) céljainak megvalósításához is adhat új ismeretanyagot, talán a hunok történetéről is megtud belőlük valamit. Csoma csekélyke pénze akkorra csaknem elfogyott, és göttingeni tanulmányai alapján azzal is tisztában volt, hogy a tibeti nyelv valóban rejtvényként áll a tudomány előtt, és most ő jutott abba a helyzetbe, hogy ezt az izgalmas és nehéz kérdést megoldja.

Csoma tehát elvállalta a nagy munkát, s 8-9 évet annak a vidéknek a kolostoraiban dolgozott. Amikor 1831-ben Ladakh és Kinnaur felől elindult Kalkutta felé, vitte a kész kéziratokat, majd odaérkezése után azt jelenthette, hogy a tibeti szótár és nyelvtan elkészült, ha az Ázsiai Társaság fogadja, kéziratukat leteheti az asztalra.

A magyar (és nemzetközi) köztudat és Csoma sírjának felirata szerint is ennek a két műnek köszönhető Csoma tudományos hírneve. Ha azonban összegyűjtött műveinek az Akadémiai Kiadó által 1984-ben közzétett négy kötetét¹ átlapozzuk, észrevehetjük, hogy a két „fő mű” (a tibeti szótár és nyelvtan) együttesen is kisebb terjedelmű (570 oldal), mint a buddhizmussal foglalkozó írások: a tibeti buddhista kánon (a *Kangyur* és a *Tengyur*) alapvető műveit, a Buddha életét és tanításait ismertető tanulmányok, valamint a buddhista filozófia szanszkrit, tibeti és angol terminológiáját feldolgozó szógyűjtemény (840 oldal).

Ez azért is feltűnő, mert a munkáját támogató Moorcroft és az indiai brit kormány valójában kizárólag a szótárt és a nyelvtant kérte tőle, a buddhizmussal foglalkozó műveket Csoma teljesen saját maga elé kítűzött feladatként készíthette el. Tény, hogy a buddhista kánon ismeretetésére a *Kalkuttába* érkezése utáni első két évben megbízást is kapott, a Társaság könyvtára ez idő tájt kapott egy példányt, de ezt a munkát is már korábban, minden felkéréstől függetlenül kezdte el.

Hogyan érthetjük meg, hogy Csoma a buddhizmus kutatására ilyen nagyfokú affinitást mutatott? Ebben az esetben is korábbi tanulmányaiban és a fontosnak és megoldhatónak vélt feladatok elvállalása iránti realiztikus vonzódásában kell a kulcsot keresni. A *göttingai* egyetem, ahol Csoma teológiát tanult, arról nevezetes, hogy itt folyt a kor legfejlettebb Biblia-kutatása. A Csomát is tanító Eichhorn és Heeren professzorok szövegelemző, racionális Biblia-szemléletet képviseltek, amely (anélkül, hogy a kereszténység alaptanításait megkérdőjelezte volna) a hagyományozott írásbeliséget történeti folyamat eredményeként szemlélte. Modern tudományos módszereket kialakítva próbálták megközelíteni az Ó- és az Újtestamentum szövegeit, filológiai vizsgálgatták a szövegváltozatokat, és arra törekedtek, hogy megtalálják vagy rekonstruálják a legősibb, legeredetibb Biblia-szövegeket. Mindez a protestantizmusnak a Biblia szövege felé való fordulásából is következett.

A különböző keleti vallások megközelítése tekintetében az európai tudományosság is ebben az időszakban váltott szemléletet. Korábban a kalmárok, hittérítők vagy kíváncsi utazók az idegen kultuszokat háborzongató módon, vagy az értelemmel szembenálló kuriozitásként, veszélyes pogánysággként mutatták be. Ennek helyére most fokozatosan a jelentős mozgalmak nyíltszívű megismerésének, megértésének az igénye lépett.

Az érdeklődés megjelenésének eleinte csak olyan hatása volt, hogy európai „tudósok” kérdezősködni kezdtek a buddhista egyházak, tanítások, művészeti alkotások után Kínában, Ceylonban, Mongóliában, Hátsó-Indiában, és ennek eredményeképpen lassanként a különböző buddhizmusokról összefüggőbb kép kezdett kialakulni.

De az, hogy pontosabban mi is áll a szent szövegekben, hogy egy-egy híres írást lefordítana valaki, az csak a 19. sz. elején történt meg, és Kőrösi Csoma Sándor volt a legelső, aki a tibeti

buddhizmus „bibliáját”, az egész tibeti kánon háromszáznál több kötetét elolvasva ismertette annak teljes tartalmát, és aki több eredeti szöveget is lefordított. Csoma tudta, hogy munkája korszakos jelentőségű, nyilván ez is lelkesítette. – Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy ugyanebben az időben, 1834-ben, egy francia tudós is lefordított egy eredeti (páli nyelven írott) művet, és ez idő tájt indult meg a nemzetközi együttműködés – vagy vetélkedés – a francia, pétervári, angol és német kutatók között a buddhizmus ceyloni, hátsó-indiai, kínai és japán valamint mongol változatainak leírásában.

Joggal állíthatjuk, hogy Kőrösi Csoma Sándor volt az első tudományos buddhizmus-kutató, és az ő szerepe a buddhizmusnak a nyugati tudományossággal és köztudattal való megismerésében úttörő jelentőségű. Mint láttuk, kétségtelen, hogy életművében a buddhizmus kutatása különleges helyet foglalt el.

Ez a tény többeket arra az alapjában téves gondolatra vezetett, hogy Csoma maga is buddhista lett, sőt, hogy Japánban buddhista szentté (*bódhisattva*) avatták. Ennek a feltételezésnek Magyarországon Vályi Félix cikke adott először hangot, amely a Pesti Napló 1933. április 2-i számában jelent meg.

Vessünk egy pillantást Vályi Félix írására. A cikkből megtudjuk, hogy 1932. áprilisában a szerző találkozott Simonyi-Semadam Sándor volt miniszterelnökkel, s azt az ajánlatot tette neki, hogy a Kelet-Ázsiai Társaság alapítóbizottságának tagjaként azzal kezdje meg keleti kapcsolatainak ápolását, hogy Kőrösi Csoma Sándor szobrát keleti tudományos központoknak ajándékba felajánlja.²

A Csoma-szobrot Csorba Géza (1892-1974), Vályi szerint székely származású, (valójában a szlovákiai Liptóújrón született) kiváló szobrászművész készítette el. A szobor talapzatába mélyesztett felirat: „Kőrösi Csoma Sándor, The Boddhisattwa of the Western World, Csorba”.

Vályi írásából azt is megtudjuk, hogy 1933. február 22-én a Taisho Egyetem dísztermében hatalmas közönség gyűlt össze a Kőrösi Csomának szentelt megemlékezés és a Japánba érkezett szobor átadásának ünneplésére. Az ünnepet Dr. Shiio Bekyo elnök nyitotta meg, majd „e sorok írója” (Vályi Félix) tartotta meg angol nyelvű emlékbeszédét. A program harmadik pontja szerint az egyetem rektora, Fukuda főpát ünnepélyesen átvette a magyar előadó kezéből Csoma szobrát, és elhelyezte a Buddha-oltáron, majd tíz perces felszentelő aktust végzett a buddhizmus szimbolikus kézmozdulataival. „Csodálatos kézmozdulatok ezek. A régi szanszkrit kifejezés szerint mudráknak hívják az ujjak misztikus gesztusait, amivel a szobor szellemi hatalmak szolgálatába lesz állítva, egy ezermester mágikus kézmozdulatai. – 2500 esztendő tradíciókon épülnek ezek a szimbólumok, az ázsiai lélek legmélyebb rejtélyeit jelképezik; ebben az esetben azt jelentették, hogy a Tendai Kolostor főpápa szentté avatja Kőrösi Csoma Sándort, a buddhizmus szentjévé, akinek szanszkrit neve Boddhisattwa (Eljövendő Buddha) ... A vendégek csak most ébredtek tudatára annak, hogy a japán buddhizmus a világtörténelem egyik legnagyobb tisztességét ruházta a száz év óta Dardzsilingben pihenő Magyar aszkétára”.

² Tájékoztatóként megjegyzem, hogy Simonyi-Semadam Sándor két hónapig volt miniszterelnök, amíg a Trianoni Szerződést aláírta, és hogy a Nippon Társaság egyik alapítója volt.

„A szobor átadása után Takakuzu Tsundsiro szanszkritológus, Kavagucsi Yekai tibetológus professzor beszélt, majd Shiratori Kurákicsi szolt a magyar és ázsiai történelem összefüggéséről. A felemelő emlékünnepegy buddhista zsolozsmák éneklésével fejeződött be.”

Ugyanerről az eseményről a Journal of the Taisho University 1933-as kötetében kissé eltérő jelentést találunk. Ezt Masai Ichishima cikke nyomán ismertetjük³. Az ünnepség programját ez a tudósítás is felsorolja: az ünnepélyt Shiio Benkyo nyitotta meg, Vályi Félix emlékezett meg Csomáról, majd adta át a szobrot a Taisho Egyetem Elnökének, Fukudának, ezután három előadás következett: Junjiro Takakusu Csoma buddhista tanulmányairól, Ekai Kawaguchi a japán Tibet-kutatásról, Kurakichi Shiratori a magyar–keleti kapcsolatokról beszélt. A bódhizattva-szentté avatásról nem esik szó, igaz, ilyen szertartásról a buddhizmussal kapcsolatos szakirodalom nem is tud. Valaki vagy *bódhizattva* (azaz a megvilágosodottság útján járó „szent”) – vagy nem. Azzá avatni nem lehet. A szobrot egyébként 1933. március 23-án átadták a Tokiói Nemzeti Múzeum „kínai szobor”-szekciójának, ahol a múzeum katalógusának 496-os sorszáma alatt van bejegyezve, s ma is ennek a múzeumnak a raktárában őrzik, és nem a Japán Császári Ház Múzeumában, ahová Vályi cikke szerint került.

A bódhizattvává avatás gondolata nagyon sok hívet talált a magyarországi Csoma-hagyomány és a buddhizmushoz vonzódók körében. Sokan írtak erről az elképzelésről, de az ide vonatkozó irodalomból, amely a Csoma-bibliográfiákból és az Internetről könnyen megismerhető, csak két cikket említek, Gyórfi Dénesét, amely teljességgel átveszi Vályi Félix említett írásának szemléletét. („*Kőrösi Csoma Sándor szentté avatása Japánban*”⁴.) Fontosabb Marcell Péter, a nemrég elhunyt Csoma-kutató tanulmánya: *Bódhizattva Kőrösi Csoma: Ábránd vagy valóság?*⁵ A szerző már nagyobb körülményekkel ír a kérdéssről, és kritikai megjegyzései, kérdései is vannak.

A Csoma-bódhizattva ügygel kapcsolatban két kérdéssel kell foglalkoznunk. Az első, hogy kit nevezhetünk bódhizattvának, és mennyire illik ez Csomára, a második, hogy ki is volt ez a Vályi Félix, mi motiválhatta ebben az ügyben.

A Wikipediában egyszerű és találó meghatározást találunk, amely így szól: *A bódhizattva kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy 'Megvilágosodott Lény', és olyan törekvőt takar, aki a jövőben Buddhává lesz. A Théravadában ez a cím elsősorban a Sákjamuni Buddhát jelenti a megvilágosodása előtt; jelezve ezzel, hogy neki ez az utolsó emberi, evilági születése, amiben eléri a Buddha-állapotot. A Mahájánában ez a fogalom kibővíül, és olyan lényt takar, aki minden érző lény üdvéért világosodik meg, és saját szellemi erejével másokat is a megvilágosodáshoz vezet. Az ilyen bódhizattva nem távozik a nirvána állapotába, hanem halála után a Tusita-mennyben várakozik, míg minden lény el nem éri a megvilágosodást. Tehát a bódhi a buddhává, azaz megvilágosodottá válás törekvését fejezi ki, a szattva pedig azt jelzi, hogy valaki már ebben az állapotban van.*

³ Masai Ichishima 1981.

⁴ Fábrián, 1992, 182-188

⁵ Marcell 2003, 354-39; korábban a Confessio című lapban jelent meg, de angol változatai is vannak.

A bódhizattva fogalomnak óriási az irodalma, amely leírja, hogy valaki milyen stádiumokon keresztül (tíz lépcsőfokon keresztül) juthat el a buddhaságig, milyen fogadalmakat kell lennie és naponta ismételnie, stb.

Ugyanakkor a *bódhizattva* szót megszámolthatatlan értelemben lehet használni, egyszerűen „szent”, „jóságos”, „könyörületes” jelentéssel.

Rain Gray amerikai India-rajongó Shakti nevű felesége például 1996 óta működteti Bodhisattva Trading Company-ját, amely nagyon jól forgalmazza – egyebek – mellett a tibeti „éneklő korszókat”.

Tehát a szó gyakran kerül elő, sokan használják, de én nem tartom szerencsésnek Kőrösi Csomával kapcsolatos alkalmazását, mert azt a gondolatot indikálja, hogy Csoma megkísérelte a Buddhává válást, sőt előrehaladt ezen az úton. Hogy ezen állítás téves mivoltáról meggyőződ-jünk, csak kézbe kell venni Csoma szanszkrit-tibeti-angol szótárát, ahol a 6-11. oldalakon több mint 110 bódhizattva nevét, illetve az odavezető állapotokat értelmezi angolul.

Ha pedig valaki végignézi Csoma összes irományát és a vele kapcsolatos dokumentumokat, egyetlen olyan mondatot sem talál, ami arra utalna, hogy egyáltalában bármilyen formában vagy aspektusban buddhista lett volna. Csodás, szép útként írja le a buddhizmust, amely sokakat elvezet a misztikus teológiához, a testhez és lélekhez, a Legfelsőbb Lényhez. De ez csak az egyik út, a sok másik út mellett. Higgyük el Csomának, amit szótára bevezetőjében ír már Kalkuttában, hogy „ő csak szegény diák, aki meg akarja ismerni Ázsia különböző országait, a régi korok emlékezetes eseményeit, a sokféle nép szokásait, és megtanulni nyelveiket”. Csoma huszonegyedik századi jelentősége épp az, hogy el tudta fogadni, szeretni tudta a máságot, együtt tudott élni vele, képes volt jakvajás teán élni, ha kellett, de azért csak az a székely gyerek maradt, aki volt. Még Calcuttában is vállalta, hogy zsoldárokat fordít tibetire. (Sajnos ez nem jelent meg a neve alatt, bár sok ilyenféle kiadvány készült, és a kézirat is elveszett, de nem találtam sem az Ázsiai Társaság kéziratárában, sem Serampore-ban ahol Carey, a megrendelője élt, igaz, hogy itt minden régi kézirat elégett egy múlt századi tűzesetben.)

Ha tehát nem volt *bódhizattva*, és a buddhista vallást sem vette fel, kétségtelenül keresztény maradt haláláig, erre vall az is, hogy keresztény temetőben temették el.

Persze, a kolostorokban töltött évek a *kalkuttai* életmódját is befolyásolták. De nem ez volt Csoma egyetlen „arca”: tudjuk, hogy például S. C. Malannal, az Ázsiai Társaság későbbi főtitkárával igazi baráti kapcsolatot ápolt, tibeti nyelvre tanította, és mint Malan írja: „Mindig gyönyört okozott, ha társaságában lehettem, oly kedves és előzékeny volt, s mindig kész arra, hogy közöljön mindent, amit tudott.” A Kalkuttába látogató Schoefft Ágoston is változatos képet ad róla: bár egyrészt remeteként élt könyvei közt, de amikor Schoefft meglátogatta, mindig „víg volt, nevetgélt, és nagy kedvre is derült mindenkor, ha Magyarországról beszélhetett”. „Átaljában ő igen beszédes, 's ha neki ered, alig várhatni végét. Gyakran oly kellemes beszédbe vegyülék vele, ha hazánkról és a magyarok eredetéről vitatkoztunk, hogy sokszor esteli 10 órán túl is mulattam nála.” Schoefft készítette az egyetlen Csoma képet, amelyet Eötvös József emlékbeszédének könyvatos illusztrációjaként jelentetett meg a MTA 1846-ban, azután ennek nyomán Duka Tivadar 1884-ben megjelent alapvető Csoma-életrajzában rézmetszetes változatban. Azóta is minden Csoma-könyvben, szobron és érmen ugyanezt a képet másolják.

A képmás egyik érdekes vonása, hogy oldalnézetben, profilból látjuk a nagy tudóst. A nevezetes Kőrösi Csoma-kép keletkezésének históriája Schultz Augustzt (Birányi Ákos Ágoston publicista) cikke alapján ismert, aki így írja le a történetet: „...*Calcuttában Kőrösi Csoma Sándor fölötte komoly 's hírnévoikerülő ember volt 's ennélfogva tagadólag nyilatkozott minden kérésre, miszerint arczképét honfiai számára levétesse. Egykor whistasztalhoz ülve ő, Schoefft neje 's egy angol tiszt, Schoefft a' nemzet- 's nyelvbúvár oldalához közel vőn széket, 's képét arczéleleg titkon albumába rajzolá. De alig végzé az utolsó vonást, midőn Csoma Sándor a' csel észrevevén felháborodva nyúlt a képrajz után, de az szerencsésen megmentetett, 's most Schoefft atyja birtokában van.*” (Csoma kártyázní tudásáról magam csak Dománszky Gabriella Schoefft-tanulmányából értesültem.)

Ki volt Vályi Félix, a Csoma bódhiszattva-szentté avatásáról szóló beszámoló szerzője? Ha kinyitjuk a Google keresőjét, Vályi Félix neve alatt elég sok bejegyzést találunk, pl. hogy 1927-ben Genfben folyóiratot alapított *The Review of Nations* címmel, azután egy sor cikket az iszlámmal és Törökországgal kapcsolatban, s a Dzsaina vallásról is látunk írásokat, valamint egy írományt, amelyben Ámbédkarról van szó, akit Vályi arra biztat, hogy közösen hozzanak létre japán-indiai kulturális alapítványt – de azután a japán konzul már azt kéri Ámbédkartól, hogy küldjön Vályinak pénzt a hotelszámlák kifizetésére.

A hotelszámlák és egyéb adósságok máskor is nyomaszthatták Vályit, erről tanúskodik egy Pekingben, 1933. július 13-án kelt, Felvinczi Takács Zoltánnak címzett levél, amit a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum levéltárában őriznek (A3135 számon). Ebben Szabó Géza figyelmezteti barátját, nehogy újabb ajánlólevelet adjon Vályi Félixnek, aki három hónapig volt Pekingben, az alatt a legjobb szállodában lakott, Dr. Gajdos Istvántól 430.00 dollárt kért kölcsön, és még 1500.00-t kísérelt meg kérni. „*Végre elhatározta magát elutazni, mi ezelőtt három nappal történt, a hotelből csak úgy tudott szabadulni, hogy valaki garantálta 600.00 dollár számláját, a könyvkereskedőnél vagy 300.00-at, és azután meg tudta csinálni azt a vicces dolgot, hogy Thos. Cook and Co. utazási irodánál egy első osztályú jegyet Shanghaiba és 80.00 készpénzt szerzett hozomra.*”

Meg kell jegyeznem, hogy Brunner Erzsébet, indiai festőművész, aki Bombayból személyesen ismerte Vályi Félix professzort, nagyon kedves, kellemes emberként jellemezte, akiről nem tudott semmi rosszat feltételezni. Csoma-bódhiszattva vállalkozásában valószínűleg az akkor aktuálissá váló, a II. világháborúra készülődő Japán Magyarország iránti vonzalma, a készülő együttműködés pénzre váltása motiválhatta.

Hivatkozott irodalom:

Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös I-IV: Terjék J. (szerk.) 1984. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Fábián Ernő (szerk.) 1992. *Kőrösi Csoma Sándor emlékkönyv*. Kovászna – Csomakőrös.

Masai Ishichima 1981. *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University* No 3 (March, 1981): 47-58.

Marcell Péter 2003. *A valósabb Kőrösi Csoma-képhez – adatok, terepvizsgálatok, találkozások*. Budapest: Püski.

Interjú

Megvilágosodás – „hiba a rendszerben”

Galambos Péterrel Szegedi Mónika készített interjú

Galambos Péter egy évtizedet töltött Kínában, ebből nyolc évet Kelet-Tibetben, többek között barlangi meditációval. Eredetileg biotechnológiát tanulni utazott Pekingbe, de hamar váltott: kínai orvoslást kezdett tanulni. Dél-Kínában az orvosi tanulmányok mellett taoista és csan-buddhista mesterek irányítása mellett ezen irányzatok élő gyakorlatával is megismerkedett. Tibeti nyelvi tanulmányok után Kelet-Tibetbe utazott, ahol a helyi buddhista és bön iskolák, valamint a tibeti gyógyászat szövegeit és gyakorlatát tanulmányozta. Elszántsága és a körülmények, amelyek között élt, sokban emlékeztetnek Kőrösi Csoma Sándor zord viszonyok közepette végzett tevékenységére. Hazatérése és beszámolója nagyszerű lehetőséget kínál arra, hogy a tibeti buddhizmusnak a Kínában élő tibetiek között napjainkban gyakorolt formájáról hiteles képet kapjunk. A beszélgetésben az ezzel kapcsolatos kérdéseket próbáltuk körüljárni, érintve a tudat és a megvilágosodás természetét, a mester és a hagyomány szerepét is.

Mikor és hogyan kerültél Kínába?

1990-ben, tizenkilenc évesen mentem Kínába, ösztöndíjjal, biotechnológia szakra, de még a nyelvi egyetemen (az alapozó nyelvi képzés idején) kértem át magam kínai orvoslásra.

Mit és hol tanultál? Hogyan kerültél kapcsolatba a tibeti buddhizmussal? Kik voltak fő mestereid?

Pekingben egy amdói, kelet-tibeti barátomtól kezdtem tibetit tanulni, Dél-Kínában, Jünnan¹ tartomány Kunming városában orvoslást, csikungot², taoista gyakorlatokat meg buddhizmust tanultam. Itt három fő mesterem volt. A gyógyászzal egy olyan kínai buddhista mester mellett ismerkedtem meg, aki mandzsu családból származott, ősei udvari orvosok voltak, vagyis családi hagyományként művelte ezt a tudományt, emellett csikung mesterként is tisztelték, és korábban öt évet a Lhasza közelében működő híres kolostoregyetemen, a Drepungban is tanult.

’93 tavaszán mentem be először Tibetbe, másfél évig voltam ott, majd Nepálban és Indiában töltöttem másfél évet. Ezt követően ismét Jünnan, majd 2004 decemberéig, azaz nyolc évig megint Tibetben tartózkodtam; azután Peking 2007 októberéig.

¹ Yunnan

² qigong

Tibeti területen a legtöbb időt Golokban³ meg Nangcsenben⁴ töltöttem, és hét hónapot Nyarongban⁵. Főleg Nyingmapa⁶ meg Drukpa Kagyü⁷ mesterekkel tanultam.

Itt két fő mesterem volt: Drukpa Kagyü mesterem Trulsik Adeu Rinpoche⁸, Dzogcsen⁹ mesterem pedig Khencsen Munszel Rinpoche¹⁰.

Gyógyászat

Tehát orvosi tanulmányokkal kezdted... Hogyan lehet a tradicionális gyógyítást egyáltalán megtanulni? Hogyan ragadható meg a kínai, illetve a tibeti orvoslás lényege?

A tibeti gyógyászat kevésbé elméleti jellegű, sokkal inkább tapasztalati, így aztán csak a gyakorlatban lehet igazán megtanulni, ám nagyon hatékony. Gyökereit tekintve vegyes módszer ez: alapvetően indiai és kínai elemekből gyúrták össze, de az ujguroktól is vettek át gyógymódokat. Elméletében az ájurvédikus hagyomány dominál („3 nedv” elmélet, stb.), diagnosztikájában pedig a kínai orvoslásban is jellemző pulzusdiagnosztika és a vizelet empirikus vizsgálata. A pulzusdiagnosztika itt persze nem egyszerű pulzusszámlálást jelent, hanem összetett, sok éves tapasztalattal elsajátítható rendszert, amely a test különböző pontjain figyeli a pulzus sűrűségét, ritmusát, erejét, illetve ezek változását. A mesteremnek én afféle írődeákja voltam, így tanúja lehettem, hogyan gyógyít. Ő annyira érzékeny volt, hogy amikor a páciens ujjain vizsgálta a pulzust, a beteg szervnek vagy testrésznek megfeleltethető ujj az ő testének meghatározott részein libabőrösséget okozott – így pontosan meg tudta állapítani, hogy a páciens problémája hol lokalizálható.

A tibeti orvoslás nagyon sok ásványi eredetű gyógyszert használ, és indiai eredetét mutatja, hogy a leírásokban sok olyan trópusi növényt, fűszernövényt, például fahéjat, javasolnak, amelyek Tibetben nem teremnek meg. Ezeket Indiából hozzák, ezért igen drágák, illetve helyettesítő növényeket alkalmaznak.¹¹

3 t. Mgo-log, Csinghaj tartomány; a Sárga-folyó (t. Rma-chu; k. Hoang-he) felső folyásánál.

4 t. Nang-chen, más néven: Shar-mda; Tibeti Autonóm Terület. A történelmi Kham tartományban, Csamdótól északra, a Mekong-folyó (t. Dza-chu) felső folyásánál.

5 t. Nyag-rong, Szecsuan (Sichuan) tartomány; a Jalung (Yalong)-folyó mellett.

6 t. Nying-ma-pa, a „Régi Rend”. Az „első megtérés” (i.sz. 7-8. sz.) idején létrejött buddhista rend Tibetben; Padmaszambhava és Sántaraksita neve fémjelzi ezt a korszakot.

7 t. 'Brug-pa bka'-brgyud-pa, a 11-12. században létrejött „új” irányzat. „Fehér ruhásoknak” is nevezik őket; főleg Kelet- és Nyugat-Tibetben terjedt el, valamint ez az irányzat képezi Bhután államvallását.

8 t. 'Khrul-zhig a-lde'u, (1931-2007). A Nangcsenben lévő Cescu kolostor apátja, a Drukpa Kagyü és a Nyingma irányzatok mestere. Bővebben: http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Adeu_Rinpoche, http://rywiki.tsadra.org/index.php/Trulshik_Adeu_Rinpoche

9 t. rdzogs-chen, „nagy tökéletesség”. A közvetlen, áttörés-jellegű megszabadulást hangsúlyozó irányzat a tibeti buddhizmusban és a bönben. Bővebben l. például: Namkhai 2008., Sabkar 2008.

10 t. Mkhan-po mun-sel chen-po (1916-1994) goloki dzogcsen mester. Amikor politikai fogolyként börtönben volt, a dzogcsent tanította a többi lámának, rabtársainak, többek között Adeu Rinpochének. Bővebben:

http://rywiki.tsadra.org/index.php/Khenpo_Munsel

11 A tibeti gyógyászat alapjairól bővebben lásd például: Nagy 2008.

Fontos szerepe van a pézsmaszarvas¹² bakjának köldökmirigyéből nyert mósusz-alapanyagának is a gyógyításban. Ez nagyon drága, így aztán vadásszák ezt az állatot, szerte Ázsiában. Pedig aranyos, kengurura emlékeztet, ahogyan közlekedik, de még fára mászni is tud.

A kínai orvoslás elmélete roppant összetett, nagyon érdekes, és fontos sajátossága, hogy az orvosképzésben rengeteg esettanulmányt tanítanak: az évezredek során, orvos-nemzedékek által felhalmozott tapasztalatokat őrzik és felhasználják. Az elődök munkájának megbecsülése és a szellemi kincsek megőrzésének fontossága az egész kínai kultúrára jellemző.

Barlangi meditáció

Hogyan kerültél a kelet-tibeti barlangokba, hogyan váltál több tibeti mesternek is tanítványává?

Tanulmányaim során találkoztam mindenféle emberekkel, taoista, kínai buddhista és tibeti buddhista tanítókkal. Úgy láttam, a buddhizmus nagyon érdekes, kaptam tanításokat, gondoltam, ki kellene próbálni a gyakorlatban. Ennek pedig az egyik legjobb módja az elvonulás, a meditáció, különösen a barlangban folytatott elmélkedések. Ennek komoly hagyománya van Tibetben, vagyis nem kirívó kuriózum, ha valaki több éven át barlangban gyakorol.

Nem idegenkedtek kínai és tibeti tanítóid attól, hogy átadják neked a tapasztalataikat?

Egyáltalán nem. Sőt, nagyon nyitottak voltak, örültek, hogy egy külföldi ennyire érdeklődik az ő hagyományuk iránt. Aztán pedig ajánlották, hogy kit keressek fel, így jutottam egyiktől a másikig. Olykor a szerencse hozta úgy, hogy találkoztam egy jó mesterrel.

Először Golokban voltam, másfél évet. Ez úgy néz ki, hogy meditálsz, időnként kapod a tanítást, és kérdegeted a lámádat. Amikor ott voltam, épp akkor hívta össze az ottani vezető láma a drukpa kagyü szerzeteseket, és egész télen át folyó beavatás-sorozatot tartott. Ez például szerencsés körülmény volt.

Azután a mester Indiába és Nepálba utazott, én pedig elkísértem. Ez azért volt nagyon jó, mert volt ideje velem foglalkozni, és bárhová mentünk, személyes tanítványként végig a közelében lehettem. Ez alatt a másfél év alatt átadta nekem többek között Nárópa¹³ gyakorlatait, a Hat jogát. Innen Thaiföldön keresztül Dél-Kínába, Kunmingba tértem vissza. Azután pedig a kelet-tibeti Nyarongban töltöttem hosszabb időt. Itt „szoktam rá” a medi-

¹² Moschus moschiferus, szibériai pézsmaszarvas; t. gla-ba. Több alfaja is ismert Tibetben.

¹³ Nárópa (956-1041) indiai származású buddhista joga- és tantra-mester, Tilópa tanítványa. Nárópa fő tanítványa pedig a tibeti születésű Marpa, akit tanítványával, Milárépával a tibeti buddhizmus egyik irányzatának, a Kagyüpa (bka'-brgyud-pa) iskolának a megalapítójaként tartanak számon. Nárópa „Hat jogája” a Gyémántszekér (vadžsrajána) buddhizmus anuttarajogatantra módszerének gyakorlatait foglalja össze. Fontos szerepe volt többek között a tulku-elmélet (a reinkarnálódó szellemi tanítókról szóló tanítás), valamint a „Nagy pecsét” gyakorlat tibeti elterjedésében. Bővebben l. például: Gunther 1999.

a meditációra, később pedig Nangcsenben gyakoroltam sokat. Összesen mintegy nyolc évet töltöttem különböző barlangokban.

Hogyan éltél a barlangi meditációid idején? Télen is a barlangban voltál, mindenféle fűtés nélkül? Nem féltél, hogy megfagyasz?

Nem féltem. Az első télen ugyan kicsit megfagyott a lábam, jól földagadt, de aztán jött a nyár, és lelohadt. A barlangban természetesen nincs fűtés, de kicsi tüzet, jaktrágyából azért rak az ember reggelente, amikor a teát megfőzi. Abba beledob egy marék campát, azaz pirított árpalisztet, aztán azt eszi egész nap, ha megéhezik. Voltak egész kényelmes barlangok. Volt, ahol az erős napsütés és a szél ellen valami árnyékoló féleséget csináltak, akik előttem használták a barlangot, de alapvetően nem egy luxus, természetesen – de hát pont ez a jó a meditáláshoz. Arra kell figyelni, hogy ne nagyon folyjon be az eső, főleg a tüzelőt érdemes szárazon tartani. Volt olyan, hogy beázott a barlang, vagy más miatt volt kényelmetlen, akkor odébbálltam.

Szóval az ember elvan ott a hegyen, meditálgat, sétál a környéken. Voltak nagyon jó helyek, ahonnan látni lehetett az eget, a környező hegycsúcsokat körbe lent, meg a völgyet is. Az nagyon jó, hogy ott az ember kimegy a hegyre, és szabadon kiabálhat, ha akar, kieresztheti a hangját – nem zavar senkit. Időnként hoznak a környékiek föl ezt-azt – nagy ajándék például a friss vaj –, tavasszal meg lementem alamizsnakörútra a falvakba, tejet, húst is kaptam. Nagyon szép vidékek vannak, az interneten lehet látni onnan képeket, egy kínai barátom blogjában például¹⁴.

A kolostorokban folyó életről is szereztl tapasztalatokat, gondolom.

Persze, rengeteg kolostor működik a Tibeti Autonóm Területen is, és Kelet-Tibetben, a történelmi Amdó és Kham vidékén is. Találunk a régi és az újabb buddhista rendekhez tartozó kolostorokat (nyingma, szakja, karma kagyü¹⁵, drukpa kagyü, gelug¹⁶, dzogcsen), de a bonpóknak¹⁷ is vannak kolostoraik, meg az apácáknak. Dergétől¹⁸ keletre, Szerta, Paljül és Kandze¹⁹ térségében például több mint tízezer szerzetes él komplett kolostorvárosokban.

¹⁴ http://photos.i.cn.yahoo.com/aruni406/b56a/#channel_head

¹⁵ sza-szkja-pa, karma bka'-brjud-pa: a 11-12. században létrejött, „új” rendek. A karma kagyü követőit nevezik fekete süvegeseknek.

¹⁶ t. dge-lugs-pa, „Erényelvű” rend; a 14. században Congkapa által alapított reformirányzat, a „sárgasüvegesek”. A tibeti buddhista rendekről l. bővebben például: Szöpa 1995.

¹⁷ bon (bön) szerzetesek t. bon: A Himalája-vidék ősi szellemi tradíciója. A buddhizmussal párhuzamos fejlődése során sok tekintetben ahhoz hasonlóvá vált. Ma Kelet-Tibetben a legeleveníbb ez az irányzat.

¹⁸ t. Sde-dge; k. Goinqen -- fadúcos nyomdájáról vált nevezetessé. A Tibeti Kánon egyik fontos kiadása itt keletkezett a 18. sz. első felében.

¹⁹ Szerta: t. Gser-thar, – Paljül: Dpal-yul; – Kandze: t. Dkar-mdzes,

<http://www.zhaxizhuoma.net/INTRODUCTION/MASTERS/AchukLama.html>

Volt, hogy nem hegyi barlangban gyakoroltam, hanem például Golokban egy dzogcsen kolostor közelében. A kolostor alapítója annak idején építtetett egy elvonulási házikót, ami épp üres volt, amikor oda érkeztem. Tudták, hogy a helyi mester tanítványa vagyok, ezért felajánlották, hogy ott gyakoroljak.

Nem is volt semmi teendő a gyakorláson kívül?

Nem. Kaptam ételt, amúgy meg nem háborgatott senki. Egyébként ott sokat olvastam is, akkor mélyedtem el alaposan az írott szövegekben. Szabadon használhattam a kolostort alapító mester tulkujának (reinkarnálódott utódjának) a személyes könyvtárát. Szóval olvastam, meditáltam, kérdéseket tettem fel a lámának. Nangcsen volt aztán az igazi kánaán, a druggpa kagyü kolstorban, illetve barlangokban. Akkor már jól tudtam tibetiül, a mester személyes tanítványaként titkos kéziratokat is olvashattam.

Kolostorok, gyakorlók; nomádok és földművesek

Hogyan viszonyulnak a kolostorokban élő szerzetesekhez és magányos remetékhöz, jógikhoz a környékeliek?

Tisztelik a gyakorlókat. Amikor nyolc éven keresztül barlangokban éltem és meditáltam, a környékeliek sokat jártak hozzám. Látták, hogy egy nyugati ember ilyen körülmények között, ilyen kitartóan gyakorol, hát gondolták, ez valami nagy láma lehet. Annak a híre is hamar elmegy, hogy kinek a tanítványa az ember, és a mester iránti tiszteletet a tanítványra is kiterjesztik. Hoznak fel mindenféle ételt, jakvaját, teát például, és kérnek jóslást vagy gyógyítást.

Milyen jóslást?

Például, hogy a fiú házasodni akar, és honnan vegyen feleséget. Vagy hogy elkóborolt a jak, és merre keressék. A tibetiek mindenfelé nagyon szívélyesek, barátságosak, ha meg jól is jóslasz nekik, különösen a kedvedben járnak.

Korábban szerzett gyógyászati ismereteidet tudtad alkalmazni, ezek szerint?

Hogyne. Olykor elhívtak a beteghez. Volt, hogy megmondtam, nincs már mit tenni vele, és tényleg meghalt másnap. Akkor elhívtak, hogy csináljam meg a phovát²⁰, a halotti szertartást. Mászor hozták a beteg családtag vizeletét, elmondták, milyen baja van, és én a vizeletből megállapítottam az okát, írtam fel orvosságot. Akupunktúrát is használtam.

20 t. 'pho-ba. Szó szerinti jelentése: „áthelyezés”.

Mindabból, amit tanultam a mestereimtől, az adott helyzettől függően alkalmaztam a megfelelő módszert és a baj ellenszerét.

Nyelv

Kelet-Tibet több vidékén is éltél tartósan, s megtanultad a helyiek nyelvét. Lehet ezekből a tapasztalataidból általános következtetéseket levonni? A mai tibeti beszélt nyelv hivatalos, irodalmi változatának a lhásza környéki nyelvjáráson alapulót tekintik. Tudjuk azonban, hogy az óriási földrajzi kiterjedtség, a nagy távolságok, a tagolt felszín miatt rengeteg nyelvjárást alkotja a mai tibeti nyelvet. Erről milyen tapasztalatokat szereztél? Létezik egységes, hivatalos tibeti nyelv a gyakorlatban? Vagy ennek valamiféle elvi, közösségi tudomása, illetve ehhez kapcsolódóan valamifajta nemzettudat? A különböző, egymástól távoli vidékek lakói önmagukat, helyi közösségüket „tibetinek” tekintik elsősorban, vagy mondjuk golokinak, nyaronginak, nangcsininak?

Minden vidéknek megvan a maga jellegzetes nyelvjárása. A magukét a többitől különböznek élik meg; egy amdói számára a lhászai nyelvjárást „más”, „idegen”, a lhászaiak „mások”. Így nehéz egységes nemzeti nyelvről, s ezzel kapcsolatban egységes nemzettudatról beszélni, legalábbis a kelet-tibetiek körében. De ezt a fogalmat egyébként is óvatosan kell használni Európán kívül.

Ugyanakkor a klasszikus tibeti nyelv mint szakrális nyelv, az ezen írott hatalmas mennyiségű irodalom és a 7. században kialakult, egységes írás mégis egységbe fogja a tibeti népek lakta területek kultúráját, sőt a diaszpórában élők tibetiekét is, ily módon, mintegy mesterségesen konzerválja a sajátos tibeti gondolkodás megannyi megnyilvánulási formáját.

Igen. De a hétköznapi gyakorlatban a tibeti nyelv két nagy két rétege különböztethető meg, ezek pedig a beszélők életmódja szerint különülnek el: a nomádok nyelve²¹ többé-kevésbé egységes vagy legalábbis nagyon hasonló egész Tibetben. Ettől eltér, és ezen belül is vidékenként sajátos arculatot mutat a völgylakók vagy földművelők nyelve²².

Ez roppant érdekes: a tibetiek őstörténetéről tudható, hogy a honfoglaló tibetiek harcos nomádok voltak, akik keveredtek a letelepült életmódú, földművelő őslakosokkal. Sőt, a mítoszok szerint a tibetiek ősei egy hegyi démonnö és egy buddhista gyakorlatokat végző, Indiából a tibeti hegyekbe érkező majom-jógi nászából születtek. Származásuknak ez a kettőssége eszerint még tükröződik a mai tibeti társadalom tagozódásában is.

21 t. 'brog-skad: „pusztai nyelv” „nomádbeszéd”; 'brog: hegyi legelő, nomád szálláshely; megműveletlen földterület

22 t. rong-skad: „völgyi nyelv”; rong: megművelt völgy; a rong-pa így „földműves”-t jelent, de ez a tibeti szó jelöli a lepcsá népet is. Bővebben: Csatlós 2006.

Úgy van, ez a kettősség az életmód tekintetében igen látványos. A völgylakókat jülpáknak is nevezik²³. Ők állandó településeken élnek, nemigen utaznak távoli vidékekre, és maguk közt házasodnak, ezzel is konzerválva a helyi nyelvjárásokat. A nomádok fekete nemezsátraikkal viszonylag nagy területeket kóborolnak be, de ez nem azt jelenti, hogy az egész Tibeti-fennsíkot és minden legeltethető pusztát bejárnak valamennyien.

Valójában a nomádok őrzik az ősi törzsi szerveződési formákat, így minden törzsnek megvan a maga területe, azon belül pedig megvannak a maguk téli és nyári szálláshelyei. Utóbbiak nagyobb területet jelentenek, amely körül jönnek-mennek, legeltetnek, és állataikkal, valamint az állati termékekkel kereskednek. A szomszéd törzsekkel így viszonylag gyakran érintkeznek, házasodási kötelékek révén is. Feltehetően ez az oka, hogy a nomádok nyelve – kisebb eltérések mellett – meglehetősen hasonló egész Tibetben, legalábbis sokkal kevésbé változatos, mint a völgylakóké.

Tehát a nomádok is alapvetően egy adott területen élnek, csak ez sokkal nagyobb kiterjedésű, mint a völgyiek egy-egy települése, és azon belül viszonylag sokat mozognak. Nagy, egész Tibeten átívelő távolságokra eszerint már nem vándorolnak?

Nem. Sőt, ha valaki elhagyja a saját törzsi területét, és magányosan vándorol a „pusztában”, ki van téve a szerteszét portyázó rablók támadásainak.

Ez manapság is reális veszély? Esetleg meg is ölhetik az embert? Te nem féltél, amikor egyedül vándoroltál? Úgy tudom, volt, hogy egy hónapig úton voltál (térkép nélkül) a pusztában, 3500-4000 méteres tengerszint feletti legelőkön-hágókon, ötezres csúcsok között.

Persze, ez reális veszély. De az nem jellemző, hogy a rablók megölnék áldozatukat. Inkább csak elveszik mindenét, megverik, bedobják a patakba – ilyenek történnek. Én nem nagyon féltém: a szerzetesi ruha és hogy beszélsz a nyelvükön, az azért védelmet jelent. Legfeljebb kirabolnak, de nem vernek meg. Én is találkoztam ilyen rablószerű csapatokkal, de nem volt gond. Egyszer két hónapos utat tettem, igaz ebből egy hónapot egy nomád családnál töltöttem. Onnan egy jak társaságában mentem tovább, amit ajándékba kaptam egy halotti szertartásért. (Sok időbe telt, míg rájöttem, hogyan kell irányítani, hogy arra menjen, amerre én szeretném. Aztán egy keresztútnál útjára bocsátottam.)

Vannak vegyes családok is?

Persze: a völgyben, a faluban él a család egyik fele, műveli a földet, a másik fele meg tavasszal felviszi az állatokat (juhok, kecskét, jakot) a nyári legelőre, télen lehozza őket a völgybe, a téli szálláshelyre. Ezek a vegyes családok²⁴ jellemzően a völgyi tájszólást beszélik.

²³ t. yul: ország, vidék; yul-pa: letelepült életmódot folytató ember; kb. annyi, mint „helyi lakos”

²⁴ t. yul-ma-brog

Gyökerek

A mai, gyakorlatban élő buddhizmus több irányzatában is személyes tapasztalatokat szereztél. Ezek fényében milyennek látod az élő hagyomány különféle vonulatainak háttérében álló buddhista filozófiát?

Általában úgy látom, hogy Ázsia egyfajta óriási „spirituális kincstár”, ahol a szellemi utak hihetetlenül sok változata keletkezett és él napjainkban is. Ezek az irányzatok egymásra kölcsönösen hatottak és hatnak, s ez a sokszínűség lenyűgözi az embert, különösen amikor tapasztalja, hogy ezek eleven tradíciók, s választhat közülük olyat, ami leginkább illik az ő habitusához, egyéni törekvéseihez.

Ha a buddhizmus gyökereit keressük, akkor is nagyon sokféle hatást találunk, amelyek koronként és területenként változó módon, de mind alakították. A kínai buddhizmusban találhatunk taoista és a konfucianus elemeket, és hatottak rá a különféle energia-gyakorlatok és a harcművészetek is. Az indiai buddhizmus a hindu filozófiával párhuzamosan fejlődik, ezek szintén nagyon termékenyen hatnak egymásra. Mindezekon kívül pedig roppant jelentősége van, véleményem szerint, a görög filozófusok indiai örökségének, ami Nagy Sándor hadjáratai révén érte el Indiát²⁵, az i.e. 4. századtól kezdve. Itt egy több évszázados kulturális behatásról van szó, amely jelentékeny mértékben befolyásolta a buddhista elmélet alakulását. Jól látszik ez pl. az Abhidharmán²⁶, a buddhista skolasztika alapját képező rendszeren.

A tibeti buddhizmusban pedig ott vannak a kínai buddhista és nem-buddhista hatások éppúgy, mint az indiai buddhizmus és tantrizmus elemei, valamint a különféle belső-ázsiai hagyományok, a bön közvetítésével még a manicheista hatások is.

Elmélet és gyakorlat

Az egyes buddhista irányzatokon belül megtaláljuk az adott célt az elmélet oldaláról megközelítő módszert és a gyakorlatot hangsúlyozó iskolákat is. Furcsa azonban látni, hogy ezek olykor, a fel-színes szemlélő számára legalábbis, élesen elkülönültnek tűnnek.

Ez nem csak látszólag van így. Elmélet és gyakorlat valóban meglehetősen elkülönül. Az ősi Indiában nem találjuk a logikai, elemző gondolkodást a spirituális hagyományban. Az upanisadok világa a gyakorlók, mesterek világa. Erdei remeték magányosan meditálnak, tanítványok csapódnak hozzájuk, iskolák alakulnak ki körülöttük, de a tanítás lényege a gyakorlati megvalósításról szól, nem az elméletről. Hasonlóképpen, a buddhizmus születésénél sem az elmélet dominál. A skolasztikus gondolkodás nem a történeti

²⁵ i.e. 327.

²⁶ t. chos mngon-pa; a buddhizmus ontológiai, kozmológiai-kozmogóniai, pszichológiai, szoteriológiai vonatkozású koncepcióinak rendszere.

Buddhától származik, ő maga tulajdonképpen idegenkedett ettől. Olyannyira, hogy kezdetben nem is hitt abban, hogy tapasztalatait átadhatná, hogy lehetne *tanítani*.²⁷

Később aztán létrejött a szerzetesi struktúra. Lényegében bárki szerzetessé lehetett. A közösség szellemileg szabad volt, nem utasították el sem az elméletet, sem a gyakorlatot, sőt ki-ki hozta a saját kultúráját, szellemi hátterét. A buddhizmus terjedése során így kerültek bele az említett tradíciók elemei. A szerzetesi közösségek pedig létrehozták saját iskoláikat, majd kolostoregyetemeiket, s ezzel párhuzamosan egyre differenciáltabbá vált az elmélet, fejlődött a logika, az ismeretelmélet, egyre nagyobb teret kapott az elemzés, az érvelés-vitakozás. Ebben a folyamatban lehetett döntő szerepe a görög metafizikai koncepcióknak, amelyek nagyon is elméletiek, spekulatív jellegűek. Az Asóka uralkodása után felvirágzó hindu vitakultúra hasonlóképpen mintául szolgálhatott a buddhista irányzatok művelői számára.

Kínában eredetileg, a buddhizmus megjelenése előtt elméleti filozófiai iskolák nem nagyon voltak, a buddhista logika újdonságként hatott, és persze inspirálta a kínai gondolkodókat. De a kínai buddhizmus legfontosabb vonulata, a csan ma is sokkal inkább intuitív megközelítést alkalmaz, mintsem elméletit.

Az elméleti, dogmatikai, skolasztikus, szövegteremtő és szövegmagyarázó vonulat megerősödése mellett azonban mindvégig fennmaradt az erdei remeték, sziklabarlangban meditáló jógik, azaz a magányos gyakorlók és tanításaikat közvetlen, személyes beavatással továbbadó mesterek hagyománya.

A tibeti buddhista szövegek hangsúlyozzák, hogy egy elméleti rendszer átlátása, megértése nem öncél, hanem maga is meditációs eszköz: ha az általunk tapasztalt jelenségeket megpróbáljuk osztályozni, elemezni, ez arra való, hogy természetüket és a köztiük lévő összefüggéseket – például kölcsönös feltételezettségüket, relatív, „üres” mivoltukat – megértsük, s ily módon tisztába jöjjünk keletkezésük-megszűnésük módjával, és felismerjük például a szenvedés létrejöttének és megszűnésének-megszűntetésének általános lehetőségeit, valamint a megszüntetés egyedi megvalósításának módját. Ha kellő elmélyültséggel és elszántsággal végigcsináljuk az analitikus meditáció így körvonalazott procedúráját, akkor pedig eljuthatunk egy olyan szemléletváltozáshoz, amely nyomán másképp viszonyulunk addigi reményeinkhez és félelmeinkhez, „széttörjük” azokat a reflexszerű viszonyulási kereteket, amelyek benne tartanak a szenvedésteli állapotainkban. Végző soron ez egyfajta belső szabadságot eredményez, amely a spontán, kötöttségektől mentes létezés tere, nevezhetjük megszabadult állapotnak, nirvánának is. Az újjászületések láncolatából való kilépés vulgáris értelmezésén túlmutat ez: valójában arról van szó, hogy nem „születünk bele” újabb és újabb szenvedésteli állapotokba – és nem okozunk szenvedést másoknak. Szerencsés esetben tehát az elmélet és a gyakorlat egy irányban hat, egyfelé mutat, ugyanazt a célt szolgálja, vagyis komplementer viszonyban áll egymással.

²⁷ Azt mondta: „A mélységes és ragyogó fényugarú, az öröklét itálához hasonlatos tant magam találtam. Bárkinek mondanám is, nem értené. Így hát nem tanítom, hanem az erdőbe, gyakorolni megyek.” (zab-gsal 'od-zer-ba bdud-rtsi 'dra-ba'i chos ni bdag-gis myed / su-la smra-yang rto-gs-par mi 'gyur-pas / mi brjod nags-su sgom-du 'gro /) Hasonló szavakat idéznek a Buddha-életrajzok. Tibeti nyelvű forrás pl. Tóth 1999. 98-99.

Így van. A fogalomalkotó, konceptuális működés a tudat egy működési módja. Nagyon hasznos, leginkább abban segít, hogy az egyén alkalmazkodni tudjon környezetéhez, hatékonyan legyen képes együttműködni közössége tagjaival, stb. Az európai gondolkodás alapja a racionális, elemző módszer, amely segít megérteni a helyzeteket, problémákat, és vezérli a cselekvést. Az intuíció, a nem-fogalmi gondolkodás azonban éppúgy a tudat lehetséges működési módja – csak sokkal kevésbé hagyatkoznak rá a nyugatiak, mint tehetnék.

A buddhizmuson belül is tapasztaljuk ezt a megosztottságot: Az elméleti iskolák tudósa nem medítál, hanem sok elméleti írást olvas, ezekből a logika segítségével további elméleteket épít. Fontos, hogy álláspontját átlátható módon, logikusan tudja kifejtetni, hogy a vitában szabályosan és hatásosan érveljen. Nem véletlen, hogy az elméleti irányzatok alapművei szanszkrit nyelven születtek, és a szanszkrit nyelvten mintájára próbálták mindent leírni, illetve felépíteni. Ezzel függ össze, hogy a tibeti világi tudományok között előkelő helyet foglal el a retorika, a nyelvészet és a logika, s hogy ezek az ún. „belső tudomány”, a buddhista filozófia szolgálatában állnak. A tibeti dialektika, az érvelés tudománya azonban mára meglehetősen bemerevedett, kissé terméketlenné vált.

A kolostori rendszerű „megvilágosodás-kereséssel” szemben a jógik, azaz a „gyakorlók” hagyománya az elméletet nem negligálva, de arra közvetlenül nem támaszkodva, a nem-racionális, nem-fogalmi, introspektív, tapasztalásos úton jár.

Nyilván nem véletlen, hogy nyugaton is a gyakorlati orientációjú buddhista irányzatok hódítanak: részben mert ezek műveléséhez nem szükséges keleti nyelvi és filozófiai előtanulmányokat folytatni, részben pedig ezek kielégítik a túlságosan fogalmi módon gondolkodó „európai agy” intuícióra, közvetlen tapasztalatra irányuló „éhségét”.

Igen, de azt is fontos hangsúlyozni, hogy a formalizált meditációs gyakorlatok nem feltétlen hozzák meg a valódi áttörést a tudat természetéhez.

Meditáció

Ha a dolog paradox voltától eltekintünk, meg tudjuk határozni elméleti eszközökkel, hogy mi a meditáció célja? Mit jelent a „tudat természetéhez való áttörés?”

Amint mondtam, a fogalmi-konceptuális, racionalizáló gondolkodás csupán egyik módja a tudatunk működésének. Csupán egy sajátos, durva szintje a tudatosság megnyilvánulásának. A meditáció finomabb, mélyebb szintű működést eredményez. Célja, hogy a tudatnak ezt a finom természetét megismerjük, mégpedig közvetlenül, tapasztalatosan. Vagyis az egész megértésére törekszünk, ami nem azt jelenti, hogy valamelyik részét elvetjük!

.....
 Te magad milyen gyakorlatokat végeztél? Ennek az irányzatnak tanultad az elméletét is?

Többnyire a dzogcsennel foglalkoztam. Ennek az elmélete azonban nem olyan struktúrált, mint mondjuk a négy meditációs szintről²⁸ vagy a samatha-meditációról²⁹ szóló tanítások. A mesternek nem is volt fontos, hogy elmélettel foglalkozzam – inkább önszorgalomból tettem.

A samádhi, az elmélyülés³⁰ különböző szintjei persze fontosak, de a lényeg a közvetlen belátás³¹. Ahogyan Asvaghósa írja: „Te gyakorló, elérheted a samádhi csúcát, de akkor még mindig a szanszárában leszel. Van, aki még a samádhi alját sem éri el, mégsem fog a szanszárikus körforgásban újjászületni.” Azt is szokták mondani, hogy az ember haja fehér lesz, és még mindig nem tud egy rendes elmélyülést elérni.

Gyakran előfordul, hogy egy gyakorló görcsösen próbálkozik a meditálással, üléssel, leborulásokkal, mantrázással, de az egészséget kényszerűen, a legcsekélyebb öröm nélkül végzi, és évek múltán is ugyanebben a kiszáradt, örömtelen állapotban van.

Igen, ez gyakori. Ez hasonlatos ahhoz, mint amikor valaki az eleven gondolkodás és a közvetlen tapasztalás helyett a száraz elméletekben keresi a megvilágosodást. Pedig a buddhizmusban épp az a legpozitívabb, hogy ki-kki megtalálhatja a neki legalkalmasabb módszert. Nincs egy központi, egyedül üdvözítő út. Ami nekem jó, az nem biztos, hogy másnak is jó – ebből kell kiindulni, ha másnak útmutatást akarunk adni.

Úgy tudom, most, hogy egy ideig Magyarországon tartózkodsz, tartasz heti meditációkat és hosszabb elvonulásokat is. Milyen módszert alkalmazol?

Alapvetően a csan módszert használom. Ennek az az egyik oka, hogy ezzel a módszerrel viszonylag gyorsan lehet kezdőket is erős, hatásos tapasztalatokhoz, élményekhez juttatni. Ez azért fontos, mert ha nincs semmi kezdeti tapasztalat, akkor az illető azt mondja: „Ez unalmas, fárasztó, semmi értelme.” – és elmegy, nem próbálkozik tovább. A csan viszont egy erőteljes, „vad” módszer, olyan „fejfel a falnak”, amiből könnyen lehet tartós élményeket kovácsolni – ezekre pedig azért van szükség, mert megadják a kezdő lökést, a lendületet, motivációt a további, finomabb munkálkodáshoz.

Hogyan zajlik nálad egy elvonulás?

Egyhetes meditációkat tartok. Az első egy-két nap csendes, spontán meditációval telik. Ez a „program kifutása” szakasz. Azért kell, hogy a résztvevők ellazuljanak, kiürítsék

²⁸ skt. *dhyāna*; t. *bsam-gtan*. Meditatív összpontosítás és az ennek megfelelő isteni létállapotok. Erről és az alábbi technikákról bővebben: Szópa 1995.

²⁹ skt. *samatha*; t. *zhi-gnas*. Elcsitulás. A tudati működés lecsendesítését célzó meditációs gyakorlat.

³⁰ skt. *samādhi*; t. *ting-nge-'dzin*. Elmélyülés, összpontosítás.

³¹ skt. *vipaśyanā*; t. *lhag-mthong*. Közvetlen vagy mély belátás. A *samathával* együtt a meditáció két fő aspektusát adja.

magukból a hátrahagyott világi pörgést. Ilyenkor mindenfélét lehet csinálni, jönni-menni, ülni, feküdni... akár aludhatsz is, ha úgy jön ki. Viszont beszélni nem szabad, csak én beszélhetek. Mesélek mindenféle csan történeteket, vagy én is hallgatok. Estefelé aztán összejövünk, lehet kérdezni, én meg válaszolok – vagy nem. A továbbiakban a meditáció összeszedettebb. Egy-két órás meditációk váltakoznak félórás-órás sétákkal, kisebb kirándulásokkal, évszaktól is függően. De ebben a szakaszban sem adok a dologhoz konkrét technikákat, hogy „ezt csináld, vagy azt csináld”. Koan-meditációnak is nevezik ezt, mert olyan kérdéseket teszek fel, amelyekre „nincs válasz”, olyan kis történeteket mondok el, amelyek „értelmetlenek” a hétköznapi, megszokott gondolkodás felől megközelítve.

A dolog lényege az, hogy nem szabad elméleteket gyártani a történetek megértéséhez, nem szabad *keresni* a válaszokat, felpörgetni magad. Eredménye pedig, hogy széttöröd a koncepciókat, széttöröd a tudatodnak minden „állapotát”, azaz nem hagyod sehol sem megállapodni. „Bármi jöjjön is”, bármilyen kép, fogalom, érzés, gondolat, azt szétnyomod, széttöröd – így nem marad semmi, amin a tudatod megtámaszkodhatna, ahová „le-tehetnéd”, rögzíthetnéd a tudatodat, amihez képest meghatározhatnád magadat.

Mindez ülve vagy sétálva történik, és igen fárasztó, ezért kell időről-időre pihenőket tartani.

Ez egy igen hatékony módszer, nagyon erős, mély élmények tudnak kijönni, teljesen fel tudja borítani a tudatot.

Közben figyeled az embereket?

Vagy igen, vagy nem, ahogy kedvem van. Hagyományosan ez egy botos módszer: a mester időnként, váratlanul ráüt a földre. Volt rá példa, hogy a mesterem egyszerre kétszáz embernek tartott ilyen meditációt, egyébként húsz-harminc résztvevővel zajlanak ezek. Nálam nyolcan-kilencen szoktak lenni, és persze mindig van, aki előbb elmegy, mert nem tudja magát egy teljes hétre kivonni a hétköznapi életéből. Az már eleve egy próbatétel, hogy ezt megoldja az ember.

Megvilágosodás

Mifélek azok az élmények, amelyek ilyen meditációs gyakorlatok alkalmával megtapasztalhatók? Mit jelent az, hogy „felborul a tudat”? Egy-egy ilyen élmény tekinthető „helyi értékű” megvilágosodásnak? Micsoda tulajdonképpen a megvilágosodás? Bár fogalmilag aligha határozható meg, azért kíséreljünk meg valamit mondani róla, ha másképp nem megy, kizárásos alapon, vagyis azt mondjuk meg, mi az, ami nem megvilágosodás.

Valóban, a megvilágosodás természete legfeljebb csak körülírható. Maga a jelenség túl van a korlátokon – de értelmezése és alkalmazása belül van a korlátokon.

Először is: A megvilágosodás nem okból következő okozat. Túl van az oksági viszonyokon. Egyszeri, megismételhetetlen történés. Úgy is mondhatnánk, hogy „hiba a rendszerben”. A rendszer a szanszára³²; a hiba a megvilágosodás.

Úgy tűnik, ez egy „működőképes hiba”.

A megvilágosodott állapotot alig valami választja el az örülettől. Csakhogy míg az örület olyan változás, amittől a rendszer nem működik jól, addig a megvilágosodás olyan, amelyetől jobban fog működni. Az, hogy valaki megvilágosodott, nem azt jelenti, hogy teljesen szétdúlta a tudatát. Sok szintje van.

Továbbá nagyon fontos ismérve a megvilágosodásnak, hogy lavinaszerű változást indít el, nem csak az egyénben, hanem környezetére is hatással van.

Az is fontos, hogy ez egy visszafordíthatatlan folyamat. Megismételhetetlensége azt is jelenti, hogy ha egyszer megtörtént, „nem múlik el”.

Hogyan értelmezzük, amikor „megtörténik”? Mitől függ ez?

Amikor ez megtörténik az emberrel, megpróbálja értelmezni valahogyan. Az adott kultúrkörnek és saját elméleti szintjének, képzettségének megfelelően fogja értelmezni. Számára ez egy *működő* dolog lesz, valami megfoghatatlan erő, aminek értelmezése az adott kultúrkörből jön. Ezért az illető úgy fogja kamatoztatni ezt a dolgot, úgy fogja viszszaadni, használni ennek az erejét, ahogyan szocializálódott, amilyen koncepciók, világszemlélet mentén kondicionálódott.

Jól példázza ennek a jelenségnek a sajátos jellegét, energiaszerű mivoltát az, hogy sokan azt tapasztalják: egy bizonyos mantra vagy vizualizáció, vagy más technika remekül működik a mester mellett. Teljesen világi emberek is a nagy lámák közelében általában remekül érzik magukat. Nem csinálnak semmi különöset, csak jönnek-mennek, együtt vannak vele. Aztán, amikor elválnak a mestertől, hirtelen elmúlik ez a feldobottság, nem működik a mantra, a vizualizáció.

Ebből is látható, hogy ezek csak egyfajta keretként, fogódzóként szolgálnak, de nem magában a mantrában van az az energia, és így tovább. Hasonlóképpen csak keret a szerzetesi szabályzat is. A mestered azt mondja, hogy „legyél szerzetes, csináld ezt és ezt, és olyan szintre jutsz, mint én”. Ekkor a szerzetesi létmód olyan, mint a mantra. Önmagában erőt tulajdonítunk neki, pedig csak a mester ereje plántálódik bele, és tulajdonképpen azt használod.

Úgy is lehetne szemléltetni, hogy olyanok ezek a külsődleges támaszok, mint az antenna: rajta keresztül összekötöd magad azzal az energiával, amit a mestered megvilágosodása jelent. Ezek persze csak hasonlatok, de talán alkalmasak arra, hogy megértsük, ha az ilyesmi nem a te megelégedésed, hanem a mesteredtől jövő erő „használod”, akkor mű-

³² skt. *samsāra*, t. 'khor-ba; létkörforgás, létörvény. Az újjászületések körforgása, amelyet a tettek ereje (karma) tart mozgásban, végső oka pedig a nem-tudás, a téves gondolkodás.

ködhet ugyan, tovább is adhatod, de ahogy egyre tovább és tovább adódik, ez egyfajta lecsapolódás, és végül el tud halni ez az energia.

Sokan erősen függenek a mesterüktől. Ha azonban valami miatt elbizonytalanodnak, megrendül a mesterbe vetett bizalmuk, otthagyják, ám megrémülnek, hogy most mi lesz, és nyomban keresni kezdenek valaki mást.

Igen, van ilyen, ez a „spirituális vámpírság”. Sok ember a mester közelében érzi, hogy valami rendkívüli történik vele, ezért folyton egy mester közelében kell lennie.

Pedig önmagukban is fellelhetnék ezt az erőt? Vagy teljesen egyedül nem menne, s a mesterre mint „katalizátorra” van szükség?

Igazában kettejükből jön ez az energia; valóban, a mester egyfajta katalizátor: ha nincs, nem indul be ez a folyamat. Vagy nagyon sok szerencsés körülménynek kell egybeesnie, hogy beindulhasson. Mindenesre a mester-tanítvány kapcsolatnak kétségtelenül van egy ilyen addiktív része: a tanítvány „hozzászokik” a mesteréhez, komoly érzelmi függésbe kerül tőle. A tibeti buddhizmus kicsit buzdít is erre, hogy sose szakadj el a mesteredtől. Így sokan mesterfüggővé, áldásfüggővé válnak. Marpa utolsó találkozásukkor, amikor Milarépa szomorú volt, azt mondta tanítványának: „Ha az apa nem hal meg, a fiú nem nő föl.”

Szóval kell a mester – mint külső segítség, de egy idő múlva hátránnyá válik: akadályoz, ha túlságosan függeni kezdesz tőle. Ekkor el kell vágni ezt a függést.

Viszont a tibeti hagyomány azt mondja, nem kell elvágni, ennek így kell lennie. Az egész tulku-rendszer erre épül: meghalt a mester, de nem baj, újra jön majd, és itt is van, három éves, nem tud semmit, de leborulsz előtte. Így alakult, Tibet elzárt világ, kicsit leegyszerűsödött a dolog.

Gyakorlás, mester, hagyomány

Térjünk még vissza a megvilágosodásra. Azt mondod, ez egyszeri, egyedi, megismételhetetlen és megfordíthatatlan történés, következménye egyfajta „energiaként” van jelen a megvilágosodott személyben, amely a környezetére is kihat. Ha így van, akkor hogyan értelmezhető a gyakorlás szerepe ennek elérésében? Mi a gyakorlás tulajdonképpen, ha lehántjuk róla a külsődleges sallangokat, azokat a héjakat, amelyek az adott kulturális közegben rakódnak rá sok-sok évszázad alatt?

Amit a megvilágosodásról mondtunk, az a tudat természetére is alkalmazható. A tudat működése egyedi, egyéni, és abban az értelemben egyszeri és megismételhetetlen, hogy a tudatosságpillanatok a maguk egyediségében megismételhetetlenek. Így aztán a tudat működésének kiterjesztése, azaz lehetőségeinek megismerése és alkalmazása nem érhető el valami általános, mindenki számára egyként üdvös módszerrel. Nincs egyetlen út, va-

lami határozott „így és így”. Ha elindulsz egy úton, azon többé nem lehet újra végigmen-
ni. A csan úgy mondja ezt, hogy „Aki kinyitott egy kaput, az be is csukta azt.”

Amint elkezd kialakulni benned a meggyőződés, hogy ezt így és így kell csinálni, az
nyomban előítéletté válik, konceptuális, fogalmi-elvi rendszerré lesz – amelyen aztán
nem tudsz majd áttörni.

A sorozatszerűség, a dolgok ok-következmény láncolatokban való egymásra követke-
zése a szanszárikus lét sajátja. A megszabadulás épp az effajta kötöttségek kioldását
jelenti. Ebből következően a gyakorlás sem lehet sorozatszerű, vagyis nem tervezhető
meg oly módon, hogy „ezt csináld először, aztán azt, majd pedig szükségszerűen megvi-
lágosodsz”. Ez nem így megy. A gyakorlás mindezek miatt csupán próbálgatás, közelít-
getés. Ha van már valami tapasztalatod, akkor érzed, hogy itt érdemes tovább keresgél-
ni. Előbb-utóbb valami beugrik, ha az ember kitartóan és koncepcióktól, elvárásoktól mente-
sen, „görcsölés” nélkül gyakorol.

Mindezek miatt a mester dolga nem az, hogy a saját szintjére juttassa a tanítványát.
Azt mondják: „Amíg a megéleled egyezik a mesteredével, addig semmit sem csináltál,
addig csupán a mestered álmában vagy.”

Akkor lépsz tehát túl a mestereden, amikor már nem agyalsz azon, mit is tanított ne-
ked, amikor a kérdésekre spontán válaszolsz, belső erő hajt, zsigerből leszel úrrá a prob-
lémákon.

*Ha a gyakorlás ennyire belső, jó esetben spontán és egyedi folyamat, és ha végső soron a megvi-
lágosodás „hétköznapi” tapasztalat, abban az értelemben, hogy csak keresgél-
ni kell, s egyszerre csak rátalálunk, akkor hogyan lehet ebben a keresgélésben segítségünkre egy külső személy? Mi-
lyen a jó mester?*

A mesternek nagyon fontos szerepe van: Egyrészt visszajelzi a te tapasztalataidat, mert
ő már megélelte, másrészt a kereséshez magához dinamikát, lendületet ad. A jó mester *nem*
a gyakorlás *célját* határozza meg. Az a dolga, hogy megmutassa, melyek azok a vonatkoz-
tatási pontok, amelyektől el kell szakadnod, melyek azok a keretek, amelyekből ki kell
lépned. El kell indítson – anélkül, hogy valamit adna. El kell bizonytalanítson – ugyanak-
kor lendületet kell adjon a kereséshez, az elinduláshoz. Ha tudod, mit keresel, már bezár-
tad magad előtt a kaput. A mester kinyitja, és „kilök”.

Ha felül tudod múlni az addigi fixációs pontjaidat, vonatkoztatási kereteidet, akkor
olyasmit tapasztalsz, ami más, mint bármi azelőtt.

A csan történetek is ezt az elbizonytalanítást célozzák, a meglévő gondolkodási kere-
tek széthasogatását: kicsavarnak a tanítványból valamit. Az összeveti saját megszokott,
reflexszerű válaszait a történet kínálta lehetőségekkel – és nem tudja hová tenni őket.

Buddha dinamikus szemlélettel tanított. Ez az jelenti, hogy tulajdonképpen nem volt
egy konkrét tanítása, mindenkihez másképp fordult. Amikor például olyanokhoz beszélt,
akik a jógát gyakorolták, akkor – bár maga is járatos volt a jógában és jól ismerte a jóga
szakkifejezéseit, szándékosan kerülte azokat, és hallgatóságának tapasztalatait az általuk

megszokott keretekből kiemelve értelmezte. Vagyis támaszkodott arra, amilyen helyzetben ők éppen voltak, de abból kilendítette őket. Nem valami számukra teljesen újjal próbálkozott, csupán újraértelmezte tapasztalataikat, s így meg tudta mutatni, hogy számukra is elérhető az, amit ő maga már megvalósított.

Ha az egyén belső lehetőségei egy jó mester mellett így kibontakoztathatók, akkor mi szükség van egy tágabb közösségre a gyakorláshoz, a megvilágosodás eléréséhez? Mi a szerepe ebben a hagyománynak?

Ami a konkrét módszereket illeti: nem szabad elfelejteni, hogy az egyes tanítómesterek által alkalmazott módszerek mindig beágyazódnak valamiképpen az adott társadalmi-szellemi közegbe. A koan-módszer esetében is: ezek mögött a történetek mögött ott van egy szellemi háttér, amire sokszor nem utalnak, de tudnak róla azok, akik alkalmazzák. A macska kettévágásáról szóló történet például az öt pokolra juttató bűn közül a közösségen belüli viszálykeltésre utal. (Ennek kapcsán érdemes hangsúlyozni, hogy a szabályok általában fontosak, de jó, ha szem előtt tartjuk: nem az egyénnek van rájuk szüksége, hanem a közösségnek. Veszélye azonban, hogy a közösség túlterjeszkedik, és ez az egyén rovására megy.)

Tehát ha egy módszert az eredeti szellemi közegéből kiszakítva alkalmaznak, ez igen kockázatos lehet. Ha jól értem, nem lehet mechanisztikusan, az aktuálisan adott közeg sajátosságait figyelmen kívül hagyva, általános módszerrel tanítani. Buddhát is azért nevezik a „valódi tanítónak” – tökéletes mesternek –, mert tudja, az éppen őt hallgató tanítványoknak hogyan, milyen módon kell átadnia a tapasztalatait. Ezt nevezted dinamikus szemléletnek.

Igen, éppen ez a másik oka annak, hogy itthon, a kezdők számára tartott meditációk során én a csant alkalmazom. Ez ugyanis viszonylag kevésbé „beágyazott” – kulturális értelemben, így relatíve jól kiragadható az eredeti összefüggésrendszeréből, szemben például a tibeti meditációs technikákkal, amelyek túlságosan beágyazottak, s ezért nagyon sokáig tart, hogy azok révén valamire jussunk.

Visszatérve a mester és a hagyomány szerepére: a konkrét módszerektől függetlenül, általánosságban az a mester jelentősége, hogy *értelmezési lehetőségeket* nyújt, mederbe tereli a gyakorló tapasztalatait. Miután a „kezdő lökést” megadta, és elkezdtél gyakorolni, próbálkozni, akkor a mester időről időre visszajelzi, hogy próbálkozásaidat merre érdemes folytatni. Ám ő nem egy izolált személy, hanem a hagyomány erejét hordozza, abban az értelemben, hogy az addig felhalmozódott tapasztalatokat testesíti meg (akárcsak a kínai orvosi esettanulmányok). Az elődei által összegyűjtött tudást, bölcsességet alkalmazza, saját intuíciójára is hagyatkozva. Ez tulajdonképpen a kollektív karma, ami a tanítványt ily módon segíti.

.....

Amikor megvilágosodásról, belátásról, beszélsz, ezt mennyire „zárod be” a buddhizmusba? A világon mindenütt, a különböző kultúrákban vannak-voltak ilyen „megvilágosodott”, környezetiükre rendkívüli hatást gyakorló, korszakalkotó művészek, tudósok, vallásalapítók. Az ő élményeiket mennyiben tekinthetjük megvilágosodásnak, és mennyiben lehet a hagyomány fogalma nélkül értelmezni ezeket?

Ezt kettéválasztanám. Először is: bárki megvilágosodhat, a buddhatermészet kibontakoztatásának esélye ugyanakkora. Másodsor: a megvilágosodás nem valami „egy és végleges” dolog, vagyis nem egy konkrét valami, amit kerestünk, és csakis azt az egy valamit kell megtalálnunk. A megvilágosodásnak sok formája és szintje van. Ezért mondjuk azt, hogy inkább tagadólág határozható meg (pl. hogy nem ok-következmény jellegű), illetve a hatása felől „mérhető”. A nagy tudósoknak, művészeknek, bárkinek, aki sok embert tud befolyásolni, biztosan volt valamilyen megvilágosodáshoz hasonló élménye. Ami pedig a hagyomány jelentőségét illeti ebben a vonatkozásban: úgy vélem, egyrészt az adott, sajátos kulturális-spirituális közegükön kívül nem lehetett volna olyan nagy a hatásuk; másrészt elődeik tapasztalata nélkül nem is érhatték volna el, amit így elértek. Lehet, hogy zseni vagy, de ha leülsz és minden előzetes tanulás nélkül, az elődeink által kidolgozott matematikai apparátus és egyebek nélkül próbálsz, nem tudod „feltalálni” pl. a relativitáselméletet. Ehhez valamilyen mértékben támaszkodnod kell az előtted járók tapasztalataira – akár negatív értelemben, azaz „tanulva az ő hibáikból”.

Vagyis kellenek azok a bizonyos vonatkoztatási pontok, keretek, amelyekből elrugaszkodik az ember, és az a felhalmozott tudás, amely fogódzót nyújt a továbbhaladásban.

Napjainkban a világban többfelé folynak olyan kutatások, amelyek azt vizsgálják, milyen agyi folyamatok kísérik a transzcendens élményeket, pontosabban hogy mi történik azzal az élménnyel egyidejűleg az agyban, amit a megtapasztaló személy transzcendenciával való találkozásként ír le. A kiinduló hipotézisek és az eredmények alapján felállított elméletek tehát nem a transzcendencia létét vizsgálják – nem tagadják és nem is állítják azt –, pusztán az agyi történésekre próbálnak következtetni, például abból, hogy mely területeket aktívak ilyenkor. De ez roppant ingoványos terep, az adatok sokféle, akár egymásnak ellentmondó következtetésnek is teret engednek, arról nem beszélve, hogy az előfeltevések keretei is roppant nehezen definiálhatók. Mindenesetre van egy modell, amely következményeit tekintve az általad mondottakra rimel. Eszerint bizonyos extatikus tapasztalatok háttérben (amelyeket pl. egyesüléseményként, isteni jelenlét-érzésként, megvilágosodásként írnak le megelőzik) mindig egyes agyi területek neuronjainak hirtelen, együttes elektromos kisülése áll. Ezek a területek pedig jellemzően a tudat intuitív, nem-rationális működéséért felelős jobb féltékében zajlanak. Ez egy univerzális, kultúrától független, általános emberi jelenség. Ám önmagában ezt az élményt nem tudatosítjuk, hanem azonnal „értelmezi” azt tudatunk racionalizáló része, amelyet hagyományosan a bal féltéke működéséhez kötnek. Az értelmezés fogalmának, alakoknak, szimbólumoknak az élményhez társítását jelenti. Ezek megjelenési formája pedig

attól függ, hogy milyen kulturális-szellemi közegben, hagyományokban nevelődött-kondicionálódott az adott személy.³³ Mit gondolsz erről?

Igen, a neurológiai folyamatok, amelyek egy-egy ilyen tapasztalatot kísérnek, bizonyára univerzálisak. Gyakorlással ezekre rá lehet erősíteni, egyre spontánabb módon elő lehet hívni ezeket az állapotokat. De az, hogy hogyan *értelmezzük* ezeket az élményeket, valóban függ az előzetes tapasztalatoktól és elvárásoktól. Fontos hangsúlyozni, hogy különbség van az egyszerű élmény és a valós megvilágosodás-élmény között. A mester tudja szétválasztani, hogy melyik a valódi, ami „megtörtént”, és melyik az, ami legfeljebb egy alkalmi tapasztalat, különösebb hatás nélkül. Ahogy mondtam, a megvilágosodás olyan változást hoz létre a tudatodban, az egész tudati struktúrában, ami vissza nem fordítható. A csan mesterem azzal a hasonlattal élt, hogy a megvilágosodás olyan, mint a nanotechnológia: atomi szinten átalakítja, átírja a tudatot meg a genetikai felépítésünket – mondhatjuk ilyen áltudományosan.

Azokban az alkalmi élményekben, amelyek – ahogyan említetted – a neuronok kisülései révén akár műszeresen mérhetők is, ugyancsak ott van egy sajátos tudatállapot. Ez azonban nem stabil, nem állandósul, nem is eredményez alapvető változást. Ám rávilágít a tudat nem-hétköznapi működési lehetőségeire, ily módon beindít valamit, lendületet ad a továbbiakhoz.

De ezzel az ember sokszor nem tud mit kezdeni. Itt van nagy szerepe a mesternek és a szellemi környezetnek. Ha valaki egyedül gyakorol, és lesz egy ilyen tapasztalata, itt Európában könnyen lehet, hogy azt mondja, találkozott Istennel, egy másik kultúrkörben meg azt mondja, hogy megvilágosodott. Ha az embernek volt egy ilyen megélése, elementáris élménye, onnantól ezt teszi meg az élete alapjává.

Itt Nyugaton meglehetősen esetleges, hogy az efféle alkalmi élményeket, vagy a megrázó, katartikus tapasztalatokat hogyan racionalizáljuk, azaz mihez társítjuk. Többek között azért keletkezik olyan sokféle szekta, azért fanatizálódnak emberek olykor kevésbé magasztos eszmék mentén, mert nincs egy kvázi egységes, a társadalmi tudatot átható, meghatározó hagyomány.

Így van. Akár Tibetben, akár például Délkelet-Ázsiában, ha nem is él mindenki intenzív vallásos életet, de gyerekkoruktól ott vannak a történetek, legendák a híres bölcsekről, szerzetesekről, Buddháról, mesterekről, harcosokról: hogyan éltek, milyen csodákat tettek, hogyan tanítottak. Ezeket könnyű reaktiválni, könnyű beilleszteni ebbe a keretbe a szokatlan tapasztalatokat.

Ezek az élmények tehát, ahogy erről korábban beszélünk, konkrét erőket, energiákat tudnak mozgósítani. Ezt az erőt szinte bármire lehet használni. Sok mester arra használta, hogy fenntartsa a többé-kevésbé korrump szerzetesi rendszert... De ez alapvetően jó: mindig voltak mesterek, akik energiáikat a hagyomány fenntartására „forgatták vissza”, mert

³³ Bővebben a témával kapcsolatos vizsgálatokról, modellekről és kérdésekről: Szendi 2008

.....

azt, amit elértek, az adott hagyományból, közösségből eredeztették. Ezért tudott ez a rendszer a mai napig elevenen fennmaradni. A hagyomány tehát egyrészt egyfajta kollektív bölcsességet hordoz, amely segít a „keresgélésben” és hátteret nyújt a megtapasztalt élmények értelmezéséhez, másrészt pedig kijelöli azokat a kereteket, amelyek *meghaladása* a megvilágosodás feltétele.

Ha muszáj meghatároznod valami világi kategóriával magadat, mit mondasz?

Nem szeretem definiálni magam... Ha mindenképpen kellene, akkor a Mesterem szavaival: koncepció-mentes dzogcsen jógi, azaz dzogcsen gyakorló. Tibetiül: drodrel dzogcsin nalgyorpa³⁴.

Ebben legalább három fontos elemet találunk: a fogalmiságtól mentes megközelítést; a dzogcsent, azaz a tudat eredendően tökéletes mivoltát tételező és ahhoz áttörni segítő szemléletet; valamint a gyakorlatközpontúságot. Ám tudom, hogy a dzogcsen-szövegek milyen sokféle aspektusból magyarázzák, illusztrálják mindezt, s mennyire árnyalt tanításrendszer bontható ki ebből a három alapgondolatból. A végső tanács azonban, ami mindebből leszűrődik, az, hogy hagyjunk el mindenféle rendszert, a koncepciókat-fogalmakat, és hagyatkozzunk tudatunk spontán működésére. De ezek is csak szavak... Te meg tudod határozni a dzogcsen lényegét?

Nem vagyok biztos benne, hogy meg kéne határozni... Aki érdeklődik iránta, az úgyis utánanéz, és általában jobb valamiről tudni, hogy nem tudjuk, mint azt hinni, hogy tudjuk, miközben valójában fogalmunk sincs róla. A dzogcsen az, amit nem érdemes meghatározni, de ha mégis meghatároznád, akkor elvesztené minden jelentőségét.

Irodalom

- Butön Rincsendrub 1999. *Buddha élete*. (ford. és jegyz. Tóth Erzsébet) Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó
- Csatlós Péter 2006. „Szikkim korai története 1.” Budapest: Keréknyomok 1(1): 61-91.
- Gunther, H. V. 1999. *The Life and Teaching of Naropa*. Massachusetts: Shambala Editions.
- Nagy Zoltán 2008. *A tibeti gyógyászat*. Budapest: Trajan Könyvesműhely.
- Namkhai Norbu, Chögyal 2008. *A kristály és a fény útja/ Szútra, tantra és dzogcsen*. (ed. Shane, J.) Budapest: Magyarországi Dzogcsen Közösség
- Sabkar Lama 2008. *A Garuda röpte*. (Agócs T., Tóth Zs., Berhidai T. ford.) Budapest: TKBF
- Szendi Gábor 2008. *Isten az agyban*. Budapest: Jaffa Kiadó
- Szöpa, L. 1995. *Tibeti buddhizmus első kézből I*. (Agócs T., Szegedi M. ford.) Budapest: Tibet Társaság

³⁴ t. spros-bral rdzogs-chen rnal-'byor-pa

Recenzió, bibliográfia

Laszlo Zsolnai and Knut Johannessen Ims (editors): Business within Limits – Deep Ecology and Buddhist Economics

Peter Lang AG, International Academic Publishers, Bern, 2006. 324 oldal

Az *Üzlet határok között* című tanulmánykötet kísérletet tesz az üzleti élet korlátainak meghatározására, és ezzel párhuzamosan megoldási alternatívákat kínál egy fenntartható gazdaság megteremtéséhez. Ahogy azt a bevezető első mondata tükrözi, a könyv célja az Arne Naess norvég filozófus által kidolgozott mély ökológia és a schumacheri buddhista közgazdaságtan üzleti étellel kapcsolatos lehetőségeinek vizsgálata, hogy ezek segítségével humánusabb, ökológikusabb gazdasági szemlélet alakulhasson ki. A „*Frontiers of Business Ethics*” sorozat első könyvének szerkesztői a norvég Knut Johannessen Ims és a magyar Zsolnai László. Előbbi a bergeni Norwegian School of Economics and Business Administration kutató tanára, utóbbi a Budapesti Corvinus Egyetem Gazdaságtudományi Központjának igazgatója, egyetemi tanár. A szerzőpáros meggyőződése, hogy az említett két tényező – vagyis az ökológia és a buddhista szemléletből adódó etikus viselkedés – jelöli ki az üzleti tevékenységek határait.

A könyv tizenegy, egymással szorosan összefüggő tanulmányt tartalmaz, három fejezetben.

Ezek nem csupán egy bizonyos tárgy köré vannak csoportosítva, hanem könnyen felismerhető logikai láncot alkotnak, illetve egymásra épülnek. Így a könyv az alapoktól kiindulva biztosítja, hogy a közgazdaságtani témában kevésbé jártas olvasó is élvezettel olvassa, és képes legyen könnyen eligazodni a gondolatok között.

A könyv első része, *A mély ökológia és a buddhista perspektíva*, általános bevezető fejezet. Első tanulmánya a szerkesztőpáros munkája, és a kötethez kapcsolódva, előszóként szolgál. Zsolnai László és Knut Johannessen Ims a *Felszínes siker és mélyeséges kudarc* című írásukban megadják a kiindulási pontot: a jelenkori gazdasági rendszerrel kapcsolatos problémákhoz. Bemutatják a mély ökológia és a buddhista közgazdaságtan fogalmait, melyekkel a könyv során állandóan szembetalálja magát az olvasó. Ezután felvázolják a valódi megoldások felé vivő utat, ahol röviden összefoglalják, hogy mit tartalmaz a következő 300 oldal. Szisztematikus rendbe szedve bemutatják, hogy egyes szerzők tanulmányai milyen témakörhöz kapcsolódnak, és hogyan illeszkedik bele a könyv logikai szerkezetébe.

A bevezető fejezet másik tanulmánya, *A mohóság megfékezése és a fenntartható fejlődés elérése* Richard Welford, a University of Hong Kong professzorának munkája. A kapitalista életforma következményeként megjelenő leegyszerűsítő gondolkodás általános hibájának hangsúlyozása mellett szorgalmazza a gazdasági folyamatokat érintő spiritualitás központi szerepének fontosságát. Ezután tömören összefoglalja a buddhista közgazdaságtan alapvető jellemzőit, meghatározza fogalomkörét és az üzleti életben való használhatóságát. Hangsúlyozza a nemes nyolc-rétű ösvény *Helyes életviteléből* következő gazdasági tevékenységek fontosságát, kitekintést nyújt a buddhista közgazdaságtan természetfelfogásával kapcsolatban, s végül a fogyasztói társadalom buddhista kritikáját adja.

A könyv második fejezete „*Az üzlet határai*” címet kapta, amelyben öt tanulmány feszegeti, hogy a jelenkori, totális kapitalista üzleti szellem alkalmazhatósága hol ér véget.

A *Közgazdaságtan és kultúra* című tanulmány szerzőpárosának mindkét tagja, Stig Ingebrigsten és Ove Jakobsen is a norvég Bodø Graduate School of Business professzorai. Kiindulópontjuk a napjainkban egyre inkább terjedő „ökonómizmus”, vagyis a kulturális szektor gazdasági alapokra helyezéséből – a privatizációjukból – származó problémák köre. Írásukban a „kultúra” és a „közgazdaságtan” meghatározásaiból kiindulva, azokat külön-külön vizsgálva húzzák meg a két jelenség közötti határvonalat, ezáltal meghatározva mindkettő speciális jellemzőit. Ugyanezt a módszert alkalmazzák az „ember” és a „fogyasztó” meghatározásokra, és a két jelenség egyértelmű elkülönítésére. Itt megjegyzendő, hogy a tanulmány kitűnő leírását adja a kultúra és a közgazdaságtan különböző értéksúlyozásának, és a két tárgykör eltérő nézőpontjaiból adódó különbségeinek. A szerzők a két szemlélet közötti ellentét feloldására az „összekötő aréná-

ban” lefolytatott együttműködést ajánlják, ahol az összes érintett érdekcsoport egy közös párbeszéden keresztül oldja meg a felmerülő problémákat, és különíti el egymástól a kultúra és a közgazdaságtan körébe tartozó feladatokat.

John Gowdy, az *Üzleti etika és a 'homo oeconomicus' halála* című tanulmány szerzője a new yorki Rensselaer Polytechnic Institute professzora. Írásában először az elméleti közgazdaságtan által megalkotott *homo oeconomicus* kezeltetésének történetével, az általa képviselt „etikai normák” bemutatásával, és ezen keresztül az ember(iség) karikatúrájával foglalkozik. Ezt követően ugyanennek a fogalomnak a tapasztalati közgazdaságtan általi cáfolatát mutatja be. Ezzel felhívja a figyelmet arra, hogy minden gyakorlati vizsgálat a *homo oeconomicus* nem-létezését támasztja alá. Végül, a tanulmány zárszavaként ezekre a tapasztalatokra építve javasolja és körvonalazza egy – a valós emberi magatartáson alapuló – új gazdasági etika kialakítását.

A következő írás Peter Daniels, az ausztrál Griffith University ökológiai közgazdaságtannal foglalkozó vezető tanárának írása, melynek címe *A társadalmi metabolizmus csökkentése*. Tanulmányának első része a Material Flow Analysis (MFA: anyagáram-elemzés) elnevezésű módszer fenntarthatósággal kapcsolatos jelentőségét hangsúlyozza. Ezek után bemutatja a buddhista közgazdaságtan alap gondolatait és azok történeti fejlődését. Az írás ezen részének gerincét egy értékes táblázat alkotja a neoklasszikus és a buddhista közgazdaságtan összehasonlításáról, melyben az eddigi külön forrásokban található, szétaprózott információt egy helyen foglalja össze. Később, az *Ökológiai modernizáció* című alfejezetben megfogalmazza, hogy tanulmányának legfőbb célja, hogy a buddhista alapelvek gyakorlatra történő átültetéséhez az MFA-t mint megfelelő eszközt használja fel. Ezt részletesen kifejtve a két tárgykört fokozatosan közelíti, majd a ta-

nulmány végére közös jellemzőik alapján fedésbe hozza egymással.

Nel Hofstra és Aloy Soppe, az *A természetet figyelembe vevő pénzügyi rendszer* című munka szerzői a rotterdami Erasmus University tanárai. Tanulmányuk kiindulási pontjaként bemutatják a mély ökológia és a buddhista közgazdaságtan alapvető jellemzőit és összefüggéseiket. Ezt követi az alapp probléma meghatározása. Ezek szerint jelenleg a természet és az élet önmagában vett értéke a közgazdaságtan pénzügyi folyamatainak tárgyköreiből teljes mértékben kimarad. A probléma orvoslására a szerzőpáros a tanulmány bevezetőjében bemutatott két gondolatrendszer finánciális folyamatokba történő integrálását javasolja, és ebből határozott elméleti következtetéseket von le.

A második fejezet utolsó tanulmánya *A köztulajdon tisztelte*, amely a Budapesti Corvinus Egyetem tanárának, Boda Zsoltnak a munkája. Írásában a természet mint közjó kerül górcső alá, vagyis az ebből a metaforából kibomló értelmezéseket és felelősségi szinteket vizsgálja. Első pontként a globális természetet mint köztulajdon mutatja be, majd felhívja a figyelmet arra a folyamatra – amelyről a kötetben több helyen olvashattunk –, ahogyan a környezet a privatizáció során bekerül a piacgazdaság rendszerébe. Ennek következményeit gyakorlati példákon keresztül a klíma, a biodiverzitás és a vízkészletek kérdéseivel kapcsolatban részletesen elemzi. Kiemeli a privatizáció hátulütőjét, felállítja a közjavakkal kapcsolatos etikai normákat, és kijelöli az üzleti irányelveket a köztulajdon tiszteltében tartására, vagyis annak a piacgazdaság terjeszkedésétől történő megóvására.

A kötet harmadik – utolsó – fejezete négy tanulmányt tartalmaz, melyek mindegyike egy gondolkört feszeget a kötet alapp problémájának megoldására, új nézőpontok és gazdasági modellek létrehozásával kapcsolatban.

Az első, Julie Nelson, a bostoni Tufts University kutatójának írása, melynek címe *A függésben-létező cég: buddhista és feminista vizsgálat*. A tanulmány a *Milinda király kérdéseiben* található, híres kocsi-hasonlattal kezdődik, és ezen a gondolatmeneten végig haladva vizsgálja azt, hogy egy cég lehet-e független ontológiai létező, vagy csupán viszonyrendszert tükröz-e, miközben szisztematikusan vizsgálja ennek a gondolatnak a történeti fejlődését. A buddhista módszert követve, a szerző górcső alá veszi a 'cég' értelmezésének két szélsőségét, vagyis megvizsgálja mint létező és mint nem-létező jelenséget. Mindkét lehetőség elemzése során arra a következtetésre jut, hogy a vállalatok leírásához a buddhista megközelítés áll a legközelebb, ezért ennek alkalmazását ajánlja a gazdasági élet résztvevői számára.

A következő tanulmány a szerkesztőpáros egyik tagja, Knut Johannessen Ims munkája, melynek címe *Tekintsd személyesnek*. Központi témája a személyes felelősség kérdése. Ennek keretében a szerző párhuzamot von a náci Németország történelméből ismert Adolf Eichmann által kivitelezett Endlösung tettei és három jelenkori amerikai nő a vészharangot megkongató, saját meggyőződésükből származó cselekedetei között. Előbbi a kollektív felelősségvállalás hibáira hívja fel a figyelmet, melyben a korrupció könnyedén elfedi az etikai normákat. Az utóbbi három esetben az derül ki, hogy az említett nők önálló megfontolásukból, személyes felelősségvállalásból adódóan próbálták meg saját vállalataik figyelmét felhívni az általuk elkövetett etikátlanságokra. A kétféle hozzáállás összehasonlítását a szerző egy jól áttekinthető táblázatban foglalja össze, majd annak tartalmát részletesen kifejti a tanulmány további részében.

Michael Bell az Inukshuk Management Consultants nevű tanácsadó cég alapítója és igazgatója. Tanulmányának, *A szellem ökológiája*

felé című írásnak az első része saját szellemi fejlődésének ismertetését tartalmazza. Egy olyan folyamatot ír le, amely által a továbbiakban megújult módon vesz részt egy szervezet életében. Célja, hogy felhívja a figyelmet, hogy az egyik fő vezérlő elv az egyén és ezen keresztül a szervezet szellemi fejlődésének megvalósítása, és mindkét esetben a szellemi élet kiteljesítése. A szellem ökológiája annak tudománya, ahogy a belső lényeggel rendelkező szervezetek egymáshoz kapcsolódnak, és alkotnak újabb belső lényeggel rendelkező egységeket. A szerző mindezt a régi tanításokra alapozva próbálja meg a jelenkori szervezetek működési mechanizmusaira vonatkozóan alkalmazni.

A kötet záró tanulmánya, az *Etikus üzlet* a szerkesztőpáros másik tagja, Zsolnai László nevéhez fűződik. A szerző a német Hans Jonas nevű filozófus elméletét használja alapként. Eszerint minden tevékenységhez három felelősségi terület kapcsolható. Ebből a gondolatból kiindulva elmondható, hogy a gazdasági tevékenységek hatnak a természeti környezet rendszerére, a társadalomra és a jövő generációk életkörülményeire. Ebből adódik a három felelősségi

szintre vonatkozó etikus magatartás jogos elvárása. A tanulmány gyakorlati hasznát az ezt követő számítási modellek adják, melyek felhasználásával ezt a három felelősségi szintet vizsgálva eldönthető, hogy egy adott feltételek mellett működő gazdasági tevékenység etikusnak minősül-e. A tanulmány végső következtetése, amely lehetne akár az egész kötet mottója is, hogy az etikus gazdálkodás és az etikus üzlet nem egy megengedhető luxus, hanem a túlélés alapvető szükséglete.

A kötet tartalmazza az összes résztvevő rövid szakmai életrajzát, kutatási területeit és eddig megjelent publikációit, valamint a betűrendes tárgymutatót.

A könyv még napjainkban is hiánypótló, és egyedülállónak mondható a mély ökológia és a buddhista közgazdaságtan témakörében. Bár mostanában egyre szaporodnak az angol nyelvű publikációk, még mindig elmondható, hogy a *Business within Limits* egyike azon műveknek, amelyek melegen ajánlottak a témában tájékozódni kívánó olvasók számára.

Kovács Gábor

David R. Loy. *A Buddhist History of the West: Studies in Lack*

State University of New York Press, Albany, 2002. 243 oldal

David R. Loy évtizedek óta foglalkozik a keleti és nyugati filozófiai eszmék összehasonlításával. Filozófiából szerzett Ph.D. fokozatot a Szingapúri Egyetemen, ahol évekig tanított is, majd a japán Bunkyo Egyetem tanára lett, ezután tért vissza az Egyesült Államokba 2006-ban. 1971 óta zen gyakorló.

Több könyvet írt buddhista szempontú megközelítéssel a nyugati civilizációról, vagy buddhista és európai eszmék egymásra vonatkoztatásáról. Itt tárgyalt könyvében nagy-szabású szempontváltásra vállalkozik, amellyel nemcsak új megvilágításba helyezi a nyugati kultúrtörténetet, de teljesen át is rendezzi annak alapköveit.

Ez az ismertetés Loy könyvének a bevezető, tartalmat összefoglaló leírásában felállított struktúrát követi, mely azonos a teljes könyv szerkezetével. Az idézetek a bevezető fejezetből származnak.

„Ez a könyv arról szól, hogy milyen módszerekkel próbáljuk önmagunkat [az énünket] biztos alapokra helyezni, meghatározni, megvalósítani. Öntudattal bírni annyit tesz, mint megtapasztalni konkrétságunk hiányát. Azt azonban, hogy mi-féle hiány is ez, különböző korokban másként értelmezték az emberek.” – írja a bevezetőben. (1.o.) Loy megvilágításában az egyes fejezetek arra adnak választ, hogy az egyes eszme-

történeti korokban milyen újabb és újabb módszerekkel próbálta a társadalom (társadalmi szinten) pótolni az egyén személyes spirituális hiányérzetét.

Tekintsük át először a szempontrendszer alapmotívumait!

„Hagyományosan a vallás módszerei hivatottak segítséget nyújtani abban, hogy miként teremtsünk alapot meghatározatlanságunk kezelésére. A történelem ebből a szempontból nézve azért nem a fokozatos deszakralizáció története, mert sosem szabadultunk meg e hiány terhéől és attól az igénytől, hogy túllépjünk rajta. Történelmünk inkább arról szól, hogyan kerestünk egyre világiasabb utakat a hiány megszüntetésére.” (1. o.)

Loy új módszertant ad a kezünkbe a történelem újraírásához, melyhez azt a területet választotta kiindulópontnak, melyen a buddhista szemlélet és a nyugati tudományok leginkább közös nevezőre lelhetnek: a pszichoanalízis átértelmezett és átfogalmazott rendszerét. Loy szerint a tudattalan részünk saját énként hiányát vetíti ki és tárgyiasítja el, tehát projektálja és objektíválja valamely eszmében, mely nem alkalmas a probléma megoldására, viszont társadalmi szintű irányzatokban és eszmékben ölt testet. A cél illetően elvétése egy körben forgó, önfenntartó, önmagát gerjesztő és soha el nem nyugvó

dinamizmust generál. Mit ad hozzá a buddhista filozófia ehhez a rendszerhez?

„Ki kell emelnem, hogy ez a könyv csak egyfajta buddhista perspektívát kínál, nem pedig 'a' buddhista perspektívát. A Buddha tanításainak mai interpretációját nyújtja, mely megpróbálja továbbgondolni a tanításokat, hogy megértsük, mit jelentenek nekünk ma a világban, amely merőben más, mint Sákjamuni idejében volt. Azzal, hogy a buddhizmus mindig is a dolgok állandótlanságát és lényegnélküliségét hangsúlyozta, jól adaptálható volt, így terjedhetett el más területeken, más kultúrákban is.” Nézzük meg, hogyan alkalmazta Loy a nyugati eszmetörténetben a buddhizmus által kínált megoldásokat?

„...Egyre tisztábban látszik, hogy a nyugati pszichológia, mégpedig a pszichoterápia a legfontosabb terület, mely kaput nyit a buddhizmus számára.” (2.o.)

A kettő kölcsönhatása már csak azért is érdekes, mert a pszichoanalízis és a belőle származó tudományterületek a felvilágosodás örökségét hordozzák, és ezért mindig antagonisztikus viszonyban álltak a vallási képzetekkel, a szerző most mégis egy vallási rendszer elemeivel ötvözi a pszichoanalízis eredményeit. A pszichoterápia annakidején kidolgozott egy meggyőző modellt arra, hogy miként tesszük magunkat boldogtalan-ná, a buddhizmus tanításai pedig még mélyebbre vivő éleslátással azonnal a probléma forrásához vezetnek el. De mi is ez a probléma? Gondolatban többnyire stabil, állandó és hallhatatlan lélekkel ruházzuk fel magunkat. Emellett folyamatosan tapasztaljuk azt, hogy testünk és tudatunk mennyire változékony, az öregedés majd a halál elkerülhetetlen. *„Ez ugyanaz a feszültség, mellyel a Sákjamuni is találkozott az életéről fennmaradt történet szerint...”* (2-3.o.)

A nyugati vallások általában a hallhatatlan lélek elképzelésével igyekeznek megoldani ezt a problémát, míg a buddhizmus más módszert alkalmaz, mégpedig az értelenség mibenlétének feltárását és tudatosítását. A meghatározó különbség tehát az értelenség tana, az anattá-tan. Az értelenség tételének megértéséhez elengedhetetlen a buddhizmus másik meghatározó elemének, a dukkha fogalmának magyarázata. Loy szakít a jól bevett „szenvedés” kifejezéssel, és a „frusztráció” vagy „boldogtalanság” pszichológiából kölcsönzött kifejezéseivel ragadja meg annak jelentését. *„A Négy Nemes Igazság, melyben Sákjamuni összegezte tanítását, erre fókuszál: az élet dukkha-voltára, a dukkha okára, a dukkha megszüntetésére, és a dukkha megszűnésének útjára. Nem túlzás azt állítani, hogy ez a legfontosabb elképzelés a buddhizmusban, hiszen maga a Buddha is többször hangsúlyozta, hogy egyetlen dologra koncentrált tanításai során, mégpedig arra, hogyan szüntethető meg a dukkha.”* (3.o.) Vagyis hogyan szüntethető meg az az alapvető frusztráció, amellyel folyamatosan együtt élünk. Loy annyiban módosítja a pszichoanalízis téziseit, hogy a haláltól való rettegést (frusztrációt) helyettesíti az én hiánya által okozott, minden pillanatban megtapasztalható bizonytalansággal.

„...úgy hiszem, a buddhizmus közvetlenebb formában mutat rá a probléma gyökerére. Végül is nem a halál által keltett rémület az elsődleges élményünk – mely a félelem tárgyát a jövőbe vetítve tartja azt távol magától –, hanem a sokkal közvetlenebb és rémisztőbb, (mert érvényesebb) gyanú, mely mindenki-ben ott van: ÉN igazából most nem vagyok valóságos. Az értelenség tana jellegzetes különbséget sugall a haláltól való félelem és az ürességtől való félelem között – ez utóbbi a saját meghatározatlanságunktól való rettegés, ami hiányérzetként tudatosul bennünk. Ez motiválja

megrögzött, bár eredménytelen kísérleteinket arra, hogy ilyen vagy olyan módon megpróbáljuk meghatározni lényegi éniünket, attól függően, milyen lehetőséget kínál a környezet az önmeghatározásra..." (4.o.) Az énség hiányának elfojtásából dukkha születik, és mivel az énség bizonyítására tett kísérletek hiábavalóan ismétlődnek, a frusztráció fennmarad

„Bár Sákjamuni Buddha nem használt a pszichoanalízisből ismert kifejezéseket, az énség buddhista kétségbevonása összefüggésbe hozható az elfojtás freudi fogalmával, és a Freud által megfogalmazott elmélettel, mely szerint az elfojtás tárgya szimbolikus formában tér vissza az egyén tudatába. Ha valami -- vagy a freudi megnevezés szerint egy 'mentális vágy' – miatt kényelmetlenül érzem magam, és nem akarok ezzel tudatosan megbirkózni, akkor vagy megszabadulok tőle, vagy elfojtom, elkenődzöm. Koncentrálnak ugyan másra, de az elfojtott vágy visszatér a tudatomba. Amit nem akarok elismerni, tehát tudatos szinten nem szívesen foglalkozom vele, az valamilyen kellemetlen formában tér vissza be az életembe, többek közt olyan tünetként, mely pontosan a kizárni kívánt minőségeket (frusztráció, bizonytalanság) erősíti tovább a tudatban.”(4.o.)

„A buddhizmus az én képzetét olyan, személytelen, elmebeli és pszichés folyamat-csoportokra osztva elemzi, melyek kölcsönhatásban állnak egymással, ezek a csoportok együttesen keltik az öntudat illúzióját...”(u.o.) A pszichoanalízis eredeti, freudi elképzelése szerint elsődleges elfojtásaink és frusztrációink szexuális eredetűek. Ezt a modellt (Ödipusz-komplexus) a halál-elfojtást hangsúlyozó egzisztencialista pszichológusok (Loy Ernest Beckertől és Norman Browntól idéz) átalakították a Brown által Ödipusz-projektnek nevezett elméletté. Eszerint az elmélet szerint a gyermek saját létrehozója, saját szülője szeretne lenni, s ez valójában önmaga meghatározó-

sának projektje. Ebben a rendszerben a halálfélelem kompenzálására tett kísérletek során a gyermek saját életének teremtője és fenntartója akar lenni, így szabadulva meg a stabil énre vonatkozó kétségektől.

„A buddhizmus rá tud mutatni, hogyan változik a hangsúly: az Ödipusz-projekt az énkép fejlesztésére tett kísérlet, vagyis arra, hogy autonómmá váljunk, hogy a René Descartes által feltételezett önvaló tudatot megeljük. A feladat: elvetni saját meghatározatlanságunkat azáltal, hogy önmagunk alapjává, önmagunk meghatározójává válunk annak (társadalmilag kondicionált, mindazonáltal illuzórikus) talaján, hogy én „tudom”, hogy független én-ként létezem.”(u.o.)

Láthatjuk már, milyen alapfeltevésekkel dolgozik Loy a nyugati eszmetörténet új analízise során. A probléma gyökere abban rejlik, hogy a függésben keletkezett tudatosság meg akarja ragadni, meg akarja határozni önmagát azáltal, hogy kivetíti, tárgyiasítja magát a „kinti” világban. Önlényegét -- buddhista fogalommal élve *szvabháváját* – kergeti. Úgy képzelhetjük el, mint mikor a víz felszíne, melyet a mélyben rejlő áramlások alakítanak, függetleníteni és meghatározni szeretné magát, miközben épp azt a tartalmat és mélységet nem érzékeli, amely őt magát is formálja. Vagyis minden eszme, melyet kergetünk, csak egy szimbólum, mely az önlétet lenne hivatott helyettesíteni.

Loy teljesen hétköznapi módon ragadja meg az ontológiai büntudat fogalmát; egyszerűen ez az az érzés, hogy „valami nincs rendben velem”. Az öntudat autonómiája tévhit. Ebből a szempontból a halálfélelem is csak kivetítés, aminek gyökere jelenlegi nemlétezésünk gyanúja, vagyis az ürességélmény. Loy ebben a gondolatmenetben odáig jut el, hogy a mentális betegségek egy csoportjának, a neurózisnak is újszerű értelme-

zést ad. A könyv bevezetőjében azt írja, a neurotikus betegeknek valójában az a helyzet lép fel, hogy én-kialakító konstrukciójuk nem működik kellőképpen, vagyis nem képesek megfelelően elleplezni a gyanút a lét ürességével kapcsolatban, illetve elfojtani az emiatt fellépő szorongásukat, így a neurotikus betegek valójában csak az én konstruált voltának bizonyítékai.

A pszichológia ego-fogalma buddhista szempontból erősen megtévesztő, mert nem számol azzal az aspektussal, hogy az ego önmaga is csak többszörös függésben áll, folyamatosan változó, állandótlan megjelenési forma. A szubsztanciális létről alkotott téves nézet az egyénben gyakran meginog s ilyenkor *„az én-tudat kizárólag azon munkálkodik, hogy megpróbálja ilyen vagy olyan módon önmagát léttel feltölteni.”* (6.p.)

Loy gondolatmenetéből az derül ki, hogy már az ábrahामी vallások bűn-bűnösség fogalomkörében az éntelenség okán érzett hiány megjelenési formáját láthatjuk. Adott az ontológiai, léttel kapcsolatos hiányérzet, mint alapfeltevés, és adott egy társadalmi szintű megoldási kísérlet. Vagyis az, hogy az egyén nem érzi magát teljesen „valósnak” „létezőnek”; mindezt elfojtja, de marad benne egyfajta hiány-érzés. Mindez a tudattalan okkeresés önváddá alakulva, csoportos formában mint az emberiség bűnös volta formálódik ki. Vagyis a hiány érzete a bűnösség érzésévé transzformálódott, amely a büntetés, a bűnhődés különféle módjai felé vezet a híveket.

A buddhista módszer által kínált leírást Loy a következőképpen vázolja fel: ha a saját önállóságunk és függetlenségünk hiánya miatt érzett kellemetlen érzést valami másra „alkalmazzuk”, abból csak további frusztrációk adódnak. Ha azonban a „bűnösség érzését” ezekben a szituációkban visszafordít-

juk ontológiai bűnné (vagyis annak zavaró hiányérzetévé, hogy tudnánk kik is vagyunk legbelül), akkor mintegy ürügy nélkül marad, feldolgozhatóvá válik, és enyhül az egyénre nehezedő nyomás. A módszer, mellyel a tudatosítási folyamatot elsajátíthatjuk, a meditációs gyakorlat. Ha elengedjük azokat a mentális segédeszközöket, melyek önbecsülésünket táplálják, az „én” sebezhetőbbé válik ugyan, de a bűn tapasztalata, mint az egyén létének magja, nem oldható fel az ego erősítése által. Amit a meditáció során tehetünk, hogy tudatosítjuk, megfigyeljük és engedjük kialakulni, mint a tüzelőanyagból (ez esetben az én-tudatból) kifogyó tüzet. Vagyis, ha bűntudatunk a meditációban időzve nem talál semmi olyan valódi bűnt, mely miatt bűnbánatot kéne éreznie, lassan megszabadul magjától, az állandó és stabil én képzetétől.

Tulajdonképpen ezt a praxist vezeti végig a szerző a könyvön. A buddhista meditációs gyakorlati lehetőséget ad ellentétben egyes európai eszmék megváltást nem hozó, szenvedést meg nem szüntető módszereivel.

Dogen 13. századi zen mester tanítását példaként hozva Loy azt írja, hogy annak átlátása, hogy a lényeggel bíróként elképzelt énünket beleengedjük saját lényegnélküli mivoltának megtapasztalásába, nem egyenlő annak teljes eltüntetésével, épp ellenkezőleg, csak valós tulajdonságait tárjuk fel.

A nyugati kultúrában nevelkedett ember számára elsősre félelmetesnek tűnhet az üresség kifejezés, de valójában nem teljes hiányról kell gondolkodnunk, az üresség csak perspektíva, amelyből érdemes minden tudati mozzanatunkat megfigyelni. Azáltal, hogy a meditációt gyakorló elengedi annak kényszerét, hogy valamivel azonosítsa önmagát,

Loy szerint nem semmivé lesz, hanem felfedezheti, hogy bármivé lehet.

Láthatjuk, hogy Loy a pszichológia területéről indul, innen vezeti át elemzését a társadalmi szintű mozgásokig és jelenségekig. Az én-tudat hiányérzete már feltűnt egy előző munkájában, a *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism and Buddhism* című könyvében is. A *Studies in Lack*-ben azonban továbbmegy, s az egész történelmet úgy írja le, mint azoknak a próbálkozásoknak kudarcra ítélt sorozatát, melyekkel az egyén saját, személyes hiányérzetét próbálta és próbálja feloldani.

Az egyes fejezetek részletesen kitérnek a kritikus történelmi fordulópontok és eszmei irányzatok hiány-szemponturnak vizsgálatára. A megszokott szent és profán különválasztásról a könyv olvasása során kiderül, hogy mindkét terület kialakulásának, vagyis a kettő különválasztásának alapmotívuma ugyanaz, a már kifejtett spirituális probléma. A történelem során valójában nem deszakralizációs tendencia mutatkozik meg, vagyis nincs semmiféle linearitás, csak változó formában megjelenő megoldási kísérletekről beszélhetünk, mely kísérletek nem különböztethetők meg pusztán a szakralitás alapján. Mindkét irányvonal ugyanazon alapvető, léttel és a létezéssel kapcsolatos probléma csalóka kivételése.

Az egyéni problémából hogyan épülnek ki modern társadalmi intézményrendszerek, jogrendszerek és országokat mozgó eszmék? Loy azt a magyarázatot kínálja, hogy egyéni tudatalattink, motivációi folytán, a társadalmi viselkedés- és intézményrendszer kollektív tudatalattijához kapcsolódik (kölcsonöz ismét a pszichoanalízisből), hogy onnan merítsen megoldási mintákat saját

frusztrációjára. Loy azt láttatja meg velünk, hogy egyéni problémánkat próbáljuk kollektíven pótolni, ami természetesen alaposan öszszezavarja a problémát, megnehezítve a megoldást. Az ilyen módon eltorzított hiánykivetítések ráadásul elkezdenek saját életet élni, tovább bonyolítva eredetük feltárását.

Alkalmazva a fent vázolt eszközkészletet, az első fejezetben Loy az egyéni szabadság fogalmát veszi szemügyre. Szinte tabu, érintetetlen és támadhatatlan eszménye ez az európai és amerikai gondolkodásnak, melyet kevesen és kevés szempontból mertek megkérdőjelezni. Loy egészen az antik görög kultúrához vezeti vissza, és így talán a legrégebbi máig megmaradt, elsöprő erejű értékünket mutatja be új szemszögből. *„A szabadság eszménye olyan mélyen beleyökerezett az önmagunkról való gondolkodásunkba, hogy roppant nehéz megfogni, még akkor is, ha tudjuk, nem természet adta fogalom, hisz saját története van. Miért, mikor és hol alakult ki a szabadság fogalma? E fejezet megpróbálja megvilágítani, hogy a szabadság kiemelkedő értékévé válása nem volt problémamentes, sőt, a szabadság eredetileg nem világi, humanista eszme volt, ahogy azt hajlamosak vagyunk feltételezni”* – írja a szerző a fejezet bemutatásakor. Ezen vizsgálódással két fontos eredményre jut, mégpedig elsőként arra, hogy a szabadság minden kultúrában szorosan összefügg az egyéniséggel, az individualitás fogalmával, s ennek fejlődése a szubjektum-objektum dualitás fejlődésével párhuzamos. A belső és külső közötti különbségtétel szükséges ahhoz, hogy definiálni tudjuk magunkban, mi vagy ki akar szabad és független lenni, és mitől. Máris elérkeztünk egy olyan ponthoz, melyet buddhista indíttatású alapfeltevéseink szemszögeből vizsgálva eredeténél tudunk elkapni, és így kimutatni, milyen álságos és csalóka illúzióval kecsegtet.

Másrésről egy egyszerű fordulattal magyarázatot kapunk arra is, hogy miért nem lesz elegendő a szabadságból soha. *„...ha az ön-létezés és az én önállósága illúzió, akkor az ennek soha nem lesz elég tapasztalata önmagáról, így sosem érezheti magát eléggé szabadnak. Ezt a hiányérzetet igyekszik tehát orvosolni azzal, hogy kitolja szabadsága hatókörét, csakhogy az sosem lehet eléggé széles. A sztoikus tradíció történetének tetőpontján fogalmazták meg azt a gondolatot, hogy az ilyen szabadságértelmezés nem hozhat személyes elégedettséget, lelki békét. A hellenisztikus filozófia a szellemi befelé fordulást ösztönözte. Ezzel kibővült az egyén szubjektumának mezeje, de egyben arra is fényt derített, hogy a szabadság nem véletlenül nem kínálhat megoldást...”*(9.o) A tapasztalati világunkban zajló szabadságkeresés tehát nem hozott megnyugtató megoldásokat.

A második fejezetben tárgyalt 11. századi pápai reformokat Loy a nyugati civilizációban bekövetkezett legfontosabb változásnak nevezi, illetve olyan spirituális forradalomnak, mely nukleáris robbanáshoz hasonló módon rázkódtatta meg a létről és emberi minőségünkről való gondolkodásunkat. Itt szakadt végletesen ketté a szent és a profán. Ezen a kritikus fordulóponton egy olyan irányba mozdult el a megoldás keresése, mely evilági létünk problémáira a túlvilágon kínál orvoslást. Még erősebben lépett a történelem színpadára a bűn, a bűnhődés és a bűn megváltásának fogalma, mint az ember alapvető problémájának újabb tárgyiasulása.

„...a bűn egyházi kifejezéssé vált, speciális cselekedetek és gondolatok formáját öltve nyert új magyarázatot, melyek fájdalmas megtorlását ebben az életben és ez után kell elszenvednünk. Mindez fontos változást hozott a bűnhődés előző jelentéséhez képest. Korábban a bűnbánat aktusa egyszerűen a bűntől való elfordulást szimbolizál-

ta, vissza Isten és felebarátaink felé, itt mindez tárgyiasult. A büntudat jelensége – ahogyan azt az Egyház hamar felismerte – árucikké vált.” – fogalmaz Loy. (10.o.) A bűn felfoghatóvá vált mint spirituális „adósság”, melyet egy bonyolult megfizetési rendszer által a hívő megválthat. Ennek jelentősége nem csak anynyi, hogy a bűn fogalma eltárgyiasult, hanem új lehetőséget kínált az egyén alapvető sorjának alakításában, megszületett a „fejlődés” fogalma. Loy a második fejezetben ezt az összefonódást (levezelhetőség és fejlődés) vizsgálja meg közelebbről, ugyanis ebben az elméleti összekapcsolódásban került be a nyugati eszmetörténet folyamatába a forradalom, a gyökeres átalakulás lehetőségének gondolata. Mindez hihetetlen potenciállal kecsegtetett, a világ többé nem romló minőség volt, mely a paradicsomi állapottól távol esik vagy távolodik, hanem a javulás, a javítás lehetséges terepe. Az időbeli fejlődés, a megreformálhatóság gondolata, mely később a reformáció eseményeiben majd épp a pápai hatalom ellenében szilárdul meg; itt még az egyház hatalom erősödése felé hajtotta a történelem kerekét.

A következő fejezet a reneszánsz néhány olyan újításáról szól, melyeket manapság magától értetődőnek veszünk, holott csak történelmileg meghatározott és begyakorolt módjai a hiány betöltésének. Ezek: a hírnév, a romantikus szerelem, valamint a pénz birtoklásának vágya. E három tendencia a kereszténység gyengülésével nyert egyre nagyobb teret, hisz az erősödő öntudat erősebb hiányérzettel társult, mely újabb módokat kezdett kiépíteni saját mibenlétének bizonyítására.

„A hírnévre és pénzre való törekvésben éniünk szimbólumok segítségével próbálja megfogalmazni önmagát, a romantikus szerelem pedig a valaki által szeretve lenni érzésével igyekszik pótolni az

én hiányát. Mindhárom egyéni módszernek nevezhető, hisz személyes hiánypótlással próbálkoznak. Profán megoldások abban a tekintetben, hogy evilági eseményekben kínálják fel az üdvözülést, de szakrálisak abban, hogy önmagunk meghatározását és megvalósítását – a szerző alapfeltevése szerint – spirituális vágy motiválja. Mivel ez a szellemi szükséglet ilyen eszközökkel kielégíthetetlen, annak veszélye fenyeget, hogy ez a módszer is kicsúszik a kontroll alól, és önálló életre kel. A legtöbb nyugati társadalomban a túlvilágba vetett hitet felváltotta a hírnév utáni vágy, amely alternatívát kínál az önmegvalósításra. Mióta a társadalom tagjai számára az a valóság, amit a televízió és az újságok közvetítenek, azóta ismeretlennek lenni annyi, mint semminek lenni. Mivel érzetünk társadalmi mechanizmusokat utánoz, így természetes hajlamunkká vált, hogy saját önazonosságunk felőli kétségünket azzal akarjuk feloldani, hogy folyamatosan mások figyelmének központjában vagyunk. Ezért gondoljuk, hogy minél több figyelmet kapunk, annál hatásosabbnak kell lennie a hiányérzet csökkentésében. Csak-hogy hiába választom a hírnevet eszközül arra, hogy a hiányt pótoljam, a csalódás elkerülhetetlen, hisz nincs az a hírnév-mennyiség, amivel beérem, ha egyszer nem a hírnév az, amit valójában ettől a törekvéstől várok.”(11.o.)

A hírnév mellett máig fennmaradt, nagy népszerűségnek örvendő „személyes vallás” a romantikus szerelem. Teljesen egyszerű és nyomon követhető módon, formátlan hiányérzetünk egy másik ember hiányában ölt testet, általa akarjuk pótolni azt, ami hiányzik. Könnyű magyarázat ez a „mi a baj velem” kérdésre: a baj az, hogy Őt nem birtoklom. „A romantikus szerelem-mítosznak” eredetileg erőteljes spirituális felhangjai voltak, de mára ebből főként a szexualitással való kompenzálás erősödött fel. Loy szerint egy újabb hiánypótló tendencia az, hogy a modern ember a

másik nem szemében szexuálisan minél kívánatosabb akar lenni, ezzel egészen szélsőséges eseteket is társadalmilag elfogadottá tesz. Természetesen a diagnózis ugyanaz: a személyre irányuló legintenzívebb szexuális figyelem sem képes arra, hogy meggyógyítsa, megváltsa. Ha valami olyan abszolút minőség után sóvárog az én, mely sem saját, sem a másik nem természetében nincs jelen, megint csak elvétette a célt.”

A fenti két konstrukció mellett a pénz talán a legerősebb társadalmi intézményünk. Teljesen értéktelen eszköz, mellyel magát az értéket definiáljuk. „A pszichológiai probléma az, hogy miközben motivációnk valami tiszta érték utáni vágyba hajszol, addig valami olyat kezdünk birtokolni, amely az anyagi eszközök és a végcél ironikus cseréje során jött létre; minden más értéktelenné válik a valójában érték nélküli cél megvalósításához vezető úton. Hiányérzetünk fetisizálódott egy szimbólumban.” Leghétköznapiabb magyarázatunk a hiányérzetre – kortárs eredendő bűnünk – hogy nincs elég pénzünk. Ez folyamatos növekedést próbál gerjeszteni. Mi sem jobb bizonyíték ennek a vég nélküli fejlődésnek a paradox voltára, mint a jelenleg épp kiteljesedő világméretű pénzügyi és hitelválság. A mind magasabb életszínvonal és a folyamatos gazdasági „fejlődés” kényszere folytán a pénz olyan módon virtualizálódott, hogy egy ponton túl nem tudta fenntartani értékmegadó funkcióját. Loy hét évvel ezelőtt, a könyv írásakor, még nem láthatta konkrétan ezt a jelenséget, de az események tökéletesen illeszkednek teóriájába.

„A negyedik fejezet, A modernitás hiánya azt mutatja be, hogy a fenti személyes bálványainkat hogyan egészítjük ki manapság intézményszerű bálványimádással. Nemzetállam, késői kapitalizmus, műszaki tudományok: ezek a bálványok mind a 19. század vallási káoszából születtek. A

hiány nézőpontjából úgy tűnik, volt valami megrogzított és célt tévesztett irány ezeknek az intézményeknek a kialakulásában, hiszen mély társadalmi aggodalom – kollektív hiányérzet – idézte elő őket.” (11.o.) Loy szerint a keresztény hit a 19. században jórészt „privatizálódott”, elvesztette intézményesült jellegét, személyes üggyé vált, s emiatt a világi problémákra már meg sem próbált megoldást találni. Ez a megszervezett szemléleti- és intézményrendszer, az egyházi hatalom legyengülésével és hitelvesztésével párhuzamosan ment végbe. A hatalmi úrt a kialakuló nemzetállamok karizmatikus uralkodói kezdték betölteni. A körjük csoportosuló, és a hatalmat képviselő vezetőkkel, testületeikkel, új technológiákkal és filozófiával támogatva kezdték felvállalni a személyi identitás-meghatározásában játszott szerepet. Míg régebben a vallási hovatartozás adott menedéket, addig lassan e funkciót a nemzeti hovatartozás váltotta fel.

Loy gondolatmenetével azt sugallja, hogy egyfajta istenfogalom van jelen a nemzetállamok létében. A nemzetállamokhoz szorosan kapcsolódó gazdasági-technológiai fejlődés és verseny fausti problémája pedig nem az, „hogy még nem tudunk eleget, hanem hogy sosem fogunk eleget tudni, mivel funkcionista álláspontunknak köszönhetően annak a törekvésnek rendeljük alá tudásunkat, hogy minél nagyobb kontroll alatt tartsuk a világot.”(12.o.)

Itt érkezett el a könyvbeli vizsgálat „az eszközök győzelme a célok felett” problémájához, mely már előrevetíti az utolsó előtti fejezetet, a *Várva, ami sosem jön el* címűt, megragadva a tulajdonképpeni alapprobléma modern megnyilvánulását, a célok és eszközök felcserélődésének tendenciáját.

Az ötödik fejezet a polgári társadalom jelenségét és eredetét veszi górcső alá. Loy kimutatja, hogy milyen messiásváró elképzelé-

sek motiváltak a 16. századtól kezdve általában profánnak tartott folyamatokat. Nézzünk pár példát. Az angol polgári társadalom erőteljes reformálási szándéka, mely vallásosabbá kívánta tenni a közösséget, I. Károly kivégzéséhez és Oliver Cromwell Köztársaságához vezetett. A radikális átalakulás Krisztus újbóli eljövételét volt hivatott előkészíteni. A köztársaság bukásával erősödésnek indultak az angliai és egyesült államokbeli civil társadalmi kezdeményezések. Loy szerint mindez nem csak egy világi alternatíva a politikai élet keresztény elképzelésére. „*A magántulajdon szocialista kritikája Ádám bűnbeesésének és az Isten által ráért büntetések allegóriája.*” – mondja. „*Locke teóriája a személyes jogokról abban a protestáns értelmezésben gyökerezik, mely Isten és ember viszonyáról szól. Az egész Egyesült Államok eszménye valójában abból a puritán elképzelésből született, hogy az ősi területeken az Ígéret Földje jöhet létre.*”

A hatodik fejezet hosszasan tárgyalja az eszközök és célok problémáját. Kortárs kultúránk felcseréli őket: az eszközök, mivel sosem érkeznek a célba, céljainkká váltak. Bár, mint ezt az előző fejezetekben láthattuk, más korokban sem volt ez másként, csak a célok voltak különbözőek. Loy itt szociológiai, gazdasági mutatókat hoz példának, Max Weber, George Simmelt idézi. A weberi célracionalitás újabb vizsgálandó területet jelent a Loy-féle buddhista szempontrendszer számára. „*Megtévesztő lehetőséggel kecsegtetnek, pedig valójában csak arra bátorítanak, hogy a közéleti szférát lefokozzuk, és ezáltal a menekülési úttal kecsegtető, szubjektív kultúra túlértékeléséhez vezetnek.*”(14.o.) – kritizálja Loy azt a weberi gondolatot, miszerint az önmegvalósítás kudarcaira a privát emberség-esztétika-érzékenység hármast nyújthat megoldást.

Az utolsó fejezetben végül Loy összeszedi az elejtett szálakat és eljut a konklúzióig, miszerint mai gazdasági rendszerünk valójában a modern idők uralkodó vallása (egyben minden idők legsikeresebb vallása). Ha a gazdasági jelenségekről is mint hiány okozta megoldási módozatokról gondolkodunk, akkor nem történt más, mint hogy egy meglehetősen sikeres, az anyagi világ szervezésére (vagy újraszervezésére) alkalmas rendszer ma már egyben ontológiai és etikai világnézetet is jelent. Így, bár ebben a mindenre kiterjedő, átfogó szerepkörben nem lehet maradéktalanul sikeres, hisz létünkkel kapcsolatos hiányunkat nem lesz képes kitölteni, mégis a világ és magunk értelmezése körül kialakult versenyben jelenleg nyertes pozícióban van.

Láthatjuk, hogy a bemutatott írásában Loy nem kevesebbre vállalkozott, mint egy olyan szemléleti eszközrendszer megkonstruálására, amellyel bármilyen társadalmi-kulturális forradalom, trend, évszázados eszmény, milliók által vágyott és elismert ideál egyetlen közös emberi kérdésből és gátoltságból fakadó megnyilvánulási módként vizsgálható. Egy alapvetőnek és szinte megkérdőjelezhetetlennek vett értékrend elemeiről mutatja ki, hogy mind ugyanazon probléma kivetülései. Elvett kísérletek az alapvető probléma kezelésére.

Ebből a bizonyos szempontrendszerből nézve persze más pontok mutatkoznak mérföldkőnek vagy kritikus átalakulási pontoknak, mint a hagyományos történettudomány felől nézve, sőt, bekerülnek olyan irányzatok is, melyeket nem is a történetírás vizsgál. Gazdasági, politikai, filo-

zófiai, vallási motívumok váltják egymást, hisz épp ezt tűzte ki célul. Ha az elkövető közös, akkor közös boncasztalon végzik az áldozatok is – ezen a szűrőn át nézve nem különbözik a szerelem eszménye a kapitalista piacgazdaság ideájától.

Így állapította meg a szerző a felsorolt fejezeteket mint fontos gondolkodásformáló változatokat az üresség elől menekülő kollektív tudattalan megoldáskeresésre.

Ez eddig természetesen még csak a modell felvázolása és kibontása lenne, de Loy, mint évtizedek óta gyakorló buddhista, már a bevezetőben felmutatja a meditációs praxisban rejlő megoldást is.

Mindezzel személyes történelmet írt, nem kívánt az isteni „objektív” szemszögbe helyezkedni, mert leszámolt ennek lehetőségével is. Szociális és etikai érzékenysége, mely minden írását meghatározza, inkább alternatív szemlélődési pozíciót nyújt a buddhista tanítás ösvényén: szüntessük meg a *dukkhát*, hisz ennek lehetősége személyenként mindenkinek adott, de közben ne feledkezzünk el a társadalmi- analízisről sem, hisz az sem más, mint függésben keletkező, tehát minden apró rezdüléssel változtatható szövedék.

A témában született egyéb recenzió:

Karafin, Brian. In: *Philosophy East & West* Volume 54, Number 4 October 2004, 580-585.

Técsi Éva Judit

FŐDI ATTILA

A buddhizmus magyarországi bibliográfiája - 1. rész¹

BÉKY Gellért: *A lótuszvirág titka : Üdvösségvágy a keleti vallásokban*. Budapest : Új Ember, 2007. 147 p. ISBN 978 963 9674 30 1 [A szerző jezsuita szerzetesként több évtizedet töltött Japánban. Művéről így ír: „Nem tudományos beszámolóknak szántam, csak afféle ízelítőnek a nagy keleti vallások és a keleti lelkiség világából – abból a sajátos szemszögből, ahogyan én láttam és tapasztaltam az ottani életet.” Érdekes olvasmány.]

[DESHIMARU Taisen, 弟子丸 泰仙] DESHIMARU, Taisen: *Igazi zen : Bevezetés a Sóbógenzóba*. Ford. Büki György et al. 2. bőv. kiad. [Budakeszi] : Mandala-Veda, 2008. (*Vrai Zen : Introduction au Shobogenzo*). 319 p. ISBN 978 963 246 012 3 [A japán sőtő hagyomány kiváló tanítójának első könyve, melynek fordítása a hazai sőtő zen közösség vezetője, Myoken mester vezetésével történt.]

DOBOSY Antal: *Zen szöveggyűjtemény : [Szútrák, kóanok, versek, eredeti tanulmányok és mai modern zen írások]*. Jegyzet. Ford. Dobosy Antal et. al. Budapest : A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 2005. Források. 124 p. nincs ISBN száma [A kötetben csan/zen hagyomány legfontosabb gyűjteményeiből válogatott kóanok, szútrák mellett a szerző koreai zen hagyomány szerinti, ma már nehezen fellelhető tanulmányai is megtalálhatók. A szöveggyűjtemény emellett japán és nyugati szerzők zen tárgyú vagy ahhoz hasonló szellemiségű írásait, szépirodalmi munkáit tartalmazza a szerző szubjektív válogatásában. A munka értékét a több évtizedes zen tanítói tapasztalat mellett az adja, hogy a témához kapcsolódó munkák válogatott bibliográfiáját is tartalmazza.]

FROMM, Erich, [SUZUKI Daisetz, 鈴木 大拙] SUZUKI, Daisetz Teitaro: *Zen buddhizmus és pszichoanalízis*. Ford. Váraday Szabolcs és Gy. Horváth László : Az utószót Miklós Pál írta. [2. kiad.]. [Budapest] : Helikon Kiadó, 2006. (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*). 232 p. ISBN 963 227 047 9 [HE 1068] [A fülszövegből: „A híres japán bölcselet és a nyugati pszichoanalízis egyik

¹ Szerény munkám összeállításakor igyekeztem az összes megemlíttet könyvet (újra) a kezembe venni és elolvasni, hogy megjegyzéseimmel segíthessem az érdeklődőket. Amennyiben a szoros határidő miatt erre nem volt lehetőségem, ott csak a könyvzeti adatok szerepelnek annotáció nélkül.

A szerkesztőség kérésére csak a 2005-ben, vagy azután megjelent köteteket vettem figyelembe. Az esetleges észrevételeket, kritikai megjegyzéseket a szerkesztőség címére várom!

meghatározó alakjának tanulmányai kerültek egymás mellé ebben a könyvben.” A mű iránti töretlen érdeklődést jelzi, hogy az 1989-es első kiadás után ismét kiadták.]

[HARADA, Shōdō, 原田 正道] HARADA, Sódó: *Bódhidharma ösvényén*. Ford. Egy Csepp Szangha munkacsoport, valamint Dettre Gábor : Lektorálta: Boros Dokó László, Varga Imre, Vincze Zsuzsa: Idegen szavak átírása: Földi Attila. Budapest : Filosz Kiadó, 2005. A Zen oszlopai. (*The Path to Bodhidharma*). 325 p. ISBN 963 86577 5 8 [A nemzetközi One Drop Zendo közösség alapítója, a Hakuin-féle Rinzai hagyományvonalba tartozó Shōdō Harada rōshi tanításainak gyűjteménye. A könyv a rōshi tanítványainak, és a sőtō hagyományvonalat gyakorló, fordítói gyakorlattal bíró Boros Dokó László közös munkájának eredménye.]

HEMENWAY, Priya: *Keleti bölcsesség*. Ford. Körber Ágnes. Budapest : Vince Kiadó : [Köln] : Evergreen, 2007. (*The Little Book of Eastern Wisdom*). 152 p. ISBN 978 3 8365 0203 0

HERRIGEL, Eugen: *Zen, az íjászat művészete : kyudo*. [Szerk. Zsolt Péter]. 3. jav. kiad. [Budapest] : Hunor, 2007. Budo kiskönyvtár. (*Zen in der Kunst des Bogenschiessens*). 82 p. ISBN 978 963 87109 6 3 [A Budo ismeretterjesztő kiskönyvtár sorozat a mű első kiadásával vette kezdetét 1995-ben. A szerző 1924-29 közt filozófiát és kyūdō-t tanult Japánban, élményeit egy 20 oldalas tanulmányba foglalta 1936-ban. Az eredetileg 1948-ban, Németországban megjelent mű ennek a kibővítésével született és egész sorozatot indított el A Zen meg a... címmel, pl. R. Pirsing: *A Zen meg a motorkerékpár-ápolása művészete*, Ray Bradbury: *Zen az írás művészetében*, ...stb.]

[HUINENG, 慧能] HUINENG: Az alapvetés könyve. [《六祖壇經》]. Ford. Tőkei Ferenc. In: *Kínai filozófia : Ókor*. III. kötet. Budapest : Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány : [Budapest : Kossuth Kiadó], 2005. pp. 453–460. [A szöveg A Hatodik Pátriárka szútrájának kínai eredetiből készült kivonatos fordítása. A Tőkei Ferenc életműsorozat III. kötetében Kósa Gábor munkája nyomán már a legfontosabb szakkifejezések és nevek kínai eredetije, valamint pinyin átírása található.]

Hús-vér zen. Összeállította: Paul Reps [és Nyogen Senzaki, 千崎 如幻]. Ford. Acsai Roland. Szentendre : Cephalion, 2006. (*Zen Flesh, Zen Bones*) 136 p. ISBN 978 963 9688 10 0 [Paul Reps és Nyogen Senzaki híres klasszikusának első, teljes magyar fordítása. Nem hiányozhat egyetlen zen gyakorló és zen iránt érdeklődő polcáról sem. A szöveg szakmai lektorálására utaló megjegyzést nem találtam.]

[YAGYŪ Munenori, 柳生 宗矩] YAGYŪ Munenori: *Az életet adó kard : Heiho Kadenso : Titkos tanítások a sógun házából*. [angolból] Ford. Ambrus Kata. Budapest : Torii Kiadó, 2006. (《兵法家伝書》 : *The Life-Giving Sword*). 175 p. ISBN 963 219 418 7 [A Yagyū család tagjai a Tokugawa shōgunok oktatói voltak. A mű egy tanulmány a harci művészetekről, a japán

budō-irodalom elismert darabja. A szerző, ahogy egész életében, megpróbálja összekapcsolni a kardforgatást a zen buddhizmussal. A buddhista tanítások a kor híres zen szerzetese, Takuan Sōhō (1573-1645) tanításain alapulnak.]

[KATAGIRI Dainin, 片桐 大忍] KATAGIRI, Dainin: *Visszatérés a csendhez : Zen gyakorlás a mindennapi életben*. Ford. Szabó Sinnin Bálint. Budapest : Filosz, 2008. A Zen oszlopai. (*Returning to Silence*). 325 p. ISBN 978 963 9841 01 7

MARTIN, Philip: *Zen kiút a depresszióból : A normális élet szabályai*. Ford. Sári Júlia. Budapest : Kelet Kiadó, 2007. (*The Zen path through depression*). 189 p. ISBN 978 963 87625 2 8 [Az amerikai pszichoterapeuta szerző szerint a depresszió kezelésére a legjobb módszer a zen meditáció. E saját tapasztalatból táplálkozó cél által vezérelve született meg ez a könyv, melyben a leghíresebb zen szerzetesek mondásai, tanításai mellett a zen szellemiségének megfelelő egyéb idézetek is megtalálhatók az egyes részek mottóiként.

A pillangó álma : a régi Kína bölcsessége. Összeáll. Dobos László. Ford. Bernáth István et al. 2. kiad. [Budapest] : Helikon, 2005. 102 p. ISBN 963 208 938 3 [A könyv részleteket tartalmaz a kínai filozófia és vallástörténet legmeghatározóbb mestereinek tanításaiból, könyveiből, emellett értékes irodalmi válogatás is. A fordítások többsége kínai eredetiből, sinológusok nyersfordításai alapján készült.]

A rőzsehordóból lett Hatodik Pátriárka. [angolból] Ford. Sitkéry Zoltán. In: ULLMANN, Robert, REICHENBERG-ULLMANN, Judith: *Szentek, bölcsek, mesterek és misztikusok : Megvilágosodásbeszámolók a régmúlttól napjainkig*. Budapest : Filosz Kiadó, 2005. pp. 33–43. [Huineng, a csan 6. pátriárkájának élettörténetét *A Hatodik Pátriárka szútrája* 1. fejezete tartalmazza. Az itt közölt szöveget Thomas Cleary angol fordítása alapján Sitkéry Zoltán készítette. A szöveget a kínai eredeti alapján lektorálta: Fődi Attila.]

SHAW, Scott: *Nirvána dióhéjban : 157 zen meditáció*. Ford. Sámi László. [Budapest] : Lunarimpex, 2006. Lunar zsebkönyvek. (*Nirvana in a Nutshell*). 198 p. ISBN 963 9219 59 2 [A szerző elismert harcművész, újságíró, rendező, színész, zen és jóga gyakorló. Közel ötven könyvet írt különböző keleti témákban. Könyve azonban inkább érdeklődőknek, mintsem zen gyakorlóknak szól.]

SHAW, Scott: *Zen-kapu a belső békességhez : 108 módja annak, hogyan maradjunk békések, mikor a dolgok kicsúsznak az irányításunk alól*. Ford. Sámi László. [Budapest] : Lunarimpex, 2005. Lunar zsebkönyvek. (*About Peace*). 151 p. ISBN 963 9219 55 X

STEVENS, John: *Jamaoka Tessu : A "kard nélküli iskola" megalapítójának élete*. Ford. Tóth Andrea. Budapest : Szenszár Kiadó, 2005. Japán kardvívó mesterei. (*The Sword of No-Sword : Life of the*

Master Warrior Tesshu). 225 p. ISBN 963 86369 9 8 [Yamaoka Tesshū (山岡 鉄舟) a XIX. századi Japán egyik leghíresebb szamurája volt. 45 évesen érte el a megvilágosodást, majd megalapította a kard nélküli iskolát, mely máig is élő hagyományvonallal bír. John Stevens könyve e kiváló harcos és több modern kóan szereplőjének életéről szól.]

[SUZUKI Daisetsu, 鈴木 大拙] SUZUKI, Daisetz Teitaro: *Előadások a zen buddhizmusról*. Ford. Gy. Horváth László. In: FROMM, Erich, [SUZUKI Daisetsu, 鈴木 大拙] SUZUKI, Daisetz Teitaro: *Zen buddhizmus és pszichoanalízis*. [Budapest] : Helikon Kiadó, 2006. pp. 9–110.

[SUZUKI Shunryū, 鈴木 俊隆] SUZUKI, Sunrjú: *Nincs mindig úgy : a zen igaz szellemének gyakorlása*. Ford. Boros Dóka László. Budapest : Filosz, 2006. A Zen oszlopai. (*Not always so*). 206 p. ISBN 963 87059 2 2 [Suzuki rōshi könyve a *Zen szellem, kezdő szellem* folytatása. Harmincöt előadást tartalmaz a szerző életének második feléből, melyet tanítványa, Edward Espe Brown szerkesztett.]

[SÁRI László] SU-LA-CE: *Reggeli beszélgetések Lin-csi apát kolostorában*. [4. kiad.]. Budapest : Írás Kiadó, 2005. 185 p. ISBN 963 8417 09 9

ua. [5. kiad.]. Budapest : Kelet Kiadó, 2008. 185 p. ISBN 978 963 87625 1 1 [Sári László, a népszerű tibetológus Lin-csi apát stílusában megírt „kóanjait” tartalmazza. Ezek népszerűségét jelzi, hogy az 1999-es első megjelenés után a mű immár az 5. kiadásban jelenik meg!]

[SÁRI László] SU-LA-CE: *Reggeli beszélgetések Lin-csi apát kolostorában / Az ifjú Lin-csi vándorlásai*. [Hangoskönyv]. [Budapest] : Írás Kiadó, 2005. [4 CD, 191 min.]. ISBN 963 8417 08 0 [A szerző azonos címen megjelent, nagy népszerűségnek örvendő műveinek hangoskönyv kiadása, melyet maga a szerző olvas fel.]

SCHENKER, Daniela: *Kuan Yin : Kísérőnk a spirituális úton*. Ford. Szász Andrea. Budapest : Bioenergetic, 2008. (*Kuan Yin*). 167 p. ISBN 978 963 965 264 4 [Gyönyörűen illusztrált, tartalmas könyv, amely Kuan Yin bódhiszattva kelet-ázsiai kultuszát és ikonográfiáját mutatja be. A szerző asztrológus, feng shui és holisztikus életvezetési tanácsadó, aki több mint 20 éve foglalkozik az ázsiai kultúrák tanulmányozásával.]

[SUNG San Haeng Wŏn, 승산행원, 崇山行願] SEUNG Sahn: *A zen iránytűje*. Ford. Főrizs László : Szerk. Kalmár Éva : *A koreai és kínai nevek és szavak valamint a Pátriárkák láncolatának mutatóját Fődi Attila készítette*. Budapest : Cartaphilus Könyvkiadó, 2008 [2009]. (*The Compass of Zen*). 424 p. ISBN 978 963 266 048 6 [A koreai zen hagyomány 78. pátriárkája főművének első magyar fordítása.]

[SUNG San Haeng Wŏn, 승산행원, 崇山行願] SZUNG Szán zen mester: *Hamut a Buddhára*. Ford. Szigeti György, Sólyom Melinda, Hörcher Péter, Virágh Szabolcs. Budapest : Kvanum

Zen Iskola Magyarországi Közössége, [2005]. (*Dropping Ashes on the Buddha : The Teaching of Zen Master Seung Sahn*). 259 p. ISBN 963 7310 46 0 [A 2004-ben elhunyt koreai zen mester, a Kvanum Zen Iskola alapítójának kóangyűjteménye a hazai követők értő tolmácsolásában.]

[SUNG San Haeng Wön, 승산행원, 崇山行願] SZUNG Szán zen mester: *Melyik úton mész? : A Zen iránytű c. könyv (Shambhala, 1997) bevezetője*. [Ford. [Fődi Attila] Kwang Hae és [Szabó Réka] Kwang Shim]. [Budapest : Kvanum Zen Iskola Magyarországi Közössége, 2005.] (*The Compass of Zen* [részlet]). 17 p. nincs ISBN szám [A koreai Seung Sahn zen mester főművének előszava a hazai követők értő tolmácsolásában.]

TEREBESS Gábor: *Folyik a híd : csan buddhista anekdotakincs*. Vál., ford. és szerk. Terebess Gábor. [Hangoskönyv]. [Budapest] : Terebess Kiadó, 2007. [2 CD, 107 min]. ISBN 963 9147 72 9 [a szerző az első olyan magyar volt, akit buddhista szerzetessé szenteltek Japánban. Az 1990-ben kiadott, a legmeghatározóbb kóangyűjteményekből készült válogatás történeteit Gaskó Balázs tolmácsolásában hallhatjuk.]

THIBAUT, Stéphane Kosen: *A zen : belső forradalom*. [A Kőrösi Csoma Sándor Buddhista Egyetem jegyzete]. Ford. Yvon Myoken Bec, Tokai Doken Miklós. [Budapest] : Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2005. (*La Révolution intérieure*). 297 p. ISBN 963 9428 47 7

[THÍCH Nhất Hạnh, 釋一行] THICH Nhat Hanh: *Szívem, a Nap : [Az éber tudatosságtól a szemlélődésből fakadó felismerésekig]*. Ford. Szabó Zsigmond. Lektorálta: Agócs Tamás. [Budapest] : Ursus Libris, 2005. (*The Sun My Heart*). 149 p. ISBN 963 866 347 2 [Egy tiszta tudat tiszta útmutatásai a mindennapi életben végzett/végezhető meditációval kapcsolatban. Az egyik kedvenc könyvem, nehezen tudom elfogultság nélkül ajánlani.]

[THÍCH Nhất Hạnh, 釋一行] THICH Nhat Hanh: *Tanítások a szeretetről : Szeretetmeditációk a gyógyulásért : Ismerd meg a boldogságot, és tedd boldogabbá környezetet!*. Ford. Béresi Csilla. Budapest : Édesvíz Kiadó, 2005. Keleti tanítások/Buddhizmus. (*Teachings on Love*). 169 p. ISBN 963 528 878 6 [Nehezen besorolható mű, hisz a szerző fogadalmi és hagyományvonalai szerint zen, a gyakorlat szerint pedig inkább éberséggyakorlat vagy vipasszaná, hisz ezek része a metta meditáció. Egy biztos, nagyon hasznos útmutató, hogy elkerüljük a mai világ egyik legfőbb problémáját, a szeretetlenséget.]

[THÍCH Nhất Hạnh, 釋一行] THICH Nhat Hanh: *Vegyen körül a szeretet : Éld éberen a napjaidat : Útmutató az év minden hetére*. Ford. Makra Júlia : A gáthákat ford. Botár Attila és Makra Júlia. Budapest : Bioenergetic, 2008. (*Sei liebevoll unarmt : Achtsam leben jeden Tag. Ein Begleiter für alle Wochen des Jahres*). [119] p. ISBN 978 963 9652 55 2 [A méltán népszerű vietnami tanító nem kevesebbre vállalkozott, mint hogy 52 rövid tanítással segítsen mindannyiunkat az év minden hetében. Mindezt egy gyönyörű képekkel illusztrált könyv formájában.]

A zen gyöngyszemei. Szöveg: Helen Exley, Helen Thomson. Ford. Getto Katalin. Pécs : Alexandra Kiadó, 2006. (*Zen gems*). [368 p.]. ISBN 963 369 834 0

Zen inspiráló tanítások : alapvető meditációk és szövegek. Szerk. Miriam Levering. Ford. Bakonyi Berta. Pécs : Alexandra, 2008. (*Zen inspirations*). 160 p. ISBN 978 963 368 708 6

Summaries in English

William S. Waldron: Buddhist Modernity and the Sciences

(Containing a Hungarian translation of the above article by Tibor Körtvélyesi)

László Zsolnai: Buddhist Economics

The paper explores Buddhist economics as a major alternative to Western economics. Buddhist economics challenges the basic principles of Western economics, (i) profit-maximization, (ii) cultivating desires, (iii) introducing markets, (iv) instrumental use of the world, and (v) self-interest based ethics. Buddhist economics proposes alternative principles such as (I) minimize suffering, (II) simplifying desires, (III) non-violence, (IV) genuine care, and (V) generosity. Buddhist economics is not a system but a strategy, which can be applied in any economic setting. Buddhist economics provides a rational, ethical, and ecological value background, which promotes happiness, peace and permanence.

Ferenc Ruzsa: Did the Buddha know the Vedas?

Buddhism is usually understood as a response to the drying out of Vedic religion, as a radical reform within this tradition. The present paper suggests that this is mistaken. Buddhism was born in an East Indian environment where the (West Indian) Vedic tradition was essentially unknown. They did not know the Vedas, Brāhmaṇas and Upaniṣads; they had no priests and performed no animal sacrifice. Buddhism does not follow upon the reforms of the Upaniṣads. On the contrary, the tradition producing the Buddha inspired fundamentally the Upaniṣads and in effect the formation of the new Hindu religion. On this position the accepted chronology should also be thoroughly modified.

The argument considers the direct evidence of the Brahmanic and early Buddhist texts, the development of religion and philosophical thought and linguistic data as well.

Gabor Kósa: Invisible hands under white clothing – On the background of manichean religious garment

Despite the significant impact of Buddhism on Manichaeic texts and visual remains discovered in Turfan and Dun-

huang, the members of the local Manichaeen communities can be easily recognized: the Manichaeen priests (electi, electae) are always depicted wearing a white garment. The present paper first investigates the meaning of this colour in a Manichaeen context, and proceeds to analyze the religious background of the motif of hands and legs covered by the garment.

Márton Nagy: Tang Dynasty Chinese written sources about Champa

The kingdom of Champa was a Hindu-Buddhist state on the coastal plains of southern and central Vietnam. The inhabitants of Champa, the Chams were a nation speaking Cham, a language of Austro-nesian origin. The various state formations of the Cham appear to be a constant feature in the Chinese dynastic chronicles and geographical works, as the continuity of Chinese reports about Linyi, Huanwang and Zhancheng shows; the Cham were one of the first states ever to be recorded by name in Southeast Asia. These Chinese texts are the most important foreign language sources on the political and cultural history of the Cham states. The period of the Chinese Tang dynasty is of great importance in the history of Champa. Two important Chinese texts translated here contain nearly all names ever used by the Chinese to name the Cham states.

Béla Kelényi: Tibetan Ritual Masks

Through the presentation of masks used in Tibetan ritual dances ('cham), this study not only attempts to evaluate their significance in the dances, but also, referring to some early sources, to sketch out the importance of the masks in Tibetan tradition. Further, it describes the basic types of masks and determines the provenance of certain styles and the characteristics of the different regions. Last but not least it shows the techniques of making the papier mâché masks.

Ildikó Gyöngyövr Sárközi:

The religious tradition of the Sibe people — The figure of Isanju Mama in the light of shaman Nara Elsi's knowledge

The legend of shaman Nishan is important for an analysis of the interconnections between Tibetan Buddhism and shaman culture. It reveals several features of the shaman ceremonies, shaman songs and paraphernalia as well as the abundance of Buddhist, Taoist and Confucian elements within the shaman culture.

The legend and the numerous related unanswered questions are well-known for researchers of the folk belief systems of Inner Asia. The present study sug-

gests that a study of Isanju Mama of the Sibe people (identifiable with shaman Nishan in the context of shaman songs) may lead to new perspectives in the field and help to reveal the characteristics of the Sibe shaman culture, a culture pervaded by Buddhist elements.

Geza Bethlenfalvy: Bodhisattva Csoma ?

A Hungarian adventure seeking journalist, Félix Vályi got a statue made by a sculptor representing Alexander Csoma de Kőrös as an Amitabha Buddha, bearing the inscription: "Western Bodhisattwa". Taking it to Japan he presented it to the Taisho University at a function commemorating the great Scholar. In the Hungarian press he described this event as Csoma's canonization as a Bodhisattva. Csoma studied Buddhism and made it known for European learning in a pioneering way, but he never became a Buddhist. Further, a ritual for such canonization simply does not exist.

Enlightenment – a flaw in the system. Péter Galambos interviewed by Mónika Szegedi

Péter Galambos spent more than a decade in China. For eight years he lived in East Tibet studying, practising and meditating in caves. First he went to Beijing to study biotechnology but soon he changed to

Chinese medicine. In addition to studying medicine in South China, under the guidance of Taoist and Chan Buddhist masters he got to know the living practice of these traditions. After learning some Tibetan he travelled to East Tibet where he studied the texts and the living practice of the local Buddhist and Bon schools and of Tibetan medicine. His determination and the circumstances among which he lived resemble in many respects the work of Alexander Csoma de Koros done under severe conditions. His return to Hungary offers an excellent opportunity for us to get a true picture of present-day Tibetan Buddhism as practiced by the Tibetans living in China. In the interview some of the related questions are discussed also touching upon the nature of consciousness and enlightenment, and the importance of the master and the tradition.

