



KERÉKNYOMOK

2014/8. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: <http://kereknyomok.com>

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Fehér Judit

Fórizs László

Kelényi Béla

Porció Tibor

Porosz Tibor

Sárközi Alice

Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Főszerkesztő

Fórizs László

E számot szerkesztette

Birtalan Ágnes

Tipográfia

Maczó Péter

ISSN 1788-3865

Műszaki szerkesztő

Fórizs László

A borító az ulánbátori Choijin láma
szentélyegyüttesben található – *da khurí* stílusú,
XIX. századi – *Garuda*-papírmásé alapján készült.
Fórizs Eszter alkotása.

Nyomda

Kapitális Kft.

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

Felelős vezető

Ifj. Kapusi József

Ára: 1450 Ft

E számunk szerzői

BÁCSI ENIKŐ GABRIELLA

Főiskolai hallgató, TKBF

ebacsi@gmail.com

BIRTALAN ÁGNES

Tanszékvezető, ELTE Belső-ázsiai Tanszék

birtalan.agnes@btk.elte.hu

CSER ZOLTÁN

Főiskolai tanár, TKBF

cserzoltan@mailbox.hu

FÓRIZS LÁSZLÓ

Főiskolai tanár, TKBF

laszlo.forizs@gmail.com

GECSE ADRIENN

PhD hallgató, ELTE Belső-ázsiai Tanszék

sharabeti@yahoo.com

POROSZ TIBOR

Főiskolai tanár, TKBF

poti@tkbf.hu

SZABÓ ANNAMÁRIA

Főiskolai hallgató, TKBF

alicedarko@gmail.com

TÓTH ZSUZSANNA

Főiskolai tanár, TKBF

nyomban@yahoo.co.uk

WINDHOFFER TÍMEA

PhD hallgató, ELTE Belső-ázsiai Tanszék

kiswindy@gmail.com

.....





Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

BÁCSI ENIKŐ GABRIELLA

A buddhista sztúpa
kialakulása Indiában

5

BIRTALAN ÁGNES

A kígyó: pusztító erő,
segítőszellem, házastárs.
A kígyó-motívum változatai
a kalmük mesehagyományban

33

WINDHOFFER TÍMEA

Klu; mitológiai lény,
vagy népmesei szereplő?
A kígyó-sárkány alakja a
belső-ázsiai népmesékben

57

SZABÓ ANNAMÁRIA

A rókaszellem
a kínai novella
irodalomban

77

GECSE ADRIENN

A buddhizmus
és a természetes
környezet kapcsolata

97

POROSZ TIBOR

Rejtett dimenziók
a buddhizmus
vizuális gondolkodásában

109

PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

Nemzetközi Buddhista
Nyári Egyetem 2014

153

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

Walpola Rahula:
A Buddha tanítása

156

AGNI:

A tűzoltárépítés
védikus rítusa
Szerkesztette: Frits Staal

158

SUMMARIES IN ENGLISH

165

E SZÁMUNK SZERZŐI



Tanulmányok, fordítások

BÁCSI ENIKŐ GABRIELLA

A buddhista sztúpa kialakulása Indiában

Jelen tanulmány a buddhista sztúpa kialakulását tekinti át Indiában. A szerző először a szó eredetét vizsgálja meg, amit a temetkezési szertartások bemutatása követ. Röviden ismerteti a Buddha rendelkezését a saját temetésével kapcsolatban, majd bemutatja a még életében emelt sztúpákról szóló legendákat. Ezután a dzsátakák és avadánák általános ismertetése, illetve a sztúpákon való megjelenésük bemutatása következik. A szerző röviden ismerteti a buddhista barlangtemplomokat, melyek együtt fejlődnek a különálló sztúpa építésével. Ezt követi az új buddhista irányzatok és iskolák fejlődésének párhuzamos bemutatása a sztúpaépítéssel. A tanulmány bemutatja a sztúpa típusait forma és rendeltetés szerint, és kitér az őselemek felosztása szerinti elrendezésre és jelképekre is. Befejezésül a szerző végigköveti a Száncsi sztúpa és kolostoregyüttes változását és fejlődését.

1. Bevezetés

A választott téma személyes érdeklődésből fakadt. Sztúpákat először húsz évvel ezelőtt láttam Délkelet-Ázsiában. A buddhizmusról kevés információval rendelkezttem, egyszerűen lenyűgözött az alakjuk. Körbejárhattam, megsimogathattam a köveket. Láttam a körülöttem lévő embereknél a tisztelet jeleit. Láttam szerzeteseket, amint kolduló körútjukat rótták az utcán. Láttam gyerekeket, akik a Buddha-szobor körül szaladgáltak, és a szerzetesek mosolyogva figyelték őket. Láttam egy vidéki kolostor apátját Thaiföldön, aki tanácsot adott a helyieknek. Ők adományokat ajánlottak fel. Úgy gondolom, hogy egy megvilágosodott embert láttam. A szeme, akár a feneketlen kút, mindent elnyelt és visszaadott egyszerre. Az alábbiakban az i. e. III. – i. sz. VIII. század közötti időszakot tekintem át, a kezdeti építéstől a kialakult formáig. A folyamatot időrendi sorrendben igyekszem bemutatni.

A *sztúpa* (*stūpa*) szanszkrit (sz.) kifejezés, jelentése a Monier-Williams szanszkrit–angol nagyszótár meghatározása szerint: hajcsomó, fejtető, hegycsúcs, valamint földből vagy agyagtégglából emelt halom, bármilyen ereklye-szentély vagy ereklyetartó, de egy ház tetőszerkezetének főgerendája is lehet. A sz. *stūp* gyök jelentése: felhalmoz, halomba rak, égnek mereszt. Bár később teljesen összefonódik a buddhizmussal, eredetileg nemcsak buddhista építményt jelölhetett.¹

A *sztúpa* szó etimológiájáról eltérőek a vélemények. Az indiai hagyomány szerint a sz. *stūpa* és a sz. *caitya*² szó is a sz. *citā* (lehelyezett réteg; temetési halom, domb) szóból származhat, és a két szó felcserélhető. Mindkét kifejezés jelentése lehet „földhalom”, amely egy kiemelkedő

¹BUSWELL 2004, 803.

²Jelentése: templom, gyülekező csarnok, szentély.

személy halotti máglyájának helyét jelöli, melyet kerítésként fakorlát vesz körül. A sz. *caitya* szó jelenthet még kultikus helyet is³, általában gúla alakú oszlopot, melyben elhunyt személy hamva található. A temetési halomnál növekvő szent fa is lehet, és jelölhet még falu közelében épült szentélyt is.⁴ A *sztúpa* kifejezés magát az építményt jelöli. Eredetileg szent ember földi maradványait tartalmazta, főleg hamvakat, később más tárgyakat is.⁵

A sírhalom egy ősi formája is lehet a *sztúpa*, amilyen a Nyugat-Ázsiában ismert tumulus és a Közép- és Belső-Ázsiában honos kurgán. A tumulus vagy kurgán olyan sír vagy sírcsoport, amelynek tetejére földből vagy kőből halmot emeltek. Az általában fedett sírgödör aljára fektették a halottat, de a sírgödört nem töltötték fel földdel.⁶ Ilyen típusú sírhalmokat tártak fel Észak-Indiában, amelyek valószínűleg még a védikus időkben épültek.

2. Temetkezési szokások az ősi Indiában és az indoeurópai kultúrákban

Az ősi kultúrákban a temetkezésnek több módja terjedt el: a halottat földbe temették, a holttestet elhamvasztották vagy részlegesen⁷ elföldelték. Több ókori kultúrában a temetkezés módjai keveredtek: az égetés után a hamvakat eltemették. A halottégetés mint szokás valószínűleg a tűz megjelenésével terjedt el. Legrégebbi módja feltehetőleg az, amikor a holttestet máglyán égették el. Az adott közösség vallási életének megfelelően különféle rituális szertartások alakultak ki. Az ősi Indiában is ilyen módon fejlődhetett ki a halottégetés kultúrája.

Valószínűsíthető, hogy a dravida és árja temetkezési szokások keveredhettek. A nomád eredetű népcsoportok hozhatták magukkal a saját temetkezési szokásaikat, ahol a törzsfőket, szent embereket földhalmok alá temették el. A szent remeteket, jógikat üdő testhelyzetben fának is támaszthatták és betemethették földdel. Ezek a területek válhattak szent helyekké a zarándokok és a meditációt gyakorlók számára.

Egy 2010-es tanulmányban⁸ Boris Oguibénine és Nataliya Yanchevskaya elemezte az indoeurópai temetkezési szertartásokat, párhuzamot keresve a buddhista és védikus kori rítusokkal. Egyértelmű összefüggésekre bukkantak a temetési szertartások között. Az indoeurópai gyászszertartások következő főbb állomásait azonosították:

1. A holttestet felkészítették a temetési szertartásra, kezdve a siratással.
2. A holttestet a halotti szertartás helyére vitték.
3. A holttestet a halotti máglyára helyezték⁹
4. A halott személy rituális képmását elkészítették.
5. Ideiglenes lakhelyen tárolták a képmást.
6. A csontokkal teli urnát eltemették.¹⁰

3 A buddhistáknál és dzsainistáknál általában emlékművel együtt.

4 MONIER-WILLIAMS 2008, 402.

5 BUSWELL 2004, 803.

6 MAKKAY 1991, 136–142.

7 A csontokat elásták egy téglalap alakú sírba, míg a test többi részét elhamvasztották.

8 OGUIBÉNINE–YANCHEVSKAYA 2010.

9 Néhány esetben más emberekkel és áldozati állatokkal együtt) ez volt az általános szokás, de földbe vagy vízbe is helyezhették a halottat; a máglya tüzére bort öntöttek.

10 OGUIBÉNINE–YANCHEVSKAYA 2010, 66.

A tanulmány foglalkozik a halállal kapcsolatos különböző elgondolásokkal és a halál pillanatában jelentkező tudatállapotokkal is. A védikus és buddhista motívumok a halál leküzdésével kapcsolatban kifejtették a különböző akadályokat, az élet és a halál ciklikus körforgását, mely a halál átmenetiségét fejezte ki. A szertartások segítettek kiemelni a halott érdemeit, így segítették az útját.

3. A Buddha rendelkezése a saját temetéséről

A Páli Kánon *Dígħa-nikája* (Hosszú Beszédek Gyűjteménye) részében található a Buddha haláláról szóló *Maháparinibbána szutta*¹¹. Ebben a szuttában nagyon szemléletesen leírták a temetési szertartást is, amelyet a Buddha mondott el a tanítványának és kísérőjének, Ánandának:

- Ánanda, ti ne törődjétek a Tathágata halotti szertartásával. Az igazi céllal foglalkozzatok, arra törekedjétek; állhatatosan, buzgón, elszántan tartsatok ki mellette. Vannak művelt nemesek, bráhminok, közemberek, akik nagyra becsülik a Tathágatát: majd ők elvégzik a Tathágata halotti szertartását.
- És hogyan kell bánni a Tathágata testével, uram?
- Ugyanúgy, ahogy a kereket-forgató király testével.
- És hogyan bánnak a kereket-forgató király testével?
- Ritka szövésű gyolccsal, majd sűrű szövésű pamuttal tekerik körbe. Ekképpen ötszázszor két réteggel körbetekerik, majd vasból készült, olajjal teli teknőbe teszik, amit egy másik vasteknővel befednek. Mindenféle illatos fából máglyát raknak és a kereket-forgató király testét azon hevítik. Négy országút találkozásánál sírhalmot emelnek neki. Ugyanígy kell bánni a Tathágata testével is. Négy országút találkozásánál készüljön sírhalom a számára. Aki pedig virágfüzért, füstölőt vagy festékport helyez el a sírhalmon, vagy tiszteleg előtte, vagy a szívét lecsendesíti, annak ez sokáig hasznára lesz és boldogságot ad.

Négyen érdemesek sírhalomra. És ki az a négy? A Tathágata, vagyis a tökéletesen felébredett érdemes; a magányos felébredettek; a Tathágata tanítványai; és a kereket-forgató királyok.

És miféle haszon kedvéért érdemes nekik sírhalmot állítani? Mivel a Magasztos, vagy egy magányos felébredett, a Magasztos egy tanítványa, vagy egy erényes Dharmakirály sírhalma előtt sokak szíve lecsendesedik, és így teste pusztulásával, halála után jó sorsra, mennyei világba jut.

És a kuszinárai mallák a füstölőkkel, a virágfüzerekkel, az összes hangszerrel és ötszáz rend ruhával elmentek a Felsőjárásra, a Mallák szálaligetébe. Ott táncsal, énekkel, zenével, virágfüzerekkel, füstölőkkel tisztelegtek a Magasztos teste előtt, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki; szöveteket kifeszítve pavilonokat állítottak, és egy egész napot ott töltöttek.¹²

Ez az ünneplés folytatódott hét napon keresztül, majd a nyolcadik napon a Buddha testét elvitték a halotti szertartás helyére:

¹¹ Teljes ellobbanás.

¹² DN 16, *Maháparinibbána szutta*, 2013.

Az istenségek és a mallák együtt vitték el a Magasztos testét észak felé, a várostól északra. Útközben isteni és emberi tánccal, énekkel, zenével, virágfüzerekkel, füstölőkkel fejezték ki tiszteletüket. Az északi kapun bevitték a városba, átvitték a város közepén, és a keleti kapun kimentek. A várostól keletre, a mallák Makutabandhana nevű szentélyénél tették le.¹³

A máglya csak akkor lobbant fel, amikor Mahákasszapa megérkezett:

És aztán a tiszteletreméltó Mahákasszapa megérkezett Kuszínarába, a mallák Makuta-bandhana nevű szentélyéhez, a Magasztos máglyájához. Ott fél vállára vetette a felsőruháját, összetett kézzel meghajolt, háromszor jobbkéz felől megkerülte a máglyát és a Magasztos lábához borult. Utána ugyanígy tett az ötszáz szerzetes is. Ekkor a Magasztos máglyája magától fellángolt.¹⁴

Az elhamvasztás utáni maradványokat mind a nyolc kis királyság magáénak követelte. A szertartást vezető Dóna nevű pap a helyzetet így oldotta meg:

Ekkor Dóna bráhmin így beszélt az összegyűlt seregletehez:

*Rövid leszek, a szavamat figyeljék:
a Buddha mindig türelemre intett.
Nem volna helyes, hogy e nagy személynek
maradványain legyen összetűzés.
Mindnyájan együtt, urak, összefogva,
egyetértve, nyolcfele osszuk inkább!
Emelkedjék sokfelé sírhalom hát,
népek örvendő sokasága lássa.*

A Magasztos maradványainak nyolc sírhalmot állítottak, ünnepét is megülték. Így hát nyolc sírhalom a maradványoké, a kilencedik az urnáé, a tizedik pedig az elhamvadt tüzelőé. Ez történt egykoron.¹⁵

A fent említett idézetekben nagyon jól végigkövethető az indoeurópai népcsoportokra jellemző, már tárgyalt temetkezési mód. Ez az egyik legkorábbi utalás a Páli Kánonban a sírhalomra, azaz a sztúpa építésére, melyet a hagyomány szerint, a Buddha mondott el.

4. Legendák a Buddha életében emelt sztúpákról

A legenda szerint már a Buddha életében is építettek sztúpákat. Egy érdekes történet szól a nagy szerzetes, a Buddha személyes tanítványa, Száriputta tiszteletére épített sztúpáról. A világi hívek, akik nagyra tartották őt, szerették volna a halála után is kifejezni hódolatukat. A Buddhához járultak tanácsért, hogy milyen módon építsék meg a sztúpát. A Buddha részletesen elmagyarázta a sztúpa építését:

¹³ DN 16, *Maháparinibbána szutta*, 2013.

¹⁴ DN 16, *Maháparinibbána szutta*, 2013.

¹⁵ DN 16, *Maháparinibbána szutta*, 2013.

Építsetek négy teraszt egymás után; ekkor építsétek meg a kupolához tartozó alapot, a kupolát és a négyszögletes építményt, az ebből kiálló rudat; készítsétek ernyőket, egyet, kettőt, hármat vagy négyet, egészen tizenhárom ernyőig, helyezzétek őket a rúd tetejére.¹⁶

A Buddha még kifejtette a szerzetesek kérésére, hogy a különböző tudatállapotokat elért szerzeteseknek haláluk után mennyi ernyőt helyezzenek a sztúpa tetejére. Az arhatokat (megvilágosodott szentek) négy ernyő illette meg, a vissza nem térőket (akik a földi világban már nem születnek újra) három, az egyszer visszatérőket (akik már csak egyszer születnek újra a földi világban) kettő, a folyamba lépettek (akik ráléptek a megvilágosodás útjára) egy ernyőt érdemeltek ki a sztúpa rúdján.¹⁷

Ez a felsorolás jól mutatja, hogy figyelembe vették az elhunyt tudati állapotát. Nagyon kevés bizonyíték maradt arra nézve, hogy a sztúpa tetejére tűzött ernyőket a fent említett módon használták. Valószínűleg az elhunyt szerzetesek közül a kiemelkedő tudattal, erkölccsel, tekintéllyel rendelkezőknek állítottak így emléket.

Egy másik legenda szerint, amelyet a kínai buddhista zárándok Hszüan-cang (Xuanzang)¹⁸ (602–664) jegyzett le, az első sztúpát már a Buddha megvilágosodása után építették. A történet szerint két kereskedő követte a Buddhát a megvilágosodása után, mert fényt árasztott magából. Tanítást kaptak a világiakra vonatkozó szabályokról, miután ételfelajánlást tettek a Buddhának. Hazatérésük előtt tanácsot kértek a Buddhától, hogyan végezzenek szertartást és rítust, mert továbbra is tisztelni szeretnék őt. Ekkor kapták az útmutatást a sztúpa építéséhez, melyben a Buddha lefordított alamizsnásszilkéjét rátette a saját szerzetesi köntösére. A kereskedők a kapott útmutatás szerint jártak el.¹⁹

A legkorábban feltárt sztúpák keletkezésének idejét az ókori Indiában, az i. e. III. századra teszik a tudósok, a virágzó Maurja birodalom korára (i. e. 325 – i. e. 183).

5. Asóka uralkodása és a sztúpák építéséről szóló legendák

A Maurja Birodalmat a Maurja királyi család alapította az i. e. IV. század elején. Az első uralkodó, Csandragupta Maurja hódító hadjáratai során szinte egész Észak-Indiát az uralma alá hajtotta. Asóka uralkodó apja, Binduszára király tovább folytatta a hódítást és elfoglalta a Dekkán-fennsíkot, mely India középső és déli részén fekszik. Amikor Asóka uralkodó a trónra került (i. e. 272 – i. e. 232), megszüntette a zűrzavaros politikai viszonyokat és először egyesítette az ősi India északi (ma Afganisztán), valamint középső területeit. Az egyik véres hadjárat borzalmainak hatásától szemlélete megváltozott, a buddhizmus felé fordult, és a Buddha világi követője lett. A buddhizmust uralkodó vallássá tette, de az egész országban vallási türelmet gyakorolt. A nem ártás szellemében elítélte és betiltotta az állatáldozatokat. Uralkodása alatt virágzásnak indult a művészet, a kézművesség, fejlődött a kereskedelem. Ekkor jelent meg a kő használata is az épületeknél, ami a tartós építkezésnek nagyon kedvezett.

¹⁶ DECAROLI 2004, 136.

¹⁷ DECAROLI 2004, 137.

¹⁸ Az ősi Selyemúton érkezett Kínából Indiába az i. sz. VII. században, tanulmányozni a buddhista iratokat. Részletes útleírást és rengeteg szútrát hagyott hátra.

¹⁹ DEEG 2004, 20.

Több legenda is társul Asóka uralkodóhoz és a sztúpa építéséhez. Az első történet az *Asókavadánában*²⁰ megírt elbeszélés, melynek címe: A piszok adományozása. Ebben a történetben a Buddha éppen alamizsnát gyűjtött, amikor találkozott két fiúval, akik a porban játszottak és éppen egy házat építettek. Az egyik fiú felajánlásképpen egy maroknyi földet tett a Buddha szilkéjébe és e jótettért cserébe azt kérte magában, bárcsak királyként születhetne újra:

– *Ánanda! Látod azt a fiút, aki egy marék földet tett a Beérkezett szilkéjébe és ott játszik a porban?* – Kérdezte a Buddha.

– *Igen, nagyságos uram.* – Válaszolta Ánanda.

– *Emiatt az erényes tett miatt, Ánanda, száz évvel a Beérkezett parinirvánáját követően ez a fiú Asóka néven király lesz Pátaliputrában. Erényekben gazdag dharmarádzsává²¹ és csakravartinná²² lesz, aki a négy kontinens közül az egyiken fog uralkodni. Szétosztja majd földi maradványaimat, és nyolcvannégyezer dharmarádzsikát épít. Sok ember jólétéért fog felelni. ... Halálom után az Asóka nevű uralkodó nagy hírnévvel bír majd, és ereklyéimmel, amelyeket istenek és emberek tisztelnek, ékesíti majd Dzsambudvípát (Indiát). A Magasztos ekkor megkérte Ánandát, hogy a felajánlott földet keverje össze tehéntrágyával és szórja szét azt út mentén.*²³

Az összefüggés a földhalommal jól látható a történetben, hiszen itt a sztúpa „porból” épült. Egy viláгурalkodó király, buddhista szempont szerint, a sztúpák építésével vált a királyok királyává, aki a Törvény (*Dharma*) alapján cselekedett és kormányozta az országot.

A következő legenda két külön formában maradt fent. Egy Srí Lanka-i buddhista krónika szerint, a kiáradt Gangesz mosta el a nyolcadik sztúpát, amely Rámagrámban épült. Egészen a tengerig elvitette az ereklyetartó kosarat, ahol a *nágák* megtalálták és elvitték a királyukhoz. A *nága* király építtetett egy sztúpát az ereklyék köré. Csodálatos módon az ereklye egy szerzeteshez, Szónuttaróhoz került, aki elvitte Srí Lanka királyához, Dutthagámanihoz (i. e. 161–137). Így épülhetett meg a „Nagy Sztúpa” Srí Lankán.²⁴

A másik legenda szerint Asóka uralkodó úgy tervezte megépíteni a nyolcvannégyezer sztúpát, hogy a nyolc régi emlékműbe rejtett ereklyéket szétosztotta. Amikor a nyolcadik sztúpához ért Rámagrámban, és megkezdte a munkálatokat, egy brahmin jelent meg előtte és meghívta magához vendégségbe. Ekkor az uralkodó megkérdezte, hogy hol és milyen messze van az otthona, mire a brahmin azt felelte, hogy ő valójában a közeli tóban élő *nága* király. Azért jelent meg, mert hallotta, hogy Asóka elpusztítja a sztúpákat, pedig ezek a helyek az érdemszerzést segítik. Az uralkodó elkísérte otthonába a *nága* királyt, aki elmondta, hogy a rossz cselekedetek (*karma*) következménye miatt kapta ezt a testet, és amíg a rossz *karma* hatása tart, addig kell *nága* testben élnie. Hozzátette azt is, hogy tettei következményeit a sztúpa védelmezésével, mindennapi zárandoklattal és egyéb tiszteletadással tudja ledolgozni.

20 Sz. nyelven írt buddhista mű, kb. az i. sz. I. századból, mely az Asóka uralkodó körüli legendákat meséli el.

21 Sz. szó, jelentése: az egyetemes és törvényes rend uralkodója, királya.

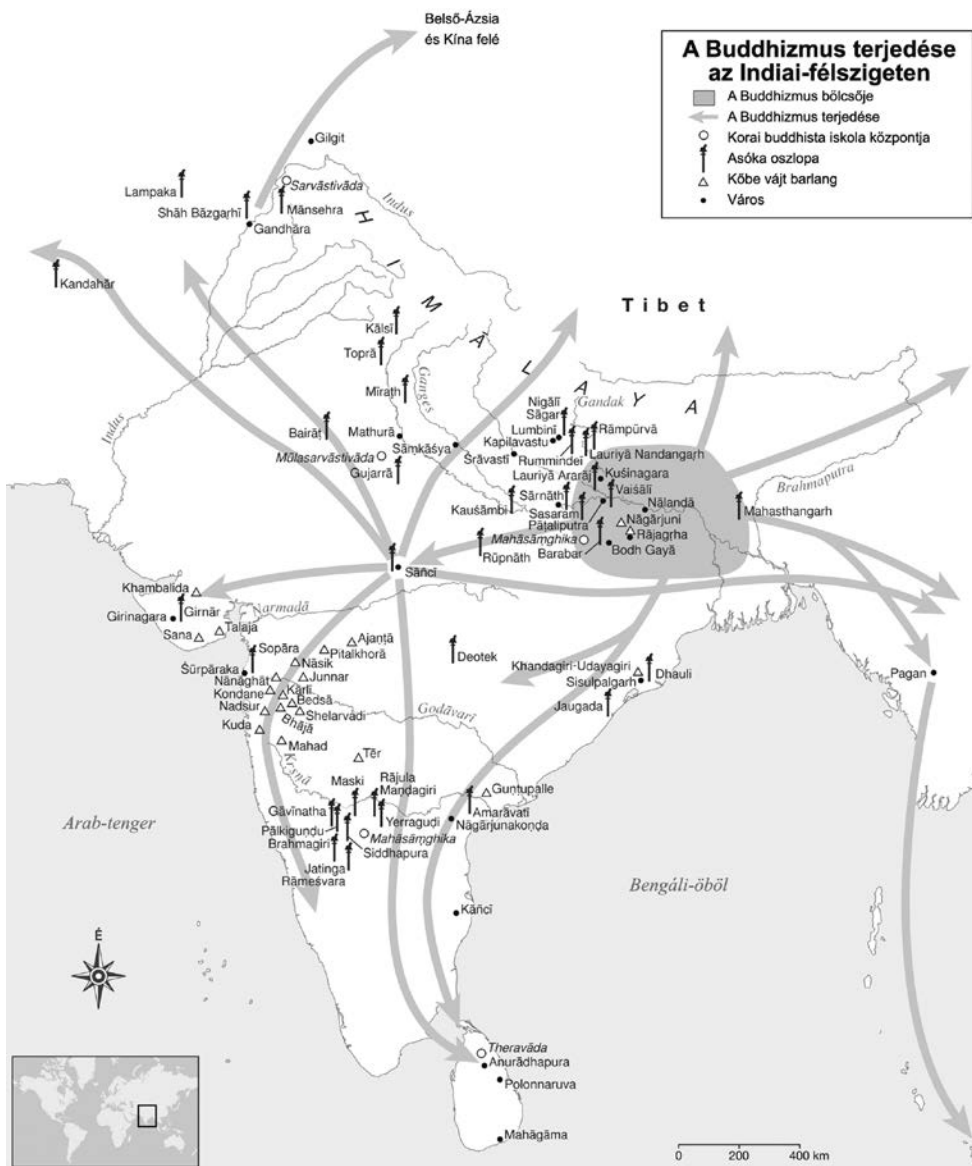
22 Sz. szó, jelentése: viláгурalkodó (harci szekerének kerekei ellenállás nélkül gördülhetnek az egész világon). Buddhista értelmezésben: a tanítást az egész világon elterjesztő.

23 DEEG 2004, 17.

24 DIWAS 2009.

Asóka a következőket mondta: A sztúpákhoz foghatót még nem láttam az emberek között. A nága válaszolt: Ha ez így van, akkor egy sztúpát se kíséreljen meg elpusztítani.²⁵

Így maradt érintetlenül a nyolcadik emlékmű. E történetet állítólag a Száncsi²⁶ sztúpába is bevésték.



1. kép: Száncsi (Sāncī) és a Buddhizmus terjedése az Indiai-félszigeten²⁷

25 DIWAS 2009.

26 Asóka uralkodó kezdte építtetni i. e. III. században, Száncsi városa mellett, Észak-Közép-Indiában.

27 Buswell 2004, XXXVIII. (Credit: Macmillan Reference USA™ Thomson/Gale).

6. Nágák a legendákban

A *nágák* szerepe nagyon érdekes a legendákban. A *nága* olyan szellemlény, félisten, aki képes egy kígyó alakját felölni (főleg a királykobraét).²⁸ A hindu mitológiában megjelenő *nágák* az alsóbb világ őrei, nagy palotákban laknak, öt vagy hét fejük van, és fejdíszekkel világítják meg az alsóbb világot. A *nágák* többségét a gonosz megjelenítőinek tartják, de tisztelnek közülük néhányat, mert erényekre tettek szert az istenekkel kialakított kapcsolatokban.²⁹

A buddhista hagyomány nagyon sok elemet átvett a hindu mitológiából. A *nágák* a tengerek mélyén, a vizek birodalmában, különösen a folyókban és tavakban, forrásokban, valamint kutakban élnek. A *nágák* kincseket, titkos tanításokat (amelyeket a hagyomány szerint a történelmi Buddhától kaptak) és az alvilágot őrzik. Alakjukat mágikus képességgel változtatják: kígyó, félig kígyó, és emberi alakot is ölhetnek. Az emberekre képesek hatni befolyásolással: jótékonyan, semlegesen, de ellenségesen is. A hagyomány szerint a női *nága* (*nági* vagy *nágini*) szépséges kígyóhercegnő. Érdekesség, hogy néhány dinasztia Indiában a családját egy ember és egy *nága* hercegnő házasságára vezeti vissza. A buddhista művészetben a *nágákat* gyakran jelenítik meg a kolostorok, sztúpák bejáratánál mint őrzőket vagy alacsonyabb rendű istenségeket. Általában kobraként, legfeljebb hét fejjel és szétterjesztett csuklyával ábrázolják őket. Amikor félig kígyó alakot öltenek, akkor a felsőtestük ember alakú, a köldök alatti rész pedig kígyóként folytatódik és a fej fölött a kobra csuklyája terül el.³⁰

Délkelet-Ázsiában elterjedt az a buddhista ábrázolás, amelyen egy *nága* király, Mucsilinda védelmezi a Buddhát. A legenda szerint a Magasztos egy erdőben meditált, amikor vihar támadt, mire Mucsilinda körültekerlte és kiterjesztette hét fejének csuklyáját a Buddha feje körül így védve meg őt a vihartól.³¹

A Páli Kánonban, a Vinájában olvasható történet szerint egy *nága* tévedésből felvételt nyert a rendbe, és felszentelt szerzetes lett. Amikor nyugovóra tért a kunyhóban, visszanyerte eredeti alakját. Szerzetestársa felébredt, és meglátva a nagy kígyót, megrémült. A Buddha magához hívatta a *nágát* és közölte vele, hogy nem maradhat a rendben, távoznia kell. A vigasztalhatatlan kígyónak adta az Öt Szabályt³², azzal hogy ha e szabályokat betartja, a következő életében emberi alakban születik újjá és felvételt nyer a buddhista szerzetesi rendbe.³³

A sztúpák és a *nágák* közötti kapcsolat a legendákban valószínűleg Asóka uralkodása alatti időszakban jelent meg. A későbbi századokban a *nágákat* már nem említik a sztúpával kapcsolatos történetek.

Az i. sz. II. században, a Kusán Birodalom fénykorában, Kaniska uralkodó tette a legtöbbet a sztúpák építéséért és elterjedéséért. A legendák hasonlóak egymáshoz, és úgy tűnik, hogy Kaniska követte elődje, Asóka példáját.

28 ELGOOD 2000, 234.

28 ICONS 1991, 109.

30 BEER 1999, 70–71.

31 GOMBRICH 2006, 72.

32 Az Öt Szabály, (p.: *pañca sīla*): tartózkodás az ártástól (öléstől), hazugságtól, lopástól, a szexuális kicsapongástól és a bódító italoktól (vagy szerektől).

33 BRAHMAVAMSO 1998.

7. Kaniska uralkodása és a Kusán Birodalom fénykora

A kínai forrásokban jüecsiknek hívott vándorló, nomád nép (nevük jelentése: a Hold népe), az i. e. II. században – mint nomád állattenyésztő – a Góbi déli részén vándorolt. A nép egy csoportja Baktriát³⁴ hódította meg az i. e. II. század végére. Görög és iráni források szerint i. e. 123-ban megdöntötték a Görög–Baktriai Királyságot (i. e. III. – i. e. I. század) és az itteni népet délebbre kényszerítették az Indus völgyében. A városiasodás és az ott élők hagyományának és nyelvének átvétele gyorsan megtörtént. A földművelést és az öntözéses mezőgazdaságot rövid idő alatt elsajátították.³⁵

Kaniska lett a negyedik uralkodó a Kusán Birodalomban, uralkodása körülbelül i. sz. 110 és 134 között tartott, de uralkodásának dátuma a mai napig vitatott. A birodalom a hódításoknak köszönhetően már ebben az időben magába foglalta Gandhárát (ma Pakisztán északi területe), Kasmírt, a Kabul-völgyét és Észak-India területeit. Elődeihez hasonlóan folytatta a hódításokat, és további területeket foglalt el Indiában. Kelet felé is terjeszkedett és közép-ázsiai királyságokat és városállamokat csatolt területeihez. Uralkodását kusán aranykornak nevezik, amely a művészet aranykorát is jelentette.³⁶

A kusánok vallását és nyelvét a rendelkezésre álló adatokból nehéz meghatározni. Belső-Ázsiából származó népként magukkal hozhatták a természetközeli vallásukat, amely azután keveredett a meghódított népek hitvilágával. Mivel a Hold népének tartották magukat, a többi vallásból kiemelték a Holdisten ábrázolását.

Kaniska uralkodó az egész birodalomban vallási türelmet gyakorolt. Feltételezhetően a buddhizmust választotta és tette uralkodó vallássá. Mivel gazdaságilag erős és szervezett államot vezetett, ez egy békés korszak lehetett.

Kaniska uralkodása alatt fellendült az építészet. A hatalmas paloták, szentélyek mellett sztúpákat és buddhista monostorokat emeltek. A művészet is virágzott, és ekkor ábrázolták először a Buddha személyét, ami addig csak szimbólumként jelent meg.³⁷ A kusán művészet az elfoglalt területeken a már meglévő művészetet fejlesztette tovább belső-ázsiai motívumokkal egészítve ki azt. Az észak-indiai területen a gandháriai (kb. i. e. I. – i. sz. V. század) művészeti ág már kialakult, és valószínűleg Kaniska uralkodásának idejére esett a fénykora.³⁸ Ez a művészeti ág a hellén, baktriai, belső-ázsiai és indiai művészet összeolvadásából jött létre. Feltehetőleg a birodalom minden részéből érkeztek ide építészek és szobrászok, sőt görög és római mesterek is. A helyi mesterembereket ők taníthatták.

Ebben a korban a buddhista iskoláknál és irányzatoknál a Buddha mint tanító már isteni tiszteletben részesült. Az is lehetséges, hogy a Buddha új típusú ábrázolásában a görög és római császárábrázolások hatása jelenik meg. Az Észak-Indiában uralkodó idegen dinasztiák uralkodóit a pénzérméken például emberalakban ábrázolták.³⁹ Így nemcsak a görög és római kőfaragóknak, de a helyi mestereknek is természetessé válhatott a Buddha emberi ábrázolása.

³⁴ Független tartomány a Szeleukida Birodalomban az i. e. III. században.

³⁵ BIVAR 2009.

³⁶ BIVAR 2009.

³⁷ HORVÁTH 1977, 76.

³⁸ BAKTAY 1981, 144.

³⁹ HORVÁTH 1980, 22.

Az ábrázolások körülbelül az i. sz. II. században kezdődtek meg az északi területeken, Gandhárában⁴⁰ (kb. i. e. I. – i. sz. V. század). A Buddhát ábrázoló domborművek megjelentek a sztúpáknál. Észak-Indiában ebben az időben a sztúpák alakja megváltozott, magasabb és karcsúbb lett. Megjelent a négyszögletes lábazatú sztúpa, amely külön részt képezett, és maga a sztúpatest így különvált. Ezután a lábazatot félpillérekkel vagy féloszlopokkal és fülkékkel tagolták, ez volt a leggyakoribb. A Buddha-domborműveket általában a fülkékben helyezték el. Itt már kapu és kerítés nélkül építették a sztúpát.⁴¹ A nagy sztúpák mellett a fogadalmi sztúpák építése is elterjedt; ezek sokkal kisebb méretben készültek. Az általában négyzetes alapon álló szerkezetet több vízszintes gyűrű vagy dob tagolta, szinte az egész sztúpán megjelent a Buddha emberi ábrázolása.⁴²

A kusánoknak több fővárosa és székhelye volt, északon Pesavár (az ókori Purusapura, ma Pakisztán része). Itt épült fel a birodalom egyik kiemelkedő sztúpája. Kínai szerzetes utazók beszámolóiból maradt fenn a sztúpa leírása. Eszerint a rendkívül arányos épület többemeletes volt és teraszok vették körül. Építése valószínűleg már a korai kusának idejében (i. sz. I. század) elkezdődött, és Kaniska uralkodása alatt fejeződött be.⁴³ Mára már csak romok maradtak a sztúpából és a mellette megtalált hatalmas monostorból is. A romok egyik kamrájából került elő egy henger alakú, aranyozott rézdoboz (valószínűleg ereklyetartó, amit a sztúpa belsejébe tettek), melynek tetején három alak látható: a Buddha, Brahma és Indra. Maga a doboz is faragott, és a király látható rajta a Napisten és Holdisten között, több hívő körében.⁴⁴ A kusán művészetben fontos jellemző volt az uralkodók isteni eredetének hangsúlyozása.

8. Legendák Kaniska uralkodóról és a sztúpaépítésről

Az egyik legenda a *múlaszarvásztivádínok*⁴⁵ szerzetesi szabálygyűjteményének (*Vinaja*) indiai változatában található. Amikor útja során földhalmokat építő gyerekekkel találkozott, a Buddha e szavakat intézte *Vadzsrápáni* istenséghez:

- *Látod, Vadzsrápáni*⁴⁶, ahogy ezek a gyerekek a földön ülve sztúpákat készítenek?
- *Igen, valóban, Tiszteletreméltó úr.*
- *Itt 400 évvel megvilágosodásom után egy király, akit Kaniskának hívnak, sztúpát fog emelni. Megteszi azt, amit meg kell tennie, azért, mert ellobbantam.*⁴⁷

40 Gandhára Észak-India nyugati területén fekvő ősi királyság. A gandháriai művészet az i. sz. I – V. század között élte virágkorát.

41 HORVÁTH 1977, 86.

42 HORVÁTH 1980, 23.

43 BIVAR 2009.

44 RENNER 2004.

45 A *szarvásztivádínok* közül az i. sz. II. században kiváló – eltérő szerzetesi szabálygyűjteményt (*Vinaja*) használó – iskola.

46 A Buddha erényeit szimbolizáló egyik *bódhiszattva* erejét jeleníti meg.

47 DEEG 2004, 7.

Ezt a legendát az i. sz. V. században jegyezte le egy kínai zarándokszerzetes, Fa-hszen (Faxian)⁴⁸ (337–422?), aki az ókori Indiában rengeteg kis államot és országot látogatott végig. Ebben a történetben Kaniska uralkodó egyik útján egy isten pásztorfiú képében jelent meg, hogy jóslatát beteljesítve a király támogassa a buddhizmust:

A király megkérdezte:

– Hát te mit csinálsz?

– Sztúpát emelek a Buddhának. – Felelte a fiú.

– Nagyon jó. – Mondta a király.

Így történt, hogy a király a gyermek sztúpájára ráépíttetett egy olyan sztúpát, amely négyszáz lábnál is magasabb, és temérdek drágasággal van földíszítve.⁴⁹

A következő legendát a kínai Hszüan-cang (Xuanzang) jegyezte le az i. sz. VII. században. A történetben Kaniska uralkodó más vallást követett, nem a buddhizmus tanítását. Ezért az egyik isten fehér nyúl képében megjelent az uralkodó előtt. Az uralkodó követte a nyulat, de helyette egy pásztorfiút talált, aki egy sztúpát épített a fák között. Az idézet szerint:

Régen Sákjamuni Buddha szent bölcsességével a következőket jósolta: lesz egy király, aki kerítéssel körbevett sztúpát fog építeni ezen az áldott földön az ereklýeim számára. A király sok érdemet halmozott fel előző életeiben, a megfelelő korokban. Ezért tolmácsolom most neked a Magasztos szavait.⁵⁰

Az uralkodó a jóslatot hallgatva a buddhista tanok mély tisztelőjévé vált és a legenda szerint építtetett két nagy sztúpát.

Az összes legendában megfigyelhető, hogy fontos a kapcsolatot visszavezetni a Buddha személyéig. Asóka és Kaniska uralkodó is tőle kapták meg a jóslatot a sztúpák építésére. A sztúpát tekintették a Buddha alamizsnásszilkéjének is, közvetve így kötődtek a Buddha személyéhez és a tanításához is.

A legendák a kínai zarándokok leírásainak köszönhetően Indián kívül is elterjedtek.

9. Az ősi Selyemút és Takszila fontossága

A „Selyemút” elnevezést a XIX. század végén alkotta meg egy német földrajztudós, Ferdinand von Richthofen, aki az összes kereskedelmi útvonalat beleértette a Földközi-tengertől Közép- és Belső Ázsián keresztül egészen Kínáig. Ezeken az útvonalakon a kultúra és a valóság elterjedése, keveredése is fontos szerepet kapott.⁵¹

Az ősi India, Takszila városán keresztül kapcsolódott a Selyemúthoz, melyen a kereskedelmi kapcsolatok mellett a vallások is gyors ütemben terjedtek. A buddhizmussal együtt a sztúpák építése is megjelent. Ezen az útvonalon indultak indiai buddhista szerzetesek távoli országokba hirdetni a Tant, és erről az útvonalról érkeztek Kínából a buddhista zarándokok

48 Az ősi Selyemúton érkezett Kínából Indiába az i. sz. V. század elején. Utazásairól könyvet írt.

49 TÓKEI 1997/02

50 DEEG 2004, 10–11.

51 WHITFIELD 2004, 21.

az i. sz. IV – VII. században. További érdekes kutatómunka lenne annak vizsgálata, hogy miképpen alakult a sztúpa építészete és fejlődése ebben az időben Közép- és Belső-Ázsiában, valamint Kínában.

Takszila (ókori nevén: Taksasila, i. e. V – i. sz. V. század) igen jelentős város volt a kusán birodalom idején is. A város mellett található meg az egyik leghíresebb sztúpa maradványa, a Dharmarádzsika vagy „Nagy Sztúpa”. Már Asóka uralkodása alatt kezdték építeni (i. e. III. század) a sztúpa közepét (ami kőtörmelék), majd a falait már a kusán korszakban építették hozzá (i. sz. I – III. század) és mésztukkóval fedték le. Ezért a sztúpa építését Kaniska uralkodónak tulajdonítják. Körülötte kisebb szentélyek, kápolnák és kolostor maradványok maradtak fent. A kör alaprajzú és félgömb alakú sztúpa és a mellette található négyszögletes alapú kolostor építészeti stílusa sokáig megmaradt. Erre bizonyíték a takszilai völgyben talált leletek sokasága.⁵²

A korábban említett Fa-hszen (Faxian) kínai zarándok az i. sz. V. század elején járt Takszilában, amikor még teljes pompájában láthatta a leírás szerint több emeletből álló Dharmarádzsika sztúpát. Ugyanakkor az i. sz. VII. században érkezett kínai szerzetes, Hszüancang (Xuanzang), már csak a romokat találta.⁵³ A buddhizmus elterjedését a Selyemúton a kereskedelem is elősegítette, és bizonyíthatóan élénk kulturális és vallásos kapcsolat alakult ki Kína és India között.

Takszila más szempontból is nagyon fontos szerepet játszott az i. sz. II. században. A gazdaság összefonódása a várossal, valószínűleg vonzotta a tanárokat és a diákokat, mert a várost a tanulás központjának is tartották, amit több régészeti lelet és irodalmi forrás is megemlít. Elsősorban a „felsőoktatás” terjedt el, mert általában tizenhat éves kortól tanultak itt a papi és harcosi réteg fiai. Híres iskoláiban nemcsak a *Védákat* és a *dzsátakákat* tanították; de művészeti, orvosi, hadtudományi és jogi képzések is voltak.⁵⁴

10. Dzsátakák és avadánák

A sz. *jātaka* szó jelentése: buddhista születéstörténet. A *dzsátaka* a Buddha előző születései meséi el, melyekben gyakran állati formában jelenik meg; a történet erkölcsi tanulsággal zárul. A műfaj alapja az az elképzelés, hogy amikor a Buddha elérte a megvilágosodást, a korábbi életeit is átlátta. Tanítói pályafutása során gyakran e korábbi életek példáin keresztül mutatott be egy-egy erkölcsi leckét, vagy világított rá bizonyos élethelyzetekre.⁵⁵

A *dzsátaka* műfaját arra is felhasználták, hogy a hatalmas mennyiségű indiai néphagyományt átültessék a buddhista hagyományba. A mesék karaktereit egyszerűen átfordították a Buddha egy-egy korábbi megtestesülésére. Ez jól megfigyelhető az ötszáznegyvenhét születéstörténetet tartalmazó Páli Kánonban is. Tartalmukat tekintve e mesék, amelyek között állatmesék, népmesék és tündérmesék is szerepelnek, gyakran nem buddhista eredetűek.⁵⁶

⁵² HORVÁTH 1977, 84–85.

⁵³ HORVÁTH 1977, 85.

⁵⁴ NEELIS 2011, 202.

⁵⁵ BUSWELL 2004, 400–401.

⁵⁶ BUSWELL 2004, 402.

A sz. *avadāna* kifejezés jelentése: nemes cselekedet, de jelentheti a legendás tettet elmesélő történetet, illetve az ilyen történetekből álló gyűjteményt is. Az *avadāna*-ban általában a Buddha, meséli el egy kiváló ember korábbi életében végrehajtott nemes tettet, erényes cselekedetét. Nemcsak a *Vinaja Pitakā*-ban elszórva megjelenő legendás történeteket nevezik így, de az ezekre épülő későbbi gyűjteményeket is. A legkorábbi ilyen gyűjtemény a verses formában íródott páli *Apadāna*, amely az i. sz. I. században keletkezhetett, de megemlíthető a *szarvásztrivádinok Divjavadāna* („Isteni *avadāna*”) című – harmincnegyzet legendából álló – gyűjteménye is, amelyek közül néhányban Asóka uralkodó legendás tetteivel találkozhatunk.⁵⁷

A *dzsátaka*-történetek az *avadāna*-irodalommal együtt már az i. e. II. században megjelentek az indiai buddhista művészetben. A helyi néphagyományokat átvéve egész Indiában elterjedtek. A Selyemút közvetítése révén pedig eljuthattak más országokba, így a tibeti és a kínai kánonban is megtalálhatók. Számos népi nyelven is megjelentek e szövegek. Délkelet-Ázsiában, a théraváda kultúrában és a páli hagyományban is fontos szerepet játszottak a buddhista tanítások terjesztésében. A Selyemút mentén a barlangkolostorokban a festészet örökölte meg a történeteket, melyek több helyszínen Belső-Ázsiában és Kínában is megtalálhatók. A sztúpákból azonban mára csak romok maradtak meg.

A kő építkezés gyors terjedésével a *dzsátakák* és *avadánák* fizikailag is megjelentek, vizuálisan is láthatóvá váltak. A legkorábbi megjelenése az i. e. I. századra tehető: a Bhárhutnál (Észak-India) talált sztúpa kerítését díszítették. Közép-Indiában, az Adzsantában található barlangtemplomok falfestményei is *dzsátakamálakat* tartalmaznak, melyek keletkezése az i. sz. V. századra tehető.⁵⁸

11. Az i. e. III. – i. sz. VII. századi barlangtemplomok rövid bemutatása

A buddhista barlangszentélyekben általában két fontos építményt lehet megkülönböztetni: a *csaitját* és a *vihárát*. A *csaitja* gyülekezőcsarnok és szentély is egyben. A gyülekezőcsarnokot körben általában oszlopok díszítették. A *sztúpát* a csarnok végében kialakított, félkör alakú fülkénél építették meg. A másik építmény a *vihára*, amely a buddhista szerzetesek szálláshelyét jelenti: több, apró fülke vesz körül egy központi helyet, melyet eleinte az esős évszak alatt használtak, és csak később vált állandó szálláshellyé.⁵⁹ Itt tanultak és meditáltak is.

A barlangtemplomok kialakulása a Maurja-birodalom idejére, az i. e. III. századra tehető. A legrégebbi barlangszentély Észak-Indiában található, melynek neve Barábár-barlangok, és két hegy között található. E barlangok építését Asóka uralkodásának idejére datálják.⁶⁰ Főleg buddhista vihárakat és szentélyeket találtak itt, de más szekták és vallási közösségek is beköltöztek ide Asóka uralkodónak köszönhetően, aki vallási türelmet gyakorolt az egész birodalomban.

Az Észak- és Dél-India között elterülő Dekkán-fennsíkon több barlangtemplomot is feltártak. Többek között a Bhádzsá barlangokat, az i. e. II. századból, melyekben több sztúpát is

⁵⁷ A *mahászanghikák* híres gyűjteménye, a Buddha életében, illetve korábbi életeiben lejátszódott csodás eseményeket elmesélő *Mahávaszta* („Nagy Történet”) is *avadāna*-nak tekinthető.

⁵⁸ BAKTAY 1981, 202.

⁵⁹ RENNERT 2004.

⁶⁰ HORVÁTH 1980, 18.

találtak.⁶¹ A Karla barlangokat is ekkor faragták ki, melyek az i. e. II. és i. sz. II. század között folyamatosan fejlődtek. Itt található az egyik legnagyobb buddhista barlangcsarnok Indiában. Érdekesség, hogy a régészek megkülönböztetnek itt egy második építkezési periódust, mely az i. sz. V. – X. század közé esett.⁶² Ez a különböző uralkodó dinasztiák változása miatt lehetséges, akik nem mindig támogatták a buddhizmust. (Ennek az lehetett az oka, hogy más vallást követtek.) Itt találhatók még az Adzsanta barlangok is, melyek ugyancsak két külön periódusban épültek. Az első a kialakulás korszaka, mely az i. e. II. – i. sz. III. század közé tehető, a második korszak az i. sz. V. – VII. század közötti időszak.⁶³ Nagyon sok *csaitjāt* és *vihārāt* tártak fel ezen a területen. Az Ellora barlangok is itt találhatók. E buddhista barlangokat az i. sz. V. és VII. század között vájták és faragták ki.⁶⁴ A barlangok építése nagyon hasonlít a korabeli favázás építményekére; hasonló módon formázták meg a követ is. Ilyen típusú barlangok épültek az i. e. III. – i. sz. II. század között.⁶⁵

Elterjedésük sok helyen a kereskedelmi útvonalak mentén figyelhető meg, hiszen a vándorló szerzetesek is erre közlekedtek a kereskedőkkel együtt, ami elősegítette a buddhizmus térnyerését. Mivel a barlangok a városoktól, falvaktól távolabb estek, menedéket nyújthattak a szerzetesek számára.⁶⁶ A barlangépítészettel együtt fejlődött a különálló sztúpa- és kolostorépítészettel.

12. A buddhista sztúpa kialakulása

A sztúpa a buddhizmus terjedésével Indiában már nem sírdombként jelent meg, amely földből és kővekből épült, hanem kultikus céllal. Az első kőből épített és faragott sztúpák már Asóka uralkodásának idejében (Maurja birodalom, i. e. 273 – 232) megjelentek. A teljesen kifejlődött építészeti stílus a Szunga-korszakra tehető (i. e. 184 – 72).

A ma ismert legrégebbi stílusban fennmaradt és feltárt sztúpák feltehetően az i. e. V. század közepéről származhatnak. A Piprahwa sztúpa építésének időpontját nehéz megállapítani. Az indiai–nepáli határon található Kapilavasztu városához közel található. Valószínűleg a Buddha származási helyét, a Sákja nemzetség fővárosát jelölték vele. Az i. e. V. századtól kezdhették építeni és a következő kétszáz évben többször megnagyobbították. A sztúpát a földhalom (*tumulus*) mintájára építették, majd az átépítések alatt téglákkal erősítették meg. A harmadik átépítés során, Asóka uralkodó idejében kerülhettek a Buddha csontmaradványai a sztúpába.⁶⁷ Ekkor építették a téglából készült falifülkéket és a szögletes teraszt is, a fülkékben pedig mécseseket helyeztek el. Eredetileg fakerítés vette körül a sztúpát egy vagy több bejáratral, és a *pradaksina*⁶⁸ útvonalát is téglákkal jelölték ki. Ekkor a rudat, az ernyőt, azaz a felső részt még nem jelölték. A sztúpa díszítetlen, sírhalom formájú volt. Ebből a for-

61 BAKTAY 1981, 129–131.

62 BAKTAY 1981, 126.

63 HORVÁTH 1980, 28.

64 BAKTAY 1981, 226.

65 RENNER 2004.

66 RENNER 2004.

67 A National Geographic televíziós csatorna *A Buddha csontjai* címmel dokumentumfilmet forgatott 2013 májusában. H. Falk professzor a falifülkék leletei alapján bebizonyította, hogy a Buddha maradványait tartalmazta a sztúpa. Megállapítása szerint, ez az egyik legrégebbi sztúpa és végleges formáját Asóka uralkodása idején nyerte el.

68 Lásd három bekezdéssel lejjebb.

mából alakulhatott ki a gandhári stílus, amelynél négyszögletes alapon nyugszik a félkör alakú felépítmény. A díszítettség is valószínűleg itt jelent meg először.⁶⁹ Ilyen építmény a Bhárhut (Észak-India) mellett feltárt sztúpa, ami jórészt elpusztult, a kerítés egy darabját és egy kaput múzeumban helyeztek el. Ezek a leletek azt bizonyítják, hogy világi hívek állították, valószínűleg érdemszerzés céljából, mert a támogatók nevét belefáragták a kőbe. A maradványok gazdagon faragottak és kiegészülnek a domborművekkel. Ezek a leleteken jól megfigyelhető – a barlangtemplomokhoz hasonlóan – a korabeli faépítkezés jellegzetes megoldásainak másolása.⁷⁰

A Száncsi város közelében lévő aránylag épségben maradt sztúpák az i. e. III. – I. század között épültek. A feltárt leletek alapján már Asóka uralkodása alatt építeni kezdtek, mert erre utaló, kőből faragott kisebb részleteket találtak. A teljes épületegyüttes építésének befejezése bizonyíthatóan csak a Szunga korszakban történt meg.⁷¹ A „klasszikus”, kialakult ind sztúpa forma a következő részekre oszlott. A félgömb alakú kiemelkedés egy vagy több négyzet alakú, ritkán kerek talapzaton állt, ide lépcsők vezettek fel. A félgömb, vagy kupola jelenti az eget,⁷² kifejezheti a világmindenséget is, melyet a neve – tojás vagy mag – is jelképez.⁷³ A kupolát egy – több esetben kettős – kőkerítés vette körül, ezen pedig a négy égtáj felé kiugró négy magas kapu nyílt. A kerítés szerepe az lehetett, hogy a szent helyet elválasztotta a kinti világtól.

A talapzat és a kerítés közötti üres terület egy fontos szertartás, a *pradaksina* helye lehetett. A sz. *pradaksina* kifejezés jelentése: jobbra vagy dél felé forduló (rituális körüljárása valaminek).⁷⁴ Személyre is kiterjesztették ezt a típusú szertartást, ami az ókori Indiában az általános tiszteletadás jele volt, és a hívek a személyt vagy a tárgyat úgy járták körül, hogy tőlük mindig jobb kézre essen.⁷⁵ A *pradaksina*-szertartást általában a keleti kapunál kezdték a hívek, akik így jelképesen követték a Buddha tetteit, összekapcsolva azokat az égtájakkal. A keleti kapu szimbolizálta a születést, a déli kapu a megvilágosodást, a nyugati kapu az első tanítást, az északi kapu a Buddha halálát, ellobbanását.⁷⁶ A körbejárás összeköthető még a Nap-kultusszal is: a hívek követték a Nap, látszólagos útját, ahogyan keletről nyugat felé vándorol. Napjainkig élő hagyomány maradt a tisztelet eme kifejezésére.

A kupola felett ereklyetartó magasodott, ebből egy rúd emelkedett ki, melynek végére egy vagy több napernyőt állítottak. Az ereklyetartó lehetséges jelképe a Méru hegy,⁷⁷ ahol az istenségek laknak.⁷⁸ A rúd a világtengelyt vagy világfát jelképezheti, így teremt összeköttetést a három világ (az alvilág, az emberek világa és az istenek világa) között. Az ősi Indiában fontos volt ez a függőleges tengely, mely nagy hegy formájában kötötte össze az Eget és a Földet.⁷⁹ A napernyő a királyi hatalmat, bölcsességet képviselte. Valószínűleg a vándorló szerzeteseknek is lehetett napernyőjük, mellyel védték magukat az időjárás viszontagságai

69 HUU PHUOC 2010, 144.

70 RENNER 2004.

71 BAKTAY 1981, 97.

72 RENNER 2004.

73 BAKTAY 1981, 97.

74 BOWKER 1999, 224.

75 BAKTAY 1981, 97–98.

76 TULKU 1997, 48.

77 A buddhista kozmológiában az univerzum központja, a világ tengelye. A mindenség kezdete és vége.

78 BAKTAY 1981, 99.

79 HORVÁTH 1977, 29.

ellen. A vándorló szerzetesek nagy tanítók is lehettek, akiket a Buddha küldött távoli tájakra hirdetni a tanítását. Ez is egy lehetséges magyarázat a sztúpa tetején lévő ernyőre, mely a bölcsességet is jelenti.

A sztúpa belsejében általában kőből készített „ékszerdobozt” helyeztek el, különböző ereklyékkel egy kamrában. Az ásatások során néha két különböző kamrát is találtak egy-egy sztúpánál, amelyek az eredeti sztúpa ráépítéskor keletkeztek.⁸⁰ A hagyomány szerint a korai buddhista iskolák megvitatták, hogy mennyire fontos a sztúpák alapját és az ereklyét tartalmazó kamrát pontosan megépíteni. Srí Lanka királya, Dutthagamani (i. e. 161–137) meghívta a buddhista központokból a szerzeteseket, hogy a bonyolult felajánlási szertartást leírják.⁸¹

13. A sztúpa építészetének fejlődése; kapcsolata a buddhista iskolákkal

A sztúpaépítés korai időszakában az i. e. III és i. sz. II. század között a Buddhát nem ábrázolták emberi alakban, csak szimbólumok jelenítették meg a domborműveken. A sztúpa jelentheti a halálát, az üres trón a világi hatalomról való lemondást és halálát is kifejezheti.⁸² A kerék, a Buddha tanítását, a fa a megvilágosodást, az ernyő a királyi méltóságot, az elefánt a bölcsességet jelképezi. A lábnyom és az oroszlán magát a Buddhát jelképezik. Gyakoriak a bódhifa-ábrázolások: a Buddha a bódhifa alatt érte el a megvilágosodást. Az oroszlán pedig a nemzetségére, a harcosi osztályra utal. Összetett jelképek is megjelentek: ilyen például a *triratna*⁸³, amely a Buddhát, a Tant, és a Közösséget jelképezi. Általában, a lótusz fejezi ki a Buddhát, a kerék a tanítását, a szigony pedig a Közösséget.⁸⁴

A hagyomány szerint a Buddha halála után a Szanghán belül tizennyolcféle irányzat alakult ki körülbelül az i. e. IV. századtól kezdődően. Az első különbségek a szerzetesi szabályzat (*vinaja*) eltérő értelmezéseiből illetve a szertartások eltérő rendjéből adódtak.⁸⁵ Észak-Indiában az i. e. III. században a *dharmaguptaka* iskola a sztúpák tiszteletének fontosságát hangsúlyozta. Szerintük a Buddhának szánt adományok nagyobb érdemeket eredményeznek, mint a Közösségnek adottak. Ezáltal a világi hívőknek is lehetősége nyílt az érdemszerzésre. Ez is segíthette a *dzsátaka* ábrázolások megjelenését a sztúpák díszes kapuin és kerítésein, és emiatt is terjedhetett el a Selyemút mentén a sztúpák építése.⁸⁶

Dél-Indiában a *csaitika* iskola az i. e. II. – I. században jött létre. Nevüket valószínűleg, a *csaitja* (templom, gyülekezőcsarnok, szentély) szóból alkothatták. Ők voltak, akik felügyelték a Száncsí mellett álló sztúpa és kolostoregyüttest.⁸⁷

Asóka uralkodása idejétől (i. e. III. század), a Buddhát jelképekkel ábrázolták a sztúpák kerítésein és oszlopain. Az i. e. II – I. században a Szunga- és Ándhra-dinasztia uralkodása alatt továbbra is szimbólumokkal jelenítették meg a Buddhát. Ebben az időszakban már

⁸⁰ TULKU 1997, 46.

⁸¹ TULKU 1997, 46.

⁸² BAKTAY 1981, 107.

⁸³ A sz. szó jelentése: három ékszer vagy gyémánt.

⁸⁴ HORVÁTH 1977, 66.

⁸⁵ SKILTON 1997, 49.

⁸⁶ DUTT 1978, 170.

⁸⁷ DUTT 1978, 115.

megfigyelhető, hogy a kő megmunkálása finomodott. A megjelenő alakokat és tárgyakat kezdték egyre részletesebben kidolgozni. Az ősi Indiában ez az időszak a különböző hódítások kora, de ennek ellenére a buddhizmus tovább terjeszkedett az egész országban (más vallásokkal együtt). A világi híveknek és a gazdagodó kereskedők adományainak köszönhetően az emlékművek építése is folytatódott.⁸⁸

A japán Hirakawa Akira elmélete szerint a világi hívők segítették elő az új tanok terjedését és a sztúpa kultusz fokozatos térnyerését: az új tanítóbeszédek nagy része a világiak számára íródott. Az írásbeliség elterjedése elősegítette az új tanok terjedését is. Bár a kérdés vitatott, a többségi vélemény szerint a szentiratok elterjedését nem a sztúpa-kultusznak köszönhették, hanem az újonnan kialakult műveknek.⁸⁹

A korai szerzetesi közösségek függtek a világi hívők adományától, amely eleinte az alamizsna adására korlátozódott. Később kialakult egyfajta kölcsönös kapcsolat, amikor a világi hívő az adományok által érdemet szerzett, de nem kellett kolostori életet folytatnia. A szerzetes hozzájutott az alapvető szükségleteihez (étel, rendi ruha, szállás), így több időt fordíthatott a meditációra, a szent szövegek recitálására, később olvasására. Ez is elősegítette a buddhista művészet és építészet fejlődését.⁹⁰

14. A sztúpa típusai

A buddhista sztúpa négy⁹¹ vagy öt⁹² fontos típusa ismeretes⁹³:

1. Ereklje sztúpa: amelyben a Buddha földi maradványait őrzik, de személyes tanítványokat, sőt világi szenteket is temettek ilyen kultikus helyekre. Az erekljesztúpákat a legnagyobb tisztelet övezi.
2. „Szent” tárgyakat tartalmazó sztúpa: amelyben olyan tárgyakat őriznek, amelyeket a Buddha használt, vagy amelyek szorosan a Buddhához köthetők (a koldulócsészéje, a földi maradványait tartalmazó edény, esetleg szerzetesi díszruha). E tárgyakat is beletemették a sztúpába.
3. Emlékhely sztúpa: a Buddha és tanítványai életében zajló eseményeket, történéseket fejezi ki. Ilyen sztúpákat oda emeltek, ahol az életesemények zajlottak.
4. Fogadalmi sztúpa: vándorló szerzetesek és világi hívek állították zarándok központokban és kolostorokban, érdemszerzés végett. Rendszerint kis méretben, változatos formában, gyakran egy csoportban álltak a nagyobb sztúpák és templomok körül.⁹⁴
5. Jelképes, szimbolikus sztúpa: az ereklje sztúpához hasonló. Emlékezteti a szerzeteseket az élet mulandóságára és a megvilágosodásra irányuló folyamatos törekvés fontosságára.

⁸⁸ BAKTAY 1981, 96–97.

⁸⁹ HAMAR 2002, 10–14.

⁹⁰ HUNTINGTON 1993, 61.

⁹¹ TULKU 1997, 16.

⁹² HUU PHUOC 2010, 140.

⁹³ A tibeti hagyományban nyolc különböző sztúpatípussal (Wyl. *mchod rten cha brgyad*) találkozhatunk, amelyek Sákjamuni Buddha életének nyolc fontos eseményét jelenítik meg.

⁹⁴ HUU PHUOC 2010, 140.

Az első négy típust Indiában és Srí Lankán, az északnyugati területeken építették, ahol az indiai kultúrának erős befolyása volt.⁹⁵

Az ötödik típusú sztúpa feltehetően a buddhizmus terjedésével más országokban jelent meg.⁹⁶

A típusokból arra lehet következtetni, hogy mennyire fontos volt a történelmi Buddha és személyes tanítványainak a közelsége. A sztúpa a Buddhát és tanítását jelenítette meg, és lehetőséget teremtett a szerzeteseknek és világi híveknek a találkozásra és a tanításra. Az erkölcsi és világi törvények betartását is elősegítette.

A leegyszerűsített háromdimenziós forma a következő: négyzet, félgömb, kúp. Ha az őselemeket nézzük, akkor az alaphoz a föld, a kupolához a víz, a felső részhez a tűz és a szél tartozik. Fontos szerepet kaptak a természeti elemek az indiai teremtés elképzelésében: isteni hatalommal ruházták fel őket. Így a természeti elemek fontossága a buddhista művészetben is megmaradt. Meglátásom szerint, ezért ábrázolták a sztúpa alapzatát négyszögletes formában, amely a földet jeleníti meg, ami szilárd. A következő forma a félgömb, amely a víz- vagy ég-elemnek felel meg, ezt tojáshoz vagy magnak nevezik, de az anyaméhvel és a magzatvízzel összeköthető. A következő, újabb négyszögletes forma a tűz jelképe, amely a védikus kori tűzoltár lehetséges megjelenítése. A szél-elemet a napernyő jeleníti meg, ami eredetileg a királyi hatalom jelképe és ábrázolhatja a Buddhát és a Tant, hiszen mindenhová eljutott, körbelengett mindent, akárcsak a szél.

Nem találtam forrást arról, hogy kik tervezték a sztúpákat. Az uralkodók vagy gazdag kereskedők adományából épített sztúpák tervezésében talán maguk a kőfaragó mesterek is részt vehettek. Oly módon készítették el a terveket, ahogy a megrendelő kérte, figyelembe véve a helyi földrajzi viszonyokat és az adott területen lévő buddhista irányzat hagyományait is. Valószínű, hogy a területen lévő kolostor vezetője is részt vett a tervezésben, illetve a területet kiválasztásában.

15. A Száncsi sztúpa rövid bemutatása

Észak-Közép Indiában, a Dekkán-fennsík középső részén található az egyik legrégebben épült sztúpa és kolostoregyüttes. Fénykora, az i. e. III. – i. sz. VIII. század közé tehető. A XII. század után a muszlim hódítások hatására elhagyatottá vált. Csak a XIX. században fedezték fel újra az angolok. Lerombolását és teljes pusztulását az angol Cole őrnagy akadályozta meg 1881-ben. Ő építtette újjá a Nagy sztúpa egyes részeit, a területet a benőtt növényzettől megtisztította és körülzárta. Több kaput újjáépíttetett.⁹⁷ Az újjáépítést az angol Sir John Marshall⁹⁸ (1876–1958), a Régészeti Hivatal főigazgatója folytatta tovább 1912–1919 között.

⁹⁵ TULKU 1997, 16.

⁹⁶ HUU PHUOC 2010, 140.

⁹⁷ ALBANESE 1999, 23–24.

⁹⁸ Az indiai Régészeti Hivatal főigazgatója 1902–1928 között. Több ásatást vezetett az Indus völgyében, Takszilában, majd Száncsiban és Szárnáthban.

Ekkor építtette újjá a Nagy sztúpa több részét, a kerítését és a teraszokat, valamint a hármas számú sztúpát és több épületet is. A területen emeltetett egy kis múzeumot, ahol a talált leleteket helyezték el. A területen található építményeket Marshall számozta meg, így kapta a Nagy sztúpa az egyes számot. A domb alján álló kolostor maradványait ugyancsak a XX. század elején tárták fel.⁹⁹

A hely kiválasztásával kapcsolatban a két Srí Lanka-i krónika (*Mahávamsza* és *Dípavamsza*) a következő történetet írja le: Asóka uralkodó trónra lépése előtt átutazott a vidéken, ahol megismerkedett egy kereskedő lányával, Dévível. Ő mutatta meg a környékbeli dombot, ami meditációra alkalmas, csöndes hely volt. Asóka uralkodó később feleségül vette Dévít.¹⁰⁰

Vidisa, az ősi város, két forgalmas kereskedelmi csomópont és két folyó találkozásánál terült el gazdag kereskedővárosként. Asóka uralkodó trónra lépése után, emlékül, egy sztúpát és egy oszlopot építtetett a dombon, melyet a mai napig „Nagy Sztúpának” neveznek. Néhány évvel később egy kolostort építettek a sztúpa mellé. A Srí Lanka-i krónika szerint Dévi királynő adományából épült fel a kolostor. Évekkel később, amikor Asóka uralkodó fia, Mahendra¹⁰¹ Srí Lankára utazott, ezen a helyen pihent meg egy hónapra.¹⁰²

A Szunga-dinasztia (i. e. 184 – 72) idején történt a terület bővítése, amikor további két sztúpát építettek. Az Asóka uralkodó által épített sztúpát a duplájára növelték: ez lett az az új sztúpa központi magja. (A megnagyobbított sztúpa a következő századokban nem változott, a mai napig ebben a formájában látható.) Homokkő lapokkal fedték le a sztúpát, körülötte lépcsős teraszt építettek, melyhez feljárat csatlakozott. A szertartásos körutat úgy kettőzték meg, hogy az újonnan épült teraszra vezették át.¹⁰³ A következő száz évben építették a kapukat az első és harmadik sztúpához a Szátaváhana-dinasztia (i. e. 230? – i. sz. 220?) korában. Valószínűleg a gazdag világi hívek és a szerzetesi közösség adományaiból bővíthették a helyet.

A sztúpákat kőkerítések vették körül, építésük dátumát nehéz meghatározni, általában együtt építették őket. A kapuk és a kerítések építése itt is nagyon hasonlatos a korai faépítkezésekhez. A kerítéseket egymásra rögzített falécekkel mintázták meg, a hajdani cölöp- vagy bambuszkerítés mintájára. A kapu kissé hajlított, három fejréndából állt, valószínűleg a görbe deszkából és nádból készült korai kapu vázát ismételték.¹⁰⁴

A díszítéseket feltételezhetően a kerítésen kezdték el. Utána faraghatták ki a pilléreket, az oszlopfőket, a gerendákat és az alátámasztó elemeket a domborművekkel.¹⁰⁵

A kapun található faragások a Buddha életét és a *dzsátakákát* jelenítik meg. Az oszlopokat oroszlánok, elefántok és törpejaksák¹⁰⁶ díszítik. Általában jóindulatúak; a földbe vagy a fák gyökerei közé rejtett természeti kincsek őrzői. A *jaksa* női párja a *jaksí* vagy *jaksiní*. Az oszlopokon a Buddha életét és *dzsátaka* történeteket faragtak ki többségében, valamint Asóka uralkodóval kapcsolatos történeteket is megjelentettek. A kapukon található történetek kö-

99 ALBANESE 1999, 23.

100 MITRA 2003, 8–9.

101 A Srí Lanka-i krónikák szerint buddhista szerzetes volt, az ő közvetítése által került a buddhizmus az országba.

102 MITRA 2003, 9.

103 HORVÁTH 1980, 16.

104 ALBANESE 1999, 25.

105 HORVÁTH 1980, 16.

106 A sz. *yakṣa* szó természet-szellemek vagy félistenek egy csoportját jelöli.

zül öt dzsátakát azonosítottak: ezek a *Cshaddanta*, a *Szama*, a *Mahákapi*, a *Vésszantara* és az *Alambasza*.¹⁰⁷ A *Cshaddanta dzsátaka* történetét több oszlopra is bevésték. (A *Vésszantara dzsátaka* történetét lásd az 1. számú mellékletben.)

Az Asóka oszlop melletti déli kapu lehetett a főbejárat, mert a leletek szerint ez a kapu épült a legrégebben. A kőfaragó mesterek a történetek mellé belevésték az adakozók nevét, akik az ország egész területéről küldtek adományokat. Az egyik adakozó a déli kapu egyik keresztgerendáját és a nyugati kapu egyik oszlopát támogatta.¹⁰⁸ Ebből jól látható, hogy mindenki az erejéhez mérten adakozott és minden kis ajándék fontos szerepet töltött be. Az adakozó így próbált kedvező érdemeket elérni. A déli kapu oszlopán található felirat szerint, melyet egy vidisai csontfaragó vésett a homokkőbe, a kaput díszítő faragásokat fa- és csontfaragó mesterek és fémmunkások alkották.¹⁰⁹ A többi kaput valószínűleg a következő sorrendben építették a Nagy sztúpához: északi, keleti és nyugati kapu.¹¹⁰

A Nagy sztúpához közel épült kisebb – hármas számú – sztúpa az i. e. II. században épült. Jellegzetessége, hogy csak egy kaput építettek a sztúpa déli oldalára. A sztúpa teraszára lépcsők vezetnek fel, tetején egy ernyő látható. A kerítését teljesen lebontották, csak az alapok láthatók. A fennmaradt feliratok szerint a kaput építették utoljára, mely az i.e. I. században készült el.¹¹¹

Régészeti feltárások során találtak két kőből faragott ereklyetartót, melyeken a Buddha személyes és fontos tanítványainak a neve olvasható: Száriputta és Mógallána. (Mindkét tanítvány még a Buddha életében meghalt.) A Száriputta feliratú dobozban csonttöredéket, gyöngyöket, nyakláncokat találtak. A másik, kisebb ládikában két apróbb csonttöredéket fedeztek fel. Az ereklyéket Londonba vitték.¹¹²

A kettes számmal jelzett sztúpa azonos méretű és körvonalú, mint a hármas számú sztúpa. Itt a kőkerítés megmaradt, melyet négy, L alakú bejárat díszít, kapu nem épült hozzá. A sztúpa tetejét nem díszíti ernyő. Itt is találtak kőből faragott ereklyetartókat a sztúpa belsejében. A régészek által feltárt lelet szerint több kiemelkedő tudású tanító és szent maradványait helyezték el itt.¹¹³

A Maurja Birodalom letűnte után több kisebb-nagyobb királyság és fejedelemség jött létre az ősi Indiában. A Kusán Birodalom (i. sz. I. – III. század közepe) idején az ország nagy részét újra egyesítették a kusán uralkodók. Feltételezhetően ekkor érkezhettek az északi területekről kőfaragó mesterek, akik magukkal hozhatták a finomabb és kiforrottabb stílust.

A Buddha ábrázolása domborműveken vagy szoborként az i. sz. II. – III. század körül jelenhetett meg az északi stílusban már jelenlévő ábrázolásoknak köszönhetően. Az alkotások az északi Mathurá¹¹⁴ város kőfaragó iskoláiból és Gandhárából érkeztek az uralkodó megrendelésére.

107 MITRA 2003, 43.

108 MITRA 2003, 35.

109 MITRA 2003, 37.

110 MITRA 2003, 36.

111 HORVÁTH 1980, 82.

112 MITRA 2003, 59.

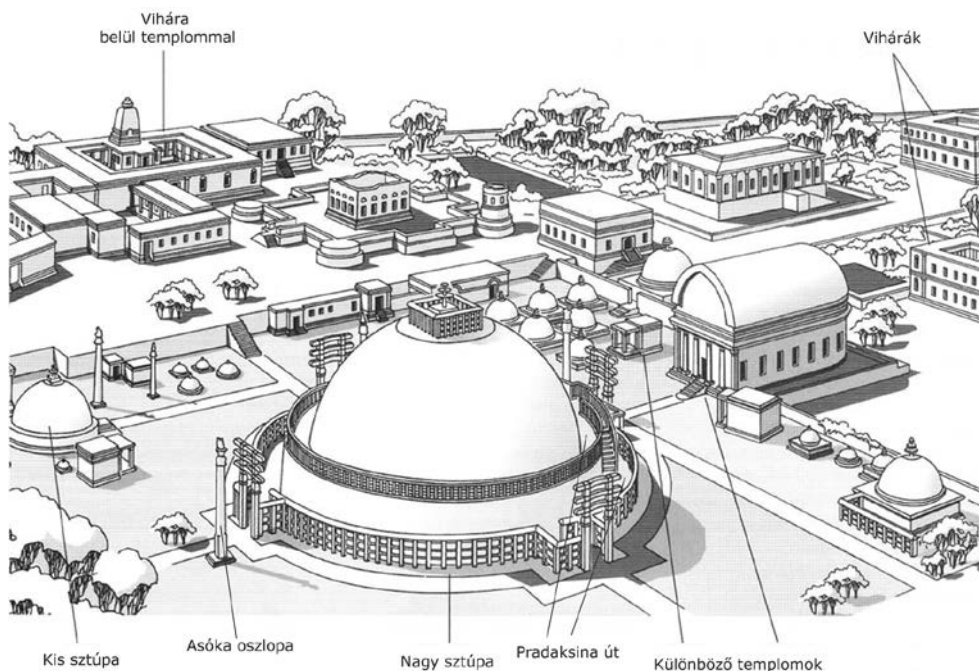
113 MITRA 2003, 85.

114 Észak-Indiában található kereskedelmi és zarándokhely, melynek virágkora i. e. II. – i. sz. XII. század közé tehető. Fontos kőfaragó műhelyé és iskolává vált az i. sz. I. – VI. század között a közelben található homokkőhegységnek köszönhetően.

A Gupta-dinasztia (i. sz. 320 – 550?) uralkodása a Kusán birodalom hanyatlása és térvészése után következett be. Ebben az időszakban a kultúra és a művészet további fejlődésnek indult. Látványosan fejlődött az építészet és a szobrászat. A Nagy sztúpánál található emberi alakban ábrázolt Buddha szobor ebből a korból származhat. Összesen négy ülő Buddha szobrot helyeztek el a bejáratokkal szembeni falnál. A Buddhát mindegyik szobor az elmélyedés állapotában ábrázolja, mindkét oldalán kísérővel és bonyolult glóriával.¹¹⁵

A Gupta-dinasztia bukását az északról érkező hun törzsek hódításai idézték elő. Ezt követően az i. sz. VI. és XII. század között kisebb királyságok jöttek létre északon és délen is. Folyamatos hódítások jellemezték ezt az időszakot. A VIII. századtól kezdve a betörő arab törzsek is egyre nagyobb fenyegetést jelentettek. Ebben a korban már nem épültek újabb emlékművek Száncsí területén. Feltételezhető, hogy a hadjáratok következtében a kereskedelmi útvonalak veszélyessé váltak. A virágzó kereskedelem megszűnhetett, így adományok sem érkezhettek, és ezek hiányában a kolostoregyüttes elnéptelenedett.

A Száncsiban épült sztúpák és kolostorok révén nagyon jól végigkövethető a buddhizmus fokozatos térnyerése az i. e. III. – i. sz. VIII. század között. A faragások a különböző hiedelemvilágok, kultúrák és világnézetek keveredését, összeolvadását jelenítik meg.



2. kép: Száncsí rekonstrukciós rajza¹¹⁶

¹¹⁵ MITRA 2003, 35.

¹¹⁶ A kép forrása: http://classconnection.s3.amazonaws.com/40/flashcards/2052040/jpg/great_stupa1351741264846.jpg [2014. 10. 30.] (Credit: www.amazonaws.com)

16. Összegzés

A védikus korban a papok szerepe rendkívül felértékelődött, csak az ő közvetítésük által lehetett áldozatokat bemutatni és kapcsolatot tartani az istenekkel. Az ember a segítséget kívülről várta, kapcsolatát az égiekkel a papok segítségével érte el. A Buddha megmutatta az utat, hogy mindenki saját kezébe veheti az élete alakulását és megszüntetheti a szenvedését.

A Tan terjesztése szempontjából fontos volt, hogy minden társadalmi réteg (kaszt) megismerkedjen a tanításokkal, a Buddhával, akinek sikerült a megvilágosodás. A papi és harcosi kaszt rendelkezett műveltséggel, így az ábrázolások (*dzsátakák*, *avadánák*, legendák) és a Buddha szimbólumai (oroszlán, üres trón, lótusz), majd később a figurális megjelenés nagyon sokat segített más kasztoknak is a buddhizmus tanainak megismerésében és befogadásában. A sztúpák célja az volt, hogy a Tant hirdessék és a buddhizmus terjedését segítsék, megismertetve a buddhizmus gazdag történetét a világi hívekkel és az érdeklődőkkel is.

A legtöbb buddhista építészeti és képzőművészeti alkotás elpusztult, és helyükön csak romok találhatók. A korai buddhista irodalom nagy része elveszett, így a sztúpák kialakulása és fejlődéstörténete nehezen nyomon követhető.¹¹⁷ A fennmaradt különböző kínai és tibeti iratokból már egy kialakult művészeti és szimbolikus építészet jelenik meg. Pontosan nem lehet tudni, hogy a sztúpa indiai kialakulásánál milyen tényezők játszottak szerepet. E tényezők közül a legendákat és meséket választottam, hogy ezen keresztül mutassam be a sztúpaépítészet kialakulását és fejlődését. A konkrét sztúpa bemutatásánál a Száncsí sztúpa- és kolostor-együttest választottam, mert itt nagyon jól megfigyelhető az időszámítás előtti és utáni építészet fejlődése és változása.

Ha a vándorló szerzetesek, vagy úton járó világi hívek egy sztúpát láttak, akkor tudhatták, hogy egy buddhista közösség található a közelben, ahol szállást, ételt kaphatnak. Gyakorolhatták a meditációt és tanításban részesülhettek. Másrészt, a Buddha személyét és tanítását is tisztelhatték, felajánlásokat tehettek, az erényeket gyakorolhatták. A sztúpa egy lehetőség is a Tan megértésére, hiszen vizuálisan jeleníti meg a Buddha életét, tanítását és az erények gyakorlását, miáltal a Tan mindenki számára könnyebben megérthető.

Fontos hangsúlyozni a Buddha fizikai megjelenését. Hiszen ha nem születik meg a földi világban, akkor neki sincs lehetősége a tanulásra és tanításra sem. Azzal, hogy megjelent a földi világban és megvilágosodott, képessé vált a Tant átadni az őt követőknek. A hatalmas félgömb is a földhöz, a fizikai léthez való kötődésünket jeleníti meg, ennek fontosságára hívta fel a Buddha a figyelmünket.

Számomra a klasszikus indiai sztúpa az alaptanítást, a Négy Nemes Igazságot, a szenvedéstől való megszabadulást jeleníti meg, amit itt, ebben az életben is el lehet érni. Ugyanakkor a sztúpát a következő látásmód szerint is értelmezhetjük. A klasszikus sztúpaformát nézve, mely kerítéssel és kapukkal tagolt, induljunk ki a keleti kaputól, ahogyan a *pradaksina* szertartás is általában ettől a kaputól indult. Ha az égtájakat vesszük alapul a körbejárás során, akkor a sztúpa a középpont, sőt maga a középút.

¹¹⁷ ELIADE 1995, 172.

A keleti kapu a Buddha születését jelképezi, míg a vele átellenben lévő nyugati kapu az első tanítóbeszédét. A Buddha a születése után mindkét végletet végigjárta (érzéki örömök és kemény aszkézis). Megvilágosodása után az első tanítóbeszédében a középutat hirdette. A sztúpa mint középut a megfelelő életmódot – a Fegyelmi Szabályok (*Vinaja*) betartását – jeleníti meg.

A déli kapu jelképezi a Buddha megvilágosodását, míg a vele átellenben lévő északi kapu, a parinirvánába távozását. A Buddha közvetlenül a megvilágosodása után is távozhatott volna a nirvánába, de ehelyett több, mint negyven éven át tanította a szerzeteseket és világi hívőket egyaránt. A sztúpa mint középut a tanítást (sz.: *dharma*) jeleníti meg. Bármelyik kapun keresztül is közelítjük meg a sztúpát, a középpontban a *dharma-vinaja* helyezkedik el. Ez a Buddha tanítása.¹¹⁸

Dolgozatomban a sztúpa kialakulását és korai fejlődését mutattam be. A kutatómunka és dolgozatírás közben jelképesen én is körbejártam a sztúpát. Felidéztem magamban a Buddhát és a tanítását. Úgy érzem, hogy a kutatásom még nem ért véget, nagyon sok felfedeznivalóm maradt ebben a témában.

17. Melléklet

VÉSSZANTARA KIRÁLYFI (KIVONAT)

Egykor régen Dzsétuttara városában Szandzsaja király uralkodott. Felesége Phuszatí királyné volt. Ezidőtájt a Bódhiszattva a harminchárom isten egében tartózkodott, és éppen lejárt ottani tartózkodásának ideje. Indra, az istenek királya, megkérte:

– Szentség, szállj alá az emberek világába, Szandzsaja király hitvesének, Phuszatí királynénak méhében öltözz testet.

Ugyanakkor hatvanezer isten-fiú is emberként született újjá, és a Bódhiszattvával egyszerre láttak napvilágot. Szintén ezen a napon ellett meg egy repülni tudó, táltos elefánt, és borját a király istállójába vitte, hogy majd a Bódhiszattva háttal elefántja legyen.

Phuszatí királyné éppen a kereskedők (vessza) utcájában sétált, amikor megkezdődtek a szülési fájdalmak, és ott szülte meg fiát, aki ezért a Vésszantara nevet nyerte. Nyolc éves korában fogadalmat tett, hogy minden kérést teljesít, amellyel hozzá fordulnak:

– Ha valaki a szívemet kérné, felhasítanám mellemet, kitépném szívemet, és odaadnám neki. Ha a szememet kérné, kivájnám szememet, és odaadnám neki. Ha testem húsát kérné, egész testemről levágnám a húst, és odaadnám neki.

Nagy fogadalmra hallatára a föld megrendült, a hegyek meghajoltak, a tengerek vize felkavarodott, villámok cikáztak, az istenek üdvözlésben törtek ki.

Tizenhat éves korára minden tudományt elsajátított, és atyja ifjú királlyá koronázta. Feleségül adták hozzá rokonát, Maddí királylányt, s hamarosan egy fiuk, majd egy lányuk született. Boldogan éltek.

¹¹⁸ LOPEZ 2001, 12.

Ebben az időben történt, hogy a távoli Kálinga országban iszonyú aszály tört ki. A föld nem érlelte meg a vetést, az emberek tömegesen haltak éhen. Királyuk szigorú vezeklést vállalt az eső érdekében, de eredménytelenül. Ekkor alattvalói így szóltak hozzá:

– Felség, ha nem tudod elérni, hogy az ég esőt adjon: Dzsétuttara városában lakik Szandzsaja király fia, Vésszantara, aki bőkezűen oszt alamizsnát. Van egy pompás fehér elefántja; amerre az jár, esőt ad az ég. Küldj hozzá bráhmanokat, kérjék el az elefántot, hozzák ide.

Úgy történt. Vésszantara nekik ajándékozta az elefántot, a rajta lévő összes ékszerekkel, drágaköves takarókkal együtt, amelyek magukban is sok százezer aranyat értek. A város lakóit azonban mélységesen felháborította a város fő büszkeségének és szerencsét hozójának eltékozlása. A királyhoz tódultak, és követelték Vésszantara királyfi száműzetését indokolatlan tettéért, hiszen bráhmanoknak csupán élelem, ital, ruházat járt adományként, nem a királyi elefánt. Szandzsaja király attól tartott, hogy a forrongó tömeg meggyilkolja fiát, ezért eleget tett a követelésnek.

Vésszantara királyfi nyugodt lélekkel tudomásul vette száműzetését, csupán egy napi haladékot kért azért, hogy minden vagyonát szétoszthassa a népnek. Hitvesétől, Maddi királynétól búcsút akart venni, de a királyné sértődötten felcsattant: a feleségnek férje oldalán a helye, követi a száműzetésbe. Anyja keserves sírásban tört ki, s vele zokogott a város minden asszonya. Szent életű remeték és bölcs papok is kárhoztatták az ítéletet. Egyedül a királyfi maradt nyugodt. Miután mindenét elosztogatta, nejével és két gyermekével kocsira szállt, búcsút vett hatvanezer vitézétől, és indult a száműzetésbe.

Ekkor négy pap, akik lekéstek az adomány-osztogatásról, utána szaladt, s nem lévén egyebe, elkérték tőle a kocsit vonó négy lovat. Örömmel odaadta. A visszamaradt hám azonban magától megállt a levegőben, s négy isten, őzekké változva, befogta magát a hámba. Ám jött egy ötödik pap, aki a kocsit kérte el. A család gyalog folytatta útját a száműzetés helye, a Vanka hegy felé. Az útmenti fák lehajtották águkat, hogy a két gyermek gyümölcsöt szedhessen róluk. A száműzöttek útközben érintették Vésszantara királyfi nagybátyjának székvárosát, Cséta királyságát, amelynek lakói ottmaradásra kérték őket, ők azonban tovább haladtak a kijelölt helyre.

Eközben Indra isten leküldte az égiek építőmesterét, hogy készítsen kényelmes remetelakot a Vanka hegyen. A család rátalált, ott lakott békességben. Maddi királyné reggelenként friss vízről gondoskodott, majd elindult az erdőbe, gyümölcsöt és gumókat szedni, így szerezte be napi táplálékukat.

Élt ezidőtájt Kálinga országban egy Dzsúdzsaka nevű, idős pap. Vízért menő ifjú feleségét a folyóparton az asszonyok kigúnyolták vén férje miatt, ezért az asszony sírva követelte férjétől, hogy vásároljon neki szolgát. Pénzüik nem volt, ezért a pap Dzsétuttara városba indult, hogy Vésszantarától kérjen adományt ő is. Ott értesült a száműzetésről, és álnokságában gonosz terve született: utána ment az őserdőbe, és elkérte tőle rabszolgának két gyermekét, mialatt anyjuk távol volt az erdőben gyümölcsöt szedni. A gyermekek hallották a beszélgetést, és elmenekültek, elrejtőztek a sűrűben. Ám atyjuk utánuk ment, és átadta őket a papnak, még azt sem várva meg, hogy anyjuktól elbúcsúzzanak. A pap egy liánnal összekötötte a kezüket, s a lián másik végével véresre korbácsolva a két gyermeket, elhajtotta őket.

Útközben a pap beleesett egy gödörbe, kicsúszott kezéből a lián, s a gyermekek hazaszaladtak apjukhoz, oltalomért könyörögve a démoni gonoszságú pap ellen. A pap utánuk ment, és Vésszantara újra kiszolgáltatta neki őket. A fiúk búcsúzóul csupán azt kérték apjuktól, hogy kis játékszereiket, lo-

vacsát, ökröt, elefántot adja át anyjuknak, hogy emlékeztesse rájuk. Kétszer megismétlődött a jelenet, s Vésszantara már arra gondolt, hogy megöli a szörnyeteg papot, de erőt vett magán, és a pap a gyermekekkel távozott.

A gyermekek elajándékozására az istenek is felfigyeltek, és a Himálaja védő istenségei így gondolkodtak:

– Ha Maddí idejekorán hazatér, és nem találja fiait, utánuk fut, s baj támad belőle.

Három istent átváltoztattak oroszlánná, tigrissé és párduccá, hogy tartsák vissza a királynét. Azok csak késő éjszaka engedték haza, s Maddí ekkor kétségbeesetten érdeklődött férjétől, mi történt a gyermekekkel. Férje egyetlen szóval sem válaszolt, csupán a késésért róttá meg ártatlan feleségét. Maddí a gyermekek keresésére indult, egész nap és egész éjjel kutatta a sűrűséget, közben háromszor is visszatérve férjéhez, aki azonban hallgatott. Ekkor a királyné eszméletlenül roskadt le. Férje megdöbbsent, hogy neje az erdőben hal meg, ahol nem lehet illő pompával elhamvasztani, és élesztgetni kezdte. Mikor magához tért, végre elmondta, hogy elajándékozta gyermekeit. Maddí egyetértőleg vette tudomásul, mondván:

– Uram, örövendek, hogy így tettél. A gyermekek elajándékozása a legnagyobb adomány.

Eközben Indra így gondolkozott:

– Megtörténhetik, hogy valamely hitvány ember a feleségét kéri el Vésszantarától, ő odaadja, s egyedül marad az erdőben. Inkább én kérem el tőle bráhman alakjában, és utána visszaadom.

Úgy is tett. Vésszantara ellenvetés nélkül átadta neki nejét, aki nyugodtan vette tudomásul férje döntését:

– Férjem az én uram és parancsolóm. Annak ad, akinek akar, vagy akár pénzért is eladhat, vagy meg is ölhet.

Ekkor Indra felfedte kilétét, visszaadta az asszonyt férjének, és nyolc kívánsága teljesítését ígérte Vésszantarának. Vésszantara azon kívüli, hogy bölcsességet, igazságos uralkodásra képességet és egyéb kegyes erényeket kért Indrától, atyja parancsának visszavonását és gyermekei boldogulását kérte.

Mindez megtörtént. Dzsúdzsaka papot az istenek Kálinga országa helyett Dzsétuttara városába irányították, ahol Szandzsaja király felismerte unokáit, és kiváltotta őket a paptól, akit ráadásul egy palotával is megajándékozott. A pap azonban mohóságában úgy teleette magát, hogy nem bírta megemészteni az ételt, és kipukkadt. A gyermekek végre biztonságban voltak nagyatyjuk és nagyanyjuk ölében, és az egyik fiúcska szemrehányást tett nagyapjának ártatlan atyja száműzetése miatt:

– A világ örök törvénye, hogy a gyermekek kedvesek szüleiknek, de te nem tápláltál szeretetet fiad iránt.

Szandzsaja király megbánta, hogy meghátrált a nép zúgolódása miatt. Felszerelte hadseregét, hatvanezer harccsal, tizennégy ezer elefánttal, ugyanannyi kocsival, nagy pompával indult unokája útmutatása szerint a Vanka hegyre. Vésszantara ráismert a közeledő seregére, nejével együtt kunyhójuk előtt ülve várta be őket. Hogy a család együttes érkezése túlságos megrázkódtatást ne okozzon, először csak Szandzsaja lépett eléjük. Lábához borulva köszöntötték, ő bocsánatot kért tőlük. Ezután jött Phuszatí királyné, végül a két gyermek.

A föld megrendült, a hegyek inogtak, az óceán felkavarodott, az istenek lakhelye morajlott, a királyi család az örömtől eszméletlenül terült el. Indra hús záporral élesztette fel őket, amelytől azonban ruhájuk sem lett nedves.

Vésszantara királyfit és nejét megfüröszttették és díszes köntösbe öltöztették. Egy hónapig az egész hadsereg az erdőben mulatozott, majd Vésszantarát fényes diadalmenetben kísérték haza Dzsétuttarába.

Vésszantara királynak azonban csak egyetlen gondja volt: mivel ajándékozta meg a köszöntésére jövőket? E gondtól Indra trónusa felizzott. Mikor Indra rájött az okára, éjszaka drágakő-esőt hullatott az égből. A palotában derékig, az utcákon térdig állt a drágakő.

Bőven osztott ajándékot Vésszantara, a nagy király, s az égből született újjá, midőn lejárt az élete.

Irodalomjegyzék

- ALBANESE 1999. Albanese, Marilia: *Észak-India*. (Karsai Gábor ford.) Budapest: Gabo Kiadó.
- BAKTAY 1981. Baktay, Ervin: *India művészete*. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- BEER 1999. Beer, Robert: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- BOWKER 1999. Bowker, John: *The Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford University Press.
- BUSWELL 2004. Buswell Jr., Robert E.: *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA.
- DECAROLI 2004. DeCaroli, Robert: *Haunting the Buddha*. New York: Oxford University Press.
- DEEG 2004. Deeg, Max: Legend and Cult – Contributions to the History of Indian Buddhist Stūpas. Part 1: The Stūpa of Kaniska. (Péter Alvarez ford.) In: *Buddhist Studies Review* 21, 1–34.
- DUTT 1978. Dutt, Nalinaksha: *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- ELIADE 1995. Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. (Saly Noémi ford.) Budapest: Osiris Kiadó.
- ELGOOD 2000. Elgood, Heather: *Hinduism and the Religious Arts*. London: Cassell.
- GOMBRICH 2006. Gombrich, R. F.: *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Abingdon: Routledge.
- GOVINDA 1986. Govinda, Lama Anagarika: *A buddhista sztúpa pszicho-kozmikus szimbolikája*, (Mireisz László ford.) Budapest: Buddhista Misszió.
- HAMAR 2002. Hamar, Imre: *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó.
- HORVÁTH 1977. Horváth, Vera: *Görög istenek Indiában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HORVÁTH 1980. Horváth, Vera: *Az indiai művészet évezredei*. Budapest: Corvina Kiadó.
- HUNGTINTON 1993. Huntington, Susan L.: *The art of ancient India*. Hong-Kong – New York Tokyo: Weatherhill.
- HUMPHREY – VITEBSKY 1998. Humphrey, Caroline – Vitebsky, Piers: *Építészet és vallás*. (Bakay Dóra ford.) Budapest: Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó.
- HUU PHUOC 2010. Huu Phuoc, Le: *Buddhist Architecture*. Grafikol.
- ICONS 1991. Icons, Veronica: *Indiai mitológia*. (Simóné Avarossy Éva ford.) Budapest: Corvina.
- LOPEZ 2001. Lopez Jr., Donald S.: *The Story of Buddhism, A Concise Guide to Its History and Teachings*. New York: Harper Collins.
- MAKKAY 1991. Makkay, János: *Az indoeurópai népek őstörténete*. Budapest: Gondolat.
- MASUDA 1925. Masuda, Jiryo: *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra's Treatise*. Verlag der Asia Major.

- MITRA 2003. Mitra, Debala: *Sanchi*. New Delhi: Archaeological Survey of India.
- NEELIS 2011. Neelis, Jason: *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*. Leiden: Koninklijke Brill NV, The Netherlands.
- OGUIBÉNINE–YANCHEVSKAYA 2010. Ogui Bénine, Boris – Yanchevskaya, Nataliya: Chapter 4. A journey to the netherworld Reconstructing features of Indo-European mythology of death and funeral rituals from Baltic, Slavic, and Buddhist parallels (Péter Alvarez ford.) *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie and the Philosophical Faculty*, Erasmus University Rotterdam, the Netherlands, No. 5: 59–73.
- PRESSING 2007. Pressing, Lajos: A buddhista sztúpa – spirituális építészeti elvek. *Magyar Építőművészet*, Utóirat 4(1): 11–16.
- SCHOPEN 1997. Schopen, Gregory: *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Michigan: University of Hawai'i Press.
- SKILTON 1997. Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*. (Agócs Tamás ford.) Gyula: Corvina
- SNODGRASS 1992. Snodgrass, Adrian: *The Symbolism of the Stupa*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, private limited.
- TENIGL-TAKÁCS 1997. Tenigl-Takács, László: *India története*. Budapest: Medicina – A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- TULKU 1997. Tulku, Tarthang: *The Stupa: Sacred Symbol of Enlightenment*. Berkeley: Dharma Publishing, CA.
- VEKERDI 1989. Vekerdi, József: *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.
- VEKERDI 1998. Vekerdi, József: *Dzsátakák*. Budapest: Terebess Kiadó.
- WATERSTONE 1996. Waterstone, Richard: *India*. (Dobos Lidia ford.) Budapest: Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó.
- WHITFIELD 2004. Whitfield, Susan: *Stein Aurél, a Selyemút felfedezője*, (Nagy Erika – Bihari Gábor ford.) Debrecen: Aranyzarvas Könyvkiadó.

INTERNETES FORRÁSOK

- BRAHMAVAMSO 1998. Brahmavamso, Ajahn: *Vinaya. The Ordination Ceremony of a Monk. Buddhasasana*. <http://www.budsas.org/ebud/ebsut020.htm> [megtekintve: 2014. 03. 30.].
- BIVAR 2009, Bivar, A. D. H.: Kushan Dynasty. In: *Encyclopaedia Iranica* (online). <http://www.iranicaonline.org/articles/kushan-dynasty-i-history> [megtekintve 2014.10.28.]
- DIWAS 2009. Diwas, Dhakal: *The Accumulate Stupa of Ramagrama*. (Péter Alvarez ford.) http://www.diwasdhakal.com/book_accumulate_stupa.php [megtekintve: 2014. 03. 30.].
- MAHĀPARINIBBĀNA SUTTA – A Teljes Ellobbanás. DN 16. Páli fordítócsoporthoz, 2013. A fordító csoportot Ruzsa Ferenc és Körtvélyesi Tibor vezeti. Tagjai: Kovács Gábor, Laki Zoltán, Makai Melinda (2012-től), Máthé Veronika <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Digha-16-cs1> [megtekintve 2014. 04. 13.].
- MONIER-WILLIAMS ENGLISH–SANSKRIT DICTIONARY (2013 EDITION). <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2014/web/webtc1/index.php> [megtekintve: 2014. 10. 24.].

RENNER 2004. Renner, Zsuzsa: *Indiai művészet*.

http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okor-kelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp_id=182.html
[megtekintve: 2014. 10. 24.].

TÓKEI 1997. Tőkei, Ferenc (ford.) *Fa-hien (Fa-hszen) utazása*. 1997/02 (elektronikus kiadás)

<http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirod/kina/fahszen.hun> [megtekintve:
2014. 03. 21.].

BIRTALAN ÁGNES

A kígyó: pusztító erő, segítőszellem, házastárs *A kígyó-motívum változatai a kalmük mesehagyományban*

Jelen tanulmányban a kígyó jelenséget vizsgálom egy konkrét szöveg-corpus, Szentkatolnai Bálint Gábor 1871-es kalmük mesegyűjteménye alapján. Bár a különböző mongol népek mitológiája és vallásai nézetei sok ponton eltérnek, megtalálhatóak bennük olyan mitológák, lények, motívumok, melyek közösek az egymástól távoli területeken élő népcsoportok hagyományában. Az alábbiakban először röviden összefoglalom a kígyó legfontosabb mitológiai és népvallási vonatkozásait, melyek a mongolságra általánosan jellemzőek, majd pedig a mesék szövegében előforduló szerepét elemzem részletesen. A tanulmány egy, a mongol hiedelemlényekkel foglalkozó cikk-sorozat tagja melynek korábbi részeit a démonikus lények tipologizálásának¹ és az ada-lény morfológiájának és mitológiai kontextusának² szenteltem.

A kígyó és a sárkány – terminológia és morfológia

A kígyó a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában nagyon összetett jelenség. Mint a legtöbb mongol mitológiai lény, mitológéma, motívum és szűzsé elemzésekor, a kígyó esetében is kiderül, hogy nagyon sok egymásra épülő, időnként egymást kiegészítő vagy helyettesítő, esetleg egymásnak ellentmondó jelenség szintetizálódik benne. Térben Belső-Ázsiát és a rá ható, vele kapcsolatban lévő szomszédos, vagy távolabbi civilizációkat kell figyelembe venni, időben pedig a régészet tárgyi emlékeinek első belső-ázsiai megjelenésétől, napjaink sok mindent magába olvasztó globalizált világáig vizsgálándó a mongol mitológia tágabb kontextusa.³

A buddhizmus előtti és a buddhista megtérést (XIII. század) követően kialakult szinkretikus mongol mitológiában is kiemelten fontos szerepet játszik két szellem-lény-csoport: az ősök szellemei (leegyszerűsítve: mong. *ongyon*⁴) és a helyszellemek (leegyszerűsítve: mong. *ejen*).⁵ A sárkány- és kígyótípusú jelenségek elsősorban a helyszellemekhez sorolhatók, a vízelemhez, esetleg a földelemhez köthető khtonikus lények. A sárkány és kígyó között nem

¹ BIRTALAN 2006.

² BIRTALAN 2007.

³ Részletesen lásd: BIRTALAN 2001, 893–906.

⁴ A hivatkozott nyelvek rövidítései: mong. = írott mongol nyelv, halha = a Mongol Köztársaság hivatalos nyelve, a tulajdonképpeni beszélt mongol nyelv, kalm. = a Kalmük Köztársaságban beszélt nyelv, burj. = a Bajkál tó környékén és részben Észak-Mongóliában beszélt nyelv. A mongol terminológia átírásánál a nemzetközileg elfogadott tudományos átírást alkalmazom.

⁵ E fogalmak természetesen sokkal összetettebbek, és számos mitológiai aspektus kapcsolódik hozzájuk, valamint több más terminus is, melyekről részletesen lásd: *Ejen*. BIRTALAN 2001, 976–978; *Ongyon* 1020–1021, passim.

mindig egyszerű meghúzni a választvonalat, az alábbiakban elsősorban csak a *serpent*-alakú, tehát a rendszertanban a *reptilia-serpentes* morfológiájú lények mitológiai vizsgálatára szorítkozik a tanulmány, nem térve ki a kevert lényekre, mint a madár, emlős és hüllő testi jegyeiből álló sárkány. A kígyó és sárkány terminológiáját tekintve pedig a *moyai* (halha *mogoi*, kalm. *mogā*) „kígyó” jelentésű kifejezéssel jelölt lényeket vizsgálom. A sárkányra a *lū* kifejezés (eredetként lásd a kínai *lung* és a tibeti *klu* terminusokat és az ezekhez kapcsolódó hiedelmeket, mitológéákat)⁶ használatos elsősorban. A mong. *luus*, *lus* (nyelvtani plur.) „vízi lény, vízi szellem, vízi istenség” jelentheti a szellemcsoportot és egy konkrét lényt is.⁷ Khtonikus lények lévén elsősorban a hármasszoros világot emberi világrégióját és az alsó világot lakják, de valószínűleg a kínai mitológiai képzetek hatására megjelentek olyan elemek is, melyek a sárkányt (és esetleg a kígyót is) az égi, felső világhoz is kötik (részletesen lásd alább *A kígyó, mint házastárs – a kígyóférfj* alfejezetet).

A továbbiakban a *moyai*-ként megjelölt lények általános⁸ morfológiáját kívánom részletesebben bemutatni.

MORFOLÓGIA

Külső jegyek. A kígyó gyakran mint óriáskígyó (mong. *aburyu moyai*, halha *awraga mogoi*) jelenik meg; leírásai szerint teste olyan hatalmas, hogy a földtől az égig is elér, ha felágaskodik. Gyakran színekkel jelölik, fehér (jó szándékú), sárga (jó vagy ártó szándékú), tarka, foltos (általában ártó szándékú), a fekete (általában értő szándékú). Az embereket mágikus képességbe beavató kígyónak szarva van, melyet az őt tiszteletben részesítőnek átad. Ha kifejezetten helyszellemről (mong. *luus*, *lus*, halha *lūs*) van szó, akkor gyakori a félig kígyó, félig emberi formájú (adataink szerint inkább nő, mint férfi) lény kézpete, melyet napjainkig is őriz a hagyomány (cf. *luus*).⁹ Előfordul, de nem általánosan jellemző, hogy megemlítik, hogy mérges kígyóról van szó.

Tulajdonságok. A pusztító kígyó: ártó, kegyetlen, kérlelhetetlen, könyörtelen. A segítő kígyó: ambivalens, az ember cselekedetei alapján (áldozatért, szolgálatért cserébe) kegyes és jutalmazó vagy büntető. A segítő kígyó metamorf, emberi és kígyó alakban is megjelenik (cf. *luus*).

Sok mitikus lényhez hasonlóan családja van: míg az ártalmas kígyó magában vagy kígyó-asszonyával él, a segítőszellem-típusúnak leginkább a gyermekét (fiát vagy lányát, akit a hős megment) említik a szövegek. A segítő kígyó (gyakran a víz alatt uralkodó) kincset¹⁰, mágikus tárgyat birtokol, melyet a meseszűzsékekben a hős nyer el.

Lakhelye: 1. barlang, vagy 2. nagyobb víz (tó, tenger, esetleg forrás, ritkábban folyóvizek), melynek mélyén egy, az emberhez hasonló településen, gyakran egy palotában él.

6 *Luus*. BIRTALAN 2001, 949–950, 1006–1007.

7 BIRTALAN 2001, 1006–1007. Helyszellem művoltukra utal, hogy gyakran nevezik őket *luus-un qan*-nak, tkp. a „lúszok kánja (a kánok egy-egy terület szellemurái)”, a hozzá kapcsolódó képzet alapján pedig „a vizek urának”.

8 Mikor ismert, hogy mely népcsoporttól származik egy-egy adat, azt jelöltem a következő tipológiai rendszerekben.

9 Terepmunka során többször előforduló adat (részletes leírása: BIRTALAN 2004).

10 Lásd: A kígyó kincse. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/3-460.html>.

MITOLOGÉMÁK¹¹

A kígyó (többnyire mint óráskígyó) a következő szerepekben jelenik meg:

1. Küzdelem a pusztító kígyóval (aitiológiai mítoszokban, mesékben: *aburyu moyai*).¹² A pusztítást és ártalmat megjelenítő kígyónak és ellenpólusának (ragadozó óriás madár, antropomorf hős) mitikus harca.
 - 1.1. Küzdelem a ragadozó madárral, a szüzsék nagy többségében az ind mitológiából átvett Garudával (mong. *Γaruda* *Γarudi*, halha *Garid*, *Gardi*, *Xangarid*, kalm. *Gār'd*, stb. < sz. *Garuḍa*).¹³ A mongol szüzsékben gyakran fordul elő sokféle változatban. Gyakori motívum, hogy a két mitikus lény, a kígyó és a ragadozó madár (*Garuda*) harcába beleavatkozik a mongol hős és megmenti *Garuda* tojásait vagy fiókáit.¹⁴
 - 1.2. Küzdelem egy antropomorf hőssel, mely a toponímiához kapcsolódó aitiológiai mítoszokban gyakori motívum. A mongóliai mongolság körében egyik legismertebb szüzsé az *Arhangaj* (halha *Arxangai*) megyei *Tajhír* sziklához *Csulú* (halha *Taixir Čulū*) kapcsolódik.¹⁵ A történet szerint a hős ezzel a sziklával pecsételte le a környéket pusztító óráskígyó vermét.¹⁶
2. Kígyóalakú, ambivalens szellemek beavatkozása az emberek életébe (mítoszok, mesék, népvallási és sámánnarratívák).
 - 2.1. A kígyóformájú vagy antro-po-zoomorf alakú lények a föld és a vizek urai (cf. mong. *luus*, *luus-un qan/qad*), akiket az emberek valamilyen cselekedetükkel megsértenek (többnyire a természeti környezetnek ártanak valamilyen módon, beszennyezik a vizet, vadásznak, ahol vagy amikor, nem szabadna, ártanak a növényzetnek).¹⁷ A *lūs* betegséget, veszteséget, pusztulást bocsát az elkövetőre és környezetére. Az okozott bajt egy sámán vagy egy buddhista szerzetes, esetleg más mediátor segítségével lehet elhárítani.
 - 2.2. A kígyóformájú lény gazdagsággal, kinccsel jutalmazza meg az embereket, ha azok megfelelően bánnak vele vagy népével.
3. Az állatházastársak közül a farkas, szarvas, tehén és medve mellett a kígyó is előfordul a mongol mitológiai hagyományokban (leginkább a népmesei szüzsékben maradt fenn ez a motívum, részletes kifejtését lásd alább *A kígyó, mint házastárs – a kígyóférfj* alfejezetben).
4. A halálféreg (halha *olgoi xorxoi*) napjaink mitológiájának része, mely rendkívül népszerű lett a Mongóliával foglalkozó honlapokon, főleg a külföldieket egzotikumokkal megfogni próbáló utazási hirdetésekben. A halálféregnek számos leírása létezik a szájha-

¹¹ Részletesen lásd: BIRTALAN 2001, 1006–1007, 1020–1021; HEISSIG 1988, 96, 286, 390, 467, 756, LŐRINCZ 1979, 159; Zmej. In: *Mify narodov mira*. <http://www.mifinarodov.com/z/zmey.html>.

¹² *Aburyu moyai*. BIRTALAN 2001, 935–936.

¹³ *Γarudi*. BIRTALAN 2001, 987.

¹⁴ További szüzsék: ČÜLTEMSÜREN 2011, 162–163.

¹⁵ Elemzése például: ČÜLTEMSÜREN 2011, 162.

¹⁶ Cf. Blitzgothit. BIRTALAN 2001, 949–950.

¹⁷ Az ember és környezetének kapcsolatáról humán ökológiai megközelítésű elemzés: BIRTALAN 2012b.

gyományban, mely alapján a morfológia jegyei nem mindig egyöntetűek. Külsejére leginkább talán az jellemző, hogy hatalmas (0.5 – 1.0 m?) gyűrűsféregre hasonlít és, hogy a föld alól támad áldozataira. Tűz- vagy villámcsapászerű támadása megöli az embereket.¹⁸

FOLKLÓRMOTÍVUMOK

1. A segítő/hálás kígyó (mesék)

1.1. A megmentett kígyó hálája jeléül apja (kígyókirály, lásd fentebb a *luus* alakját) víz alatti palotájába viszi a hőst és megajándékozza valamilyen varázstárggyal (ládika, gyűrű, gyöngy), mely bőséget és/vagy házastársat (tulajdonképpen a kígyókirály egyik lányát rejtheti) teremt a hős számára (cf. Bálint 7. *Mese* és Windhoffer tanulmánya jelen kötetben).

1.2. A megmentett kígyó a hőssel tart és házastársa lesz (részletesen lásd alább).

2. A kígyógyermek (gyakran összefüggésben a kígyóházastárs motívummal).

2.1. A gyermektelen szülőknek kígyógyermekük (többnyire fiú) születik.

2.2. A gyermektelen szülők rálelnek a kígyóra, aki fiuknak vallja magát (cf. Bálint 4. mese).

3. A kígyóházastárs (gyakran összefüggésben a kígyógyermek motívummal, lásd: AaTh 425A): átváltozó lény (cf. Bálint 4. mese). A kígyó több próbát kiáll és elnyeri feleségét, aki rájön titkára (hogy éjjel emberré válik). A házastárs vagy rokonai elpusztítják a kígyó bőrét, és ezzel elszakítják a maguktól. A szüzse vándorlástörténettel folytatódik, melynek végén visszanyeri házastársát (immár emberi formában).

4. A kígyó titkos tudás birtokosa és átadója. A nemzetközi mesekincsből is ismert motívum megtalálható a kalmüköknél is (talán orosz közvetítéssel, cf. AaTh 673). A kalmük mesékben az állatok nyelvének megértésének képességét egyfajta beavatással kapja a hős, meg kell ennie a kígyó fejét. A néphitben is megtalálható a motívum: így lehet például gyógyító tudás birtokába jutni, hogy meg kell nyalni egy kígyó nyelvét (kalmük adat).¹⁹

5. A kígyók gyűlésének (halha *mogoin čulgan*) a leírása az egyik leggyakoribb narratíva a kígyókkal kapcsolatban. Háttérben az a mitológiai nézet áll, hogy a kígyók közösséget alkotnak és időnként valamilyen célból (a narratívák erre általában nem térnek ki) összegyűlnek. Aki lát egy ilyet, és tisztelettel közeledik a kígyók felé (lásd alább), azt megajándékozzák egy kígyószarvval vagy drágakővel. Ha nem, akkor el is pusztíthatják azt, aki megzavarta őket.²⁰

18 A bőséges anyagból lásd: Pomsár Péter: *A mongol halálféreg nyomában*. <http://halalfereg.blogspot.hu/>.

19 BORDŽANOVA 2007, 65.

20 Terepen is többször feljegyeztük, és az interneten is kedvelt téma.

SÁMÁNIZMUS

A sámánok rituális tárgyi világában és szöveg hagyományában is megjelenik a kígyó. A sámánköntösre varrt szalagok, zsinetek (halha *manjig*) deréktól lefele az alsóvilág lényeit (*lūs*) jelenítik meg kígyót szimbolizálva.²¹ A sámánköntös övét is gyakran kígyóként értelmezik.²² A rituális tárgyakon (mong. *ongyon*) is megjelenhet a kígyó az alsóvilágot jelképezve.²³ A formai analógián alapul a sámánszövegben megjelenő „tűzkígyó az ostorotok” (halha *gal mogoi tašürtangūd*), mely az *ongon*ok érkezését leíró szövegmodul része.²⁴ A sámánizmusához kapcsolódik, de a hősmesékben és hőseposzokban őrződött meg a külsőlélek állat alakú megjelenése. A *mangusz* (mong. *mangyus*, halha *mangas*, kalm. *mūs*; a hős démonikus ellenfele, antropomorf vagy antropro-zoomorf, sárkányszerű, sokfejű lény)²⁵ külső lelke gyakran óriási állat képében jelenik meg: óriás medve, óriás farkas vagy kígyóként, melynek megölése a *mangusz* pusztulását is jelenti egyben.²⁶ Az esőkövel (mong. *jada*, halha *jad*, kalm. *zad*) végzett mágia a hivatásos időjárás-varázslók tevékenységéhez²⁷ kapcsolódott, de egyes adatok szerint sámánok is használták.²⁸ A *dzsada*-kő általában meteorit, bezoár, vagy valamilyen módon a kígyókhoz, madarakhoz kötődő kő volt.²⁹ De az időjárás-varázslás egy módja volt az is, hogy a kígyó fejét vízbe dugták, és ráolvasással próbálták meg esőt előidézni.³⁰

A kígyó, mint áldozati állat is szerepelhetett mongol sámánizmus hagyományában. Erre utal a *Nagy Törvény* (*Yeke čaγaγi* 1640) cikkelyei:

„182. Ha valaki sámánt vagy sámánasszonyt hív, annak a személynek egy lovát vegyék el. Az érkező sámánasszonynak is egy lovát vegyék el. 183. Aki meglátja, és nem tünteti el [az *ongont*], annak a lovát vegyék el. Ha valaki meglát egy *ongon*-bálványt, el kell tüntesse. Ha a tulajdonosa nem engedi, egy lovát vegyék el. Ha jó [= gazdag] ember lovat áldoz, öt lovát vegyék el, ha rossz [= szegény] áldoz lovat, két lovát vegyék el. Attól, aki ásólodat, verebet, kutyát [áldoztat], vegyék el lovát, ha valaki kígyót [áldoztat], kivéve, ha az az *Alaγ* Hegyről való, két nyilát vegyék el. Ha nincs nyila, akkor a kését vegyék el.”³¹

21 *Bōg'in ōmsgöl dex' mogoin čulgan* „Kígyóköteg a sámán köntösén”. PÜREW 1999, 191–213.

22 ČÜLTEMSÜREN 2011, 157, PÜREW 1999, 84–85.

23 Egy ilyen, a világot modellező *ongyon* és a rajta megjelenített kígyók szerepének részletes leírása (terepmunka alapján): BIRTALAN 1996.

24 A terepkutatások során számos alkalommal feljegyeztük az alábbi szövegrészletet, melyet a sámánok környezetében sokan ismernek, akkor is, ha egyébként az invokációkból nem tudnak mást idézni:

Kūnī maxan kūnestengūd,

Kūrl čulūn jūrtengūd,

Gal moyā tašürtangūd

Cōd, xārzan!

Ti, kiknek emberhús az étetek,

Ti, kiknek bronz, kő a szívetek,

Ti, kiknek tűzkígyó az ostorotok,

Cōd, kegyes szentem!

További példák: ČÜLTEMSÜREN 2011, 164.

25 LŐRINCZ 1970.

26 Äussere Seele. BIRTALAN 2001, 947.

27 MOLNÁR 1994.

28 BOLDBÁTAR 2011.

29 A kígyók és a kövek kapcsolatáról lásd a magyar néphit kígyókövét is. A hiedelem szerint a kígyók összegyűlnek, fejüket egymáshoz szorítva köpködnék, és köpeteikből formálódik ki a kő, melynek mágikus erőt tulajdonítanak (gazdagságot hoz, gyógyító ereje van, láthatatlanná tesz, stb.). Kígyókő. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/3-461.html>.

30 BAKAEVA 2003, 94.

31 DYLYKOV 1981, 51–52; további törvénycikkelyeket a kígyók megölésének a tilalmáról tárgyal Čültemsüren: ČÜLTEMSÜREN 2011, 154.

1. A kígyó mint jó előjel, a termékenység és a gyarapodás előjele.
 - 1.1. Ha a jurtába fehér kígyó mászik be gyermek születését jelzi.
 - 1.2. Úton járó előtt ha jobbról balra kígyó halad át, akkor szerencsés lesz az útja.³³
 - 1.3 Ha kígyók csoportjával találkozok az úton járó, akkor köntöse szegélyét le kell terítenie a földre, vagy levetnie és ott hagynia a csizmáját³⁴, mert akkor meggazdagszik.
 - 1.4. Ha kígyó szarvát találja meg valaki, az is a meggazdagodás előjele, de akinek a kígyó magától adja oda, az gyógyító erő birtokába juthat (ez utóbbi kalmük adat).³⁵ Előfordul, hogy a kígyó drágakövet, aranyat hány az embernek. A kígyótól kapott szarvat vagy kincset ötszínű selyem *hadagba* (mong. *qadaγ*, halha *xadag* „áldozati selyemkendő”) kell csomagolni (nyugati mongol, őlöt adat).³⁶ A kalmüök fehér anyagba burkolták, kis zsákocskában őrizték és réz és ezüst pénzérméket raktak mellé.³⁷
 - 1.5. Fiatal párnak, ha kígyó jelenik meg az álmában, az gyermek születését jelzi.
 - 1.6. Ha egy fiatal pár jurtájában a párnán vagy egy kalapban összetekeredett kígyó van, az a termékenység és bőség jele (nyugati mongol, őlöt adat).³⁸
2. A kígyó mint rossz előjel.
 - 2.1. Ha egy jurtába fekete, vagy fekete-tarka kígyó mászik be, az rossz előjel.
Ha a kígyó a jurtában összetekeredik, különösen rossz előjel (az alább bemutatott módon el kell távolítani, lásd: 3.2.).³⁹
 - 2.2. A köntös nyílásával ellentétes irányból (balról jobbra) mászó kígyót meg kell ölni (a jószággal eltaposztatni), mert különben veszteséget okoz.⁴⁰ A kígyók megölése egyéb esetekben, a *luus*-ok haragját vonja az elkövetőre.
 - 2.3. Ha az egyébként kígyóklakta helyen tíz évig nem mutatkoznak a kígyók, az rosszat jelent és akkor áldozatot kell bemutatni (az adat nem részletezi, hogy mi módon).
 - 2.4. A hiedelem úgy tartja, hogy a kígyónak is van lába, és különösen rossz előjel, ha valaki ezt meglátja.⁴¹
3. A kígyóval való bánásmód (tilalmak, javallatok), ambivalens viszonyt tükröz. Bordžanova anyagai arra utalnak, hogy a napjainkban feljegyzett terepadatokba többféle

32 Források: saját terepkutatás, PÜREW 2003, 114–115; DUŠAN 1931, 22–23; BAKAEVA 2003, 74–75, 81; BORDŽANOVA 2007, 65; DISAN 1996, 145; ČULTEMSÜREN 2011.

33 Ez a hiedelem más állatokra is vonatkozik. Az így érkező vad mintegy belekerül a mongol viselet alapját képező, jobb oldali gombolású köntös, a *dél* nyílásába és analógiás alapon gyarapítja javait. Ha ellenkező oldalról érkezik egy vad, az viszont – szintén analógiás alapon – veszteséget jelent, mert „kimegy” a köntös nyílásán.

34 A hiedelem leírásának változatában a nemez zoknit kell levenni és ott hagyni: ČULTEMSÜREN 2011, 155 (A szerző idézi Disan adatait is.).

35 BAKAEVA 2003, 292; terepnarratívát közölt egy ilyen esetről: BORDŽANOVA 2007, 67.

36 DISAN 1996, 145.

37 BORDŽANOVA 2007, 67.

38 DISAN 1996, 145.

39 Fentebb a kígyó megjelenése a jurtában jó előjelnek számított; ez az adat is mutatja a kígyó jelenséghez való viszonyulás, ambivalenciáját és eltéréseit, akár egy népcsoporton belül is.

40 A kígyók megölése más esetekben többnyire tabu, lásd még ČULTEMSÜREN 2011, 156.

41 ČULTEMSÜREN 2011, 156. Nincs adat arról, hogy ez a hiedelem melyik vidékhez kötődne.

képzet és hatás rétegződik: ezért írja, hogy egyes adatközlői szerint a kígyót meg kell ölni, mások szerint pedig ez kifejezetten tilos.

3.1. A kígyót a fent jelzett esettől eltekintve tilos megölni.⁴²

3.2. A jurtába bemászó kígyó eltávolítása: fejére fehér (tejes) ételt szórnak engesztelésül és a tűzpiszkáló ollóval a nyakánál fogva kiviszik.

3.3. A sikló (kalm. *šartol̆yatā moyā*) különösen nagy tiszteletben állt, ha valakinek megjelenik a szállásán, akkor tejjel kínálják (kalmük adat).⁴³

3.4. Ha egy sikló belefónódott a jurta rácsfalába, akkor a jurtát fel kellett áldozni a buddhista kolostornak (kalmük adat).⁴⁴

3.5. Ha valaki kígyóval találkozik, utána kell kiáltania, hogy „Pfuj, pfuj! és hamut vagy port kell szórni utána. Ezzel ráolvasnak a kígyó nyomára és semlegesítik esetleges ártalmát. A kígyók által lakott vidéken a kalmükök nem féltek tőlük, tudván, hogy ha ráolvasnak: „Kígyó, kígyó, bújj vissza az odúdba!”, akkor nem kell tartani tőlük.⁴⁵ Ha a kígyó a vermébe megy vissza, nem szabad szólni, mert megnémulhat az, aki ezt megszegi⁴⁶ (NB! a kígyó fejének megevése által érti meg a hős az átalatok nyelvét – jól ismert mesemotívum szerint.).

3.6. Az ember segít a kígyónak és cserébe beavatást kap. Ha egy kígyóval találkozik valaki, amelyik éppen egeret nyel, meg kell simogatni és segíteni, hogy egér a tovább haladjon a kígyó testében. Ettől az ember gyógyító erőt, masszírozó képességet nyert.⁴⁷

3.7. A kígyót – különösen ott, ahol sok fordul elő –, tabu névvel illetik, például *urt xorxoi* „hosszú féreg”, *xorxoi* „féreg”, *urt xairxan* „hosszú kegymes” (saját terepgyűjtés, halha anyag), *argamj dēs* „kötél, zsineg”.⁴⁸

3.8. Érdekes adatot közöl Čültemšüren, mely szerint abban családnak, ahol három éves, a rituális hajvágáson még át nem esett gyermek van, nem kell a kígyóktól tartani, ugyanis a hiedelem szerint a kígyók félnek az ilyen korú gyermektől.⁴⁹

A fenti tipológia további adatokkal és aspektusokkal bővíthető, újabb írott és szóbeli források bevonásával.

4. A kígyó az asztrológiában. A távol-keleti tizenkettes ciklus mongol rendszerében a hatodik év a kígyó, melyhez kígyóhónap (nyárelő holdhava), kígyó nap és kígyó óra is kapcsolódik. Az elemekkel, színekkel és a nem szerint (hím – nőstény) változva különböző szerencsés vagy szerencsétlen előjelű kombinációk jönnek létre⁵⁰, melyet figyelembe kell venni egyes tevékenységek végrehajtásánál.

42 Erről több narratívát közöl: ČÜLTEMSÜREN 2011, 157.

43 BAKAEVA 2003, 81.

44 BAKAEVA 2003, 81.

45 BORDŽANOVA 2007, 66.

46 ČÜLTEMSÜREN 2011, 156.

47 Mongóliai adat, idézi BORDŽANOVA 2007, 67.

48 ČÜLTEMSÜREN 2011, 155.

49 Nincs adat a gyermek neméről, vagy arról, hogy mely vidékeken él ez a hiedelem: ČÜLTEMSÜREN 2011, 156.

50 A rendszerből ízelítőt közöl: ČÜLTEMSÜREN 2011, 158–160.

A vizsgált szöveg-corpus

A *serpent*-alakú, tehát a rendszertanban a *reptilia-serpentes* morfológiájú lényekre vonatkozó tágabb kontextus ismertetése után térek rá a konkrét szöveg-corpus vizsgálatára, mely jelen esetben a legnyugatibb mongol nép, a Kaszpi tengertől keletre élő kalmükök⁵¹ mesekincséből válogat. E nagyívű szöveganyagból az első terjedelmes eredeti nyelvű corput, Szentkatolnai Bálint Gábor (1844–1913) 1871-es gyűjtését választottam a jelenség „teszteléséhez”, melyhez párhuzamul a későbbi, elsősorban a XX. században lejegyzett meséket is vizsgáltam.

A hányatott sorsú, tudományosan óriási eredményeket elérő, ám a tudományos közéletbe beilleszkedni nem képes kutatóval az utóbbi években sokat foglalkoztam. Életrajzi adatainak új összegzése, és a róla szóló művek bibliográfiai adatai megtalálhatók e munkákban⁵², jelen cikkben csak a téma szempontjából legfontosabb részletekre szorítkozom. De azt mindenképpen szeretném kiemelni – és hangsúlyoznom is minden lehetséges fórumon –, hogy első terepkutatásának eredményeivel a nemzetközi tudományos élet élvonalába emelte a magyar orientálistikát, megalapozhatta volna a mongolisztikában a terepmunkán alapuló élő nyelv- és folklórkutatást, ha nem maradtak volna egyedülálló kéziratai⁵³ a könyvtár mélyén. A nyelvileg nagy pontosságú lejegyzések és a folklór és néprajz szempontjából igazán különleges, sokszor egyedi adatok a kalmükök és a mongóliai mongolság szellemi örökségének szerves részét kell képezze, mint a beszélt nyelv első alapos, hangzás szerinti leírása, a saját nyelven megszólaló folklóralkotások és a hagyományos műveltség terminológiáját tartalmazó első életmód-narratívák. Túl azon, hogy a kéziratok egy részének a hasonmását filológiai jegyzetekkel, kontextuskutatással és részletes elemzéssel közreadtam, és maradékát tervezem a közeli jövőben kiadni, a szövegek további kutatások alapjául szolgálhatnak remélhetőleg más kutatók számára is. Jelen tanulmányban, a *Keréknymok* tematikus számához igazodva, a kígyó-motívumot vizsgálom Bálint kalmükök között gyűjtött meséiben. A tizenöt meséből (Bálint *utu tül'*, kalm. *ut tül'*) álló corpus lejegyzésének a történetéről Bálint a következőket írta:

„A dalok gyűjtését követte a nehezebb szerkezetű népmeséké, melyeket részint a gymnasiumba, részint a sebészeti tanodába, részint pedig az elemi iskolába járó és jó mesélőknek tartott, különböző törzsű, fiatal khálmikok írtak össze khálmik írással. Ezen khálmik írású meséket tanítóm a népkiejtés szerint nekem mondatolta és így láttuk el átírással; ezen átírást azután én fölolvastam és a netán rosszul hallottakat kijavított, erre következett a mese nyelvtani fejtegetése és értelmezése. Az így eszközölt mese gyűjteményem 15 hosszabb és rövidebb népmesét tartalmaz khálmik betűkkel és rövidített magyaros átírással. A khálmik nyelvből gyűjtött anyag mind ilyen kettős írású.”⁵⁴

51 A kalmükök történelméről és kultúrájáról, lásd: BIRTALAN–RÁKOS 2002.

52 A teljesség igénye nélkül: KARA 1973; ZÁGONI 2005; BIRTALAN 2009, 2011, 2012a, stb.

53 A három kézirat, melyek kiadásával az utóbbi években foglalkoztam: *Nyugati mongol (Kálmik) szövegek.* (184 oldal), Nr.: M. Nyelvtud. 4/109 (kiadása: BIRTALAN 2011); *Bálint Gábor: Keleti mongol (khalkha) szövegek.* (88 oldal), Nr.: Ms1379/2, (kiadása folyamatban van); *A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. with popular Chrestomat[h]ies of both dialects ...* (222 oldal), Nr.1: 81 szám, Nr.2: Ms 1379/1 (kiadása: BIRTALAN 2009). Mindhárom kéziratot a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye őrzi.

54 Az idézetben követem Bálint Gábor helyesírását. BÁLINT 1875, 12.

A fentiek alapján érthető, hogy a mesék nyelvezete miért egyszerűbb mintha egy gyakorlott mesemondó mondta volna el, ugyanakkor Bálint iskolás adatközlői is tisztában voltak a mesék kifejezésvilágával, és az egyébként meglehetősen egyszerű szerkezetű mondataikat gazdagon díszítik a megszokott kezdő, záró, leíró formulák, az epikus ívű⁵⁵, hiperbolikus, alliteráló jelzőhalmazok és tipikus, a kalmük mesékre jellemző frazeológia. A kalmük meséket a későbbi kalmük nyelvű gyűjtemények kontextusában elemeztem, kitérve a műfaji jellemzőkre és a gyakrabban szereplő mitikus kényekre.⁵⁶ Mivel a kalmük anyagnak szentelt kiadványban – jellegéből adódóan – részletesebb vizsgálatra nem volt lehetőség, további tanulmányokban szándékozom megjelentetni egy-egy figyelemre méltóbb jelenség elemzését. Mongóliai terepkutatásaim során sokat foglalkoztam az álltalakú mitikus és népvallási jelenségekkel, eddig részletesebb tanulmányt a farkas és szarvas alakjáról írtam⁵⁷, de a mongol népvallási mitológiának szentelt kötetemben⁵⁸ bemutattam – a kiadvány által megengedett keretek közt – valamennyi fontos zoomorf lényt.

A kígyó morfológiája a Bálint-mesék alapján

A kígyó alakja a tizenöt kalmük mese közül az alábbiakban jelenik megkülönböző szerepekben:

2. Mese *Köwün moyā xoyr* „A fiú és a kígyó” pp. 39–41 (87–89).⁵⁹
4. Mese *Moyā köwün* „A kígyófiú” pp. 46–50 (91–93).
6. Mese *Zul-sar Arslın bātr* „A Mécses-sárga Oroszlán Vitéz” pp. 56–61 (96–99).
7. Mese *Mīs, noxā, xulyn* „A macska, a kutya és a patkány” pp. 62–67 (99–102).

Két mesében (2, 6) a kígyóval való küzdelem a fő motívum, vagy a cselekmény egyik mellékszála. Egy mese (4) a kígyóházastárs motívumra épül, egy további mesében (7) pedig a kígyó, mint segítő töredékes motívuma található meg.

A PUSZTÍTÓ KÍGYÓ MITOLÓGÉJÁJA⁶⁰

2. Mese (2. *Utu tūli*)⁶¹

[39] Egyszer élt egy gazdag öregasszony és egy öregember.⁶² Az öregembernek és az öregasszonynak sem fia, sem lánya nem volt. Később aztán született egy fiuk. Egy éjszaka egy kígyó mászott be [a jurtába], megragadta a fiút és elvitte. Az öreg felkapott a tarkafoltos gyorslábú⁶³

55 A mongol népköltészet hősepiájában megtalálható katalógusszerűen halmozott *epitheta ornans*-ai, melyek a népmesékbe és más folklór műfajokba is átkerültek.

56 BIRTALAN 2011, 83–136.

57 BIRTALAN 1995.

58 BIRTALAN 2001, *passim*.

59 Bálint csak számoztam meséit, az ideiglenes címeket én adtam a főbb motívumok alapján; az oldalszámok Bálint kéziratára utalnak, zárójelben a 2011-ben megjelent angol nyelvű fordítás és elemzés oldalszámait találhatók (BIRTALAN 2011).

60 A pusztító kígyó morfológiájának további, a kalmük mesékben meg nem jelenő aspektusait, lásd Windhoffer Tímea tanulmányában, jelen kötetben.

61 Bálint kézírata pp. 39–41. A fordításban követem az eredeti szövegek egyszerű nyelvezetét.

62 Bálint *Büidek sänji bolna*. „Éldegéltek.”; tipikus kezdőformula a kalmük mesékben, cf. GORJAEVA 2006, 92–96.

63 Bálint *alík*, kalm. palatalizáció nélkül *aly* „bunt (schwarz, braun od. a. Farben mit weiss” (RAMSTEDT 1976, 6), *alg* „pjostryj, polosatyj; belokuryj; pegij (o masti)” (MUNIEV 1977, 33).

lovára és üldözni kezdte. Ahogy üldözte, beérte a kígyót és csapkodta [ostorával] tízszer tíz milliószor a fejétől, a tízszer tíz milliószor a hátától. Aztán a kígyó felemelkedett a levegőbe és eltűnt egy hegy mögött (?).⁶⁴ Az öregember tovább üldözte, beérte és kezdte ütni a botjával. [De észrevette, hogy] már nem a kígyót üti, hanem a saját lova lábát törte el [ütleklés közben]. A kígyó elszökött, az öregember hazament. A kígyó bevonszolta a fiút a vermébe. Akkor az [ott lévő] kígyóasszony így szólt:

– Akaszd fel ezt a fiút hátul [a veremben], másik ember együnk meg! – Erre a kígyó férj így szólt:

– Bár még kicsi, meggyötört engem. [Inkább] együk meg most. – Aztán a kígyó férj és a kígyóasszony odakúszott a fiúhoz és elkezdtek kiszívni [a vérét].⁶⁵ Amint szóták [a vérét], a fiú így kiáltott:

– Az Ég csak nem erre a sorsra teremtett engem! Mit tegyek? – És erre a két oldalán lévő kígyó lehullott [róla]. Aztán a fiú kimászott a veremből és egy kétökörnyi követ görgetett a verem szájához, majd elfutott.

[40] Amint futott [hazafelé] egy porfelhő kerekedett mögötte. A fiú bebiújt egy [út menti] odúba és lefeküdt. [Látta], hogy a két kígyó sietve tovakúszik. Előre mentek, aztán [kis idő múlva] visszatértek. Amint tovatűntek a fiú [előjött az odúból] és futni kezdett. Futva odaért apja barátjának a szállására. Miután odaért a jurtához, apja barátja szép ruhába öltöztette és hét napos lakomát rendezett a tiszteletére. Aztán és küldöncöt menesztett a fiú apjának szállására.

– Járj jól az utadon, és mond meg [az öregnek], hogy a fia megérkezett. – És a küldöncöt elküldték. A fiatal küldönc odaért az öreghez és azt mondta:

– Kend fia megérkezett. – Az öregember így szólt:

– Ugyan honnan jött volna meg?! – és [otthon] maradt. Újabb küldöncöt menesztettek [hozzá]:

– Menj és mondd meg neki [hogy a fia megérkezett]. – Erre már az öregember is eljött. Amikor rápillantott fiára, ájultan esett össze. Valaki vizet öntött rá és lábra állították. Aztán az öregember hétszer hét napos ünnepet tartott. Az ünnep végén a fiú így szólt apja barátjának a fiához:

– Menjünk és öljük meg a kígyókat! – Aztán a fiú elindult. A mi ifjúink az apja foltostarka lovát ülte meg. Akkor a másik fiú így szólt:

– Én félek. – És hazatért félútról. [41] Az öregember fia egyedül ment tovább. Útjában megérkezett a két kígyó verméhez. A fiú keményen megbéklyózta lovát és befutott a [kígyóverembe]. Ahogy belépett [a verembe, észrevette], hogy a kígyó és a kígyóasszony is bent vannak a vermükben. A fiú rögvést megölte a két kígyót és kiengedett mindenkit, aki ott raboskodott. Ahogy megszámolták az embereket, [pont] ezer és egy személy volt. Közüliük egy fiú így szólt:

– Vigyük ezt az ezer embert és mi [ketten] versenyezzünk a szállásodig. – Az öregember fia így szólt:

– Hogy is jutottál te a félelmetes kígyó szájába? – [A másik] azt mondta, [most már] rendben van (?).⁶⁶ aztán versenyezni kezdtek. A fiú egyszerre ért oda az [öregember fiával] a jurtához. Miután [az ezer embert] hazaküldték, az öregember fia otthon maradt a szállásán és békében, boldogságban élt.⁶⁷

64 Bálint *nēge ike toloyā kād*; bizonytalan értelmezésű kifejezés.

65 Bálint *šimibe*, kalm. *šimw* lit. „szívták”.

66 Itt a motívum hiányos; nem folytatódik a válasz szövege.

67 A kalmük mesezáró formulákról: GORJAEVA 2006, 97.

6. Mese (6. Utu tūli)⁶⁸

[56] Réges-régen történt. Élt egy tizenhat éves vitéz, akit Zul sar Arszlannak hívtak, a Nyolcezer éves Namdzsil Cagán fia volt.⁶⁹ Lova a csodásképpességű gyors rőt Arnzl.⁷⁰

(A mese következő részei a kígyó-motívum szempontjából nem relevánsak, ezért jelen cikkbe nem került be a további szakaszok fordítása. Atovábbiakban a kígyó megjelenését bemutató modullal folytatom.).⁷¹

– Miféle fiú vagy? – Erre a másik így szólt:

– Hallottam, hogy a tizenhat esztendő vitéz, a Zul sar Arszlan nevezetű, a nyolcezer éves Namdzsil Cagán fia erre jár. Anyám méhéből gyorsan a világra jöttem, a köldökszínóromat egy ökörnyi nagy vörös kővel én magam vágtam el.⁷² Azért siettem, hogy fogadalmas társad legyen az úton. – Így lett [Zul sar Arszlan] esküvel fogadott társa.⁷³

...

Aztán a kánasszony így szólt:

– Engedd, hadd szóljak egy szót.

– Mond hát! Ugyan ki bírhatna le engem a Nap alatti világ négy világtáján? – Akkor a kánasszony így szólt:

– A fakó hóka mérges kígyó épp most ragadja el a mátkádat. – [60] Erre a fogadalmas testvér így szólt:

– Én utána lovagolok.

– Nem, én fogok utánuk lovagolni. – Szólt az idősebb [fogadalmas] testvér. Így mindketten tovább indultak. A fiatalabb fogadalmas testvér lova előre futott, az idősebb fogadalmas testvér lova követte. Utolérte és megelőzte ifjabb fivérét. Zul sar Arszlan így szólt lovához:

–Eljött az ideje, hogy a hét év alatt kiárkolt döng⁷⁴ vörös verem beomoljon,

Eljött az ideje, hogy a hét esztendő kígyó elpusztuljon.

Ha a [kígyó] el nem ejti a verem szájánál a [lányt],

Hasad, és hátad felvágom és életedet elveszejtem. – Erre a lova így szólt:

– Málházz egyenlően egy-egy zsák port mindkét oldaladra. Ha a fülem mögött fehér hab jelenik meg, vágd le és hajtsd el a zsákokat. – Akkor felmálházott egyenlően egy-egy zsák port, a ló minkét oldalára és elvágatott. Amikor fehér hab jelent meg a ló füle mögött, levágta a két zsák port elhajította és tovább vágatott. A ló kiugrott a [felkavarodó] porból és tovavágatott.

68 Bálint kézírata pp. 56–61.

69 Bálint Nāimen mingyan nasuta Namjil-cayan abayān kōbūn arban zuryan nasuta Zulu-šara Arsalang gedek bātūr, kalm. Nāmn mingyn nast Namjil cayān awgān kōwūn arwn zuryn nast Zul šar Arslng gidg bātūr. Az epikus hősök sok jelzőt tartalmazó hosszú nevét általában csak részben fordítom le, hogy az eredeti szöveg hangulatát jobban megőrizsem, de a lehetséges értelmezést az első előfordulásnál megadom. Namjil < tibetirnam-rgyal. „győzedelmes, teljes győzelem”, Namjil-cayān „Győzedelmes Fehér”, Zul-šar Arslng „Mécse sárga oroszlán”.

70 Bálint Aranžalin xurđun zērde gedek mōritā sānji bolna, kalm. Arnžlīn xurđun zērđ gidg mōr’t sānj boln. Arnzl a kalmúk mesék hőseinek táltosa, képes beszélni és tanácsokat adni a hősnek cf. BIRTALAN 2011, 94.

71 Angol nyelvű, magyarázatokkal ellátott fordítását lásd: BIRTALAN 2011, 96–99.

72 A kőből és kő segítségével való születés epikus motívumáról, lásd: HEISSIG 1982, 16–36.

73 A fogadalmas testvérség (mong. anda) történeti háttéréről és folklórmotívumairól, lásd: BIRTALAN (2007–2008), 44–56.

74 Bálint döng; talán egy emfatikus partikula; Basangova (Bordžanova) szóbeli közlése szerint: yal ulān „tűzvörös”.

A szemek, mivel látni lehet megvakultak, a fülek mivel hallani lehet megsüketültek. Amikor a kígyó a verem szájához ért a fiú megszuírta, és a kígyó elejtve a lányt eltűnt a veremben. Akkor Zul sar Arsztan megkérte a lányt, hogy tartsa a ló [kötőfékét] és beugrott a [verembe]. A verem egyik oldalán sok-sok fiú és lány volt megkötözve. A verem másik oldalán sok-sok fiú és lány volt megkötözve. A verem mélyén ott fekiúdt a kígyó és a felesége. A kígyóférj összetekeredve fekiúdt egy öt mázsás kővön, ami akkora volt mint egy ökör.⁷⁵ A [vitéz] belelőtt [61] a kígyónak egyenesen a szívébe, nyila a lapockáján jött ki, és felszegezte vele az égre. Belelőtt a kígyóasszonynak az alhasába⁷⁶ és rászegezte a földre. Aztán kihordta a két testet [a veremből]. Hat-hat részre vágta őket és leült [várakozni]. Eközben megérkezett ifjabb fogadalmas fivére. [A vitéz] így szólt hozzá:

– Garuda kán itt él a közelben.⁷⁷ Menj és mutasd meg magad neki. Aztán fuss vissza, de el ne kapjon! – Ifjabb [fogadalmas] öccse eltávozott. Odament Garuda kánhoz, megmutatta magát aztán futott vissza. Garuda kán üldözni kezdte. A fiúnak sikerült visszaérnie, anélkül, hogy [az óriás madár] elfogta volna. Zul sar Arsztan így szólt Garudához:

– Na, te dühös gazember!⁷⁸ Állj meg itt! Azért hívattalak ide, hogy edd meg ezt a két kígyót.
– Garuda kán így szólt:

– Tojásaimat egy [hatalmas] nyárfára raktam. Más nyárfára nem bírt volna el engem. Ez a két kígyó körbefonta a nyárfát és rágta. Mivel én túl nagy vagyok, nem tudtam [hozzájuk férni], hogy elkapjam őket. A vermükbe sem fértem bele [hogy megfogjam őket]. – Így szólt, megette a [kígyók testét] majd elrepült. Eztán a két fiú és a lány elmentek. Visszaértek a korábban megölt kán országába, összegyűjtötték alattvalóikat és hazaindultak:

– [Lerajzoltam nektek, hogy hogyan kövessetek], ahova hosszú vonalat húztam, ott delejtek, ahova kört rajzoltam, ott töltsétek az éjszakát, aztán induljatok tovább.⁷⁹ – A két fogadalmas testvér pedig előre ment. Alattvalóik utánuk vonultak. Mikor megérkeztek letelepedtek. Zul sar Arsztan feleségül vette a lányt, akit a kígyó a verem szájánál elejtett. És feleségül adta egy nemes lányát ifjabb fogadalmas testvéréhez.

Aztán, mindketten boldogságban és békében éltek.

A jó és a rossz örök harca, dualitása a legalapvetőbb egyetemes mitológémák egyike, mely a mongol népek képzeteiben gyakran a ragadozó madár és a *serpent*-típusú lény küzdelmében jelenik meg. A kígyóban egyesülő többféle mitológiai réteg ambivalens lényeket hozott létre és a feltétlenül tisztelt, az emberek és közösségeik sorsát erősen befolyásoló khtonikus lények – többnyire mint helyszellemek – meghatározzák az emberi világ eseményeit. Bőkezű adakozók és kegyetlen büntetők is lehetnek annak függvényében, hogy az egyén és a közösség megadja-e nekik a tiszteletet és nem zavarja-e a köreiket. Ahogy fentebb említettük, ez egy nagyon jól működő természetvédő rendszer⁸⁰ volt a pásztorok és vadászok hagyomá-

75 Bálint *tabun zün bolod kelān üküürn* a kifejezés pontos értelmezése további kutatást igényel.

76 Tulajdonképpen „húgyhólyag” szerepel a szövegben.

77 Bálint *Xān γāride*, Kalm. *Xān Gārdi*, Mong. *Γarudi*, *Γardi*, *Qanyarudi*, halha *Garid*, *Xangarid* < sz. *Garuda*. A mitikus óriás madár többféle szerepben is megjelenik a mongol mesekincsben: a gonosz ellenfele és legyőzője, a hős hátasa, tanácsadója esetleg küldötte, cf. BIRTALAN 2001, 987.

78 Bálint *urta elemer bilā čī*; Tamara Basangova (Bordžanova) szíves szóbeli közlése szerint *ürt elmr* „dühös gazember”; megjegyzendő, hogy a tisztelt lényt, Garudát így megszólítani szokatlan.

79 A kalmük mesék tipikus motívuma, hogy a hős „térképet” rajzolva ad utasításokat népének, hogy merre és hogyan vándoroljanak.

80 A közösség életét irányító tabuk rendszerében megtalálható a természet védelme: TATÁR 1984, BIRTALAN 2012b.

nyos világképében. A természet rendjét megzavaró embereket keményen büntető *lūs* morfológiailag azonos is lehet a *serpent-tel*, de a narratívákban többnyire anthro-po-zoomorf lényként írják le. A fentebb leírt népvallási hiedelmek, melyek a kígyókkal kapcsolatos bánásmódot – kevés eltéréstől eltekintve – inkább a tisztelet és kímélet alapján irányítják, arra utalnak, hogy az emberi cselekedetek befolyásolhatják, jószándékúvá tehetik a haragvó khtonikus lényeket is.

A mesék ősgonosza azonban szintén kígyóformát ölt és viszonya az emberhez és közösségéhez nem változtatható meg, csak az elpusztításával áll helyre a világ rendje. A mítoszokban és a mesékben ez a gonoszölő (ragadozó madár és/vagy ember) és a gonosz harcában testesül meg. A fentebb említett toponímiai mítoszok motívumai, melyekben a kígyót elpusztítják, elzárják a földi a világtól, megjelennek mesékben és fő motívumává is válhatnak.

A mesei gonosz kígyó morfológiájának a főbb vonásai a következők: a kígyó óriási méretű (mong. *aburyu moyai*), lakhelye óriási verem (kalm. *niik* tkp. „lyuk”), melyben elrablott embereket, jószágot tart fogva (számuk hiperbolikus túlzásokkal mérhető, néha egy kán egész népét elragadja). Emberevő, azért rabol, hogy éhségét csillapítsa. A legtöbbször párban él kígyó és kígyóasszony (kalm. *er moyā, em moyā*). Amikor az ind mitológiából átvett Garudával áll szemben, akkor a világfa motívum is megjelenik. Az óriás madár, az óriás kígyó ellenfele, a világfán fészkel, melyet a kígyó tönkre akar tenni. Egyik célja a madár tojásainak vagy fiókáinak elpusztítása. A kígyó, a madár és a fa e megjelenése kétségtelenül sokat merített az az ind *Tej tenger köpülése* alapmítoszból.⁸¹

A mongol aitiológiai mítoszok keresik a választ arra, hogy miért ellenséges a ragadozó (Garuda és leszármazottja a kánya (halha *elē*). A jól ismert szüzsé szerint a fecske, mivel nem akarta, hogy a madarak fejedelme, a Garuda a legízesebb vérű lényt egye, azaz az embert, kitépte azt éppen elárulni készülő darázs nyelvét (azóta zümmög). A fecske adta a tanácsot Garudának, hogy egye a kígyókat, mert annak a vére (húsa) a legfinomabb.⁸² Ehhez kapcsolódik az a szokás, hogy a kánya megjelenésekor a halha területeken tej-libációt mutatnak be a madaraknak egy ráolvasással: „Kedves kánya, kánya, ne mutasd a tarka kígyót!”⁸³

A fiú és a kígyó (2. Mese) főbb motívumai

1. Gyermektelen házaspár újszülött gyermekét elragadja egy kígyó.
2. A kígyó vermébe viszi a fiút, az apa nem tudja utolérni lovával – feladja a keresést.
3. A kígyó a kígyóasszonnyal meg akarja enni a fiút (kiszívni a vérért).
4. A fiú az Éghez fohászodik és fohásza megszabadítja a kígyóktól.
5. A fiú elmenekül a veremből, a kígyók üldözik, de elrejtőzik előlük.
6. A fiút egy ismerős szálláson ünneplik és elküldenek az apjáért, aki velük ünnepel.
7. A fiú egy társával elindul elpusztítani a kígyókat, de társa megretten és visszafordul.

⁸¹ Mongol vonatkozásait lásd Weltschöpfung. BIRTALAN 2001, 1062–1065.

⁸² BIRTALAN 1998. (Lásd az internetes elérhetőségeket).

⁸³ ČULTEMSÜREN 2011, 165.

8. Megöli (nincs részletezve, hogy mi módon) a kígyókat és kiszabadítja a rabokat.
9. Boldogan élnek.

A *Mécses-sárga Oroszlán Vitéz* (6. Mese) mese főbb motívumai
(csak a kígyóhoz kötődő modul motívumait sorolom fel az alábbiakban).

1. A hősnek megjósolják, hogy az óriás kígyó elrabolja a mátkáját.
2. A hős és fogadalmas társa elindul legyőzni a kígyót.
3. A hős lova tanácsára megtalálja a módját, hogy miként jusson a kígyó verméhez.
4. A verem szájánál megmentik a lányt.
5. A hős alászáll a verembe és két nyíllal megöli a kígyópárt: a hímet az éghez, a nőtényt a fölhöz szögezi nyilával.
6. A kígyók testét feldarabolja (hat részre vágja).
7. Elküldi fogadalmas társát Garudáért.
8. Garuda elmondja, hogy ezek a kígyók veszélyeztették az óriási nyárfán lévő fészket és fiókáit, de nem tudta elfogni őket.
9. Garuda megeszi a kígyók testét.
10. A hős és társa kiszabadítja a kígyók foglyait.
11. Alattvalóikat elhozzák egy ellenséges kán országából.
12. Hazatérnek és mindkét fogadalmas testvér megházasodik, lakodalmat ülnek.

A kígyó, mint házastárs – a kígyóférj

4. Mese (4. utu tūli)⁸⁴

[46] Élt egyszer egy öregember és egy öregasszony, volt nekik egy sárga tarka tehenük. Az öregember és az öregasszony ételeket készítettek a tarka tehen tejéből. Egy nap a sárga tarka tehen elment legelni és három napig nem jött vissza. Az öregember elment a tehen után. Ment-mendegélt [és megtalálta] a legelésző tehenet és valami [nagy] sárga [tekerdőzött] mellette. Ahogy az öreg közelebb jött a tehenhez, [meglátta], hogy egy nagy kígyó nem engedi el a tehenet. Az öreg úgy megijedt, hogy lecövekelt. A kígyó így szólt:

– Apám, kérlek ne félj, vidd el a tehenedet! – Akkor az öreg fogta és elhajtotta a tehenét. Amikor már elmenőben volt, a kígyó utána szólt:

– Apám, eljövök hozzád ma éjjel. – Az öreg hazament és így szólt a feleségéhez:

– A következő éjjel egy hatalmas kígyó fog [hozzánk] jönni. – Ezekről a szavaktól az öregasszony ijedtében holtra vált. Aztán az öregasszony és az öregember féltükben elbújtak a jurta tiszteleti helyén tartott dolgok közé.⁸⁵ A kígyó megérkezett és így szólt:

84 Bálint kézírata pp. 46–50. A mese a kalmük *Moyā köwün* „Kígyófiú” mese változata, tipológiai kérdések és motívumok: GORJAEVA 2006, 52, 112.

85 Bálint *barānān’ī šuyundu*, kalm. *barānān šuyūd* – tipikus motívuma a kalmük meséknek: a vélt vagy valós ellenség elől a tiszteleti helyen tartott javak közé bújik el valamelyik szereplő; lásd kalm. *barān* „Pelze, Filze und anders, was in der Jurte unter den Kisten (abdr) zusammengefaltet liegt; die beste Stelle, Ehrenstelle des Hauses (in der Nähe der burxan), Vermögen, Reichtum des Hauses” (RAMSTEDT 1976, 33); kalm. *šuyū* „Winkel od. die Stelle zwischen dem Kasten und dem Bette; derin šuyū id., syn. *barānē köndē*” (RAMSTEDT 1976, 367).

- Apám, anyám miért vagytok megijedve? – Erre az öregek előjöttek [búvóhelyükről] és a kígyó bemászott az ágyukba. [47] A következő reggel a kígyó így szólt:
- Apám, menj és kérd meg nekem a kán lányát! – Az öregember felnyergelte egyik görbe fakó lovacskáját és ellovagolt. Amikor megérkezett a kánhoz elé állt és így szólt kánhoz:
- Kánuram, kánuram, a lányod és a fiam ... – Ennyit mondott és elszaladt. Aztán a kán így szólt:
- Hozzátok ide az öreget, hadd öljem meg! – Sok ifjú vágatott az öreg után elfogták és visszahozták. Akkor az öreg így szólt a kánhoz:
- Egy kígyó jött a jurtámhoz és azt mondta, hogy [kérjem meg] számára kán lányát. – A kán haragra gerjedt és elhatározta, hogy [nem] adja a lányát, de így szólt az öregemberhez:
- Ahhoz, hogy el tudja venni a lányomat, építsen aranyhidat, ezüsthidat, rézhidat és egy bronzhidat a te jurtádtól egyenesen az én jurtapalotáimig! Aztán növesszen gyümölcsfákat a hidak két oldalán, [a gyümölcs olyan gyorsan érjen], hogy egy lovas szívből élvezhesse ízét, amíg átmegy a hídon! Ezen kívül még építsen olyan nagy kertet, [a hidak] mellé, hogy [aki végig sétál rajta] lássa a felkelő és a delelő napot is menet közben. Ráadásul változtassa a te jurtádat tarka csíkos jurtapalotává!⁸⁶ És még készítsen egy másik sárga csíkos jurtapalotát, amelyben a lányom és a vejem élhet!⁸⁷ – Így szólt a kán.
- Akkor odaadom a lányomat. – Mondta [a kán]. Eztán az öreg sírva ment haza. A kígyó megkérdezte az öreget:
- Apám, mi történt kenddel? – Akkor az öreg mindent elmesélt:
- A kán ezt és ezt parancsolta. – [48] Akkor a kígyó így szólt:
- Rendben, ez semmiség. [Ez mind megtehető] egy nap alatt. – Mikor [reggel] az öregember és az öregasszony felkeltek, minden úgy volt, ahogy a kán rendelte, mindketten egy hatalmas, puha ágyban feküdtek. Ezután a kán odaadta a lányát [a kígyónak]. A kígyó hazajött és lefeküdt. Éjszaka a kán lánya is megérkezett, odament az ágyához, hogy lefeküdjön. A lány nagyon meg volt rettenve. Az [ágy] függőnye mögül a kígyó így szólt:
- Gyújtsd meg a pipámat! – És odaadta neki [a pipáját]. – A lány meggyújtotta a pipát. Amikor odaadta, bepillantott a függőny mögé. Ahogy betekintett, egy gyönyörűséges ifjút látott ott feküdni, akinek fehér volt az arca, fekete a haja. Aztán reggel az ifjú aranyból csináltatott egy lovat és odaadta a kánnak ajándékba. A kánnak volt még két lánya. A két lány megnézte az ifjút, mindketten elmentek a húgukhoz és így kérdezték:
- Mondd meg nekünk mi az, ami kígyóvá változtatja a férjedet! – Erre a húguk így felelt:
- Nem tudom. – A két nővér keresni kezdte, és megtalálta [a kígyóbört ?]⁸⁸, és elégették. Erre az ifjú, aki éppen a kánnál vendégeskedett, [azonnal] eltűnt. Akkor a kán lánya ezt gondolta:

86 Bálint *bāišing*, kalm. *bāšing* lit. „épület”, de a mongol és kalmük mesék szokásos tárgyi világát fegyelembé véve inkább „jurtapalotát” javaslok a magyar fordításban.

87 A szállások közötti hid építése gyakori motívum a kalmük mesékben. Cf. “Маңһуур  рунд н  вр ннь герин  удн с авн мана герин  удн к ртл алтн болн м нг н т гт тогтатн, т шг д терун  хо р амар зер-земш урһаһад, м рт  к н һарарн тасл ж ид д йовх, йовһн к н амарн тасл ж ид д йовх – г жж н , д к д  мг л рн  дл зун  мг авад ир,  вг л рн  дл зун  вг авад ир, б йнь б й л рн  дл зун к в  дахул ж иртн. (Завтра утром от дверей своего дома до дверей нашего дома золотой и серебряный мост сотвори, по двум сторонам их вырасти фрукты, чтобы конный всадник срывал руками и ел, пеший гтом срывал и ел, еще приведи сто старух, похожих на твою старуху, приведи сто стариков, похожих на твоего старика, сто юношей, похожих на тебя приведи) (ХТ – IV, с. 12).” GORJAEVA 2006, 119–120.

88 A szövegben nem volt részletesebb utalás, mit is találtak a lányok csak a kalm. *yumm* „valami” kifejezés. Az analógiák alapján írtam bele k rd jelesen a k gy b rt. További párhuzamok: jelen kötetben, Windhoffer Tímea tanulmányában.

„Utána megyek a férjemnek és elpusztulok én is.”. Útjában látott egy fehér jurtát, amely a közel volt egy fához. [49] A lány belépett a jurtába. Ahogy belépett [látta, hogy] egy buddhista szerzetes üldögél ott. Aztán a lány elmondta a szerzetesnek az egész történetét. Ahogy befejezte, a szerzetes így szólt a lányhoz:

– A férjed egy égben élő ember. – Mondta.

– És most indulj útra. Van egy mező délre innen. Eredj a mezőre és fekiüdj ott le. Egy maral szarvas jár oda játszadozni. Ahogy ott játszadozik [próbáld] megérinteni az agancsát, és azzal majd felöklel a felsővilágig. – Aztán a lány odament a mezőre és lefeküdt. Közben odajött a maral szarvas és játszadozott, [véletlenül] megérintette a lányt és felrepítette az égig, közel három [égi] jurtához. Aztán a lány belépett a nyugati oldali jurtába és leült. Egy lány élt ott. A jurta gazdasszonya megkérdezte a lányt:

– Miféle lány vagy te? – Erre a lány elmondta az egész történetet elejétől a végéig. Erre a jurta gazdasszonya azt mondta:

– Az a [fiú] a mi ifjabb testvériünk. Ezek a jurták a mieink, a te férjed nővéreié. – Mondta. – A férjed naponta háromszor jön minket üdvözölni, reggel, délben és este. – Aztán a legidősebb nővér elrejtette a lányt a jurta tiszteleti helyén lévő dolgok közé. [50] Reggel [a fiú] megérkezett a legidősebb nővérehez, elővette a sakktáblát és leült. Amíg játszottak, a fiú így szólt:

– Sakk! – Erre a nővére azt mondta:

– Igen, igen, sakk, de vajon visszavennéd-e a feleséged, ha idejönne az alsó világból? – Erre a fiú:

– Fölösleges dolgokat mondasz. – Majd felhajtva köntöse szegélyét [felkelt] és elment. [A legidősebb nővér] a középső testvérehez küldte a lányt. Az elrejtette a dolgok közé a jurta tiszteleti helyén úgy, [ahogy azt az előző nővér is tette]. Délben megérkezett a fiú elővette a sakktáblát és leült. Ismét játszottak és a fiú így szólt:

– Sakk! – Erre a nővére azt mondta:

– Igen, igen, sakk, de vajon visszavennéd-e a feleséged, ha idejönne az alsó világból? – Erre a fiú:

– Fölösleges dolgokat mondasz. – Majd felhajtva köntöse szegélyét [felkelt] és elment. Este [a középső nővér] a legkisebb testvériük jurtájához küldte a lányt. Az elrejtette a dolgok közé a jurta tiszteleti helyén, úgy, [ahogy azt az előző nővér is tette]. Este megérkezett a fiú üdvözölte⁸⁹ a nővérét, elővette a sakktáblát és leült. Ismét játszottak és a fiú így szólt:

– Sakk! – Erre a nővére azt mondta:

– Igen, igen, sakk, de vajon visszavennéd-e a feleséged, ha idejönne az alsó világból? – Erre a fiú:

– Igen, visszaveszem.

– Kelj fel és gyere ide! – Mondta [a nővér] és kisegítette [a lányt rejtékhelyéről]. Erre az öccse nem tudott mit mondani és magához vette [feleségét].

Aztán békében és boldogságban éltek.

⁸⁹ Ez az elem új az előző modulokhoz képest.

A „kígyó, mint házastárs” mitológéma (házasság egy zoomorf, jelen esetben khtonikus lény) és folklórmotívum, mely egy mesetípusnak is a fő eleme. A 4. Mese a nemzetközi mesekutatásban is gyakran előforduló motívumsorra épül, cf. AaTh 425(A), Lőrincz rendszerében a mongol mesekincsben: *Königssohn in Schlangengestalt*.⁹⁰ A mese sajátos mongol és kalmük motívumairól az alábbiakban szintén lesz szó.

A kígyófiú (4. Mese) főbb motívumai

1. Egy kígyó megjelenik egy idős gyermektelen szegény házaspár szállásán és bejelenti, hogy ő a gyermekük.
2. Elküldi apját, hogy kérje meg számára feleségül az uralkodó (mint majd később kiderül) legkisebb lányát.
3. Teljesíti a kán „lehetetlen” feladatát (egy feladatba van minden kérés összesűrítve, nincs meg a mesékben szokásos hármasság): egy nap alatt arany-, ezüst- és réz- és bronzhidat kell emelnie, a hidak mellé hatalmas, termő kerteket kell ültetnie és óriási (jurta)palotákat kell építenie.
4. A kánnak nem marad kibúvója, hozzáadja legkisebb lányát.
5. Összeházasodnak, és az új feleség megtudja férje titkát: emberi alakja is van.
6. A lány két nővére megleli a kígyóbőrt (?) és elégeti.
7. A feleség elszakad férjétől, aki nyomtalanul eltűnik.
8. A feleség vándorútra indul és férje hollétét egy tudós lámától tudja meg.
9. A láma tanácsát követve feljut a felső világba, ahol férje és három égi nővére él.
10. A nővérek segítik a feleséget: hárman három napszakban (az idő múlásának megtestesítői?) sakkoznak testvérükkel, beszélgetnek és kérdezik földi feleségéről.
11. A kígyófiú kétszer elutasítja, de harmadjára visszafogadja feleségét.

Ahogy a fentiekből látható, a főbb motívumok sokban megegyeznek a nemzetközi és magyar mesekincsből is ismert varázsmesével, melyben kígyóvőlegény szerepel.⁹¹ Nemzetközi szinten tetemes szakirodalom szól erről a mesetípusról (cf. *Amor és Psyche*).⁹² A Bálint által lejegyzett kalmük mesének több párhuzama is van a kalmük és más mongol népek mesekincsében: a kalmük *Moyā köwün*-motívumait és párhuzamait Gorjaeva tárgyalja részletesen.⁹³ Igen érdekes a mese befejezése, melyben az elhagyott asszonynak a Felső Világban lakó kígyóférj nővéreinél tett látogatásakor sakkjátszmák során próbálják meg a nővérek visszafogadtatni a feleséget. A mongol kontextust mutatja az is, hogy egy tudós buddhista láma ad tanácsot a feleségnek, arról, hogy hol és hogyan érheti el férjét.

⁹⁰ LŐRINCZ 1979, 246.

⁹¹ A részletes motívumsor és bibliográfia: Kígyóvőlegény. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*. <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/3-463.html>; *Animal bride*. <http://www.pitt.edu/~dash/type0402.html>; Kobayashi, Fumihiko: *The Forbidden love in Nature. Analysis of the Animal Wife Folk Tale in Terms of Content Level, Structural Level and Semantic Level*. <http://www.folklore.ee/folklore/vol36/kobayashi.pdf>.

⁹² Több mint ezer variánsát használta fel J. Swahn az elemzéseéhez (SWAHN 1955).

⁹³ GORJAEVA 2006, 52–53, 111–112.

A mongol etnogenetikus aitiológiai mítoszokban és mesékben is előfordul az állatházastárs: a hori burjátok hattyúanya őse⁹⁴, a nyugati burját (ehirit-bulagat) nemzetségek bikaapa őse⁹⁵, a 301-es Fehérlófia mongol változataiban a borjúfejű⁹⁶, vagy félig borjútestű asztrális hős tehén-anya legjellegzetesebb példái ennek a sornak. További hasonló kalmük motívum még a híres kalmük *Dzsangar* (kalm. *Ĵanygr*) eposz egyik hőséne, Dzsangar szövetségesének, Hongornak (kalm. *Xongyr*) a történetében fordul elő: anyját Šilt moyā xatn-nak „Kristály kígyó asszony”-nak hívják, s talán szintén egy kígyó házastársra utal.⁹⁷ Bálint kalmük meséi közt található egy farkasfeleségről szóló mese: 20. Mese; *Ulādā bātr ba Čon-bawγā*, „Uládá vitéz és Farkasasszony” pp. 96–104 (114–117), AaTh 409, Lőrincz: *Die hundeköpfige Gattin*.⁹⁸

A mese motívumai közül még az alábbiakat emelném ki, mint mitikus elemeket: a magányos fa tövében álló jurtában élő szerzetes alakja talán egyfajta sámán-típusú mediátorra vezethető vissza. Aki ismeri a világfa mentén a felső világba való feljutás módját. A szarvas, mint a felső világba juttató lény szerepe talán szintén egy ősbibb mitikus jelenségre vezethető vissza (cf. a szarvasbőrrel bevont sámándob), de ezt így a motívum töredékessége miatt nem igazolható teljes biztonsággal. A felsővilágban lakó kígyóférfi a sárkány és kígyó képzet keveredésére utalhat. A három égi nővér szerepeltetése mindenképpen rokon motívum a mongol epikus folklórban gyakran előforduló szereplőkkel, például Geszer kán (mong. *Geser qan*) három égi nővérével.⁹⁹ Az ő napszakokhoz kötődő megjelenésük pedig az európai és magyar mesék tanácsadó napszakjaival és égitesteivel rokonítható (cf. Hajnal, Nap, Hold, esetleg Szél, stb.). Az Amor és Psyché mesetípusban a feleségnek ajándékokkal kell megvesztegetni a férjét elbódító és így fogva tartó nőt. Bár ez hiányzik a kalmük meséből, a kígyófiú aranylova, melyet a kánnak ad, talán e motívum maradványa. Különleges helyet foglal el a sakkjáték a mesében. A kalmükekről szóló legelső tudósítások is megemlékeznek arról, hogy a kalmük nomádoknak milyen kedvelt időtöltése volt a mai sakkjáték.¹⁰⁰ Érdekességgént érdemes megjegyezni, hogy a Kalmük Köztársaság korábbi elnöke Kirszan Iljumzsinov (kalm. *Kirsan Iljumžinov*) sakk-nagyhatalommá tette (vagy próbálta tenni) Kalmükiát.¹⁰¹

A segítő kígyó

7. Mese (7. *Utu tūli*)¹⁰²

A 7. mesének alább csak a kígyó köré épülő motívumát adom közre, mely töredékes és befejezetlen, de a cselekmény szövéseéből jól látható, hogy a *megmentett és hálás állatok* (Bálint meséjében kutya, macska, patkány és később más módon, de a róka is) mesetípusban ezen a

94 Schwannerjungfrau. BIRTALAN 2001, 994, 1037.

95 Buxa noyon. BIRTALAN 2001, 954–955.

96 LŐRINCZ 1969.

97 BORDŽANOVA, 2007, 65. Ez a motívum is mutatja Hongor kapcsolatát az alsó világrégióhoz (mely több más, az eposzban előforduló motívumban is megtalálható).

98 LŐRINCZ 1979, 245.

99 Geser. BIRTALAN 2001, 988–989.

100 A Pallas könyvéhez készült rézkarcok közt is szerepelnek sakkozó kalmük férfiak.

101 Az elnök úr 2010-es magyarországi látogatása során megismerkedett a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében a Bálint-hagyatékkal és nagy becsben tartotta a 4. Mesét mint a kalmükség hagyományos sakk-örökségét. Cf. Kirszan Iljumzsinov látogatása a könyvtárban. http://konyvtar.mta.hu/index.php?name=fotoalbum_2011_03_04_kirszan; Kirsan Ilyumzhinov remains FIDE president. http://en.chessbase.com/post/kirsan-ilyumzhinov-remains-fide-president.

102 Bálint kézírata pp. 62–67.

helyen a kígyóhoz kapcsolódó motívum kibontásának kellett volna következnie.

[63] Aztán az ifjú megkérte a fiúkat, hogy engedjék szabadon a patkányt. Aztán ez a mi ifjúnk szabadon eresztette [a patkányt]. Aztán tovább ment-mendegélt. Útjában találkozott egy gyorsan kúszó kígyóval, amelynek a fél teste tűzzel égett. Fogta a kígyót és bedobta a vízbe. Tovább vándorolt és szembe jött vele egy csinos ifjú, aki így szólt:

– Ifjú, megmentettél engem a haláltól, gyere és látogass meg minket.¹⁰³

Itt kellene következnie a kígyó vagy a kígyókirály hálájáról szóló motívumnak, amely azonban kimaradt a meséből. Helyette ez szintén jól ismert motívummal, a róka tanácsával folytatódik:

– Aztán az ifjú tovább ment. Mentében meglátott egy menekülő rókát.¹⁰⁴ Az ifjú kergetni kezdte és utolérte. Akkor a róka így szólt:

– Számból jövő tanács kell-e, testemről lenyúzható tenyérnyi bőr kell-e?¹⁰⁵ – Az ifjú így szólt:

– Szádból jövő tanács kell nekem. – Erre a róka így szólt:

– Most menj a híres remete lámához. Amikor odaérsz hetven szerzetesnövendék fogja majd meg a lovad,¹⁰⁶ hetven szerzetesnövendék nyitja ki az ajtót. Más hetven szerzetesnövendék ajánl majd neked egy szikényi ételt. Aztán a remete láma azt mondja, hogy: „Ifjú mit kívánsz tőlem?” Erre azt mondd: „A ládában rejtőző aranygyűrűt kérem.”¹⁰⁷ – Aztán a fiú továbbment. Megérkezett a híres remete lámához. Amint odaért hetven szerzetesnövendék fogta meg a lovát, hetven szerzetesnövendék nyitotta az ajtót. Amikor belépett és leült hetven szerzetesnövendék ajánlott neki egy szikényi ételt.

[A fiú] üldögélt és ette az ételét. Aztán a híres remete láma így szólt:

– Jól van fiam, mit kívánsz tőlem? – Erre a fiú így szólt:

– Szeretném [elvinni] a ládikájában őrzött aranygyűrűt. – [64] A lámának egyik szeme sírt a másik nevetett és odaadta [a gyűrűt].¹⁰⁸ A fiú elvitte a gyűrűt és hazatért. Elaludt, és amikor felébredt [meglátta], hogy egy [nagy puha]¹⁰⁹ ágyban fekszik. Felnézett és [látta] a jurtája sárga tarka [jurt]apalotává változott. Jobbra nézett és ott volt egy nagy csapat ifjú, akik íjukat ajzották, nyilaikat készítették. Balra nézett és ott volt egy nagy csapat asszony, akik selymes coboly préméből varrtak valamit. Köztük ült az ifjú felesége is. Az asszony olyan szép volt, hogy fényében [mint napvilágnál] bármi munkát el lehetett végezni, ragyogásában [mint holdvilágnál] a ménest lehetett őrizni.¹¹⁰ Aztán az ifjú kiment és látta, hogy árva fekete borja ezernyi társával egy gulyában [legelt]. Ettől kezdve a fiú boldogan élt.

103 A teljes motívum és párhuzamai TAUBE 2004, 438–439.

104 A róka mitológiai és hiedelemvilági szerepéről, melyre itt most nem térnék ki, lásd: BIRTALAN 2001b.

105 Szokásos formula a mongol népmesében; nemcsak rókához kapcsolódhat.

106 Itt következtetés van a meseszövegsben, a főhős, az árva fiú egyetlen borja hátán indult útnak és nem lovon.

107 Lásd: TAUBE 2004, 438.

108 Szokásos formula a mongol mesékben, lit. „jobbra nézett nevetett, balra nézett sírt”.

109 Bálint *uluba*; más mesék analógiája alapján illesztetem bele a jelzőt a szövegbe.

110 Szokásos formula a mongol mesékben: cf. „«Герлднь аду манм, гегэнднь үүл бэрм» («В свете ее можно стеречь табун, в сиянии ее – рукодельничать»)) (ХТ-I, с. 91) встречается с некоторыми лексическими вариациями и перестановками частей, не меняющими смысла формулы. Например, «Гегэнднь мал манм, герлднь үүл бэрм» («В сиянии ее можно стеречь скот, в свете ее – рукодельничать»)) (Архив КИГИ РАН, ф. 5, оп. 2, ед. хр. 80, с. 69); «Герлднь үүл уйм, гегэнднь аду манм сээхн» («Красивая настолько, что в свете ее можно вышивать, в сиянии ее – стеречь табун»)) (ХТ-II, с. 178); «Гегэнднь үүл бэрм, герлднь мал манм» («в сиянии ее можно рукодельничать, в свете ее – стеречь скот»)) (ХТ-III, с. 178, 179). GORJAEVA 2006, 107.

A folytatásban a mesetípus jól ismert motívumsora következik, melyben egy kán elrabolja a fiú gazdagságát biztosító gyűrűt, melyet a korábban megmentett állatok: a kutya, macska és a patkány segítségével visszaszerez.

A megmentett, hálás kígyó motívuma gyakori, és Erika Taubét idézve „kedvelt” motívuma a mongol meséknek, több kalmük változata is ismert. Lőrincz rendszerében az AaTh 560. típussal rokonítja (lásd a Nr. 25. variánsait *Die Maus, der Affe und der Bär* cím alatt).¹¹¹ Taube szerint az AaTh 560A mellett az AaTh 200 és az AaTh 554 is kapcsolatba hozható a mongolok körében megtalálható mesetípussal. Bálint meséjében a töredékes motívumban is felismerhető, hogy a kígyókirály fia, aki átváltozásra képes és ember alakban is megjelenik, elhívja a hőst apjához. A kígyókirály helyett azonban a híres (nagy) remeteláma az, aki megajándékozza a fiút (a mesében hiányzik a motiváció, hogy miért teszi). A hetven szerzetesnövendék emlegetése a történet hiperbolikus elemeire utal, azaz a környező tárgyi világ nagyságára (hatalmas ajtó, hatalmas, étellel teli szilke). Az ajándékba kapott varázstárgy tipikus, a mesetípusra jellemző, mind a varázsdoboz, mind az (arany)gyűrű szerepel benne. Ismét egy moitum-romlás miatt bizonytalan, hogy a gyűrű gazdagságot és feleséget is termelt-e a fiúnak, vagy csak az anyagi javakat (jurtapalota, hatalmas jószágcsordák). Ez utóbbira utal, hogy a felesége ott marad, mikor a kán elloptatja a varázstárgyat azzal a céllal, hogy gazdagabb legyen, mint az egykori árva fiú és a feleséget nem akarja magának. A mese további motívumaiban már nem játszik szerepet a kígyóhoz kapcsolódó kontextus.

A nagyszámú változatból, melyeket a legteljesebb mértékben Taube gyűjtött össze¹¹², csak néhány párhuzamot ismertetek, hogy bemutassam a motívum és alkotóelemeik kombinációs lehetőségeit.

Egy B. Todaeva által gyűjtött mongvor mesében¹¹³ megtalálhatóak a Bálint-szüzsé valamennyi, itt csak töredékesen megtalálható, és a kígyóképzetekhez kapcsolódó eleme: a megmentett kígyó (Todaeva: a fekete és fehér kígyó küzdelméből megszabadított fehér kígyó), a kígyókirály ajándéka, a varázstárgy (arany gyűrű), mely gazdagságot (Todaeva: és feleséget) hoz a hősnek, a gyűrűt egy öregasszony ragadja el, végül pedig a kutya, macska, patkány segítők szerzik vissza (az állatok megmentésének motívuma csak Bálintnál szerepel). Mindkét mesében benne van az aitiológiai mitológéma arról, hogy miért ellenséges a kutya és a macska (var. továbbá a macska és patkány/egér).

A mesék hálás kígyója a neki tett szolgálatért (áldozat) cserébe gazdagságot, bőséget, termékenységet biztosít a hősnek. E mitológiai szerep rokonítja a khtonikus lényekről a vizek és a föld urairól szóló mítosz-szüzsékkal (részletesen lásd Windhoffer Tímea tanulmányát jelen folyóirat-számban).

111 LŐRINCZ 1979, 36–38.

112 Hivatkozik Jülg XIX. századi írott kalmük variánsára és egy, a XX. század második felében kiadott modern kalmük párhuzamra is. TAUBE 2004, 438–439.

113 TAUBE 2004, 128–131, 437.

Összegzés

A összegzés mellett a további kutatások lehetséges irányait is szeretném felvázolni. A kígyó egyetemes szimbólumának¹¹⁴ csak néhány aspektusát érintettem a fenti az elemzésben, azokat, melyek egy vizsgált corpus, Bálint tizenöt kalmük meséje alapján relevánsak. A rövid, ám a tárgyalt téma szempontjából tartalmas anyag, azonban nem tartalmazza valamennyi lehetséges vizsgálati szempontot. A tanulmány elején a mongol mitológia, a folklór és a néphit kígyóval kapcsolatos nézeteit elválasztottam – amennyire csak lehetséges – azoktól a rárétegződött képzetektől, melyek a sárkányhoz kapcsolódnak.

A kígyóval és a sárkánnyal kapcsolatban nagyon gazdag a belső-ázsiai terület és a szomszédos kínai mitológia és a vallási nézetek. A mongol elemek pontosabb megértéséhez nem elég a buddhizmus által közvetített indo-tibeti hagyomány kutatása, szükséges az areális kulturális hatások másik forrásait is mélyebben áttekinteni: Szibériát és Kínát. Hogy ehhez a megközelítéshez egy példát is említsek: a híres kínai költő Tu Fu (712–770) egyik versében megörökíti a kígyó és a ragadozó madár (sólyom) harcát. Bár nála az allegorikus megjelenítés hangsúlya, a kötelességtudáson és az együttérzésen van¹¹⁵, az alapszimbólumok, mint a ragadozó madár, a fészket tartó fa és a támadó kígyó – ugyanazok.

Irodalom

- AARNE 1961. Aarne, Antti: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Translated and Enlarged by Stith Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia / FF Communications 1961.²
- BAKAEVA 2003. Bakaeva, E. P.: *Dobuddijskie verovanija kalmykov*. (Manuscript) Elista 2006.
- BÁLINT 1875. [Bálint Gábor]: Bálint Gábor Jelentése Oroszország- és Ázsiában tett utazásáról és nyelvészeti tanulmányairól. Melléklet öt khálmik dano hangjegye. In: *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztálya köréből*, IV, 1–19; cf. also KARA 1973.
- BIRTALAN 1995. Birtalan, Ágnes: Some Animal Representations in Mongolian Shaman Invocations and Folklore. In: *Shaman* 5 (Autumn), 99–111.
- BIRTALAN 1996. A Lineage of Tuvinian Shamans in Western Mongolia. Assimilation and Heritage. In: Stary, Giovanni (szerk.): *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 85–105.
- BIRTALAN 1998. Birtalan, Ágnes (szerk.): *Miért jön a nyárra tél? Mongol eredetmítoszok, mondák*. Budapest, Terebess Collection. Internetes elérhetősége: www.terebess.hu és <http://mek.oszk.hu/00200/00226/html/>. [2014. 08. 08.].
- BIRTALAN 2001. Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker*. 34. Lieferung. Stuttgart: Klett-Cotta, 879–1097.

¹¹⁴ EGLI 1982.

¹¹⁵ Részletesen lásd: SPRING 1993, 38–41.

- BIRTALAN 2001b. Birtalan, Ágnes: A Survey of the Fox in Mongolian Folklore and Folk Belief. In: Walravens, Hartmut (szerk.): *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral- und Ostasiens*. I. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 35–58.
- BIRTALAN 2004. Birtalan, Ágnes: A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál. In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Helyszellemek kultusza Mongóliában*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.). Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 51–68.
- BIRTALAN 2006. Birtalan, Ágnes. Systematization of the Concept of Demonic and Evil in Mongolian Folk Religion. In: Klaniczay, Gábor – Pócs, Éva in coll. with Csonka-Takács, Eszter (szerk.): *Christian Demonology and Popular Mythology*. (Demons, Spirits, Witches II.) Budapest – New York: Central European University Press, 250–264.
- BIRTALAN 2007. Ada: A Harmful Female Spirit in the Mongolian Mythology and Folk Belief. In: Veit, Veronika (szerk.): *The Role of Women in the Altaic World. Permanent International Altaistic Conference 44th Meeting, Walberberg, 26–31 August 2001*. (Asiatische Forschungen 152.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 19–33.
- BIRTALAN 2007–2008. Birtalan, Ágnes: Rituals of Sworn Brotherhood (Mong. *anda bol-*, Oir. *and*, *ax düü bol-*) in Mongol Historic and Epic Tradition. In: *Chronica. Annual of the Institute of History, University Szeged*. 7–8. Szeged, 44–56.
- BIRTALAN 2009. Birtalan, Ágnes (szerk. és bev.): *Gábor Bálint of Szentkatolna, A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. With popular Chrestomathies of both Dialects*. (Budapest Oriental Reprints: Series B 3). Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences – Csoma de Kőrös Society.
- BIRTALAN 2011. Birtalan, Ágnes: *Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts*. (Oriental Studies 15). Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences – Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences.
- BIRTALAN 2012a. Birtalan, Ágnes: Religion and Mongol Identity in the mid-19th Century Urga. On the Basis of a Mongolian Monk's Oral Narratives Recorded by Gábor Bálint of Szentkatolna in 1873. In: *Quaestiones Mongolorum Disputatae* 8, 25–54.
- BIRTALAN 2012b Birtalan, Ágnes: "Do not Disturb My Ponds and Lakes, Do not Injure My Swans". A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts. In: Kellner-Heinkele, Barbara – Boykova, Elena V. – Heuer, Brigitte (szerk.): *Man and Nature in the Altaic World. Proceedings of the 49th Permanent International Altaistic Conference, Berlin July 30 – August 4, 2006*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkenvölker 12.). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 24–36.
- BIRTALAN–RÁKOS 2002. Birtalan, Ágnes – Rákos, Attila: *Kalmüök – Egy európai mongol nép*. (TEXTerebess 1.) Budapest: Terebess Kiadó.
- BOLDBĀTAR 2011. Boldbātār, A. Yüendenbatīn: *Mongol nutag dax' ertnī nūdelčdīn jadīn šütleg*. [A dzsadához kötődő ősi hiedelmek Mongólia területén]. Ulānbātār: k. n.
- BORDŽANOVA 1999. Bordžanova T.: *Magičeskaja poezija kalmykov. Issledovanie i materialy*. Elista: Kalmyckoe knižnoe izdatel'stvo.
- BORDŽANOVA 2007. Bordžanova T. G.: *Obrjadovaja poezija kalmykov (sistema žanrov, poetika)*. Elista: Kalmyckoe knižnoe izdatel'stvo.

- ČÜLTEMSÜREN 2011. Čültemšüren, R. *Mongol aman bilig*. [Mongol szóbeli bölcsesség]. Ulānbātar, Selenge Press.
- DISAN 1996. Disan, T.: Ööld. [Ölötök]. In: Badamxatan, S. (szerk.): *Mongol Ulsin ugsātnī jüi. XIX–XX jūnī jāg üye. 2. Oirādīn ugsātnī jüi*. [Mongólia néprajza. A XIX–XX. század fordulója. Ojrát néprajz] Ulānbātar: k. n., 96–152.
- DUŠAN 1931. Dušan: *Xal’mg ulsin yorlyn, seǵlyn boln mu bārč bādl*. [Omenek és tabuk a kalmükök körében] Mosku: SSSR-in Keln ulsin ax izdatel’stv.
- DYLYKOV 1981. Dylykov, S. D. (szerk., ford.): *Ix Caaj („Velikoe uloženie”)*. Moskva: Nauka, 51–52.
- EGLI 1982. Egli, Hans: *Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.
- GORJAEVA 2006. Gorjaeva, Baira Basangovna: *Sžužetnyj sostav i hudožestvenno-stilevaja struktura kalmyckoj volšebnoj skazki*. (Dissertacija) Elista (manuscript).
- Xal’mg tül’s*. II. [Kalmük mesék]. Elst: Xal’mg degter ǵaryač 1968.
- Xal’mg tül’s*. III. [Kalmük mesék] Szerk. Musova, N. N. – Okonov, B. B. – Mučkinova, E. D. Elst: [Xal’mg degter ǵaryač] 1972.
- Xal’mg tül’s*. IV. [Kalmük mesék]. Szerk. Bitkeev, P. C. – Uljumdžieva, Z. B. Elst: [Xal’mg degter ǵaryač] 1974.
- Xal’mg tül’s*. [Kalmük mesék]. Szerk. Budžalov, E. A. Elista: Kalmyckoe knižnoe izdatel’stvo 1979 [Kalmyk tales]
- HEISSIG 1982. Heissig, Walther: Felsgeburt (Petrogenese) und Bergkult. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung II*. (Asiatische Forschungen 73). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 16–36.
- HEISSIG 1988. Heissig, Walther: *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung I–II*. (Asiatische Forschungen 100.). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- KARA 1973. Kara, György (szerk.): *Bálint Gábor keleti levelei. Jelentése Oroszország- és Ázsiában tett utazásáról. Értekezése a mandsuk szertartásos könyvéről*. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.
- LÓRINCZ 1969. Lőrincz, L. László: Der Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenlied des Dschangar. In: *Acta Orient. Hung.* XXII, 335–352.
- LÓRINCZ 1970. Lőrincz, L. László: Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur. In: Ligeti, Louis (szerk.): *Mongolian Studies*. (BOH XIV) Budapest: Akadémiai Kiadó, 309–340.
- LÓRINCZ 1979. Lőrincz, László: *Mongolische Märchentypen*. (BOH XXIV, Asiatische Forschungen 61). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MOLNÁR 1994. Molnár, Ádám: *Weather Magic in Inner Asia*. (Indiana University Uralic and Altaic Series 158.). Bloomington: Indiana, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.
- MUNIEV 1977. Muniev, B. D./Munin, Bembe: *Kalmycko–russkij slovar’./Xal’mg-ors tol’*. Moskva: Izdatel’stvo Russkij Jazyk.
- PÜREW 1999. Pürew, O.: *Mongol bōǵīn šašin*. [Mongol sámánizmus]. Ulānbātar: k. n.
- PÜREW 2003. Pürew, O.: *Mongol bōǵīn šašin ner tom’”yōnī tailbar tol’*. [A mongol sámánizmus terminológiai szótára. Ulānbātar: k. n.

- RAMSTEDT 1909, 1919. Ramstedt, Gustaf, John: *Kalmückische Sprachproben. 1. Kalmückische Märchen.* 1–2. Ges. u. hrsg. von G. J. Ramstedt. (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 27/1–2) Helsingfors.
- RAMSTEDT 1976. Ramstedt, Gustaf John: *Kalmückisches Wörterbuch.* (Lexica Societatis Fennougricae III.) Helsinki 1935. (reprinted: Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura 1976).
- SPRING 1993. Spring, Madeline K.: *Animal Allegories in T'ang China.* (American Oriental Series 76.) New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- SWAHN 1955. Swahn, Jan-Öjvind: *The Tale of Cupid and Psyche.* Lund.
- TATÁR 1984. Tatár, Magdalena: Nature Protecting Taboos of the Mongols. In: Ligeti, Louis (szerk.): *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös.* 1–2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 321–325.
- TAUBE 2004. Taube, Erika: *Volksmärchen der Mongolen.* Aus dem Mongolischen, Russischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Taube, Erika. München: Biblion Verlag.
- THOMPSON (1955–1958). Thompson, Stith: *Motif-index of Folk-literature; a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends.* Bloomington: Indiana University Press.
- ZÁGONI 2005. Zágoni, Jenő: *Szentkatolnai Bálint Gábor, Válogatott írások.* Budapest: k. n.

INTERNETES FORRÁSOK

- A kigyó kincse. In: *Magyar Néprajzi Lexikon.*
<http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/3-460.html> [2014. 08. 08.].
- Animal bride.* <http://www.pitt.edu/~dash/type0402.html> [2014. 08. 08.].
- Kigyókő. In: *Magyar Néprajzi Lexikon.*
<http://mek.niif.hu/02100/02115/html/3-461.html> [2014. 08. 08.].
- Kigyóvőlegény. In: *Magyar Néprajzi Lexikon.*
<http://mek.niif.hu/02100/02115/html/3-463.html> [2014. 08. 08.].
- Kirszan Ilyumzsinov látogatása a könyvtárban.*
http://konyvtar.mta.hu/index.php?name=fotoalbum_2011_03_04_kirszan [2014. 08. 14.].
- Kirsan Ilyumzhinov remains FIDE president.*
<http://en.chessbase.com/post/kirsan-ilyumzhinov-remains-fide-president> [2014. 08. 11.].
- Kobayashi, Fumihiko: *The Forbidden love in Nature. Analysis of the Animal Wife Folk Tale in Terms of Content Level, Structural Level and Semantic Level.*
<http://www.folklore.ee/folklore/vol36/kobayashi.pdf> [2014. 08. 10.].
- Pomsár Péter: *A mongol halálféreg nyomában.* <http://halalfereg.blogspot.hu/> [2014. 08. 15.].
- Zmej. In: *Mify narodov mira.* <http://www.mifinarodov.com/z/zmej.html> [2014. 08. 10.].

WINDHOFFER TÍMEA

Klu; mitológiai lény, vagy népmesei szereplő? A kígyó-sárkány alakja a belső-ázsiai népmesékben

A tanulmány a népmeséken, ezen belül *Az elvarázsolt holttest* meséin keresztül vizsgálja a kígyó, illetve kígyódémon alaki jegyeit, megjelenési sajátosságait (átváltozási képesség, stb.), lakhelyét, rokonsági kapcsolatait. Milyen módon kapcsolódnak be a cselekmény menetébe, és ott milyen funkciót töltenek be a Propp által meghatározott 31 funkció közül (károkozás, adományozás, küzdelem, stb.). Milyen a főhőshöz való viszonyuk: ellenséges, segítőkész, ambivalens, valamint szerepkörük: ellenfél, adományozó, segítőtárs. Amennyiben adományozóként jelenik meg, milyen módon, és milyen varázstárgyat juttat a főhős birtokába. Hogyan lehet kommunikálni vele, illetve milyen áldozatot követel. Hogyan lehet legyőzni, amennyiben szükséges.

1. Bevezetés¹

A kígyó egy olyan természeti jelenség, teremtés, mely az emberből valamilyen szinten a félelmet, és az ebből adódó tiszteletet váltja ki. Életmódja (és tulajdonságai) számos, akár ellentétes jelentésű szimbólum alapját képezik. Rejtőzködő életmódja miatt jelképezheti az alvilágot, bőrének időszakos vedlése miatt a körforgást, időszakos megújulást. Az új bőr felöltése az újjászületés, a halhatatlanság szimbólumának tekinthető; tekervényes mozgása pedig az elmével hozható kapcsolatba, így jelképezheti a bölcsességet, logikát. Ágaskodó mozdulatai fallikus jelképként is szolgálnak, a termékenységét szimbolizálva. Számos kultúra népköltészetében a kígyó alakja összefügg – talán össze is mosódik – a sárkány alakjával, akár külsejét, akár funkcióit vagy tulajdonságait tekintjük.

A népmesékben gyakran előforduló elem, mind jóságos, mind ellenséges, rosszindulatú alakban. Jóságos alakjával találkozhatunk azokban a mesékben, melyekben segítő szerepet tölt be. Hálás állatként segítheti jötevőjét, vagy állatmennnyasszonyként/vőlegényként segídezhet a főhős boldogulásában, de lehet akár házi kígyó is, aki védőszellemként óvja a ház lakóit. Ellenséges, rosszindulatú azokban a mesékben szokott lenni, amelyekben a város közelében levő tóban, kútban él, és nem ad a városnak vizet csak bizonyos feltételek teljesítése esetén, ami többnyire fiatal lányok és legények életét jelenti.²

A kígyó, ahogy sok más kultúrában, a belső-ázsiai népeknél is jelentős szerepet tölt be. Megjelenhet mint mitológiai lény, helyszellem, démon, asztrológiai elem, buddhista alak.

¹ Az első fejezetet az alábbi művekre támaszkodva állítottam össze: BIRTALAN 2001, BIRTALAN 2006, KELÉNYI 2003, BETHLENFALVY 2003, NEBESKY-WOJKOVITZ 1993, DOLLFUS 2003, TOKAREV 1988.

² További példákat erre a szerepre: jelen kötet, Birtalan Ágnes tanulmányában.

Szintén megtalálható a művészetben, népköltészeti alkotásokban, ezen belül gyakran találkozhatunk vele népmesék szereplőjeként.

A tanulmány elsősorban a tibeti mesékben megjelenő kígyó alakjával foglalkozik, de a jelenséget (és a párhuzamokat) egységes rendszerben kívánja bemutatni, ezért a további területeken való megjelenéseire is kitér.

A belső-ázsiai népeknél a kígyó, illetve kígyódémon hasonló elnevezéssel is rendelkezik: a tibeti nyelven *klu*³, mongol nyelven pedig *luu*, vagy *lusz*, *luusz* jelöli. A szó ejtése nagyon hasonló, és ha tovább megyünk, láthatjuk, hogy a kínai *lung*, azaz sárkány szóval is kapcsolatba hozható.⁴ Az elnevezések hasonlósága akár alá is támaszthatja a jelenség egy forrásból való származását, és a tanulmány végére látni fogjuk, hogy az egyes eltérések ellenére, nagyon is hasonló jelenségről van szó, nem csak Belső-Ázsiára vonatkozóan, hanem világszerte.

1.1. A KÍGYÓ MINT BUDDHISTA ALAK

A buddhizmus elterjedése során – ahogyan az más vallás térítésénél is előfordul – magába olvasztotta a régi vallási szereplőket. Részben átformálta a már meglévő istenségeket, másrészt magyarázatokkal, történetekkel támasztotta alá, hogy a régi hitben szereplő természetfeletti lények, hogyan álltak a buddhista vallás szolgálatába, védve és terjesztve azt. Ez történt a kígyódémonok esetében is. Tibetbe a buddhizmussal együtt eljutott az indiai kígyódémon, a *nága* alakja is. Ezt az alakot a már meglévő kígyódémon alakjával ötvözték, így alakult ki a kígyódémon mai képe. A *nága* alakja a védikus időkre vezethető vissza Indiában. Népköltészeti megjelenésén túl egyfajta félistenné alakult, és ilyen formában található meg a hinduizmusban és a buddhizmusban egyaránt. Számos buddhista történet támasztja alá, hogy a *nágák* jóindulattal viseltetnek a buddhista tanok iránt, valamint Buddha védelmezőjeként is szerepet vállalnak. Gyakran találkozhatunk velük buddhista születéstörténetekben, a *dzsátakák*ban, ott voltak Gautama Buddha születésénél, meghallgatták beszédeit, és tanítványaivá is váltak. Gautama mielőtt Buddhává lett volna, előfordult, hogy *nágaként* született újra. Egyik ismert buddhista történet szerint, amikor a Buddha annál a tónál meditált, amelynek Mucsilinda, a *nágakirály* volt a védőistensége, a *nágakirály* látván, hogy a Buddha elmerült a meditációban, testét hétszer körbetekerte és feje fölé magasodva védte őt az időjárás viszontagságaitól és Mára a gonosz kísértésétől, elősegítve ezzel, hogy a Buddha meditációja hét teljes napig zavartalan legyen.⁵ A mahájána mitológiában Nágárdzsuna, a híres filozófus a *nágáktól* kapta a *Pradzsnyáparamita-szútrát*, amelyet ők őriztek Buddha kérésére mindaddig, míg az emberek meg nem értek a befogadására.

3 A *klu* meghatározásai a szótárak szerint: „*sde brgyad kyi nang tshan chu la gnas pa'i dud 'gro'i rigs shig (...)*” [A nyolcas csoport egy tagja, vízben élő lények nemzetsége] (*Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*: 1993, 42.); „(...) minden gyermek ismeri és hisz ebben a mitológiai jelenségben: kígyódémon, egy félisten emberi fejjel és kígyótesttel, aki forrásokban, folyókban stb. él, hatalmas kincsek birtokosa, esőt okozhat és bizonyos betegségeket, és veszélyes lehet, ha megharagítják” (JÄSCHKE 1998, 8.); „Indiai *nága*, ami egy félisten emberfejjel és kígyó testtel; általában forrásokban, folyókban és tavakban él. A *Lu*-ról azt tartják, hogy hatalmas földalatti kincsek őrzője, okozhat esőt, és bizonyos betegségeket, és veszélyessé válhat, ha mérges.” (DAS 1995, 44.).

4 Etimológiai kutatásuk nem témája e tanulmánynak.

5 GETTY 1962, 19.

Természetesen nem hagyhatjuk ki a Garuda és a *nágák* közötti rossz viszonyt taglaló történetet sem, amely mind a buddhizmusban, mind a hinduizmusban megtalálható és igen népszerű. A történet szerint Garuda rendszeresen megtámadta a *nágák* népét és előszeretettel fogyasztotta a kiskígyókat. A buddhista változatban Vadzsrapáni lett a védőistenük, ettől kezdve az a *nága*, aki rendelkezett talizmánnal nem volt kitéve Garuda támadásainak.

A *nágák* hasonló társadalmi rendben élnek, mint az emberek, királyaik vannak. A hindu nézet szerint – szín és égtáj szerint csoportosítva – öt csoportja van a *nágáknak* (hasonlóan a hindu kasztrendszer felosztásához). A buddhizmus nyolc haragvó *nágakirályt* különböztet meg.

1.2. A KÍGYÓ MINT MITOLÓGIAI LÉNY TIBETBEN

A kígyó világszerte elterjedt mitológiai szimbólum. Jelenlétére rábukkanhatunk az amerikai, az afrikai, az európai és természetesen az ázsiai mítoszokban.

Az ősi tibeti mitológiában a *klu*, az egyik isten-, valamint démon-osztály alakja. A tibeti ősvallás szerint, ahogy a samanisztikus világnézet szerint általában, a világ három részre (*srid pa gsum*) tagolódik: a felső, mennyei (*snang*), a köztes, földi középső (*bar*) és az alvilági, alsó ('og) világra. Ezekben élnek a természetfeletti lények különböző fajtái: a felső, mennyei világban élnek az istenek (*lha*), de itt élhetnek bizonyos szellemek (*btsan*, *gnyan*), akiknek lakhelye nem egyértelműen meghatározott, hisz velük akár a középső térben is találkozhatunk. A földi, középső tér a helyszellemek (*sa bdag*) territórium, hisz az emberekkel ők vannak leginkább kapcsolatban. A föld alatti alvilágot a kígyó-istenek/démonok (*klu*) uralják. Ez az osztályozás természetesen csak viszonylagos, hiszen ezek a világok átjárhatóak, így előfordulhatnak más térben is a természetfeletti lények, de alapjában véve ez a felosztás a jellemző.

Létezik egy másik fajta felosztása is a természetfeletti lényeknek a tibeti lamaista panteonban, ez pedig az istenek és démonok nyolcas csoportja (*lha srin sde brgyad*). Számos kutató foglalkozott a csoportok tagjainak egységes meghatározásával, de fáradozásuk eddig sikertelennek bizonyult, ugyanis nem létezik olyan csoportosítás, amely azonos tagokat tartalmazna.⁶ A tanulmány szempontjából viszont fontos megjegyezni, hogy a csoportok egyike mindig *klu*. Van, ahol külön szerepel, van, ahol a *sa bdag* és a *btsan* mellett található egy csoportban, és az is előfordul, hogy a kígyó másik neve a *lto 'phye* (hason csúszó) is szerepel a *klu* mellett egy külön csoportként. Ebből is látható, hogy nincs egy teljesen letisztult csoportosítás, átfedések találhatók, többek között a szájhagyománynak köszönhetően.

A *klu* osztályon belül is számos csoportosítás létezik, melyekben szintén találhatók össze-mosódások és az eredetük egyértelműen az indiai *nága*-csoportosítások alapján készült. A legismertebb csoportosításuk a „nyolc nagy kígyó-démon” (*klu chen brgyad*), akikhez égtájukat és színeket kapcsolnak, ők a drágakövek és a fémek őrzői. De létezik egy ötös csoportosításuk (*klu lnga*) is, ahol szintén színekkal jellemzik őket. A női *klu*-k, azaz a *klu mo*-k is megjelennek szintén nyolcas csoportosításban.

⁶ KELÉNYI 2003, BETHLENFALVY 2003, NEBESKY-WOJKOVITZ 1993.

Létezik egy olyan mitológiai lénycsoport, mely a démonok és a *klu*-k egyesüléséből jött létre, ez a *klu bdud*-ok csoportja. Egy jelentős csoportjuk a kilenc *klu bdud* testvér (*jo bo klu bdud mched dgu*). Ők felelősek számos rossz dologért, járványért, természeti katasztrófáért az ember életében. Hasonló tulajdonságokkal rendelkezik egy másik démonfajtaival összekapcsolt csoport, a *klu srin*.

A *klu* természetfeletti csoportnál is megtalálható a hierarchia, léteznek kígyódémon-
királyok (*klu rgyal*), akik a víz alatti palotáikban élve uralkodnak alattvalóik felett.

Mitológiai lényként a *klu*, illetve *klu mo* számos mítoszban szerepel. Jelenlétük megtalálható a világ keletkezésénél is⁷.

1.3. A KÍGYÓ MINT HELYSZELLEM, MÁGIKUS ELJÁRÁSOK SZEREPLŐJE⁸

Belső-Ázsiában a samanisztikus hitvilág elemeként az embereket körülvevő környezetben – hegyekben, hágókon, tavakban, folyókban, fákban, szikláknál, földben – számtalan szellemlény, démon lakozik. Ezeket az istenségeket a világi hívő alapvetően mágikusan közelítette meg. Segítségükkel nemcsak a démoni erők semlegesítését, megbékítését, hanem a szerencse és jólét gyarapítását, és a kedvező újjászületés lehetőségének megteremtését is el kívánta érni.⁹ Ez érvényes a kígyódémonokra is. Azon túl, hogy ők vízhez kapcsolódó lények, a csoportosításokban előfordul, hogy a helyszellemekkel egy kategóriában szerepelnek, valamint léteznek olyan csoportok, melyek összevonva töltik be ezt a funkciót: *klu btsan*, *klu gnyan*.

A népvallásban máig megmaradt ez a helyszellemmel kapcsolatos nézet a kígyódémonokkal kapcsolatban. Általában nem rosszindulatú teremtmények, azonban, ha egy kígyódémont megharagítanak, akkor aszályt, fagyot, vagy – *klu*-betegségnek (*klu nad*) hívott – bőrbetegségeket (lepra, rüh, stb.) okozhat embernek és állatnak egyaránt. Kiengesztelésére rituális eljárásokat, mágikus ceremóniákat alkalmaznak (*klu gtor*). Attól függően, hogy az ártó *klu* fekete, vagy fehér, áldozatul virágot, tejterméket, vagy alkoholt, illetve húst ajánlhatnak fel. Azért, hogy a buddhista vallás keretein belül történjék mindez, kiengesztelés céljából gyakran felhasználják a tibeti kánont, így a bon *Klu 'bum*¹⁰ könyveit is gyakran körbehordozzák élőhelyük körül. Egy másik módszer a *klu*-k által okozott károk orvoslására, ha az ember Garuda, a kígyók legfőbb ellenségének alakján medítál. Az ártó démonok elleni védelem egyik hatásos módja a megfelelő talizmán (*srung 'khor*) elkészítése, mellyel megelőzhetőek a tragédiák. A *klu*-k okozta károk ellen olyan talizmánt kell készíteni, amely béka alakját formázza.

Robert Beer (2003.) könyvében is olvasható egy hatásos módszer, bár valószínűleg nem mindenki számára elérhető: a *csintāmani*¹¹, a minden kívánságot teljesítő drágakő nyolc má-

7 „A bon mitológiában Klu mo istennő szerepel, aki a világmindenséget berendezte: fejéből lett az ég, jobb szeméből a Hold, balból a Nap, felső fogaiból a bolygók; ha a szemét becsukja éjszaka lesz, ha kinyitja nappal; hangjából támad a mennydörgés, lélegzetéből a felhő, könnyéből az eső, orrlyukából a szél, ereiből a folyók, testéből a föld” (TOKAREV 1998, 621.)

8 A fejezet KOCUREK 2013 művén alapszik.

9 KELÉNYI 2003.

10 Erről a műről a továbbiakban lesz szó.

11 Sz. *cintāmani*.

gikus tulajdonsága közül az ötödik az, hogy kontrollálja a *nágákat*, megakadályozza az áradásokat, jégesőt, felhőszakadást.

Az időjárás befolyásolásával kapcsolatos mágikus eljárások leginkább Varuna, a vizek ura (*chu lha*) nevéhez kapcsolódik, aki egyfajta kígyódémon-király alakban is megjelenhet.

A *klu* alakja gyakran kapcsolódik bizonyos létesítmények, kolostorok alapításához is, ezzel egyértelműen átvéve a helyszellem (*sa bdag*) szerepét: a hely védelmét az ő kezébe helyezik. Ezek az „alapító *klu*-k” általában a létesítmény melletti tóban, forrásban, kútban élnek, de előfordul, hogy lakhelye egy hatalmas fa (ezzel párhuzamba hozhatók a fában élő *gnyan* lényekkel is).

A *klu*-k tiszteletére fesztivált is szoktak rendezni, melyen a már említett *Klu 'bum* nagy szerepet játszik, neve *klu rol*, amit kígyódémon ünnepségnek fordíthatunk.

1.4. A KÍGYÓ MINT ASZTROLÓGIAI ELEM

A kígyó megjelenik asztrológiai elemként is, ő az egyik állatövi jegy a tizenkettes ciklusból. Kígyóval a hatodik évet jelölik, azonban fontos megjegyezni, hogy ennek neve nem *klu*, hanem *sbrul*, ami a természetben megjelenő állatot is fedi.

1.5. A KÍGYÓ ÁBRÁZOLÁSA¹²

Kezdetben a *nágákat* emberi formában ábrázolták fejük felett egy három, öt vagy hét kobrafejből álló csuklyával.¹³ Később az emberi alak csak a felsőtestüknél marad meg, az alsó testük kígyófarokban végződik, mely általában vízbe ér. Vállukon kígyó tekereg, mellkasuk elé emelt kezükben drágakövet tartanak. Arany- korál- és gyöngydíszeket viselnek. Létezik békés és haragvó alakjuk is. A békések általában kincses vázát (*gter gyi bum pa*) vagy kincses dobozt (*gter sgrom*)¹⁴ tartanak maguknál, míg haragvó változataik kígyókkal és fegyverekkel hadakoznak.

A buddhista istenségek ábrázolása során gyakori elem a kígyó. A motívum testdíszként, ékszerként, vagy ruha formájában is igen elterjedt.

A Buddhát – Mucsilinda kígyókirály történetére utalva – gyakran ábrázolják a következő módon: hajából hét kígyó jön elő és bal kezében is egy kígyót tart. Ennek az alakjának a neve: (sz.) Nágésvara (tib. *klu-dbang*). Gyakori motívum a buddhista festészetben Garuda, amint szájában két kígyót tart, utalva a köztük lévő örök viszályra. Sokszor előforduló ellentétpár a kígyó és a mongúz együttes ábrázolása. Mivel a természetben a mongúz a kígyó ellensége, a népi hiedelemben kialakult az a nézet, hogy a megölt kígyóktól elrabolja az őrzött kincseket és lenyeli azokat. Ebből az elképzelésből alakult ki a kincseket, vagy gyöngyöket visszaöklendező mongúz alakja, a gazdagság jelképe.

¹² FAJCSÁK 2007, 236. Avar 2012. pp. 39. SZILÁGYINÉ KOVÁCS 2006, 45–46. BIRTALAN 2001, 35–38.

¹³ GETTY 1962, 172.

¹⁴ A kincses láda és kincses doboz a kígyódémonok által elrejtett kincs értékű buddhista szentszövegekre utal. (BEER 2003, 202.)

A kígyó a harag szimbóluma is a Tibetben oly elterjedt létkerék ábrázolásokon. A létkerék közepében mindig három egymás farkába harapó állat szimbolizálja a három fő bűn, a „három méreg” motívumát. A tudatlanságot jelképező fekete disznó és a vágyat jelképező vörös kakas (vagy valamilyen más madár) mellett, a zöld kígyó jelképezi a haragot.¹⁵

A tizenkét állatövi jegy ábrázolásában a kígyót általában emberi testtel és kígyó fejjel ábrázolják.

1.6. A KLU-VAL KAPCSOLATOS KUTATÁSTÖRTÉNET DIÓHÉJBAN

A *klu*-k tanulmányozásának legfőbb tibeti forrása a már említett a *Klu `bum pod bzhi*¹⁶. Ez az asztrológiai tanulmány a tibeti ősvallás, a bon műve, és a gyakorlatban a mai napig használják. A *klu* isteni és démoni mivoltával számos neves kutató foglalkozott már több évszázaddal ezelőtt, például SCHIEFNER 1881, LAUFER 1898, LALOU 1933, 1938, TUCCI 1949, HOFFMANN 1950, ROCK 1952 (részletes bibliográfia Nebesky-Wojkowitznál).¹⁷ Schiefner, Laufer és Lalou a *Klu-`bum* szövegváltozatokat fordította és elemezte, míg Tucci, Hoffmann és Rock inkább a folklór szempontjából közelítette meg a témát. Természetesen a téma a közelmúltban is foglalkoztatta a kutatókat. KELÉNYI 2003, BETHLENFALVY 2003, DOLLFUS 2003 a mitológiai alakjukat vizsgálja, SAMUEL 1993 a népvallás szereplőjeként tekint rájuk, KARMAY 1998, 2005 a népköltészeti alakjukat elemzi, végül KOCUREK 2013 a helyszellem megjelenésével foglalkozik. E felsorolás korántsem teljes, azonban képet ad számunkra arról, hogy milyen széles aspektusa lehet a témának.

2. Az elvarázsolt holttest mesegyűjtemény

2.1. AZ ELVARÁZSOLT HOLTTEST MESEGYŰJTEMÉNY RÖVID BEMUTATÁSA

Az említett mesegyűjtemény bemutatásával, kutatástörténetével és változataival számos munkámban foglalkoztam már¹⁸, emiatt itt csak pár szót szeretnék róla szólni. A mesegyűjtemény az indiai (sz.) *Vetāla-pañcavimsatikā*¹⁹ című műre, azaz *A hulladémon huszonöt meséjére* vezethető vissza. Indiából a mesék a buddhizmus terjedésével jutottak el Belső-Ázsia területére. Azonban e mesegyűjtemény Indiában nagyrészt a hinduizmus talaján álló meséket tartalmazott, így Tibetben, majd Mongóliában, ahol a buddhizmus kapott teret, nem lehetett egy az egyben átvenni a teljes változatot. A gyűjtemény népszerűsége viszont azt eredményezte, hogy a fő motívum – az elvarázsolt holttest (*vetāla*) – köré egy új mesegyűjteményt alkottak a saját folklóriumukat felhasználva. A tibeti irodalomban ez a

¹⁵ VÉGH 2009, 47.

¹⁶ „A százezer *klu* négy póthiban[1] (*Klu `bum pod bzsi*). Minden valószínűség szerint a nagy, háromrészes *Klu-`bumot* („fehér”, „fekete” és „tarka”) vagy talán az egyik korábbi változatát értik e címen. (...) A *Klu-`bum* szövege érdekes és jellegzetes keveréke az ősi animista-samanista hiedelmeknek és más, például kozmogóniai elképzeléseknek, melyek kétségtelenül iráni eredetűek, s az iráni dualizmus jellegzetes nyomait viselik magukon. Létezik a *Klu-`bumnak* egy rövidített változata is.” (HOFFMAN 2001, 286.).

¹⁷ NEBESKY-WOJKOVITZ 1993.

¹⁸ WINDHOFFER 2004, 2010, 2014.

¹⁹ „A legrégebbi kiadása a *Kathāsaritsāgara*, *Mesefolyamok Óceánja* című műben található, melyet a 11. században szerkesztett Szómadéva, de valószínűleg egy régebbi anyagon alapult. E kiadás tulajdonképpen huszonöt mesét tartalmaz, a keretmese maga a huszonötödik.” (VEKERDI 1982, 561).

mesegyűjtemény úgy ismert mint *Ro sgrung*, azaz *Holttest mesék*. A meseciklust tibetiből lefordították mongol, és később kalmük nyelvre is.²⁰ Belső-Ázsiában több változata is elterjedt, a két fő variáns egy tizenhárom mesét, és egy huszonegy mesét tartalmaz.

2.2. AZ ELVARÁZSOLT HOLTEST MESEGYŰJTEMÉNY MESÉI

A mesék száma, és a mesék tartalma nem egyezik meg a mesegyűjtemény különböző változataiban, valószínűleg tehát e két variáns egymástól függetlenül jött létre. Mégis egymás variánsainak tekinthetők, hiszen vannak közös vonásaik, valamint tartalmaznak hasonló mesetípusú meséket. Még mesegyűjteményen belül is előfordul, hogy két mese ugyanabba a mesetípusban tartozik, ami, nem lehet tudni, hogy minek az eredménye, hiszen akár más mesét is betehettek volna.

A két mesegyűjtemény-variáns egyik fő hasonlósága, hogy meséit egy keretmese tartja egyben, azonban e két keretmese teljesen más mesetípusba tartozik. Egyetlen motívum egyezik meg: a mese végén a főhős egy mestertől, varázslótól – Nágárdzsunától²¹ (*Klu-sgrub-snying-po*) – egy szinte lehetetlennek tűnő feladatot kap, amelynek teljesítése következtében királyi nevet szerez magának, *Bde-sbyong bzang-po*²² királyfi lesz. A nehéz feladat az, hogy hozzon el egy holttestet egy olyan temetőből, amely tele van ijesztő hulladékokkal. A mester ellátja tanítványát varázslatos útravalókkal, melyek segítik küldetését, valamint tanácsokkal, melyek megszégyesítésén nem tudja teljesíteni feladatát. Ebből a motívumból adódik a keretmese lehetősége, hiszen a főhős mindig megszegi a szabályt, megszólal, így a holttestet elveszíti. Azonban állhatatossága nem engedi, hogy feladja, újra és újra megszerzi a holttestet, mindaddig, míg el nem ér vele mesteréhez.

A küldetés motivációja sem egyezik meg: a tizenhárom mesés változatban vezeklés céljából indul útnak a főhős, a huszonegyes gyűjteményben pedig a tanítvány mester által rá rótt feladatként egy mágikus eljárás része.

A mesék filozófiai háttere azonos, eszerint mindkét gyűjtemény meséi buddhista jelleget tükröznek, de nem kimondottan buddhista tanmesék. Az egész történetben végig megfigyelhető Nágárdzsuna jelenléte. Emellett vannak utalások többek között a Három Ékességre, azaz a Buddha, Dharma, Szangha hármasságára, *bódhiszattvá*kra.

Az *Elvarázsolt holttest* mesegyűjtemény legtöbb meséje egyértelműen a varázsmesék csoportjába sorolható, de van köztük állatmese, novellamese és anekdotamese is. Ez utóbbi két mesecsoportban is található azonban valamilyen csodálatos, természetfeletti jelenséget tartalmazó motívum, így kijelenthetjük, hogy a mesegyűjtemény, ahogy a címe is sugallja, varázsmesék gyűjteménye.

20 A mesegyűjtemény kutatástörténetéről részletesebben: WINDHOFFER 2014.

21 Több személy is létezhetett Nágárdzsuna néven, de egyikük életrajzában sincs utalás arra, hogy kapcsolata lett volna valamelyik *Vikrama* királlyal. Valószínűleg csak azért vették bele a történetbe, hogy a híres madhiyamaka filozófus nevével is erősítsék a történet buddhista jellegét.

22 *Vikrama*, azaz Vitézség-király, aki Vekerdi József szerint „...történeti személy volt, de a későbbi monda valószínűleg nem egy, hanem több hasonló nevű uralkodó alakját vonta össze. Az első *Vikrama* i.e. 58-ban alapította meg Indiában a még ma is használatos időszámítást. A következő századokban több király is viselte díszítőjelzőül e nevet, s végül egy legendás király alakja született meg a névből, aki a vitézség és bőkezűség jelképe lett.” (VEKERDI 1982, 561).

3. Az elvarázsolt holttest meséiben megjelenő kígyó alakok

Mongóliai tartozódásom alatt 2003-ban hozzájutottam a mesegyűjtemény huszonhat mesét tartalmazó példányához, mely a *Corpus Scriptorum Mongolorum Instituti Linguae Et Litterarum Academiae Scientiarum Republicae Populi Mongoli* Ulánbátorban kiadott sorozat 1962-es II. kiadvány I. részeként jelent meg. Címe: *Tibetan and Mongolian Tales of Vetāla*²³, azaz *Tibeti és Mongol Vetāla mesék*. Tibeti címe *Ro-dngos-grub-can-gyi gtam-rgyud bzhugs-so* //, míg a mongol címe *Sidi-tü kegür-ün üliger orosibai*. A kiadvány C. Damdinsüren tanulmányát tartalmazza a mesegyűjteményre vonatkozóan, valamint huszonhat mesét tibeti és mongol nyelven párhuzamosan egymás alatt.²⁴ E publikáció egy olyan változat meséit örökíti meg, amely Mongoliában igen elterjedt. A tibeti tizenhárom mesét tartalmazó gyűjteményhez Mongoliában hozzátettek még tizenhárom mesét, létrehozva ezt a változatot. E kibővített mongol változat olyan népszerű volt, hogy visszafordították tibetire, de Tibetbe valószínűleg már nem került vissza.

A kiadványt, melyből a huszonegy mesés változat meséit megismertem, immár harmadjára adták ki a Tibetan Cultural Printing Press megbízásából dharamsalai Sherig Parkhang nyomdában (1990, 1994, 1997) *Dpal mgon 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i ro langs gser 'gyur gyi sgrung nyer gcig pa rgyas par phyé ba bzugs so*, azaz *A dicsőséges, szent Nágárdzsuna tettei, miszerint a hulladémont arannyá változtatja, ennek huszonegy meséje bőségesen elmesélve* címmel. A kiadvány huszonegy mesét tartalmaz tibeti írással, azonban sem a szerzője, sem a szerkesztője nincs feltüntetve, nem rendelkezik sem előszóval, sem kolofonnal, amelyből kiadásának körülményeiről többet megtudhatnánk.

A két mesegyűjtemény 37 meséjének majdnem harmadában szerepel a kígyó; láthatjuk tehát, hogy nagyon népszerű mesealakról van szó. A felsorolt meséket röviden bemutatom, hogy szemléltessem a kígyó alakjának kontextusát. A mesék elhelyezése az Aarne–Thompson²⁵ féle mesekatalógus szerint nem lenne egyértelmű, hiszen az e mesékben található motívumok ugyan előfordulnak a fenti rendszerben, azonban nem lehet egyértelműen egy mesetípus alá besorolni őket.²⁶ A mesék sorszáma után található szám a huszonhat mesés, illetve huszonegy mesés gyűjteményekre, és azokon belül a mesék elhelyezkedési számára utal.

3.1. AZ ELVARÁZSOLT HOLITEST TÖRTÉNETE, HUSZONHAT MESÉS VÁLTOZAT

A király és szolgálja (1. 2/26.)

Egy birodalomban élt két béka, akik csak áldozatért adtak vizet. A hercegre került a sor, de hí séges barátja is vele tartott. Kihallgatták a békák beszédét, megölték őket és megették fejüket, így mágikus tulajdonsághoz jutottak (aranyat, illetve türkizt hánytak). Elindultak világga és útközben betértek sört inni egy házba, ahol az anya és lánya becsapták őket. Továbbmenve veszekedő gyerekektől, majd

23 A sz. *vetāla* a *Vetāla-pañcavimśati*-ra, azaz a *Hulladémon huszonöt meséjére* utal.

24 DAMDINSÜREN 1962.

25 AARNE–THOMPSON 1961.

26 Az előkészületben lévő diszertációm során kísérletet teszek ezeknek a motívumoknak az Aarne–Thompson rendszer szerinti besorolásukra.

ördögöktől varázstárgyak birtokába jutottak (láthatatlanná tévő kalap, hétmérföldes csizma). Egy országban őket választották királlyá és tanácsossá. A herceg elvette az előző király lányát, akinek már viszonya volt egy madár alakban megjelenő istenfível. A tanácsos leleplezi viszonyukat, majd tovább vándorol. Útja során szerez egy csodapapírt (ha ráfekszik valaki, azzá változik, ami rá van rajzolva), és ezzel bosszút áll a sörárusokon, idővel a király megkegyelmez nekik.

A béka (*sbal*) mint khtonikus lény alakja, ahogy majd a továbbiakban láthatjuk, gyakran összefonódik *klu* alakjával. E mesében egyértelműen béka szerepel, de utalnak rá, hogy ez egy *klu* (*klu'í sbal pa*), tehát nem egy egyszerű békáról van szó, hanem béka alakban megjelenő kígyódémonról. A funkciója itt egyértelműen vízelzáró ellenfél, aki minden évben áldozatot követel a víz áramlásának fejében. Haláluk árán azonban mégis adományozóvá válnak, hiszen ők mutatják a főhősöket mágikus tulajdonságok birtokába.

Napfény herceg (2. 5/26.)

A mostohaanya – saját fia trónra jutattása miatt – meg akarja öletni a mostohafiát. A testvérek megtudják és elmenekülnek, de út közben a fiatalabb szomjan hal; ám egy remete feltámasztja őt, majd fiává fogadja őket. Abban az országban az a szokás, hogy a tigris évében született ifjúkat áldozatul egy tóban élő kígyódémonnak adják. A király lánya beleszeret a fiúba, és együtt áldozzák fel őket, azonban a kígyódémon látva elválaszthatatlan szerelmüket, megkönyörül rajtuk, és nem kér több áldozatot. Összeházasodnak, a mostoha pedig belehal irigységébe.

Itt *klu* szintén évenkénti emberáldozatokat követelő vízelzáró ellenség, azonban karaktere megváltozik, könyörületes segítő lesz, azzal, hogy nem veszi el a főhős életét. Érdekes motívum, hogy az ellenség szíve megesik a főhősön, látva határtalan szerelmét, de ha arra gondolunk, hogy a buddhizmusban mekkora szerepe van a könyörületességnek, már értelmezhető a motívum.

A nagyapó és nagyanyó (3. 17/26.)

Él egy házaspár, de a torkos öregember mindenüket megeszi, így az anyó úgy dönt, elmenekül. Magával viszi a levágott tehén tőgyét, melyet egy barlang falára tapaszt. Elkeseredettségében imádkozik, segítenék meg őt az istenek. Imája hatására a tehéntőgyből folyamatosan jön a tápláló tej. Az anyó megszánva az apót, visz neki a tejből, aki kilesi őt és megeszi a tehéntőgyet. Az anyó tovább menekül, egy csordához csapódik, ahol a tehenek etetik. Itt ismét gondol az apóra, és visz neki élelmet, az apó pedig követi és megeszi a csordát. Az anyó tovább menekül, egy barlangba kerül, ahol a vadállatok a barlang őrének teszik meg, és ellátják őt élelemmel. Ismét megszánja az öregapót, élelmet visz neki. Az apó követi, de a vadállatok megölik mindkettőjüket.

Ebben a mesében nem szerepel a *klu* a történet részeként, de a népvallás aspektusait tekintve jelentős. Az anyó mikor imádkozik, az istenekhez (*lha*) és a helyszellemekhez (*sabdag*) is imádkozik. Az apó, amikor csodálkozik, hogy kivitte neki az élelmet, azt mondja: „Ilyet nekem nem adott sem isten, sem kígyódémon, ilyen kegyes csak a jó öreg anyókám lehet”. Láthatjuk tehát, hogy az emberek életének mennyire részei az istenek mellett a helyszellemek, kígyódémonok, akiktől lehet kérni, és a jó reményében kapni is különféle kegyeket.

Az ostoba fiú (4. 23/26.)

Élt egy szegény házaspár, akik szegénységük miatt úgy döntenek, segítséget kérnek a feleség szüleitől. Halat visznek ajándékba, de a férj beleejti a vízbe, félreértés történik, apósa pedig előzi őket. Felesége szőni kezd, abból egy kis vagyonhoz jutnak. Bosszúból az apósának „gyöngyöt ürítő” lovat ad el. Rájönnek, üldözni kezdik, fához kötik, ők meg elmennek egyet inni. Egy púpossal elhiheti, hogy ő orvos és e fával ki tudja egyenesíteni a hátát. Őt köti oda. Apósa beledobja a kútba. A vő elhiheti, hogy a kútban találkozott a kígyókirállyal, és gazdag lett. Apósa beleugrik, és meghal.

Ebben, az inkább anekdota mesének tekinthető mesében a *klu*, csak utalásszerűen jelenik meg, a történet menetében nincs szerepe. Azonban az utalás arra vonatkozóan, hogy milyen a *klu*-k élete, hol laknak jelentős.

A Malaja-hegytől négy ember csodát kap (5. 25/26.)

Egy ember elveszett teheneit kereste, áldozatot mutat be – a hegyben élő démonok megajándékozzák egy jós-zsinórral. Gazdag irigykedik, ő is elmegy – a démonok nővé változtatják. A fején púpos ember is arra jár, elveszik a púpját. Egy másik púpos is elmegy, megkapja az előző púpját is.

Ez az anekdota mese, az európai mesekincsben is megtalálható. Szintén nincs különösebb szerepe *klu*-nak a történet menetében, azonban, ahogy az előzőekben is, itt is a népvallás eleminek nyomaival találkozhatunk. A hegyben élő *klu*-nak füstáldozatot ajánlanak fel, és aki nem önös szándékból érkezik, jutalommal térhet haza. E mesében a szegény ember álmában találkozik a hegy forrásának urával, a kígyó királlyal (*klu'i rgyal po*), akinek füst áldozatot mutat be. A kígyókirály, és a mellette élő másik helyszellem (*btsan*) ezért teljesíti kívánságát.

A királlyá vált szarka bundájú ember és a kígyókirály lányának egyesüléséből négy kiváló fiú születése (6. 26/26.)

Egy legény megment egy békát, akiről kiderül, hogy a kígyókirály leánya. Később megment egy kígyót, aki a kígyókirály fia. Jutalmul a kígyókirály varázstárgyakat és egy kutyát ad, melyről kiderül, hogy a kutyává változott kígyókirály lánya. Éjjel lánnyá változik, és a felesége lesz. Az ember elégeti a kutyabőrt, kiderül mások számára is a lány szépsége. A király elraboltatja. A legény, a lány által kitervelt csellel (szarkabundában szórakoztatja a királyt, majd a király veszi fel a szarkabundát, az ember pedig a helyére ül) megöleti a királyt és ő maga lesz a király. Négy híres király születik nászukból.

Itt már jelentős szerepe van a *klu*-knak. A főhős megmenti a kígyókirály gyermekeit: a béka alakjában élő lányát, és a fehér kiskígyó alakjában élő fiát. A kígyókirály, akit ezúttal nevesítenek is (Százezer kagylót ismerő kígyódémon uralkodó, *Dung dkar 'bum mkhan klu dbang*), a gondoskodó szülő, paripájára pattanva a többi kígyókirály társaságában elindul megkeresni elveszett fiát. Találkozik a főhőssel, és lovára ültetve leviszi a víz alatti palotájába, és öröminnepséget tart. Gyermekei megmentéséért hálából megajándékozza a főhőst varázstárgyakkal (melyek ez esetben nem segítik elő a történet menetét) és egy vörös szuka kutyával. A kutya, mint kiderül, a kígyókirály lánya, akinek szépsége miatt újabb bonyodalomba kerül a főhős. De a *klu* származású lány segítségével leküzdi a nehézségeket.

3.2. AZ ELVARÁZSOLT HOLITEST TÖRTÉNETE, HUSZONEGY MESÉS VÁLTOZAT

A királyfi a tehetsége és erénye következtében egy mérhetetlen értékű kard segítségével felemelkedik és megtartja a királyságot (7. 6/21.)

Egy királyfi álma segítségével varázskard birtokába jut. Egy országban megszállta a démon a királylányt, és emberáldozatot követel. Főhősünk elhatározta, hogy segít az embereken, megkereste a démont, aki a király orrából előjövő két kígyó volt. A kard magától megöli a kígyó-fejű démonokat. A királyfi feleségül veszi a királylányt, és ő uralkodik tovább.

Ebben a mesében bár kígyóról van szó, ez mégsem *klu*. Ez a démonpár (*pho bdud mo bdud*) csak alakjában kígyó, és a tibeti szöveget ismerve ez egyértelművé válik: az előjövő kígyót a *sbrul* szóval írják le, azaz a természetben élő, valós állatra vonatkozó kifejezéssel. A varázskard levágja a megszállt királylány orrából éjszaka előtekergő kígyókat, darabokra vágja őket, ezzel legyőzve a démonpárt, és felszabadítja a királylányt megbabonázott állapotából.

Annak története, hogyan szabadul meg a kígyódémon szájából és jut királysághoz (8. 13/21.)

Egy tóban kígyódémonok élnek, akik – a vízért cserébe – emberáldozatot követelnek. Mikor a hercegre jutott a választás, barátja – a szegényfiú – ment el helyette. Egy nagy fekete kígyó és egy teknős jött elő, veszekedésükből kiderült, hogyan lehet őket elpusztítani és hasznosítani őket. A kígyót, ha megeszik, aranyat öklendezhetnek, a teknőst, ha ötszínű selyembe tekerik, és királyi kincstárba rakják, drágakővé válik. A királyfi és a szegényfiú, szüleik halála után elindulnak világot látni, hogy gyászukat fedjék. A királyfit egy másik országban a szent elefánt királlyá választja. A szegényfiú továbbment, megszomjazott és sört vett egy anyától s lányától, a sok sör miatt aranyat hányt, az asszonyok kilesték, kihányatták vele a kígyót. Veszekedő gyerekektől varázstárgyakat szerzett: láthatatlanná tévő kalapot, létmérő csizmát, kívánságteljesítő zsákokat. Később egy kilencfejű démont is kiles, leszakít egy kék virágot, majomná változik, később egy sárga virágot szakít le, visszaváltozik. A szegényfiú a virágok segítségével bosszút áll az asszonyokon, visszaszerzi a kígyót. Hazatért, őt is királlyá választották a birodalmában.

Ahogy fent említettem, a mesegyűjteményekben hasonló típusú mesék találhatók. E mese a 26 mesét tartalmazó mesegyűjtemény második meséjének szinte minden motívumában megegyező típusa. Itt már a címben is utalnak a kígyódémonra, ezúttal szó szerint (*klu bdud*). Egy tóban élnek, és csak áldozatok fejében szolgáltatnak vizet, vízelzáró funkciójuk van. A kígyódémonok egy nagy fekete kígyó (*sbrul nag po chen po*) és egy teknősbéka (*rus sbal*) alakjában élnek a tóban. Szintén legyőzésük következtében jutnak csodálatos tulajdonságok és gazdagság birtokába a főhősök, így ajándékozónak is tekinthetjük őket.

Az álmaiból élő története, aki álmával vezérelve királyi trónhoz jutott (9. 19/21.)

Az álomlátó fiút a király börtönbe veti, mivel nem meséli el, amit álmodott. A börtönben két galamb kitanítja, mit kell tennie, hogy álma beteljesedjen. Elnyeri a kígyóuralkodó lány kezét, aki kutya képében követi. A férj elégeti a kutyabört, a király szemet vet az asszonyra, és a birodalmukra. Versenyeket rendeznek, a győztesé a lány és a birodalom. A főhős segítségére lesz a kígyódémon lány családjá a versenyekben, elnyeri a királyi trónt és a király lányának kezét is.

E mese nagyon jól szemlélteti a mesebeli kígyódémonokat. A kígyódémonok uralkodója a gyönyörűséges kígyódémon hölgy (*klu'i bu mo*), az öt drágakőből készült víz alatti palotájában él. Kimondhatatlan szépségét hosszasan taglalja a mese. A főhős elnyeri a kezét, így kutya alakba változva követi urát. Élelmet és lakhelyet biztosít számára. A férj azonban elégeti az éjszaka levetett kutyabőrt, amely ismerős jelenet az állatvőlegény/mennyasszony típusú meséből. Ezzel természetesen a boldogságuk útjába akadály kerül, hiszen a leány szépsége nyilvánosságra kerül. A felmerülő bonyodalom leküzdésében is nagy szerepe van a kígyódémon nemzetségnek (*a zhang klu dbang gi rgyal po*); a kígyólány nagybátyja a kígyódémonok uralkodója, számos varázslatos dolgot küld fel víz alatti birodalmából egy láda segítségével, melyek túlszárnyalják a király dolgait (selymet, jakot és lovat). Végül a verseny utolsó fordulójában, ahol az a tét, hogy ki tudja meglepni a másikat, teljes vereséget szenved a király egy sereg vaskatonától.

A Nemes Tanon elmélkedő király és a Tündöklővirágú Tára megszelídítik a démonok nyolcas csoportját és megalapozzák a boldogságot a világon (10. 20/21.)

Egy gonosz démonnő megöli a királynét és átveszi a helyét. A királyfit nem tudja magának meghódítani, ezért – betegséget színlelve – lehetetlen feladat elé állítatja: hozza el a démonok birodalmából a démonkirály lányát, ő tudja az orvosságot. A királyfi útközben megmenti a kígyókirály életét, és jó tanácsokkal látja el. A démonkirály lánya előző életében a királyfi kedvese volt, de ahhoz hogy újra elnyerje, a démonkirály nehéz feladatoknak veti alá. A lány segít, így hazatérhetnek, ahol a gonosz királynét legyőzve boldogságban uralkodnak.

Két kígyókirály harcába avatkozik be a főhős: egy nagy fehér kígyó (*klu'i rgyal po*) és egy nagy fekete kígyó, kinek neve Varuna, a víz ura (*chu bdag chen po wa ru na*). A főhős a veszedelmes csata közben a vesztesre álló fehér kígyónak segít, aki később arany kutya alakjában (*khyi'u gser gyi ras khug sig pa gcig*) jön elő a vízből, és magával viszi a víz alatti öt drágakőből épült palotájába. Ellátja tanácsokkal és útavalóként ad neki egy selyembe tekert búzatartót (*gro dong*), amiről később kiderül, hogy a kígyókirály lánya, kinek neve furcsa módon az ellenségük neve is egyben, Garuda madár (*klu'i bu mo bya khyung ka ru na gro dong yin*), aki segít neki a démonkirály által adott nehéz feladatok (*dka' ba'i las*) leküzdésben.

A mese szüzséje egy mitológéma köré épül, mely tulajdonképpen azt írja le, hogyan szelídíti meg a király nyolc démoncsoportot – melynek egyik tagja a *klu-k* nemzetsége –, és hogyan szervezi őket közösségbe.

Feladatát teljesítő nevű királyfira előbb veszély leselkedik, végül a birodalom törvényeit a tan szerint megóvjá (11. 21/21.)

A mostohaanya – saját fia trónra jutattása miatt – meg akarja öletni a mostohafiát. A testvérek elmenekülnek, a fiatalabb testvér szomjan hal, az idősebbet egy remete fiává fogadja. A tóban élő sárkánynak akarják feláldozni, a sárkányok lányai megmentik. A király neki adja a lányát, előkerül a testvére is. Hazatérnek, a mostohaanya megbánja bűnét, a királyfi megbocsát.

E mese szintén variánsa a másik mesegyűjtemény egyik meséjének, a *Napfény herceg* című mesének, szinte mindenben megegyező motívumokkal. Azonban találkozhatunk egy nagyon érdekes újdonsággal, mely magyarázatot adhat a *klu-k* származására vonatkozóan.

„Annak a völgynek a tavába a régi időkben egy türkizsárkány (g.yu 'brug) alászállt a kék égből és elmerült a tó közepébe.” A király és alattvalói a sárkány áldásos hatásának köszönték a birodalom jólétét, az egészséget, a jószágok gyarapodását, és a kincstár bőségét. Amikor azonban a birodalomnak rosszul ment, vagy betegségek voltak, a sárkány évében született ifjakat áldoztak fel a jólét reményében. A nagy tó közepén hős kígyódémonok, Taksaka (egy nagy kígyókirály) által vezetett kígyólánnyok (*klu dga' bo dang 'jog pos sna drangs pa'i klu mo*) éltek. E kígyólánnyok felismerték főhősünk nagyságát, és nem hagyták a tóba veszni.

Ezen túl a mese elején is találhatunk utalást a kígyódémonokra. A gyermektelen anya az istenek és kígyódémonok számára mutatott be könyörgő felajánlást, hogy gyermeke születhessen.

4. Az elvarázsolts holttest meséiben megjelenő kígyóalakú lények csoportosítása morfológia és funkció szerint

Az alábbiakban a fenti mesékben előforduló kígyóalakú lények morfológiai jellemzőinek és funkcióinak a rendszerét kívánom ismertetni. Bár a tipológiában sok átfedés található, mindegyiket fontosnak találtam bemutatni, mert így kontextusában értelmezhető a cselekmény.

1. Vízlezáró kígyó, béka, teknős (2/26, 5/26, 13/21, 21/21).
 - 1.1. Megölése esetén a hősök mágikus tulajdonságokat szereznek, vagyonhoz jutnak (2/26, 13/21).
 - 1.2. Megkönyörül a nagy szerelem láttán (5/26, 21/21).
 - 1.3. Az égből alászállt sárkány ('brug) a vízbe költözik és *klu* lesz, a bőség miatt, amit hozott, sárkány évében született ifjakat áldoznak fel neki és családjának minden évben (21/21).
2. Tó alatti palotájában kincset őrző kígyókirály (23/26, 26/26, 19/21, 20/21).
 - 2.1. A lánya/fia megmentését követően varázstárggyal látja el a hőst, esetenként lánya kezével is, aki a segítő szerepét tölti be a mesében, általában kutyalány alakjában. Előfordul, hogy megáldja a főhőst. (26/26, 19/21).
 - 2.2. Magát a kígyókirályt menti meg a hős, ennek fejében vendégül látja pompás, kincsekben bővelkedő, tó alatti palotájában; és tanáccsal, illetve segítőtárral látja el (20/21).
3. Kígyódémon mint helyszellem (25/26).
4. Kígyódémon mint istenek-démonok csoportjának tagja (17/26, 20/21).
5. Kígyófejű démon (megszáll valakit, és éjjel a kígyó jön elő a szájából és szedi áldozatait) (6/21).
6. A kígyókirály lánya (26/26, 19/21, 20/21, 21/21).
 - 6.1. Kutyabőrben kapja ajándékként, a kutyabőrt elégeti a hős, elveszti a lányt, majd a tanácsait megfogadva újra együtt lesznek. (26/26, 19/21).
 - 6.2. A kígyókirály hálából elküldi a lányát a főhőssel, segítve azt küldetésében (20/21).
 - 6.3. Az áldozatként bedobott hősszerelmesen megesik a szíve (21/21).

5. A kígyó mint népköltészeti szereplő

A mítoszokban, a vallási narratívákban szereplő kígyóalak megjelenik a népköltészetben is. Számos legenda és hiedelem fűződik hozzájuk, de láthatjuk milyen gyakori szereplője a népmeséknek is.

5.1. ÉLŐHELYÜK, LAKHELYÜK

A kígyódémonok a népvallásban leginkább az alvilág élőlényeiként vannak számon tartva, és mint olyanok tavakban, forrásokban, folyókban, illetve föld alatti üregekben, barlangokban élnek. A mesék többsége is ezt támasztja alá: nagy tavakban, hegyek tetején lévő forrásokban, folyamokban illetve kutakban élnek.

Lakóhelyük a mitológiában egy hatalmas kék színű, víz alatti palota, az alapja korálból, oszlopai aranyból, falai türkizből, a teteje kristályból és aranyból van. A díszítésekre használnak mindenféle drágakövet, például lapis lazulit.²⁷ E leírás szintén megegyezik a mesében található leírással: az öt drágakőből készült, kincsekkel teli palota ad otthont nekik.

A palotában való lejutás emberek számára csak abban az esetben lehetséges, ha egy kígyódémon van velük. A mesékben egyszerűen csak be kell csuknia a főhősnek a szemét, és a kígyódémon vagy a hátára veszi, vagy a lovára ülteti, vagy maga viszi le, illetve hozza vissza.

5.2. TÁRSADALMUK, ÉLETMÓDJUK

A kígyódémonok társadalma szintén megegyezik az emberek társadalmával: királyaik és nemzetségeik vannak, akik egymás ellenségei is lehetnek. A *klu*-k emberekhez hasonló életet élnek. Vannak férfiak és nők, akik házasságra lépnek egymással és gyermekeik születnek. Az is gyakori motívuma a meséknek, hogy a kígyóányok házastársi viszonyba lépnek a főhőssel.

Mesébe illő gazdagságuk, drágakő palotájukon kívül, a gyakori ünnepségek rendezésén is látható. A főhőst gyakran látják vendégül, és mindenféle jóval és bőséges kincssel ellátják a varázstárgyakon túlmenően.

5.3. KÜLSŐ TULAJDONSÁGAIK

A népvallásban a kígyódémon emberi fejjel és kígyófarokkal rendelkezik. A mesében általában nem írják le ezeket a külső tulajdonságaikat. Azonban a kígyóányok ragyogó szépségét előszeretettel taglalják.

A hiedelmek szerint alakváltó képességgel rendelkeznek, ezt a mesékben is tapasztalhatjuk. Amikor vízelzáró szerepben vannak, az emberek számára kígyóként, békaként és teknős alakjában tűnnek fel. A kis kígyógyerekek is kígyó és béka alakban járják a világot, őket menti meg a főhős. Kígyó alakban küzdenek meg a kígyókirályok is, bár ez az alakjuk már kicsit túlnő a természetben található állatalakon, pl. izzadtságcseppjeik tűzzé változnak.

²⁷ NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, 290.

A kígyódémonok emberi alakban is megjelennek. Előfordul, hogy a kígyókirály emberi alakban jelenik meg a főhős előtt háttaslovon ülve, és a lova hátára ültetve viszi le őt víz alatti palotájába.

A kígyó-királylányok gyakran kutya képében mutatkoznak a világ előtt. Mikor kiderül a főhős számára, hogy a kutya felesége egy gyönyörű lány, akkor elégeti a kutyaabórt, ezzel bajba sodorva kettejük boldogságát. Gyakran a kutyaabőr elvesztésével a kígyó-királylány a varázserejét is elveszti, így más kígyódémonok segítségére szorul.

5.4. BELSŐ TULAJDONSÁGAIK

A *klu*-k zárkózott természetű lények, az emberek előtt általában nem mutatkoznak, legalábbis valós alakjukban nem. A népvallásban, célszerű jóban lenni velük, mert harag esetén lehetük mérgező, pillantásuk halálos lehet. Ez a mesékben nem jelenik meg. Ártó szándékú kígyódémonnal szinte nem is találkozni a mesékben. Természetesen nem nevezhető jó tulajdonságnak, hogy áldozatot követelnek a vízért cserébe, de gondoljunk csak bele, hogy a népvallásban a helyszellemeket, milyen tisztelet övezi. Ebben az esetben az előbbi motívum könnyebben érthetővé válik. A megölésük általi varázstulajdonságokhoz jutás azonban már túlmutat az emberek és a helyszellem kapcsolatán. Ez egyértelműen mesei motívum.

A királylányt megszálló démon alakja gonosz kígyó-alak, aki azonban külső jegyei alapján nem lehet tagja a *klu* nemzetségnek, ugyanis a *klu* ábrázolásokkal szemben ennek a démonnak a feje mutat kígyó jelleget.

Alapjaiban családszerető, hálás és segítőkész képet kaphatunk róluk a mesék alapján. Családtagjaikért bármit megtesznek, és nagylelkűen viszonzják az őket megsegítőket. Itt fontos megjegyezni, hogy a kincseken túl számos varázstárgy is a birtokukban van, melyek közül gyakran egy-kettő a mese folyamán a főhős kezébe kerül. Ezen kívül a kígyókirály, ahogy más erre méltó emberek az emberi társadalomban, megáldják a főhőst, mely a mese végén be is teljeseedik.

5.5. A RÁJUK RÓTT FELADATOK

A népvallásban a kígyódémonok feladatai a lakhelyükkel kapcsolatosak. Őrzik a föld kincseit, ásványait, valamint az alapjaiban vízszegény vidéken nagy jelentőséggel rendelkező vízáramlásért is ők a felelősek. A víz mint elem összekapcsolható az időjárás jelenségével, ebből kifolyólag felelősek az időjárás alakulásáért, ők okozzák az esőt, felhőszakadást, vagy esetleg az aszályt, és a fagyot is nekik tulajdoníthatjuk.

A mesékben szintén megjelennek e feladatok. A csodálatos víz alatti palotájukban hatalmas mennyiségű kincs található, így tehát őrzik a föld kincseit. A vízáramlásért való felelősségük egyértelműen a vízelzáró funkciójú mesékben jelenik meg. Egyelőre kutatásaim során nem talákoztam olyan tibeti mesével, melyben egyértelműen kimondanák, hogy a csapadéért is ők a felelősek, de láthattuk, hogy a sárkány alakjában alászállt és kígyódémonná változott lény javára írták a jólétet, a bőséges termést, és jószágszaporulatot, és ezek előfeltétele a bőséges csapadékkálás.

6. A kígyódémon vizsgálata Propp kutatása alapján

Propp a *Mese morfológiája*²⁸ című művében harmincegy funkciót állapított meg, valamint hét fontosabb szerepkört, ami alapján elemzi a meséket. A harmincegy funkció közül az alábbiak jellemezhetik a kígyódémon alakját:

Károkozás²⁹: a *klu* által okozott kár a vízelzárás, általában ezzel okoz bonyodalmat.

Adományozás³⁰: az adományozás a legfőbb funkció, mellyel jellemezhetjük a kígyódémon alakját. Akár szándékosan, akár az élete árán, de varázstárgyakhoz, varázstulajdonságokhoz, és segítőtársakhoz juttatja a főhőst.

Propp szintén vizsgálat alá vette a funkciók megoszlását a szereplők között. A szerepkörök átfedése gyakori jelenség a mesékben.³¹ A hét szerepkör a következő: ellenfél, adományozó, segítőtárs, cárkisasszony és az apja, útnak indító, álhős, és a hős maga. E szerepkörök természetesen egy európai mesekincsben található varázsmese alapján készültek, de láthatjuk, hogy egy-két szerepkör a kígyódémonokat is jellemezheti.

Ellenfél³²: Ebben a szerepben a vízelzáró funkciójukkal jelennek meg, és bár a főhős áldozatként érkezik, mégis előfordul, hogy megöli őket, ezzel legyőzve az ellenséget. Azonban az is előfordul, hogy az ellenség adományozó szerepkörbe megy át, ahogy már fentebb is volt róla szó: halott tetemük elfogyasztása a főhőst gazdagsághoz vagy tudás birtokába juttatja.

Adományozó³³: a kígyódémonok általában adományozó szerepet töltenek be, a főhős kezébe varázstárgyakat juttatnak, valamint hasznos útmutatással és tanáccsal is ellátják.

Segítőtárs³⁴: Jelentős szerepkörük a segítőtárs is, ezt általában a kígyókirály lánya tölti be, aki hálából a főhős társává szegődik és egyengeti annak útját.

28 PROPP 2005.

29 Itt jelenik meg az ellenfél, itt ismerkedhetünk meg vele a tettein keresztül (pl.: elrabol valakit; elvesz valamilyen varázsserejű tárgyat; tönkreteszi a termést; elvarázsol valakit, elzárja a vizet a birodalomtól, valakinek az életére tör, stb.).

30 E funkció arra szolgál, hogy az adományozó valamilyen ok miatt a főhős tulajdonába juttathassa a varázstárgyakat.

31 „Például a táltos ló egyértelműen segítőtárs, más esetben viszont egy szereplő több szerepkört is betölthet (például a hálás állatok először adományozóként viselkednek, majd amikor önmagukat is a hős rendelkezésére bocsátják, segítőtársakká válnak). De fordítva is lehetséges: vannak olyan mesék, amelyekben több szereplő is betölthet egyetlen szerepkört (például ha üldözés közben a sárkány elpusztul, feladatát a sárkány rokonai veszik át).” (BOLDIZSÁR 2003, 50).

32 Az ellenfél személye lehet pusztán egy gonosz személy (pl.: mostohaanya), de általában egy természetfeletti lényről, vagy természetfeletti hatalommal rendelkező személyről van szó, akik méltóak a főhőssel való küzdelemhez, és így a hallgató számára az is világossá válik, hogy a küzdelem egy nem mindennapi dolog. Az ellenfél legjellemzőbb funkciója pedig a károkozás, valamint a főhőssel való küzdelem.

33 Értelemszerűen az adományozó ajándékozza a főhősnek a varázstárgyakat. Az ő funkciója az adományozás. Ez a szereplő is lehet természetfeletti hatalommal rendelkező személy, természetfeletti lény, vagy varázserővel bíró állat is. Nem feltétlenül jóindulatú, lehet semleges, de akár ellenséges is. Az ellenséges adományozóból, valamint a néha túl segítőkész segítőtársból ellenfél is válhat.

34 A segítőtárs szerepköre több funkcióra is kiterjed: a hős térbeli helyváltoztatása; a baj vagy hiány megszüntetése; megmenekítés az üldözés során; nehéz feladat megoldása; a hős átváltoztatása. E szereplő szintén lehet természetfeletti erővel rendelkező személy, természetfeletti lény, vagy varázserővel bíró állat is. Általában szolgálat során kerül a főhős mellé, de előfordul, hogy az adományozás, vagy valamilyen jótettet követően (hálás halott, hálás állatok).

7. Párhuzamok a magyar mesekincsben található mesékkel

Ilyen hát a *klu* a tibeti népmesében. És valljuk be, hogy szinte ismerősként üdvözölhettük, ahogy az alakjaival, funkcióival találkoztunk. A magyar mesekincsben számos hasonló történet, hasonló funkciót betöltő szereplő található, bár nem feltétlenül kígyó alakjában. A magyar hiedelemvilágban³⁵ inkább a sárkány alakja tölti be a csapadékért felelős, vízörző és elzáró funkciókat.³⁶ De gyakran nevezik sárkánykígyónak, melytől már csak egy lépés a kígyó alak.³⁷ Erdész Sándor igyekezett felkutatni a magyar néphagyományban megjelenő kígyóalakokat. Kutatásai nyomán a mitikus kígyó fogalmat használja összefoglaló névként (1) a házikígyóra, aki a leginkább a ház örzőszellemeként játszik szerepet; (2) a fehér kígyóra, aki a lakott területektől távol él és gyógyító ereje, valamint a kincsrőző funkciója a legjelentősebb; és végül (3) a kígyókirályra, akivel leginkább a mesékben találkozhatunk, és kígyók, valamint hatalmas kincs felett uralkodik a hegy mélyén, illetve a föld alatt lévő palotájában.

A magyar népmesékben a kígyó alakja nem annyira gyakori, mint a tibeti mesékben, köszönhetően annak, hogy a sárkány átveszi, használja azt a szerepkört, melyet a tibeti mesékben a kígyó tölt be. Érdekes, hogy a tibeti népmesékben nagyon ritka a sárkány (*'brug*) alakja. Ezzel magyarázható, hogy ami a magyar mesekincsben e két szereplőre oszlik az a tibeti mesekincsben egyetlen szereplőre hárul.

Végezetül nézzünk pár hasonló történetet a magyar mesekincsből a fenti motívomuk figyelembevételével:

1. Vízlezáró sárkánykígyó³⁸: E motívum általában mindig a sárkány funkciójaként jelenik meg. Kútban vagy tóban él egy hétfejű sárkány, aki mindennap lányok életéért cserébe ad csak vizet a feketébe öltözött, gyászoló ország embereinek. A főhős természetesen legyőzi, ezzel azonban véget ér a sárkány szerepe, nem fordul át adományozó szerepkörbe. Azt azonban érdemes megjegyezni, hogy a *Jóska meg János*³⁹ című mesében e sárkányt – annak ellenére, hogy hétfeje van – sárkánykígyónak nevezik. A szomszéd népeknél találhatunk olyan mesét, ahol a vízlezáró szerepet egy nagy béka tölti be⁴⁰.
2. Tó alatti palotájában kincset őrző kígyókirály, aki a lánya/fia megmentését követően varázstárggyal látja el a hőst.⁴¹ E motívumok szinte teljesen megegyeznek a tibeti mesék hasonló motívumaival. A veszélytől megmentett kígyó, akit még általában be is fogad és etet a főhős, a kígyókirály gyermeke. Hálából megmondja, hogy mit kérjen az apjától, mely varázstárgy (acélgyűrű, két csont stb.), valamint bűbajos tudás (általában az állatok nyelvének megértése) elősegíti a főhős további küzdelmeit.

³⁵ Ahogy a kínai mitológiában is (TOKAREV 1998, 422–424).

³⁶ DÖMÖTÖR 1981, 107.

³⁷ „Mivel a kígyó- és a sárkányhiedelmek eléggé összefonódtak, a sárkányképzetek erősítették a kígyó tiszteletét.” (ERDÉSZ 1972, 73).

³⁸ *Somol deák*. (GÉCZY 1956, 230–237); *A hétfejű sárkány*. (BENEDEK 1970, 89–91).

³⁹ GÉCZY 1956, 129.

⁴⁰ *A gyűlölt vő* (GÁLLOS 1987, 160).

⁴¹ *Kígyókirály két csontja*. (GÉCZY 1956, 66–71); *Acélgyűrű* (BENEDEK 1981, 35–40); *Az állatok nyelvét értő fiú*. (NAGY 1987, 184–190).

3. A kígyódémon mint helyszellem. E motívum enyhe átmenetet mutat az előzővel: amennyiben a kígyót hazaviszik, és otthon etetik, az a ház lakóinak, esetünkben a főhősnek, szerencsét hoz.
4. A kígyóvőlegény/menyasszony⁴²: E motívum is megtalálható a magyar mesekincsből, azonban kicsit más formában. A tibeti mesében általában kutyaalakban élő kígyókirálylány megy feleségül a főhőshöz, itt azonban kígyóalakban élő emberi lényről van szó. Azonban a motívum további része azonos: az állati bőr elégetését követően a feleségnek/férjnek nehéz feladatot, próbát kell kiállnia, hogy újra együtt lehessen szerelmével.

8. Összegzés

A kígyódémon alakja nagy jelentőségű a tibeti néphagyományban. Láttuk azt is, hogy a magyar néphagyományban, népköltészetében is jelentős helyet foglal el a kígyó illetve a sárkány.⁴³ Alakja számos népnél összekapcsolódik a sárkánynézettel, de olyan közönséges élőlények mesebeli szereplésével is, mint például a béka, teknős és a gyík. Mesebeli funkciói a természetben is megfigyelhető tulajdonságain alapulnak: vízben, föld alatt, hegyek mélyén él, ahol a természeti kincsek is fellelhetőek. A vízelzáró szerepe a lakhelyéből eredően alakul ki, az áldozat követelése pedig a régi idők emberáldozataira vezethető vissza. Valójában nem lehet éles határt felállítani a mese- illetve a hiedelemvilágban szereplő kígyóalakok között, mivel annyira összemosódtak a velük kapcsolatos nézetek világszerte.

Felhasznált irodalom

- AARNE–THOMPSON 1961. Aarne, Antti: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Translated and Enlarged by Stith Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia / FF Communications 1961.
- AVAR 2012. Avar, Ákos: *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. PhD disszertáció, Budapest, ELTE.
- BEER 2003. Beer, Robert: *The Handbook of Tibetan buddhist symbols*. Boston: Shambhala.
- BENEDEK 1970. Benedek, Elek: *Rókáné mézes-mákos kalácsa és más mesék*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- BENEDEK 1981. Benedek, Elek: *A vitéz szabólegény*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- BETHLENFALVY 2003. Bethlenfalvy, Géza: Félelmetes és védő istenségek, égből, légből, földön, hegyen, vízben élő ártó és segítséget nyújtó démonok, szellemek, kísértetek, ördögök és boszorkák Tibetben, Mongóliában. In: Kelényi Béla (szerk.). *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészetek Múzeum, 27–46.
- BIRTALAN 2001. Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: Schmalz-

⁴² Kígyókirály Kis Jancsi. (GÉCZY 1956, 169–174.); A sárga kicsi kígyó (BENEDEK 1981, 18–23); A kígyóbőr (BENEDEK 1981, 346–350).

⁴³ További vizsgálatok nélkül kijelenthetjük, hogy a világ legtöbb népének hiedelemvilágában is.

- riedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker*. 34. Lieferung. Stuttgart: Klett-Cotta, 35–38.
- BIRTALAN 2006. Birtalan, Ágnes. Systematization of the Concept of Demonic and Evil in Mongolian Folk Religion. In: Klaniczay, Gábor – Pócs, Éva in coll. with Csonka-Takács, Eszter (szerk.): *Christian Demonology and Popular Mythology*. (Demons, Spirits, Witches II.) Budapest – New York: Central European University Press, 250–264.
- Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo [Tibeti–kínai nagy értelmező szótár] (1993). Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.
- BOLDIZSÁR 2003. Boldizsár, Ildikó: *Varázslás és fogyókúra. Mesék, mesemondók, motívumok*. Debrecen: Didakt Kft.
- DAMDINSÜREN 1962. Damdinsüren, Tsendiin: Töbed mongyol siditü kegür-ün üliiger. Tibetan and Mongolian Tales of Vetāla. *Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus I*. Ulaanbaatar.
- DAS 1995. Das, Sarat Candra: *A Tibetan-English Dictionary*. New-Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- DOLLFUS 2003. Dollfus, Pascale: De quelques histoires de klu et de btsan. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*. (RET), n 2, 4–39. (pdf version).
- DÖMÖTÖR 1981. Dömötör, Tekla: *A magyar nép hiedelem világa*. Budapest: Corvina Kiadó.
- ERDÉSZ 1972. Erdész, Sándor: *Fehér kígyó a magyar néphagyományban*. A nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve XII–XIV. (1969–1971). Budapest, 73–92.
- FAJCSÁK 2007. Fajcsák, Györgyi (szerk.): *Keleti művészeti lexikon*. Budapest: Corvina Kiadó.
- GÁLLOS 1987. Gállos, Orsolya (vál., szerk. és ford.): *A kígyómenyasszony: Szlovén népmesék*. Budapest: Móra Ferenc Kiadó.
- GÉCZY 1956. *Hetedhétország: Ötven magyar népmese*. Szerkesztette Géczy József. Pécs: Dunántúli Magvető Kiadó.
- GETTY 1962. Getty, Alice: *The Gods of Northern Buddhism*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- HOFFMAN 1950. Hoffmann, Helmut: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. Akademie der Wissenschaften und der Literature in Mainz. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- HOFFMAN 2001. Hoffmann, Helmut: *Tibeti műveltség kézikönyve*. Budapest: Terebess Kiadó.
- HONTI 1962. Honti, János: *A mese világa*. Budapest: Magvető Kiadó.
- JÄSCHKE 1998. Jäschke, H.: *A Tibetan-English Dictionary*. New-Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- KARMAY 2005 (1998). Karmay, Samten G.: *The Arrow and the Spindle Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Vol. I–II. Kathmandu: Mandala Book Point.
- KELÉNYI 2003. Kelényi, Béla: Az „emberek vallása”. In: Kelényi Béla (szerk.). *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészetek Múzeum, 11–18.
- KOCUREK 2013. Kocurek, Jacob: Tree beings in Tibet: Contemporary popular concepts of klu and gnyan as a result of ecological change. In: *Journal of Ethnology and Folkloritics*. Vol. 7. Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu, 19–30.

- LALOU 1933. Lalou, M.: Les „cent mille nága”. In: *Festschrift Moritz Winternitz*. Leipzig, 79–81.
- LALOU 1938. Lalou, M.: Le culte des Nága et la thérapeutique. In: *Journal Asiatique*, Paris, 1–19.
- LAUFER 1898. Laufer, B.: Eine verkürzte Version des Werkes von den hunderttausend Nágas. In: *Merories de la Société Finno-ougrienne*. Helsingfors.
- NAGY 1987. *A király virágoskertje: Karcsai népmesék* 1987. Közzétette: Nagy Géza. Budapest: Akadémia Kiadó.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1993. Nebesky-Wojkowitz, René de: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities*. Kathmandu: Tiwari's Pilgrims Book House.
- PROPP 2005. Propp, V. J.: *A mese morfológiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- ROCK 1952. Rock, J. F.: *The na-khi Nága Cult and related ceremonies*. Serie Orientale Roma IV. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- SAMUEL 1993. Samuel, Geoffrey: *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- SCHIEFNER 1881. Schiefner, A.: Das weisse Naga-Hunderttausend. In: *Mémoires de l'Académie Imp. de St. Petersbourg*. VII. série, Tome 28 no. 1, St. Petersbourg.
- SZILÁGYINÉ KOVÁCS 2006. Szilágyiné Kovács, Gyöngyvér: *Állatszimbólumok a tibeti kultúrában*. Szakdolgozat, Budapest ELTE.
- TOKAREV 1998. *Mitológiai Enciklopédia II*. Tokarev, S. A. (szerk.): Budapest: Gondolat Kiadó.
- TUCCI 1949. Tucci, G.: *Tibetan Painted Scrolls*. Roma: Libreria Dello Stato.
- VÉGH 2008. Végh, József: *Létkerék. Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- VEKERDI 1982. Vekerdí, József: *Mesefolyamok óceánja. Válogatás a szanszkrit elbeszélés irodalmából*. Budapest: Európa Kiadó.
- WINDHOFFER 2004. Windhoffer, Tímea: *Az elvarázsolt holttest meséi. Tibeti és mongol szöveg alapján*. Szakdolgozat, Budapest: ELTE.
- WINDHOFFER 2010. Windhoffer, Tímea: Varázstárgyak a mongol-tibeti mesékben. In: Bir-talan, Ágnes – Kelényi, Béla – Szilágyi, Zsolt (szerk.): *Védelmeszöveg és démonok Mongóliában és Tibetben*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában IV.] Budapest: L'Harmattan, 243–256.
- WINDHOFFER 2014. Windhoffer, Tímea: Mesék határok nélkül: A varázsló és tanítványa mesetípus Belső-Ázsiában. *Távol-keleti Tanulmányok* 2012/1–2 [2014], Budapest: Távol-keleti Intézet.

SZABÓ ANNAMÁRIA

A rókaszellem a kínai novella-irodalomban

A tanulmány célja, hogy a novella irodalomtörténeti fejlődésén keresztül bemutassa a rókaszellem alakját a kínai irodalomban a korai császárkortól kezdve a középkoron át napjainkig; úgy, hogy közben a buddhista szempontokat is figyelembe veszi. A rókaszellem megjelenése a kínai irodalomban sajátos erővel és aspektussal rendelkezik, ami annak is köszönhető, hogy mind Kínában, mind Japán és Korea területén jelentős szerepet játszik a néphagyományban. E tanulmány keretei között azonban csupán a kínai történetekkel áll módunkban behatóbban foglalkozni.

1. Bevezetés

A rókaszellem – a mágikus lények egy csoportjaként – számtalan számtalan szállal kötődik más mítoszörökhöz és különböző kísértet-történetekhez, melyek műfaji változatossága és eszköztára figyelemre méltó lehet számunkra, mivel a buddhizmus megérkezését követő időszak kulturális hátterét, és a Kína területén élők gondolkodásbeli változását is tükrözi.

A rókatörténetek elsődleges forrása Pú Söngling gyűjteménye, mely tartalmazza a már kiforrott „furcsa” történetek minden jellegzetes szereplőjét és vonásait. A gyűjtemény által lejegyzett elbeszélések során felbukkanó kísértő elemek és szereplők előtörténete és szerepe – többek között a buddhizmus és az újjáéledő taoizmus hatására – fokozatosan bővült, átalakult, más kultúrák alakjaival keveredve fokozatosan megújult, s e folyamat során a régi formákat új tartalommal töltötték meg.

Mindez nyomon követhető a mitikus rókák sajátos szerepében, jellemük alakulásában is, melynek kiindulópontja nem áll túl messze a magyar népmesék rókáitól: ravaszság, leleményesség, gyorsaság és kíváncsiság. A kínai néphagyomány és irodalom a róka emberi tulajdonságai mellett hangúlyt fektet állati formájára is, sőt titokzatos, természetfeletti képességekkel is felruházza, és így „élő és lélegző” mitikus hátteret hoz létre a történetei számára. A rókaszellem-történetek miközben újabb és újabb drámai elemekkel gazdagodnak, őrzik eredeti magvukat is; hol komikusak, hol tragikusak, és mindig reflektálásra késztetnek.

Kísértetek, démonok, lidércek, istenek, halhatatlan lények, sárkányok, buddhista szerzetesek, taoista papok vagy éppen alkimisták lesznek a rókák társai, azonban a legfontosabb mégis a hétköznapi ember, a rejtett főszereplő. Ez az ember szembenéz a túlvilággal, amely számára gyakran ellenszenves, erőszakos és veszélyes, de még inkább bűvös, megbabonázó és csábító. Felvetődik a kérdés, hogy az ember és a természetfeletti érintkezésében milyen gondolatokat ábrázolnak allegóriáikkal az írók, amikor ezt a témát

fejtegetik. Érdemes a válaszokat több szempontból megvizsgálni, többek között a buddhista gondolkodás szemszögéből is, de végig szem előtt tartva a választ befolyásoló kínai kultúra és társadalom sajátosságait.

Ezért dolgozatomban nem pusztán egy buddhista iskola vagy irányzat nézőpontját veszem alapul, hanem több szemlélet segítségével helyezem új megvilágításba a rókaszellem alakját.

2. Elhelyezés

1. RÓKASZELLEM MEGJELENÉSE ÉS A NOVELLA MŰFAJÁNAK KIALAKULÁSA¹

A rókaszellem alakjának fejlődését, és a novellairodalom kialakulását szoros kapcsolat fűzi egymáshoz. A konfucianizmus, a buddhizmus, a taoizmus, különböző filozófiai irányzatok és a népi vallás is szerepet játszottak a kibontakozó irodalomban. A kínai világ szekuláris és szakrális aspektusainak összefonódása és kölcsönhatása rendkívül bonyolulttá teszi az irodalomkutatást. Fontos figyelembe venni az irodalmi nyelv és a köznyelv különbözőségét és kapcsolatát annak érdekében, hogy tisztázzuk a szövegek célját. Külön kell választanunk az eleve írott, illetve a szájhagyomány útján fennmaradt szövegeket, valamint a nemzeti és regionális szempontokat képviselő írásokat. A kínai irodalom folyamatosan újraszerveződő társadalompolitikai erők és kulturális tényezők terméke, s így kapcsolata a társadalommal több pusztán kölcsönhatásnál.²

Az i. e. 283–343-ig élt Gě Hóng (葛洪) *Bàopūzǐ* (抱樸子) című műve³ jól használható forrás az állatok alakváltó és mágikus képességeiről, bár a róka még nem szerepel közöttük.⁴ A róka először az i. e. 333-ra datált *Hogyan használta ki a róka a tigris erejét?* című anekdotában szerepel:

„A tigris zsákmányra vadászva elkapott egy rókát.

– Engem nem ehetsz meg – mondta neki a róka. – A Mennyei Császár engem jelölt ki az állatok királyának. Ha megeszel, az ő akaratát sérted meg. Ha nem hiszel nekem, kövess engem. Meglátod, elmenekül-e látomra a többi állat, vagy sem.

A tigris beleegyezett, követte a rókát. Amint a vadak megpillantották őket, rohanvást szaladtak előlük. A tigris nem fogta fel, hogy ő kelt félelmet az állatokban, s elhitte, hogy a róka elől futnak. (Ellenséges államok anekdotái)“⁵

A Qín-dinasztia előtti időszak mitológiájának jelentős forrása a *Shānhǎijīng* (山海經), azaz *Hegyek és tengerek könyve*⁶ című mitikus geográfiai mű, ami voltaképpen egy bestiárium. Szerzője ismeretlen, bizonyos részei már az i. e. IV. században is létezhettek, de végleges formáját csak a korai Hàn-korra érte el. A 18 fejezetből álló mű Kína területének valódi vagy mitikus hegyeiről és folyóiról ad leírást, részletesen bemutatva a különböző vidékek legendáit, mitikus állat- és növényvilágát, valamint lakóit. Ez az érdekes olvasmány bővelkedik a kímé-

1 JOHNSON 1974, 37–38.

2 MAIR 2001, 13.

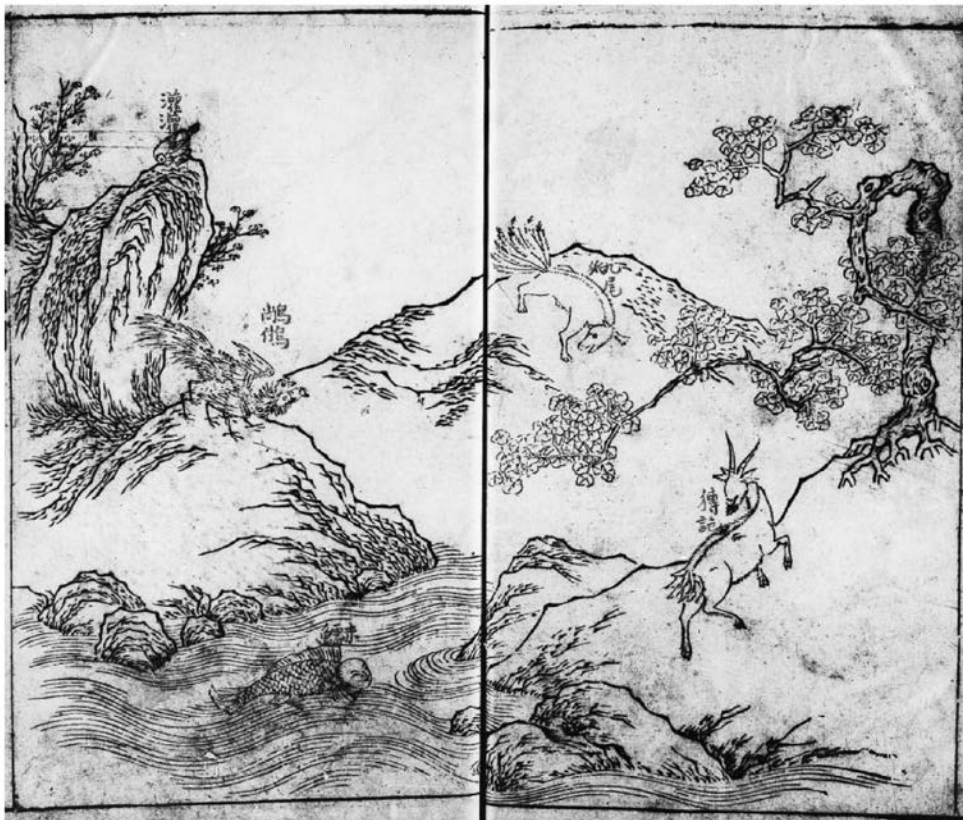
3 A mű keletkezési ideje: i. e. 317–318.

4 MAIR 2001, 117.

5 STRIKER 1991

6 STRASSBERG 2002.

ra-jellegű rókák ábrázolásában. Uszonyos (zhūrú, 侏儒) és szárnyas rókákat (bìbì, 獬豸)⁷ is említ, melyek mindig rossz ómenekként szerepelnek.⁸



1. kép: Kilencfarkú rókaszellem, *Shānhǎijīng*, IV. Falemez (Forrás: STRASSBERG 2002, 88.)

A fenti képen, amely az 1597-ben kiadott *Shānhǎijīng* illusztrálásához szolgáló fametszet másolata a „kilencfarkú rókaszellem” (*jiǔwěihú*, 九尾狐) ábrázolását is láthatjuk. (1. ábra.) A *Shānhǎijīng*et megjelenése óta számtalanszor kézzel másolták, bővítették és újranyomtatták. A Hân-kori gyűjtemény valószínűleg rendelkezett több hasonló ábrázolással, ezek azonban elvesztek.

A rókaszellemek néhány tulajdonságáról ír Xǔ Shèn (許慎) a *Shuōwén Jiězì* (說文解字) című művében, i. sz. 100 körül. A *Shuōwén Jiězì* olyan hátszállatként írja le a rókákat, melyeken szellemszerű lények lovagolnak, a szőrméjük színe sárga, hátulsó részük nagyobb, mint mellső lábuk és fejük, illetve megemlíti, hogy haláluk pillanatában az ég felé emelik a fejüket. Emellett Xǔ Shèn megadja a rókák három pozitív tulajdonságát, miszerint a rókahús meggyógyítja a fekélyeket, májuk felélesztheti a nemrég és hirtelen elhunyt személyeket, és a vérük képes kijózanítani a részegeket. Idővel a rókák testrészeinek és szerveinek jótékony hatásai ugrásszerűen bővülnek, rengeteg testi és lelki betegséget gyógyítanak meg a segítségükkel, a nyálukból pedig szerelmi bájjal is készíthető.

7 STRASSBERG 2002, 136–138.

8 STRASSBERG 2002, 88, 155, 173, 184.

A rókatörténetek főleg Kína északkeleti területeire jellemzőek. Három elbeszélés-gyűjtemény szolgál jelentős forrásként. A rókatörténetek előfordulásának gyakorisága szempontjából az első Pú Sōnglǐng (蒲松齡) által 1679 és 1707 között összegyűjtött és megírt *Liáozhāi zhìyì* (聊齋誌異). Második a *Yuèwēi Cǎotáng Bìjì* (閱微草堂筆記), melyet Ji Xiǎolán (紀曉嵐) állított össze 1789 és 1800 között. A harmadik forrás az 1788-ban Yuán Méi (袁枚) által összeállított *Zibùyǔ* (子不語).⁹

Zhuāngzǐ (莊子) az i.e. IV. században elsőként használ két, számunkra jelentős terminust: *xiǎoshuō* (小說), melyet „kis történetek” vagy „jelentéktelen mesék” kifejezésekkel fordíthatnánk le, később ugyanígy neveznek minden elbeszélést és novellát, valamint a *qíguài* (奇怪), a „furcsa történetek”, melyekről később bővebben szó esik.¹⁰

A *xiǎoshuō* a klasszikus (európai) értelemben vett kínai novella előfutára, amely már túllép a pusztá mesei jellegen, sőt idővel ki is lép ebből a műfajból. A novella szó eredeti jelentése az olasz nyelvben „újdonság”, „újság”, mely gyakran humoros, politikai, vagy szerelmi témát feldolgozó, rövid, megszerkesztett elbeszélést takar, logikus, de váratlan csattanóval a végén. Ez az elbeszélésműfaj általában csak egy cselekményszállal foglalkozik, egy nézőpontból írja le a történeteket; kevés számú, ám annál jellegzetesebb szereplőkkel rendelkezik. Az ő személyes sorsuk és érzelmi fejlődésük bontakozik ki a novellában.

A novella műfaja az olasz reneszánsz író, Giovanni Boccaccio (1313–1375) nevéhez fűződik, akinek legjelentősebb műve, a *Dekameron* egy kerettörténetbe ágyazott novellagyűjtemény, melynek témái a mindennapi életben felmerülő élethelyzetek, melyeket a szerző csodás véletlenekkel és váratlan eseményekkel színezett ki. A fokozatosan formálódó *xiǎoshuō* hasonló utat járt be, míg elérte a *Dekameron* novelláinak kidolgozottságát és megformáltságát. „E műfaj meglehetősen korhoz kötött, és akármikor, akármilyen társadalomban nem virágozhatnak.”¹¹

Az első igazi novellaszerű kezdemények azonban csak a Hàn-dinasztia bukása és az idegen barbár népek hódításait követően jelennek meg, elsősorban az ekkor megélenkülő taoista legendairódalomban. Szintén nagy lendületet adott a szanszkritből és más középszerű nyelvekből fordított buddhista vallásos könyvek példája, amelyek kerek egésze formált buddhista legendákat és tanmeséket tartalmaztak, színes és hatásos előadásban. A III–IV. századtól fogva buddhista és taoista szellemű művek egész sora gyűjtött össze legendákat és népi történeteket, melyek közül a legsikerültebbek, a zömében fantasztikus történeteket elmesélő darabok váltak a novella közvetlen előzményeivé.¹²

Ebben a változásokkal teli korszakban lehetővé válik az, ami Boccaccio idején végbemegy az olasz társadalomban: alacsonyabb származású, de tehetséges, és nem feltétlenül konfuciánus nézeteket valló személyek kerülnek fontos hivatalnoki pozíciókba. Ezáltal lehetőség nyílik arra, hogy „az írástudók művelte klasszikus nyelvű irodalomba is beszívárogjon a népi szemlélet, mégha buddhista-taoista eszmékkel is (...)”¹³ E társadalmi változások idővel új nézőpontokhoz, és új irodalmi formákhoz is vezetnek.

9 JOHNSON 1974, 40.

10 MAIR 2001, 117

11 TÓKEI 1962, 2. id.

12 MIKLÓS-TÓKEI 1960, 85., 86.

13 TÓKEI 1962, 4. id.

A kínai novella fejlődéséhez a már említett buddhista és taoista mesék, legendák nyújtanak kiindulópontot és szolgátnak táptalajt, ugyanakkor „a nagyrészt indiai és belső-ázsiai eredetű buddhista mesék, valamint a kínai folklórban gyökerező taoista irodalom a maga csodáival, varázslataival, fantasztikumával voltaképpen csak vigaszt akar nyújtani hallgatóságának, reményeket ébreszteni egy olyan korban, amikor semmiféle kiút nem látszik.”¹⁴ A ki nem mondott törvényszerűségek és morális igazságok győzelemre jutását az a kritikai érzék és tömör, már szinte balladai forma viszi közelebb a novellához, melyet ezek a mesetípusok, a *xiāoshuō*-k képviseltek.

Az V–VI. századra ezek az elbeszélések, melyekben a művelt írástudók egy-egy kérdéskörre vagy problémára fókuszálnak, a klasszikus nyelv tömörségével világítják meg a társadalom elleplezett hibáit. „A valószínűleg V. századi *A tapasztalatlan lélek története* című mese voltaképpen kigúnyolja a buddhizmust és a taoizmust, miközben konfucianus józansággal neveteti ki a csodavárást (...).”¹⁵ Ezt a vallásoktól független nézőpontot Tőkei a kereskedők rétegének tulajdonítja, ugyanis a Suí- (581–618) és Táng-dinasztiák (618–907) egyesítő és építkező tevékenységét¹⁶ követően felvirágzik a városi és kereskedelmi élet, ami bizonyos fokú biztonságot is ad, valamint lehetőséget nyújt a mandarinizmus megújulására.¹⁷ Ebben a közegben egyre jelentősebbé válik a szerencse és a pénz, nem vetik meg többé a hirtelen meggazdagodottakat, és a hivatalnoki pozíció is kizárólagosan a vizsgák sikerétől függ, nem pedig tekintélyelvűtől.

Ebben az időszakban nagy hatással volt az irodalom és a művészet minden területére az úgynevezett biànwén (變文), mely buddhista legendákat és mesés vagy mítikus átváltozás-történeteket sorakoztatott fel, a beszélt kínai nyelvet használó – kifejezetten a köznép számára íródott – formában. A történetek tartalmát és stílusát tekintve feltűnik, hogy megnövekedett az érdeklődés az elvarázsolt ismeretlen területek felfedezése, a pokoljárások és az istenek lakhelyére történő utazások iránt. Ám itt hőseink nem csupán rövid időre érintkeznek a természetfeletti világgal, hanem mélyebb betekintést nyernek annak működésébe és különböző lakóinak természetébe.¹⁸

„A Táng-kori novellák kínai neve: *chuánqí* [傳奇], azaz «rendkívüli dolgok hagyományozása». Az elnevezés a novella európai neveihez hasonlóan a műfaj legbenső törvényéről árulkodik: az ábrázolás alapját adó véletlenszerűségről. Ám a kínai novellák «rendkívüli dolgai» a szó eredeti jelentése szerint és a novellákból megállapíthatóan is elsősorban természetfeletti, fantasztikus események és csak másodsorban valós véletlenek. Boccacciónál a fantasztikum szorul háttérbe, a Táng-kori novellákban a valószínűség: ez az európai és a kínai novella korai típusának legfontosabb különbsége.”¹⁹

Az ilyen típusú történetek önéletrajzszerűen kezdődnek. Gyors, határozottan megrajzolt képet kapunk arról, hogy a hős kicsoda, mikor és hol élt, majd a „furcsa” esemény bekövetkezik,

¹⁴ TŐKEI 1962, 4–7.

¹⁵ TŐKEI 1962, 8.

¹⁶ Csatornák és úthálózatok kiépítése és fejlesztése.

¹⁷ TŐKEI 1962, 9.

¹⁸ MAIR 2001, 123.

¹⁹ TŐKEI 1962, 13.

és anomáliát okoz az emberi világban. Formailag ugyan rövid és összegző történetek, egyszerű anekdoták, azonban a ténszerűség, mely megnyilvánul a történetekben – akár a mesélő személyes tapasztalata, akár a mások által elbeszélte történet révén – összeütközésbe kerül a hirtelen megnyilvánuló természetfelettel, s ez az a téma, ami lenyűgözi az írókat, így újra és újra visszatérnek hozzá.

Megfogalmazásában és üzenetében szokatlan szerelmi történet lévén kiemelt figyelmet érdemel Shěn Jì (沈既濟) *Rèn a rókatündér* (*Rèn shì zhuàn*, 任氏傳) című műve.²⁰ A főszereplő Zhèng, aki beleszeretett egy Rèn nevű rókatündérbe, majd Cháng'ān-ban (長安) bérelt számára lakást. Zhèng jó barátját, Wéi-t is megbabonázza a fiatal lány szépsége, ám mégsem verseng érte, mivel a lány éleslátásával rávilágít Zhèng és Wéi barátságára.

„Kínában közkeletű rókatündér-motívumból Shěn Jì művészete kiváló novellát kerekített. Jól megfigyelhető benne, hogyan válik a népmesei csodás véletlenből igazi novellai csattanó: a férfi a világ legtermészetesebb dolgaként, észrevétlenül követi el vétségét, és csak a valóban rendkívüli fordulat ébresztheti rá, hogy Rèn-ben nemcsak a nőt kellett volna szeretnie, hanem meg kellett volna ismernie «sajátos természetét», hogy vigyázni tudjon rá. A patriarchális kínai társadalom egyik fő bűne lepleződik le ezzel a csattanóval: a nő semmibe vevése (...).”²¹

Meg kell még említenünk a kiemelkedő író, Lǐ Cháowēi (李朝威) *A sárkánykirály lánya*²² című elbeszélését, ami nagy népszerűsége tett szert, idővel többször feldolgozták színpadon, vagy mintaként használták más elbeszélésekben.

„[A sárkánykirály lánya] Liū-ról, az ifjú diákról [szól], aki segítségére siet a Tong-ting-tó [Dòngtíng Hú, 洞庭湖] sárkánykirálya lányának, majd egymásba szeretnek, s Liū maga is halhatatlanná lesz, tiszta szerelme az öröklétbe emeli. A bűbájos történet szinte párdarabja Shěn Jì novellájának ugyancsak a szerelem nagyszerűségét hirdeti, (...) csak hogy nem a novella megrázó evilági módján, hanem a mese álmodozóbb, idillteremtő módszerével. Tartalmi szempontból az igazi szerelem sorsának mindkét ábrázolása jogos, hiszen a szerelem elbukása és mesés győzelme művészileg ugyanazt mondja: nem látni a reális győzelem lehetőségét.”²³

Lǐ Gōngzuǒ (李公佐) (778–848) a IX. század első felében írta *A déli tartomány kormányzása*²⁴ című elbeszélést, melynek főszereplője szemén át láthatjuk a Táng-kori kormányzási rendszer visszasságát.

Érdekes számunkra még két szerelmi történet, mivel Bái Xíngjiǎn (白行簡) (799–831) *Egy léha nőcske története*²⁵ (*Lǐ Wá Zhuàn* 李娃传) című elbeszélésében és Yuán Zhēn (元稹) (779–831) *Yīng-yīng története*²⁶ (*Yīngyīng zhuàn* 鶯鶯傳) című novellájában meghatározza a

20 TÓKEI 1962, 15–25.

21 TÓKEI 1962, 11.

22 TÓKEI 1962, 27–391.

23 TÓKEI 1962, 11

24 TÓKEI 1962, 40–51.

25 TÓKEI 1962, 52–65.

26 TÓKEI 1962, 66–77.

rókaszellemek női alakjának megítélését. Mindkét esetben egy határozottan egyedibb hősnő rajzolódik ki a szemünk előtt, az eddig megszokott sablonos szerepkörök helyett meglepő karaktervázolást tapasztalhatunk.

Tehát a Táng-kori elbeszélések elérték azt a pontot, melytől már novellának tekinthetők, a jellemábrázolás nem csupán körvonalazódó mesehős, hanem sokszor realistán ábrázolt, és valóban egy társadalmi réteg jellem típusa. Az elbeszélések felépítése ugyan többnyire változatlan, azonban világos szerkezetű és okító jellegű, elgondolkodtató csattanóval a történetek végén.

A Táng-dinasztia bukásával a hódító barbárok, kitajok és dzsürcsik által mind délebbre szorított Sòng-dinasztia (960–1276), a mongol Yuán-dinasztia (1271–1368) és a Míng-dinasztia (1368–1644) folytatja a kereskedelem és a városok felvirágoztatását, így az egyes elbeszélések és témák újraértelmezése és feldolgozása sem szűnik meg. Ám a chuánqí hagyománya, melyet a művelt írástudók íznek, nem versenyezhet a mozgalmas városi piactereken tevékenykedő hivatásos történetmondókkal. Ezeket a történeteket *huàběn*-nek (話本) nevezték, és különböző kategóriába sorolták őket témájuk szerint; lehettek tréfás, szerelmi vagy rémtörténetek, rablók és kalandorok beszámolóí, legendák, fantasztikus és természetfeletti lényeket feldolgozó mesék.²⁷ Már a Sòng-korszak alatt elterjed a történetmesélés e formája, ám csak a Míng-korban születnek meg az első gyűjtemények. Az első fennmaradó *huàběn*, mely a történetmondók szavait jegyzi le, a *Qīngpíng Shāntáng huàběn* (清平山堂話本, *A háborítatlan hegy meséi*), mely Hóng Pián (洪樞) által i. sz. 1550-ben összeállított és kiadott gyűjtemény.²⁸ Ennek a folyamatnak az eredménye, hogy a klasszikus történetek és a szórakoztató vagy tanító szándékú legendák, életrajzok népszerűvé és kedvelté válnak a városi köznép körében, és nem csupán az írástudók szűk rétegét foglalkoztatják.

E történetek célja elsősorban a szórakoztatás volt ugyan, de a Yuán és Míng uralma alatt megjelenik a korszak kritikája is. A mesék tükrén át megláthatjuk, hogyan hullnak darabokra a patriarchális modellek, kérdőjeleződik meg a házasság, a család, a sors egyértelműsége, a tekintély elvének előtérbe helyezése, fény derül a szerelem reménytelen és idegen voltára ebben a korszakban. „Valójában irodalomba emelkedett népköltéssel állunk szemben, folklór és irodalom jellemzően kínai egységével.”²⁹

A novella kialakulását végigkövetve láthatjuk, hogy milyen összetett folyamat előzi meg Pú Sōnglíng műveit. Legfontosabb elbeszélés-gyűjteménye, a *Liáo-zhāi zhìyì* számtalan lebilincselő és meghökkentő novellája között találhatjuk a legszebb rókatörténeteket. A *Liáo-zhāi zhìyì* 491 vegyes stílusú írást tartalmaz, egy része régebbi klasszikus nyelven írott forrásokból merít, az Északi Sòng-korban (960–1127) összeállított *Tàipíng Guǎngjì*-ből (太平廣記). A másik része a *huàběn* irodalom, és népi eredetű legendák, kísértethistóriák művészi igényű feldolgozása, parasztok, kereskedők, egyszerű emberek és csavargók meséit gyűjtötte össze.³⁰

27 TÓKEI 1962, 14–15.

28 LAU–MA 1986.

29 TÓKEI 1962, 15.

30 TOKAJI 1997, 196–197.

„Pú Sōnglíng aktív, alkotói évei az idegen, mandzsu uralkodóház által alapított Qīng-dinasztia idejére (1644–1911) tehető. Pú Sōnglíng nemcsak a kínaiak, a hanok által eltűrt szenvedésekért és elnyomásért, hanem a saját, vizsgákon szerzett kudarcaiért is a mandzsuk által irányított, «manipulált», bürokratikus mandarinrendszert okolta. Számos novellájában társadalmi problémákat leplez le, olykor ironikus hangvételű bírálatot fogalmaz meg, például a mandarinizmusét. Jóllehet a szövegek nagy részét mandzsu nyelvre is lefordították, csak a szerző halála után több évtizeddel, 1766-ban nyomtatták ki először tisztelői.”³¹

„A regény a kínai viszonyok között sohasem érte el az európai regény fejlettségi fokát, a novella azonban – Pú Sōnglíng életművében – olyan remekműveket hozott létre, amelyek Európában is párjukat ritkítják. S igen jellemző tény, hogy a kínai novellának ez az újabb fejlődése közvetlenül nem a beszélt nyelvű elbeszélésre, hanem a korai középkor írott nyelvű «kis elbeszéléseire» támaszkodik, nem a stílusrealizmust emeli újabb fokra, hanem a fantasztikus ábrázolás módszerét.”³²

A furcsa történetek gyűjteménye két elkülöníthető, korára már kiforrott műfajt használ, a *chuánqí*-t, és a *qíguài*-t. A már említett *qíguài* egy meghökkentő eset elbeszélése nagyon tömör és egyszerű formában, többnyire groteszk formájú lények, bizarr alakok, különös jelenségek és véletlen egybeesések jellemzik. Ezzel ellentétben az itt megjelenő *chuánqí* összetettebb és művészileg kidolgozottabb rövid prózai mű, melynek cselekménye teljesen felépített szerkezettel rendelkezik, és a jellemábrázolások letisztult, ám realisabb képet mutatnak. Jellegüket tekintve a történetek tartalmazznak romantikus, fantasztikus, mesés, önéletrajzi és történelmi elemeket, más esetekben mágiával és alkímiával foglalkoznak.

„(...) Pú Sōnglíng novelláit klasszikus kínai nyelven írta (ún. [*wényán*, 文言]), amely már az 8. században is (XVII–XVIII. század) régiesnek, archaizálónak számított. Mára a kizárólag irodalmi alkotások számára fenntartott nyelv rejtelmeként még a kínaiak előtt is csak több éves kitértetés után tárulnak fel.”³³

Pú Sōnglíng sok története egy klasszikus mese feldolgozása vagy újragondolása, ám különösen figyel arra, hogy a cselekményt mindig egy emberi lény szemszögéből nézve bonthatja ki. A kor kedvelt drámáiból kölcsönzi a történetek erkölcsi tanulságát, a szereplők tettei nem maradnak soha sem következmények nélkül, és a jelen helyzetük mindig előző életbeli cselekedeteiktől függ. A cselekmény kerete és háttere gyakran egy természetfeletti világ, azon kívüli események alig érintik a szereplőket, a történet kifejezetten a „furcsa” eseményekre fókuszál, és még ha el is kalandozna más irányba, végül visszatér eredeti keretébe. Ám a természetfeletti minden történet során a maga szabályai szerint működik; jóllehet vannak közös pontok, minden egyes történet megalkotja saját univerzumát.”³⁴

31 TOKAJI 1997, 196–197. id.

32 TÓKEI 1962, 21.

33 TOKAJI 1997, 5

34 MAIR 2001, 126–128.

„A kötetben olvashatunk gonosz, nagyhatalmú hivatalnokokról, akik elragadják az emberek tulajdonát.³⁵ (...) Ám Pú Sönglín világában van gyógyír a korrupt, kegyetlen hatalmasságok ellen. Hol egy isten³⁶, hol egy nem evilági uralkodó³⁷ vonja őket felelősségre tetteikért, sítélkeznek felettük, reményt és vigaszt nyújtva a sanyargatottaknak. Olykor még az állatok is tisztességesebben, kötelességtudóbban viselkednek némelyik embernél, tükröt mutatván ezzel egy értékeit vesztett, torz társadalomnak.³⁸ Olykor a hivatalnokrendszer tehetetlensége miatt maguk az állatok tesznek igazságot³⁹ mindig tévedhetetlenül.”⁴⁰

3. Misztikus történetek Kínában

1. A TERMÉSZETFELETTI⁴¹

A kínai irodalom fontos részeként tartják számon a természetfeletti megjelenését, mely különleges szerepet játszik a társadalmi és gondolkodásbeli változások lekövetésében. A *chāozìrán* (超自然), „természetfeletti” kifejezés az angol nyelvből származik, a modern kínai nyelv szülötte, ezért nem teljesen fedi le az irodalomban megnyilvánuló elképzelést. A természetfeletti világ szoros közelségben áll a hétköznapi élettel, a természetbe és mindennapokba ágyazott jelenségekről és babonákról van szó, amelyek nem távolodnak el és válnak külön világgá. Ennek magyarázatát a samanisztikus gyökerek jelenlétében, valamint a fák és növények kultuszában lelhetjük fel: a transzcendens eleven, közeli kapcsolatban tevékenykedik az emberi világban, s elérhető és látható akár fizikai formákban is. A *shénlíng* (神靈) jelentése „természetfeletti lény”, mely általánosan jelöl minden kultikusan tisztelt vagy elismert lényt. A *shén* (神) írásjegye több jelentéskörrel rendelkezik, fordítása nagymértékben függ attól, milyen más karakterekkel társítják. Alapvetően a kísértetek vagy ősök szellemének kultikus tiszteletét értjük alatta, ám a karakter elemzéséből következtetve minden esetben a kultikus tisztelet kapja a nyomatékot, mégha a jelentése a különböző összetételekben el is torzul vagy felületessé válik. A kultikus tiszteletadás állandó jelenléte a természetfeletti világban nem meglepő, ezt tekinthetjük az istennel való érintkezés alapjának. Ebből kiindulva ebben a közegetben az állandó kölcsönhatás és kommunikáció kapja az igazi hangsúlyt, nem pedig a világok közötti távolságok és különbségek. Így a *shénlíng* olyan írásjegy-összetétel, melynek *líng* 靈 írásjegye magában rejtheti a sámánok és varázslók praktikáját jelző *wū*-t (巫), azaz a kommunikációt az égivel és az alvilággal.

Az emberi és isteni világ közötti folyamatos interakció kézzelfogható, mindig aktív és cselekvő tevékenység. Tehát itt nem feltétlen a buddhista és taoista istenek panteonját tekintjük természetfelettinek, hanem minden olyan materiálisan meg nem magyarázható jelenséget is, amely a természethez és emberek mindennapjaihoz közelebb áll. Az így megje-

35 TOKAJI 1997, 124–125, 70.

36 TOKAJI 1997, 175–178.

37 TOKAJI 1997, 55–58.

38 TOKAJI 1997, 17–18., 62., 66., 70–84.

39 TOKAJI 1997, 97., 98.

40 TOKAJI 1997, 196–197.

41 MAIR 2001, 138–141.

lenő lények válnak a „furcsa” históriák szereplőivé, így mutatkozhat meg olyan gazdagon közel minden irodalmi műfajban, és mindenhol más és más szerepben.

Az i. sz. III – IV. században megszülető novella műfajának céljait és forrásait Tőkei Ferenc a történetek mesei, fikatív és természetfeletti elemeiből látja kibontakozni. Ám az eltérő szerepek mellett ott vannak a közös pontok is, melyek fellelhetők a misztikus történetekben: az univerzum furcsa és megdöbbentő, ám érthető összefüggései, melyek nem lineárisan kapcsolódnak, hanem egymástól térben és időben nagy távolságokban. A következők a legfontosabb fogalmaink: *zhào* (兆) „előjel”, „ómen”; *mìng* (命) „sors”, „égi törvény”; *gǎnyìng* (感應) „akció-reakció”; *yīnguǒ* (因果) „karma”, „ok-okozat”; *bào* (報) „megtorlás”, „ítélet”, „büntetés”.

Az előjelek arra szolgáltak, hogy betekintést nyerhettek általa a királyság állapotába, mivel a királyság lakóinak helytelennek ítélt viselkedése megnyilvánul a természetben, és ezen furcsa baljós, előjelek államok bukását jósolhatják meg, habár az ómen kiinduló oka – és a pusztulás maga is – evilági tényezők. E jeleket olyannyira fontosnak tartották, hogy a centralizált birodalom létrejöttékor kategorizálták és rendszerbe foglalták az ismert jeleket, például természeti katasztrófákat, a szokásostól eltérő születéseket, kiméra jellegű lények felbukkanását, a növényi és az állatvilág szokatlan változásait, stb.

A buddhizmus megjelenése előtt a *mìng* szó egy ember életére és vagyonára, esetleg sikerének szerencsés mivoltára vonatkozott, vagy pedig az „égi mandátumra”, melynek birtokában egy morálisan is helyt álló király vagy uralkodó család igazolhatta jogát a trónra. Az emberi és égi vagy mennyei világ e kapcsolata nyúlik vissza legrégebbre, és kiemelkedő kapocs lesz a természetfeletti világ és az emberek közötti kölcsönhatásában, melyet később a *gǎnyìng*, azaz akció-reakció fogalmával kötik össze.

Egy-egy történet új megvilágításba helyezi az egyes ember életében érvényesülő a karmikus visszahatásokat, és az újjászületések láncolatát is teljesen másképpen láttatja, mint az indiai gondolkodók. Sokkal többet foglalkozik azokkal a karmikus következményekkel melyek még ugyanazon életükben vagy legfeljebb egy újjászületéssel később következnek be, míg az előző élet cselekedetei lehetnek a jelen és következő élet eseményeinek okai. Így főleg a morális viselkedésről mond véleményt, és drámai elemként használja fel az *yīnguǒ*-t, azaz a karmát, például a halálon túl is kitartó szerelem formájában.

A különös vagy profetikus álmok is személyesebbé teszik a természetfeletti való érintkezést, ám ezek az álmok leginkább az álmodón kívülit jelenítik meg, mint például különös betegségeket, jövőbeli eseményeket, egy távoli, szeretett lény halálát a jelenben; esetenként az álom egy külön valóság megtapasztalásának színtere lesz. Mindig van kapcsolat a belső és külső világ között, ahogy az álomvilág összekapcsolódik a valósággal; ennek narratíváját gyakran az illúzióvilág felépítésére használják egyes történetek.

2. A „FURCSA” TÖRTÉNETEK SZEREPLŐI⁴²

Az emberek között felbukkanó és a történetek során velük szoros közelségbe kerülő nem emberi lények a következő csoportokba oszthatóak: *shén* (神) „istenek”; *xiān* (仙) „hallhatatlan”;

⁴² MAIR 2001, 112–131.

guī (鬼) „szellem”; *yāo* (妖) „fantom” és természetfeletti állatok, például sárkányok. Történeteink szempontjából legérdekesebb a halhatatlanok, az istenek és a *yāo* szóval illetett lények közötti összefüggések.

A halhatatlanok (*xiān*, 仙) gyakran olyan emberi lények, akik valamilyen taoista gyakorlat (legyen az fizikai gyakorlat, belső vagy külső alkímia tudománya) révén elérték a kortalanságot, az örök ifjúságot. Ám előfordul, hogy az istenek (*shén*, 神) hierarchikus és bürokratikus rendszerében alacsonyabb szintet elfoglaló halhatatlanok gyakran távoli elvarázsolt vagy legendás szigeteken, hegyekben vagy barlangokban élnek, és sohasem voltak emberi lények. Legtöbbször a halhatatlanok férfi alakban, tanítóként tűnnek fel; kapcsolatuk az emberekkel távolságtartó és érzelmentes. A női halhatatlanok sokkal ritkábbak, és a férfiakkal ellentétben az égi birodalmak boldogságát, gyönyörűségét és örök ifjúságát testesítik meg, ami inkább az emberek vágyainak tárgya.

Fontos különbség azonban a *xiān* és a *shén* között, hogy míg a halhatatlanság elérése egy egyszerű ember célja lehet, addig a *shén* rangját csak mint isteni ajándékot kaphatja bárki, tetteinek jutalmaként. A halhatatlanokat gyakran jellemzik könnyed, könnyűléptű lényekként, utalva arra, hogy az égi lények sosem szűnő örömeikben részesülnek és a földi problémáktól teljesen szabadon mozoghatnak az emberi világban. A taoista írásokban daru, szarvas vagy őz formájában jelenítik meg őket, amint a felhők között suhannak vagy erdőkben mozognak. A *xiān* karakter variációjának (僊) legrégebbi forrása a *Shijing* (詩經), azaz a *Dalok könyve*. A karakter itt duplikálva jelenik meg, jelentése „szökellni”, „ugrálni” (僊僊); ezért Needham és Wang szerint rokon a „sámán”, „varázsló” (*wū*, 巫) írásjeggyel, így összefüggésbe hozzák a samanisztikus táncsal.⁴³

Yāo-nak nevezik az emberi lényeket fenyegető vagy veszélyeztető, az emberi minőség és állapot alatti jelenségeket. Ezt a szót eredetileg minden megmagyarázhatatlan anomáliára használták, főleg rossz ómenekre. Azonban a Qín- (i. e. 221–206) és Hàn-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) idején már inkább az olyan nem emberi lényeket illették ezzel, melyek emberi alakot vesznek fel, hogy megtévesszenek vagy elcsábítsanak másokat, ezen felül minden irtózatossá vagy fantomszerű dolog megjelölésére is használták. E lények legfontosabb képessége az átváltozás; leginkább a rókákat, kígyókat, majmokat érdemes megemlíteni, de előfordulnak növények, főleg fák és virágok, melyek alakot váltanak, vagy élettelen tárgyak is képesek erre. A Hat Dinasztia korában (i. sz. 220–589) ezeket az alakváltó lényeket és dolgokat a természet rendjét veszélyeztető gonosz szándékú szellemeknek tekintették, így amint a történetek során lepleződtek, azonnal végeztek is velük. A Míng- (i. sz. 1368–1644) és Qīng-dinasztiák (i. sz. 1644–1911) idejére e lények szerepe megváltozott: sokkal emberibb viselkedésük és önművelésük révén kiemelkedtek az egyszerű félállati pozícióból.

A szellem és kísértet bármely kultúra hiedelmének gyakori alakja, ám jelen esetben a *guī* (鬼) fogalma többféle jelenséget takar. Ugyanúgy használják az elhunytak lelkére, mint az olyan démoni figurákra, akik soha sem voltak emberek, vagy a világegyetem negatív erőinek megtestesülésére, ami az istenek egyfajta ellenpárja. A kísértet történetek általános eleme a rettegés, ám a kínai kultúrára jellemzően nem elhanyagolható a melankólia, a szerelmi románc és a humor. Az i. e. III. századi *Zuǒ Zhuàn* (左傳)⁴⁴ leírása szerint az idő előtt vagy ár-

⁴³ NEEDHAM–WANG 1954, 134.

⁴⁴ MAIR 2001, 113.

tatlanul legyilkolt személyek saját elhatározásukból válnak szellemmé és maradnak az élők világában. A buddhista irodalomban a szellemek a hat világba sorolhatóak, így a szellem előző életbeli tetteinek következménye révén kísértetként bolyong. Ezek a lények többnyire nem bosszúvágyóak, csupán nyugtalan lelkek, akik tisztességes temetésre vágnak. A fiatal női kísértet története az írások kedvelt témája, mivel igen erősen hangsúlyozzák a síron és halálon túl kitartó érzelmek és kapcsolatok fontosságát. Néhány ritka kivételtől eltekintve a szellemek különösen szenvedélyes és ragaszkodó szeretők, vissza is térhetnek az élők közé, úgy, hogy saját holttestükbe térnek vissza vagy egy nemrég elhunyt halott testét szállják meg. Más esetekben egy lélek halál nélkül is elhagyhatja a testét, és messzi távolságokba is követheti szerelmét, míg testét hátrahagyja. Ez megannyi mű nagyon is népszerű és közkedvelt narratívája. Egyes történetekben a történelmi személyek kísértete pedig a múlttal való viszonyt és érintkezést hivatott ecsetelni, gyakran elégikus hangulatban. A halottak birodalma, hasonlóan az istenekéhez, bürokratikus és hierarchikus, ám a leírások sokkal szatirikusabb hangot ütnek meg.

A reinkarnáció teret ad az irodalomban arra, hogy emberek állati bőrbe kerülhessenek, bár sokkal jellemzőbb a saját akaratából állattá változó taoista követő (*A csodás galambok*⁴⁵, *Taoist miracles*⁴⁶), vagy az emberevő tigris alakját felvevő ember (*Taking revenge*⁴⁷); ez tekinthető úgy, mintha visszaesnének a vérszomjas, erőszakos őrületbe. Más történetekben büntetésként következik be ilyen átalakulás; a szereplők megtorlásként néha egymást varázsolják állatokká megtorlás végett, ám ez különösképpen ritka.

Az ilyen természetfeletti történetek különleges szereplői a kínai sárkányok, akik képviselhetnek nyers természeti erőt, vagy antropomorf istenségek is lehetnek. A leggyakrabban hozzájuk kapcsolódó a vizet kapcsolják hozzájuk: például tengerek vagy tavak mélyén rejtőznek, és viharokat és felhőszakadásokat képesek idézni az égben. Mindenképpen többek, mint egyszerű állatok; emberi formát is ölthetnek, és erejük ugyanúgy lehet hasznos, mint pusztító. Kedvelt téma lakóhelyük és rákszerű szolgálk leírása. A buddhizmus megérkezésekor az indiai nágák és a kínai sárkányok alakja közötti határ elmosódott, mivel kínai szemmel nagyon hasonlóak, illetve a sárkány írásjegyének kiejtése – *lóng* (龍) – hasonló *nágák* megnevezésére használt karakteréhez. A sárkányokhoz hasonló természetfeletti és mágikus lény a fönixmadár (*fènghuáng*, 鳳凰) vagy a „kínai egyszarvú” (*qílín*, 麒麟), ám ezeket a lényeket nem lehet olyan jól elhatárolni a mitikus és szimbolikus mivoltuktól, és nem lépnek kapcsolatba az emberekkel olyan gyakran, mint a sárkányok.

A természetfeletti jellegű történetek fontos eleme a határvonalak átlépése, a mindkét irányba történő átjárhatóság a már leírt különböző lényegi állapotok között. Emberek válhatnak szellemmé, állattá, istenné vagy halhatatlanná, míg az állatok képesek átalakulni *yāo*-vá vagy hallhatatlanná. Ám semmi sem egyértelműen előrelépés, ahogyan az isteneknek is kijár a problémákból és a nehézségekből, csupán más természetűek, mint az emberi világé. Ugyanúgy lehet előnyös *yāo*-nak, rókának vagy szellemnek lenni. Ugyan a történeteket emberi szemszögből mesélik el, az igazi hősök mégis azok a furcsa lények, amelyek át mernek lépni vagy átlényegülnek mássá.

45 TOKAJI 1997, 70–83.

46 GILES 1880, Vol. 2. 226–230.

47 GILES 1880, Vol. 2. 25–27.

Az emberi szereplők, akik szinte mindig a mesélői a történetnek sokat elárulnak önmagukról. Kritikus tekintetük nem hagyja homályban a részleteket, még ha erőszakosnak, erotikusnak vagy túlzónak ítéljük is meg. Mindig akad egy történet különös országokról és vidékekről, melyek az ismert területek határán túl terülnek el, és mindig akad egy ember, aki véletlenül vagy szándékosan felfedezi azokat. Van olyan köztük, amely éppenséggel maga a megtestesült paradicsom vagy a poklok valamelyik szintje. Ezek az emberi világot feje tetejére állító különös világok akár szemünk elé állított görbe tükröknek is felfoghatóak.

Szintén a valóság határait feszegetik a mágikus erejű taoisták történetei, a buddhista csodatételek, valamint a rosszat elűző és viselőjüknek szerencsét hozó védő amulettek feliratai. Hagyományok és hiedelmek kapcsolódnak sorra a különböző természetfeletti elemekhez, és észrevétlen szövődnak bele az elbeszélések cselekményébe. Mivel a határok elmosódnak és a világok közötti kölcsönhatások elevenek, lényeges kérdés lesz a szerelmi viszony, mely összeköti az emberi világot a különössel és meg nem határozhatóval, legyen szó veszélyes kapcsolatról egy démoni fantommal, vagy örök szerelemről egy istennővel vagy halhatatlannal.

4. Rókaszellem

1. JELLEME ÉS AZ ŐT KÍSÉRŐ ELEMEEK

Érdemes megemlíteni, hogy Kelet-Ázsia területén a rókaszellem megnevezése is változó, Japán történetekben kifejezetten kerülik a *hú* (狐), „róka” kínai írásjegy használatát, inkább a kiejtésben megegyező (胡) „vad”, „vakmerő” karakterével helyettesítik. A Watters⁴⁸ által megadott több név közül a *jiùshǐ* (九使) „kilenc küldött” kifejezés emelhető ki. A „kilencfarkú róka”, melyet más forrás⁴⁹ *jiùwěihú* (九尾狐) néven említ, kedvező előjel volt Dà Yǔ (大禹,) császár legendájában; e fehér bundájú állat hangja síró csecsemőét idézte, és embereket evett.⁵⁰

A kínai irodalomban megjelenő elnevezések is figyelmet érdemelnek, mint a *húlǐjīng* (狐狸精) kifejezés *jīng* (精) karaktere, melynek két jelentéskörét szeretném tárgyalni. Egyik jelentéskör a „lélek” „kísértet” vagy „tündér”, mely közel áll a már említett *xiān* kifejezéshez. Minden ilyen esetben személyiséggel rendelkező entitást takar. Másik jelentésében a *jīng* „esszenciát” jelöl, melyet a kínai orvoslás és a *Nèijiā* (內家) hagyományában egy *yīn* (陰) természetű anyagnak tekintenek, mely a vesékben tárolódik és összefüggésbe hozzák az örökítéssel és az életenergiával vagy létezzenciával. Eszerint adott mennyiségű létezzenciával születünk, mely halálunkkor teljesen kimerül.⁵¹

Igen gyakori még *húxiān* (狐仙) megszólítás, mely összetétel első tagja „rókát” jelent, második a már említett halhatatlan személyre utal. Azonban ha a női alakot öltött rókákkal kapcsolatban felmerül a *xiān* 仙 szó, az inkább a „lidérc”, „tündér”, „rókadémonra”, férfiakat megbabonázó lényre utal. Személy szerint ebben az esetben jobb megoldásnak tartom a „lidérc” fordítást, mivel a lidérc hasonló szerepeket tölt be a magyar néphagyományban.

48 WATTERS 1874, 45–65.

49 STRASSBERG 2002, 88–89.

50 STRASSBERG 2002, 155., 173., 184.

51 WANG 2011, 8.

Eberhard⁵² tartalmuk alapján négy csoportba⁵³ osztja a rókatörténeteket. Az első kategóriába a szerelmi történetek tartoznak, melyekben főleg női rókaszellemek bonyolódnak szerelmi viszonyba emberi lényekkel. Többnyire gondoskodó szeretőkként viselkednek, míg le nem leplezik kilétüket, ám néha balszerencsét hoznak az emberi lényre, akivel együtt élnek. A női rókalidérc általában egy tanult fiatalember vagy hivatalnoki posztokra pályázó diák szeretője lesz. A rókaszellem esetenként segítő funkciót tölt be, sikeres vizsgákhoz és jövedelmező üzletekhez juttatja társákat. Jó példája az odaadó szerető alakjának az a szerelmi történet, mely során a fiatal, magányosan élő férfi, Sāng beleszeret Lián-Xiāng (蓮香) nevű fiatal rókalányba, aki végül kigyógyítja Sāng-ot szellembetegségéből. Idővel a rókalány belehal egy rejtélyes betegségbe, reinkarnálódik és tíz évvel később a véletlenek és a sors úgy hozza, hogy visszatér Sāng-hoz.⁵⁴ A szerelmük a halállal és az újjászületéssel sem ér véget. A rókatündér olyan tisztánlátást képvisel, mely már a jövőbe látás képességét feltételezi, miközben gondoskodása és testvéri szeretete képessé teszi arra, hogy a Sāngot megbetegítő nő szellemét megsajnálja és barátságába fogadja.

Hasonló oldalát mutatja meg Rèn a már említett (*Rèn shì zhuàn*, 任氏傳)⁵⁵ szerelmi történetben, ugyanis Wéi erőszakosságára nem mágiával vagy megtévesztéssel válaszol, hanem eszével, lényeglátásával és együttérzésével. Rèn másodszori találkozásukkor a következőt mondja Zhèng-nek: „Sok rókatündér van a világon. (...) Csak nem ismeritek fel őket, mert mindig valami különleges alakot kerestek.” Ebből következtethetünk arra, hogy az író szeretné azt sugallni, több is rejlik egy nőben szépségén vagy eszén túl, mely titokért – ebben az esetben, rókaszellem mivoltáért – még inkább figyelemre méltó lesz. Közös még Lián-Xiāng és Rèn alakjában, hogy hűségük és szerelmük életük végéig – vagy azon túl is – kitart, és nem csupán bájjukkal, de praktikusságukkal, intellektusukkal, éleslátásukkal is elbűvölik a férfiakat. Furcsa, hogy annak ellenére, hogy ők maguk nem emberi lények, mégis sokkal emberségesebb és őszintébb magatartást tanúsítanak.

Más szerelmi történetekben a női rókadémon személyisége nem ilyen kidolgozott: rendszerint az éj leple alatt lopózik be áldozatához, és még hajnal előtt távozik.⁵⁶

A második csoport a gonosz rókaszellemek története. Ezek főleg egy, a róka ellen irányuló sértés megtorlásáról szólnak, és csak ritkán jelenítik meg önmagában rosszindulatú alakként: ilyen esetben a történet eleve elítéli a rókát, amiért az elcsábít egy nőt. Ilyen megtorlásról van szó a szeszkereskedő történetében⁵⁷ is: a kereskedő meg akarja ölni az életéért könyörgő rókaszellemet, aki elkábult a kereskedő hamisított szeszétől, így az megkötözte. A kereskedő megkíméli a róka életét, azzal a feltétellel, hogy az segít neki bejutni az egyik szomszédja feleségéhez, akinek életerejét minden éjjel megcsapolja a rókaszellem. A róka azonban becsapja a kereskedőt egy durva szövésű kabáttal, amely a viselőjét észrevétlenné teszi. Másnap a zsúfolt piactéren a mágikus kabát rókává változtatja a férfit, és az ijedt tömeg agyonveri őt a felesége szeme láttára.

Hasonlóan az előző esethez egy gazdag család megsért egy rókaszellemet, mivel nem hajlandó feleségül adni hozzá a lányát, ennek eredményeként egy egész rókafalka támadja

52 EBERHARD 1948

53 JOHNSON 1974, 40–42.

54 GILES 1880, Vol.1. 168–185.

55 TÓKEI 1962, 15–25.

56 TOKAJI 1997, 187.

57 TOKAJI 1997, 101–102.

meg, és hetekig vissza-visszatérve háborgatja a családot.⁵⁸ A ritka esetek egyike, mikor egy történetben egy rókadémon látogatja a kalmár feleségét, megőrjíti a nőt, azonban a nő kisfia csellel megmérgezi a rókát.⁵⁹

Ezekén kívül akadnak még olyan történetek is, amelyek a rosszindulatú rókák elűzésével vagy elfogásával foglalkoznak.⁶⁰

A harmadik csoportba tartozó, morális vagy humoros történetekben gyakran a róka igazi csínytevő, aki megtréfálja vagy bosszantja, szinte már kísérti az egyszerű embereket. Egyik ilyen példa az a történet, amikor két barát utazása során az egyik saját szamarának málhaskosarába belevarrva találja a másikat. A megtréfált barát elárulja, hogy évek óta kísérti családját egy róka, és az ilyen furcsa és rejtélyes dolgok nem idegenek számára.⁶¹ Máskor a rókadémon apró termetű ember formájában vagy láthatatlanul bosszantja egy ház lakóját.⁶² Máshol kiderül, hogy a becsületes férfit nem környékezheti meg egy róka.⁶³ Az alkímista morális történetében éppen a rókaszellem lesz az, akit becsap kapzsi barátja. Ez esetben egy az istenek között egy alacsonyabb rangú halhatatlan szellemről van szó, aki elmondása szerint előző életét büntetlenül élte, és feltehetőleg taoista meditáció és elmélkedés révén elérte a halhatatlanságot.⁶⁴ A rókafeleség⁶⁵ történetében egy ördögűző szerzetes rókával kötött házasságáról, nehézségeiről és rossz természetű apósáról kapunk érdekes képet.

A negyedik csoportba tartozó történetekben a rókák jó szándékúak: egy ember jó cselekedetért fejezik ki hálájukat.

A fentebb említett csoportok és az etimológia szerint változik a rókák jelleme és funkciója, bár közös vonásuk, hogy hosszú életűek, és az eltelt évek száma befolyással van az átváltozás, alakváltás minőségére, illetve a mágikus és alkímiai tudományokban való jártasságukra. Tehát egyes források szerint ötvenévesen női alakot ölthetnek, a száz évet megélt rókák varázshatalma nagyobb, és így képesek gyönyörű fiatal lánnyá változni, míg ezerévesen bebocsájtást nyernek az istenek közé és „menyői rókává” avanszálnak.⁶⁶

Az átváltozás és a mágikus fejlődés két útját említik a szövegek. Az egyik út tisztességes, kitartó tanulást és hosszú időt igényel, többet között a klasszikusok tanulmányozását és az önművelést, ami nyilvánvalóan utalás a hivatalnoki vizsgákra. Ennek nagy jelentőséget tulajdonítottak a szellemek világában is, mivel a természetfeletti és túlvilági szféra működését is ugyanolyan patriarchális, hierarchikus és bürokratikus rendszerben képzelik el, mint ahogyan azt a mindennapokban megélik. A varázshatalom és az átváltozási képesség megszerzésének másik módja a férfiak megbabonázása és életerejének elszívása (ezt az erőt a rókák a saját testükben átalakítják számukra használható energiává). Ez utóbbi módszert a klasszikusok tanulmányozásához képes tisztességtelenebbnek tekintik. Azt, hogy a rókaszellemek általában női alakot öltenek, azzal magyarázzák, hogy a róka *yīn* (陰) minőségű lény, így könnyebben magához vonzza a *yáng* (陽) minőséget, tehát a férfiakat.⁶⁷

58 GILES 1880, Vol. 1. 251–256.

59 TOKAJI 1997, 23–27.

60 TOKAJI 1997, 65., 94., 181., 189.

61 GILES 1880, Vol. 2. 130.

62 TOKAJI 1997, 58–59.

63 GILES 1880, Vol. 1. 168 id., és Vol. 2. 300–302.

64 GILES 1880, Vol. 2. 313–317.o.

65 TOKAJI 1997, 140–144.

66 JOHNSON 1974, 42.

67 JOHNSON 1974, 42.

A rókadémonok további fontos vonása, hogy többnyire éjjel tudnak csak megjelenni, és még hajnal előtt távoznak áldozatuk házából.

Láthattuk már, hogy a rókák jártasak az alkímiában,⁶⁸ a megbabonázásban és az alakváltásban, ám vannak történetek, melyekben varázserejük is megnyilvánul. Egy történetben a szalmakazalba vájt búvóhelyét varázsolja el egy róka, hogy azt valódi kényelmes, étellel és itallal teli szobának láthassák. Így vendégeli meg barátját, illetve elhiteti vele, hogy egy étterem galériáján falatoztak, holott valójában az étterem tetőgerendáján üldögéltek mindvégig.⁶⁹ A rókaszellem a legtöbb történetben észrevétlenül képes mozogni vagy láthatatlanná válni,⁷⁰ valamint nagy távolságokat megtenni, ami a könnyűléptű xián halhatatlannak sajátja. Úgy tűnik, az illúziók csak azokra vannak hatással, akiket azelőtt már valamely módon rabul ejtett a róka varázsa. Egy alkalommal nagy fekete szamarat látnak a szolgálók, és mikor megütik, csak akkor fedezik fel, hogy csupán szalmabábu; a rókadémonok kölesszárat változtatnak át csillogó karddá, egy halom fűszálból óriást, tövises ágból nyilat varázsolnak.⁷¹ Egy történet említ egy bizonyos „róka-médiomot”, aki egyfajta jós- vagy jövőmondó képességgel rendelkezik, mivel megszálta őt egy rókaszellem.⁷²

5. A Rókaszellem buddhista vonásai

1. ELHELYEZÉSE A HAT VILÁGBAN⁷³

Az első fejezetben láthattuk, hogy a kínai novellairodalom kialakulására nagy hatással volt a társadalmi és gazdasági változások sora, a barbár hódítások okozta felbomlás, a kereskedelem fellendülése, az új ideológiák elterjedése. Egy önmagába visszatekintő közeg jelenléte elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a rókaszellem történetei és a hozzá hasonló lények megvethessék lábukat az irodalomban, és visszatérő témaként és eszközként megújuljanak. A kínai mitológia, a népi hiedelem, a mandarinizmus, a konfucianizmus, a taoizmus, a buddhizmus egyaránt fontos szerepet kapott ebben az alakító és visszaható folyamatban.

A buddhizmus elterjedése és népszerűsége átalakító hatással volt az élet minden területére, így az irodalomra is. Gondolatvilága mély megértésre és koncentrált figyelemre ösztönöz, ám a reinkarnáció felvetése és az éntelenség tanának önreflektáló jellege túlmutat a taoista gondolkozáson. A buddhista hozzáállás olyan mélységekben és témérdek ponton vonja kétségbe az addig szilárdan és autoriter módon fennálló mandarinizmus hagyományát, hogy hatása nem áll meg ideológiai szinten, és nem csak írástudókat és kiváltságosokat foglalkoztatja, hanem rohamosan elterjed a köznép körében.

A buddhista hívőket eleinte időről időre üldöztetés éri, és gyakran megvetés tárgyává teszik őket, később azonban már támogatják, sőt államvallásként integrálják a buddhizmust. Idővel összemoszák a taoista és konfuciánus rendszerekkel, ám mindig akad valaki, aki kritikus szemléletével megkérdőjelezi ezt a beépítő szándékot, ami ellenszenvet vagy éppen

68 GILES 1880, Vol. 2. 313–317. A történetben szereplő alkimista ezüstté változtatja a közönséges köveket, így teszi gazdagabbá kapzsi barátját.

69 GILES 1880, Vol. 2. 300–302.

70 GILES 1880, Vol. 1. 251. és TOKAJI 1997, 189.

71 GILES 1880, Vol. 1. 251–256.

72 GILES 1880, Vol. 2. 358–359.

73 VÉGH 2009

tetszést vált ki a környezetéből. Így a buddhizmus újra meg újra kritika alá veti önmagát is, új iskolák jönnek létre, melyek bírálatai ismét új elgondolásokhoz vezetnek. Az ilyesfajta kritikai szemlélet és kétely a buddhizmus megérkezéséig nem volt jelen ilyen markánsan és szembetűnően. Ugyan a kétely korábban sem volt teljesen idegen Kínában, azonban közel sem kapott olyan hangsúlyt a tömegek világképében, mint a reinkarnáció és az éntelenség tana, amely a gondolkodást alapjaiban rengette meg.⁷⁴

Amíg az éntelenség tanítása szorongást és kételkedést keltett az emberekben, addig a reinkarnáció új térbeli és időbeli távolságokat nyitott, végtelennek ható kiterjedést adott a történeteknek, emiatt elkezdtek a múlhatatlanság és halhatatlanság új formájának tekinteni. Ám a reinkarnáció mögött rejlő *karma* törvénye nem engedte, hogy pusztá egyenlőséggel kerüljön a taoista paradicsom vagy akár az istenek lakhelye közé. Mivel a *karma* törvénye hasonlóan működik, mint a sors (*mìng* 命), a *karma* hatása különösen gondolkodóba ejtő volt számukra, ami kiváltotta a különböző létformák és világok iránti érdeklődést is. Az emberekben felmerült a kérdés, hogy haláluk után milyen testbe vagy létformába születnek újjá, és ehhez milyen cselekedetek következményei vezethetnek.

Kíváncsiak lettek arra, hogy miért születik valaki állati vagy démoni formába, hogyan válhat valaki halhatatlanná vagy hogyan nyerhet kedvezőbb újjászületést. Ezért is tekinthetjük a mesés elbeszéléseket és novellákat egyfajta játékos fejtegetésnek, a hat világ érintkezési területeinek felfedezésére és elkülönítésére tett kísérletnek.

A hat világ a kínai buddhizmusban gyakori téma, később egy tizes rendszer részeként tekintik, és úgy mondják, hogy a „hat meg nem világosodott világ”, azaz *liùfán* (六凡). Ritkábban „hat irány” (*liùqù* 六趣) néven is említik. Leggyakrabban „hat útnak” vagy „hat úticélnak” (*liùdào*, 六道) nevezik, amely a létforgatagon, a szamszáran belül bejárható. A hat világ elnevezései a következők: pokol (*dìyù*, 地獄), *préták*, azaz éhes szellemek (*èguī*, 餓鬼), állatok (*chùshēng*, 畜生), *aszurák* (*xiūluó*, 修羅), emberek (*rénjiān*, 人間) istenek világa (*tiān*, 天). Az első három olyan tetteknek a következménye, amelyek a jóra irányulnak, jó szándékból születnek, de bölcsesség híján közvetve negatív következményeik is vannak. A három alsó ugyanez, csak negatív szándékú cselekedetek következménye, amelyek viszont teljes mértékig negatívként is érvényesülnek, és fokozódnak tovább a bölcsesség nélkül.⁷⁵

Az előző hat világ kibővül még négy felső világgal, melynek neve a „hat meg nem világosodott világ és a négy szent világ” (*liùfán sìshèng*, 六凡四聖, így a hat világ és a négy szent szféra lesznek a „tíz világ” (*shíjiè*, 十界)). A srávaka buddha (*shēngwèn* 聲聞), a *pratyekabuddha* (*yuánjué*, 緣覺), a bódhiszattva (*púsà*, 菩薩) és a buddha (*fó*, 佛) alkotják a négy felső világot. A tíz világ lakói jellegzetes megjelenésűek és jellegűek, a rókaszellem szinte kivétel nélkül a meg nem világosodott világok egyikébe sorolható, attól függően, milyen a viselkedése és milyen tudatállapotot szimbolizál.

A hat világ rendszerében a rókaszellem az állati, az emberi és a préta-szférák utazója; ezt jelleme, viselkedése és a történetek tartalma is jelzi. Nem egy történet szerint a rókaszellemeket erőszak vagy betegség formájában éri el a halál. Láthattunk bőven példát arra, hogy egy rókaszellem miképpen rabolja el lidérc módjára egyes emberek energiáját és életesszenciáját, kimerítve őket – akár véglegesen is –, és ezzel saját hatalmukat és befolyásukat gyarapítja.

74 MAIR 2001, 161.

75 CAUSTON 2011, 35–95.

Amikor ezt az élőködő viselkedést folytatják, igen hasonlóak lesznek a prétákhoz, vagyis folyvást életerőre éhező és szomjazó lényekhez. Bár nem utalnak történetek arra, hogy a rókaszellemek ilyen táplálék hiányában elpusztulhatnának, alátámasztja e hasonlóságot az, hogy erejük és áldozatukra tett befolyásuk egyenes arányban növekszik az elfogyasztott energiával. A préta létformák kínai megnevezése az *èguī* (餓鬼), azaz „éhes szellem”⁷⁶; meghatározása szerint se nem igazán élő, se nem igazán halott lény, mely sosem képes teljesen beérni azzal, amit pillanatnyilag megkaphat, tehát erős vágyérzet uralja a tetteit. Megfigyelhetjük, hogy az elbeszélések során ez a fajta meglegedésre képtelenség vagy nyugtalanság úgy ütközik ki, hogy a rókaszellemek váratlanul és – kevés kivétellezett személyen kívül – mindenki számára észrevétlenül tűnnek fel, majd távoznak, és valódi formájukat rejtegetik az emberek elől.

A rókaszellem legfontosabb képessége mégis az, hogy emberi alakot ölthet, és még inkább az, hogy céljai eléréséhez leggyakrabban az egyik alapvető vágy tárgyává – azaz fiatal nővé – változik át. Ezért az alaptermészete kétségtelenül a préták világához köti, mivel az emberré változás nem csupán eszköze a céljainak, hanem vágya is lehet. Példaként szolgál erre Lián-Xiāng esete, aki rókaszellemként jó érdemeket halmoz fel, meggyógyítja szerelmét, Sāng-ot, segít a barátján, hűséges Sāng-hoz halála napjáig, majd tíz év után emberi alakban tér vissza szerelméhez. Tehát, mivel felhagyott a prétasággal, és emberi lett viselkedésében – együttérző, hűséges és meglegedett anélkül, hogy életerőt lopna el egy embertől –, kedvezőbb újjászületésben is részesülhetett.

A rókaszellem alakját az átváltozásra és átalakításra való képességei teszik olyan különlegessé. Ezzel válik lehetővé számára az átjárás a világok között. Az őt kísérő lényekhez hasonlóan ő a „határvidéket” képviseli, ám az már az adott történetből függ, hogy mikor csúsznak át már igazán emberi jellembe, mint a halhatatlanok, vagy válnak fantomszerűvé vagy állati jellegűvé, ahogyan például a kísértetek és sárkányok.

Ha a rókatörténeteket a tudatállapotok metaforájaként kezdjük el vizsgálni, az előzőekhez hasonlóan három stádiumot különíthetünk el. Az első stádium a folyvást túlélni akarás. E lények állati formában bármikor meghalhatnak – ahogyan Rèn-t is szétépték a vadászkutyák –, s hazugsággal vagy illúzióval tévesztik meg az embereket, hogy mentseik saját életüket, gyakran menedéket és otthont keresnek. Ám a karma törvénye szerint ez a menedék csupán akkor érhető el, ha képesek túllépni saját természetükön.

A második stádium a rejtett élőködés, mely során a tudat vágya és ragaszkodása kizár minden mást, csak a tárgyra vagy személyre irányítja figyelmét: a rókaszellem elbűvöli, illúziókban tartja áldozatát, és elrabolja életerejét. A kínai társadalom és kultúra versenyszelleme és a bürokratikus rendszer hiányos vagy hibás jellege miatt az átverés, a korrupció és az érdek nem idegen számukra.

Végül a harmadik tudatállapot az önkeresés és önművelés, és saját természetünk meghaladása, a tiszta és szándék nélküli cselekedetek. Ide sorolható Rèn éleslátása, és a rókák minden mágikus képessége vagy az alkímia ismeretét igénylő tudása.

A rókaszellemek tehát sok szempontból is a kötetlenség szimbólumai lehetnek, amint képesek saját helyzetüket és természetüket belátni és félretenni saját vagy mások érdekében.

⁷⁶ TEISER 1988, 3–5. Az „éhes szellemekhez” fűződő ünnep a *Yúlánpén* 盂蘭盆, eredetileg az ősök szellemét kien-gesztelő áldozatokkal járó ünnep, mely a buddhizmus megjelenésével összeolvadt a préták számára felajánlott étel és italáldozattal.

6. Fontosabb Kínai dinasztiák és korszakok a modern Kínáig⁷⁷

Xià	i. e. kb. 2100 – kb. 1600
Shāng vagy Yīn	i. e. kb. 1600 – kb. 1045
Zhōu	i. e. kb. 1045–256
Nyugati Zhōu	i. e. kb. 1100–771
Keleti Zhōu	i. e. kb. 770–256
Tavaszi és őszi korszak	i. e. 722–481/403
Hadakozó fejedelemségek korszaka	i. e. 481/403–221
Qín	i. e. 246/221–207
Hàn	i. e. 206 – i. sz. 220
Nyugati Hàn	i. e. 206 – i. sz. 8
Xīn	i. sz. 9–23
Hàn (Liu Xuan)	23–25
Keleti Hàn	25–220
Három királyság kora	220–265
Wèi (Észak-Kína)	220–265
Shǔ	221–263
Wú	222–280
Jìn	265–420
Nyugati Jìn	265–316
Keleti Jìn	317–420
Déli és északi dinasztiák kora	420–589
Tizenhat királyság kora (Észak-Kína)	304–439
Suí	581–618
Táng	618–684, 705–907
Zhou (Wu Zetian)	(684) 690–705
Öt dinasztia kora	907–960
Sòng	960–1279
Északi Sòng	960–1127
Déli Sòng	1127–1279
Liáo (Khitan)	916–1125
Nyugati Liáo	1125–1201
Nyugati Xià (Tangut)	1032–1227
Jīn (Jurchen)	1115–1234
Yuán (Mongol)	1260–1368
Míng	1368–1644
Qīng (Manchu)	1644–1911

⁷⁷ 1153–1154.o. Principal Chinese Dynasties and Periods in: MAIR 2001.

Felhasznált irodalom

- AVAR 2012. Avar, Ákos: *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. PhD disszertáció, Budapest, ELTE.
- CAUSTON 2011 (1995). Causton, Richard: *Buddha in Daily Life. An Introduction to the Buddhism of Nichiren Daishonin*. Ebury Publishing (epub, 2011). London: Arrow books (paperback, 1995).
- EBERHARD 1948. Eberhard, Wolfram: Die Chinesische Novelle des 17. – 19. Jahrhunderts. In: *Eine soziologische Untersuchung. Artibus Asiae Supplementum IX*.
- FUNG YU-LAN 2003. Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GERNET 2001. Gernet, Jacques: *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GILES 1880. Giles, Herbert A. (ed.): *Strange Stories from a Chinese Studio (Pu Songling)*. London: Thomas De La Rue And Co., Bunhill Row Vol. 1 and 2.
- HULI 2014. Huli, Jing: *The Chinese Fox*. Issendai: <http://academia.issendai.com/fox-chinese.shtml>. [Megtekintve: 2014.10.24.].
- JOHNSON 1974. Johnson, T. W: Far Eastern Fox Lore 1974. Nanzan University in: *Asian Folklore Studies* Vol. 33, No. 1.
- LAU-MA 1986. Lau, J. S. M. and Ma, Y. W.: *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*. Boston: Cheng and Tsui, 22–23.
- MAIR 2001. Mair, Victor H. (ed.): *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.
- MIKLÓS-TŐKEI 1960. Miklós, Pál – Tőkei, Ferenc: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- MU 2011. Mu, Wang: *Foundation of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan*. (Ed. & tr. Fabrizio Pregadio) Mountain View, CA: Golden Elixir Press.
- NEEDHAM-WANG 1954. Needham, Joseph – Wang, Ling: *Science and Civilisation in China*, Vol. 2. Cambridge University Press.
- STRASSBERG 2002: *A Chinese Bestiary, Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*. Strassberg, Richard E. (ed.) London: University of California Press.
- STRIKER 1991. Striker, Judit (ford.): *Klasszikus kínai mesék*. Budapest: Nótárius.
- TEISER 1988. Teiser, Stephen F.: *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- TEREBESS 2014: Terebess Ázsia Lexikon: *A kínai nyelv legfontosabb átírásainak összehasonlító táblázata*: <http://terebess.hu/keletkultinfo/atiras/atiras.html> [Megtekintve: 2014. 10. 24.].
- TOKAJI 1997. Tokaji, Zsolt (ford.): *Pu Szung-ling: A templom démona*. Budapest, Terebess.
- TOKAJI 2002. Tokaji, Zsolt (szerk.): *Kínai jelképtár*. Szeged: Szukits.
- TŐKEI 1962. Tőkei, Ferenc (szerk.): *Klasszikus kínai elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- VÉGH 2009. Végh, József: *Létkerék – Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru.
- WATTERS 1874. Watters, T.: Chinese Fox-Myths. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series No. VIII, article 4, 4565.

GECSÉ ADRIENN

A buddhizmus és a természetes környezet kapcsolata

A tanulmány célja annak megvizsgálása, hogy a buddhista tanítások tartalmaznak-e a közvetlen és tágabb környezetünk védelmére, annak fenntartásának módjára vonatkozó leírásokat, vagy bármilyen útmutatást az ember és a környezet közötti kapcsolatra. Erre azért van szükség, hogy kiderüljön, van-e lehetőség a Mongóliában eluralkodott bányászati tevékenység mellett egyfajta alternatív életmód megteremtésére, vagyis inkább a hagyományos életmód bizonyos elemeinek visszaállítására és fenntartására a buddhista felfogás kínálta lehetőségeken keresztül, a buddhista vezetők segítségének bevonásával.

Amikor olyan témát érintünk, amely a környezet védelmével és annak okaival, céljával foglalkozik, különbséget kell tennünk a téma gazdasági szempontok alapján történő megközelítése és a helyi lakosok hozzáállása, felfogása között. A hagyományos gondolkodás – vagyis az úgynevezett törzsi közösségek, kisebb-nagyobb népcsoportok szemlélete – a világot egy egységes entitásként kezeli, benne az emberek és az őket körülvevő világ egymásra utaltságával, összekapcsolódásával. A világegyetemet irányító erők, bárhogyan is nevezi őket az adott kultúra, meghatározzák a mindennapokat, irányt mutatnak az élet minden területén, beleértve a közvetlen és tágabb környezethez való hozzáállást is. Suzuki és Knudtson így foglalja össze ezt a gondolkodásmódot:

„A természettel szorosan együtt élő ember elméje hajlamos úgy tekinteni a világegyetemre, mint a megfoghatatlan és állandóan változó természeti erők dinamikus összjátékára. Hajlamos arra, hogy az egész természeti világot élőnek tekintse, amelyet valamiféle egyesítő erő tölt meg étellel, bármi legyen is annak a helyi neve. Nem redukálja a világegyetemet progresszív módon kisebb fogalmi darabokra.”¹

Frasz rámutat, hogy míg a hagyományos és a környezeti értékekre tekintettel lévő gondolkodás alapvető jellemzője, hogy hosszú távra tervez, vagyis figyelembe veszi a tettei következményeit, és annak megfelelően végzi napi teendőit, addig a gazdasági érdekek vezérelte felfogás rövid távon gondolkozik. Az, aki szokásszerűen a hosszútávú érdekek figyelembevételével cselekszik, nagyobb valószínűséggel fog környezetbarát döntéseket hozni (FRASZ 1993). Természetesen a környezeti értékek megőrzéséhez nem elegendő csupán a jószándék vagy egy bizonyos helyre történő születés. Az adott közösség által őrzött és továbbadott tudás, évtizedes, akár évszázados tapasztalatok összességének ismerete viszont

¹ SUZUKI-KNUDTSON 1991, 17.

hozzájárulhat a terület fenntartható működtetéséhez. Környezetvédelem szempontjából a tudás, tapasztalatok átadása különösen fontos olyan népcsoportoknál, mint a mongoloké, akik a mai napig az ország jelentős részén őrzött hagyományos életmódjuk minden területén a természetre támaszkodnak, annak szabályai szerint élik mindennapjaikat. Jelen tanulmány mellett érvel, hogy nem tekinthetünk senkit eleve környezetvédelem szempontjából tudatos lénynak. Tanulás és tapasztalat nélkülözhetetlen ahhoz, hogy elsajátítsunk egy ehhez szükséges magatartásformát. Az sem mindig egyértelmű természetesen, hogy mivel teszünk jót a környezetnek, illetve a helyi közösségnek. Ahogyan Frasz is megjegyzi, sokan utópista hozzáállásnak tekintik a hosszútávú érdekeket előtérbe helyező gondolkodást a helyi szükségletek azonnali kielégítése ellenében. Az általa felhozott példa a világ bármely területére alkalmazható: a favágók, akik bizonyos környezetvédelmi intézkedések miatt elveszítik munkájukat, az adott intézkedést érthetően kárként értékelik. Hosszútávon viszont, mivel az erdőirtás mértéke csökken, a faállomány megőrződik, és eközben a gazdaságban is szükségszerű változások következnek be. Új állások jönnek létre, a terület fő tevékenységének megszűnése miatt a gazdasági élet új irányt vesz.²

A vallás és a környezetvédelem összekapcsolásának témája, a különböző vallási irányzatok és környezetvédő szervezetek együttműködése viszonylag újkeletű jelenség. Az ezredfordulón erősödött fel az a folyamat, amely ösztönözte a vallási és világi szervezetek közös munkáját. A világméretű környezeti válságra hivatkozva a különböző vallási felekezetek olyan tevékenységekbe kezdtek, akár önállóan, akár világi, professzionális segítséggel karöltve, amelyek a környezetvédelem fontosságát hirdetik oktatási, fejlesztési programokon keresztül. Olyan irányvonalak szöszölői lettek, amelyek segíthetnek a fenntarthatóság megvalósításában. Gardner leírásában olvashatjuk, hogy megkezdődött az ősi hagyományok, szertartások felélesztése a fenntarthatóság jegyében.³ Az ő értelmezése szerint ez az együttműködés azért lehet különösen sikeres, mert míg a világi szerveződések a szakmai háttérrel, a szilárd tudományos alapokat biztosítják, addig az egyház erkölcsi feddhetetlenségével, tekintélyével hathat emberek millióira, befolyásolva ezzel irányelveket kormányzati szinten is.⁴ Nem mindig egyszerű azonban az együttműködés a mindkét oldalon fennálló előítéletek miatt, de ha ezt sikerül leküzdeni, reményteljes projektek valósulhatnak meg. Rengeteg sikeres kezdeményezés valósult már meg világszerte vallási felekezetek kezdeményezésére vagy az ő közreműködésük segítségével, amiről a készülő *“A mongol szobrászat: jelenkori helyzete, társadalmi jelentősége és tibeti gyökerei”* című disszertációmban részletesen fogok írni. Előbb azonban megvizsgáljuk a világvallások közül a buddhizmus, és a környezetvédelem kapcsolatának kérdését, a buddhista tanítások környezethez való viszonyát.

Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy mint ahogyan minden hagyomány, legyen az vallási vagy kulturális, a buddhizmus is bizonyos mértékben változik, fejlődik az adott kor és társadalom igényeinek, elvárásainak megfelelően. Nem beszélhetünk egy egységes buddhista felfogásról sem, sem egy állandó, a buddhizmus létrejötte óta változatlanul fennálló szemléletről. Mégis, megkíséreljük a buddhizmus azon tanításait megtalálni és ismertetni, amelyek kapcsolatban állnak a környezetünk fenntartható fejlődéséhez szükséges

² FRASZ 1993, 264.

³ GARDNER 2002, 6.

⁴ GARDNER 2002, 8.

gondolkodásmód kialakításával, amelyek a mai kor embere számára is értelmezhetőek, és a saját fejlődésünk érdekében felhasználhatóak.

Mindenekelőtt, fontos különbséget tenni a buddhista, és a buddhizmus elterjedését megelőzően fennálló vallási rendszerek között. Bármennyire is jellemző a szinkretizmus jelenléte a buddhista hagyományokra és a mai Mongóliára is, jelen kutatás egyik célja annak megvizsgálása, hogy vajon a buddhista hagyományok hozzájárulhatnak-e a környezetet fenntartható módon használó életmód kialakításához, visszaállításához. Ehhez viszont hasznos, ha világosan látjuk, hogy mely hiedelmek köthetőek a buddhista, és melyek a buddhizmus előtti vallásokhoz Mongóliában és Tibetben.

A felületes szemlélő számára akár úgy is tűnhet, hogy a buddhizmus egy pesszimista, negatív világszemléletet hirdet, hiszen központi témája az elmúlás, az állandóság hiánya, és a szenvedés. Ugyanakkor, ahogyan azt Cooper és James megjegyzi, ez nem azt jelenti, hogy az élet állandó, napi szenvedéssel jár. A Buddha gyakran beszél az örömről, szépségről és boldogságról, ami az életben elérhető.⁵ Radhakrishnan hindu filozófus megfogalmazásában, ha a pesszimizmus azt jelenti, hogy csak akkor van értelme a földi létnek, ha azt tisztán és kötöttségektől mentesen éljük, akkor a buddhista felfogás pesszimista. Ha az a pesszimizmus, hogy a földi életre úgy tekintünk, mint egy állomásra, amelyen túl ott a boldogság, akkor a buddhizmus pesszimista. Viszont, ahogyan Radhakrishnan fogalmaz, egy rendszer csak akkor pesszimista, ha elfojt minden reményt, és kijelenti, hogy sem az életben, sem azt követően nem vár ránk boldogság. A buddhizmus viszont hisz az erkölcsi fegyelem felszabadító erejében, és az emberi természet fejlődési, változási képességében. Minden szenvedés mögött ott rejlik a tökéletesség, a jóság magja. A Buddha *“Arra kér, hogy fellépjünk a gonosz ellen, és megvalósítsunk egy jobb minőségű életet.”*⁶

Nagy számú publikáció, kiadvány áll rendelkezésünkre, amely a buddhizmus környezetbarát jellegét támogatja, és amelyeket mi is felhasználtunk kérdéseink megválaszolására során, természetesen a szükséges kritikus hozzáállással. Sok olyan forrást lehet találni, amely kérdés nélkül a buddhizmus *“zöld jellege”* mellett érvel, határozottan kijelentve, hogy a buddhista hagyomány magában foglal egyfajta erkölcsi útmutatást a természetes környezetünkkel kapcsolatban. Emellett, Cooper és James leírja, hogy számos buddhista országban készített interjúik során azok között is tapasztalták ezt a személelet, akik közvetlenül részt vesznek valamilyen környezetvédelmi tevékenységben.⁷ A cél szempontjából, ami a szűkebb és tágabb környezetünk védelme, és egy egészséges, biztonságos életmód kialakítása, nem feltétlenül káros ennek a személetnek a megléte, de jelen kutatás lényege az, hogy objektíven lássuk a buddhizmus és a környezet közötti kapcsolat milyenségét. Jóval kevesebb azon források száma, amelyek minden tekintetben tárgyilagosan, szakmailag is felkészülten elemzik a kérdést. Egyike ezeknek a már idézett Cooper és James is. Ők kijelentik, hogy a buddhizmus valóban ekocentrikus, méghozzá azért, mert a buddhista erényt az emberi életet és a szélesebb értelemben vett világot tisztelőtben tartva kell gyakorolni, nem pedig a fent említett divatos magyarázat miatt. Jelen tanulmány is amellet érvel, hogy a buddhizmus célja egyfajta erkölcsi állapot megvalósítása, elérése. A helyes viselkedés és felfogás nem eszköz valami felé, hanem a cél maga, amellyel pedig együtt jár az, hogy magunk, mások, és

⁵ COOPER–JAMES 2005, 51.

⁶ RADHAKRISHNAN 1999, 365.

⁷ COOPER–JAMES 2005, 106.

környezetünk felé is tisztelettel közelítünk.

Cooper and James különbséget tesz a nyugati és a buddhista környezeti etika között. A buddhista felfogás ugyanis nem haszonelvű, és nem is alapvető emberi vagy állati jogokra épül. A nyugati erkölcsi felfogás értelmében ugyanis azért nem bántjuk az állatokat, mert joguk van ahhoz, hogy ne így viselkedjünk velük, a buddhista felfogás viszont kijelenti, hogy helytelen, nem érnyes dolog így vagy úgy cselekedni.⁸

Coper és James három hajlamot vagy bűnt mutat be, amelyek meghatározzák a jelenkor társadalmait. Az első az anyagelvűség, a második az emberközpontúság, a harmadik az apátia vagy érdektelenség. Ezt a három hajlamot akarati vagy konatív, fogalmi vagy konceptuális, és megismerő vagy kognitív hajlamnak nevezi el, amelyek egymás nélkül nem működhetnek. Ezeket pedig a három buddhista kategóriának felelteti meg, amelyek a kapzsiság (sz. *lobha*), a gyűlölet (sz. *doṣa*) és a tudatlanság (sz. *moha*), amelyek meghatározzák létünket, és egyben viszonyunkat környezetünkhöz. A buddhista erények ezeknek a hajlamoknak a megszüntetésére törekednek, és mivel ezek felelősek a környezetrombolásért is, a helyes, buddhizmus által meghatározott gondolkodásmód elsajátítása hozzájárulhat élővilágunk fenntartásához is. A buddhista erények pedig, az úgynevezett énnre vonatkozó erények az alázatosság, az egón való felülemelkedés és az önuralom.⁹ Ezek az erények, amelyekre a bölcsesség elérése felé vezető úton tehetünk szert, biztosítják, de legalábbis arra ösztönöznek minket, hogy tisztelettel viseltessünk környezetünk iránt is, és segítenek abban, hogy legyőzzük az említett hajlamokat, bűnöket.¹⁰

Lynn White Jr. amerikai történészprofesszor 1967-ben, a Science magazinban publikált előadásának anyaga remek kiindulópontot biztosít a buddhista felfogás és a természetes környezetünkhöz való viszonyának további vizsgálatához.¹¹ Jelen esetben természetként az élővilágra utalunk, kihagyva belőle az embereket. White azon kijelentése, amely szerint mióta az emberi populáció nagyobb számban van jelen a földön, azóta jelentős hatással van környezetére, még nem meglepő, és nem is vitatott felvetés. A következő elmélet azonban már nagyobb port kavart tudományos körökben. White szavait idézve

„Ami az ember tesz a természettel az attól függ, hogy mit gondol saját magáról az őt körülvevő dolgokhoz viszonyítva. A humánökológiát nagymértékben meghatározza a környezetünkről és rendeltetésünkről kialakult hiedelmek összessége, vagyis a vallás.”¹²

Jamieson több száz könyvet és cikket említ, amelyek White gondolatait vitatják, fejtegetik.¹³ De maradjunk még White-nál. Elemzése szerint a nyugati kereszténység a leginkább emberközpontú vallás a világon. Az ókori nyugaton, ugyanúgy, ahogyan a buddhizmust megelőző vallások esetében, minden természeti jelenségnek megvolt a maga védőszelleme. Mielőtt kivágtak egy fát, gátat építettek vagy megsértették a földet, engesztelő áldozatot kellett bemutatni a helyi szellemeknek, ami segített ellenőrzés alatt tartani, és mérsékelni az ember környezetre gyakorolt káros hatását. White szerint az animizmus megsemmisítésével

⁸ COOPER–JAMES 2005, 107–108.

⁹ COOPER–JAMES 2005, 90–105, 118–122.

¹⁰ COOPER–JAMES 2005, 122–127.

¹¹ WHITE 1967, 1203–7.

¹² WHITE 1967, 3.

¹³ JAMIESON 2012, 20.

a kereszténység lehetővé tette a természet kizsákmányolását saját céljaira, közönyt mutatva a természetes környezet egyéb, nem antropomorf lényei iránt. A természeti jelenségekhez, a természeti tárgyakhoz kapcsolódó helyszellemek kultusza, amely amennyire lehetett megvédte az ember szűkebb és tágabb környezetét létezésük következményeitől, eltűnt. Felhívja azonban a figyelmet a kereszténység változatosságára is, a felekezeti különbségekre. Ami igaz lehet a középkori nyugatra, ahol nagyléptékű technológiai változások következtek be, nem feltétlenül vonatkozik a görög keleti egyházra például. Míg a görögök úgy hitték, hogy a bűn az intellektuális vakság, a megváltás pedig a tiszta gondolkodásban rejlik, addig a latin egyház azt tartotta, hogy a bűn az morális bűn, és a megváltást a helyes viselkedés biztosítja. Míg a görög szentek elmélkednek, addig a nyugatiak cselekszenek. A keleti teológia intellektualista, a nyugati voluntarista. A környezeti értékek kihasználására irányuló nézetek könnyebben fejlődhettek a nyugati szemléletben. A kereszténységben egy fa csak egy tárgy, szent és étellel teli jellege idegen a keresztény hívő számára.¹⁴ Jamieson értelmezése szerint, White emélete mellett érvel, hogy még több technológia és tudomány alkalmazása nem segít jelenlegi környezeti problémáink megoldásában, de egy új vallás, vagy a régi újragondolása megoldást jelenthet. Szerinte a kereszténység azon irányzatainak támogatása, amelyek elutasítják az emberközpontú felfogást, Ázsia hagyományai és a hagyományos kultúrák megismerése, bevonása jelentős változásokat eredményezhet. Elutasítja a környezeti problémák eredetének gazdasági és technológiai magyarázatát, amely hozzáállás nagy hatással volt a környezetvédő mozgalomra.¹⁵ White elméletét lehet vitatni és részletesebben elemezni, az azonban mindenképpen figyelemreméltó, hogy talán ő fogalmazta meg először ilyen nyíltan, hogy a környezeti válság annak lehet az eredménye, ahogyan látjuk a világot, és benne a saját magunk által elfoglalt helyünket.

Mint említettem, a vallás és az ökológia együttes vizsgálata viszonylag újkeletű kezdeményezés. Tucker az 1996 és 98 között a Világ Vallásait Tanulmányozó Központban (Center for the Study of World Religions) megrendezésre került a világ vallásait és ökológiáját vizsgáló harvardi konferenciasorozatot (Harvard Conference Series on World Religions and Ecology) említi mint a téma kutatásának megalapozását. A konferenciasorozat eredménye tíz kötet, amely bizonyítja, mekkora lehetőségek rejlenek a tudományág fejlesztésében, és mekkora az igény erre. A kötetek célja egy átfogó és kulturálisan változatos alapot biztosítani a környezeti etika tanulmányozására. A tudományág a mai napig fejlődik, határai formálódnak, de egyre elfogadottabbá válik az a nézet, amely szerint a vallási és kulturális hagyományok segítették a természetre és benne elfoglalt helyünkre vonatkozó világnézetek és rendszerek formálódását.¹⁶

Köztudott, hogy a közvélemény, de még a szakmai kiadványok egy része is egyfajta romantikus szemlélettel közelítenek a keleti vallások felé. Általánosságban véve büntetlennek, minden rossz felett állónak, a természettel tökéletes harmóniában működő filozófiai irányzatokként tekintenek rájuk, amely felfogás éles ellentétben áll a nyugati, feltételezetten természetet kizsákmányoló, önző, pusztító magatartással. Az említett harvardi kötetek egyike,

14 WHITE 1967, 4–5.

15 JAMIESON 2012, 22.

16 TUCKER 2009, 286–288.

amely a buddhizmusra koncentrált, elmesél egy történetet a buddhizmus természetéhez való hozzáállásáról.¹⁷ A Dalai Láma előadást tartott a "Lélek és a természet" témájában környezetvédelmi aktivistáknak és környezetbarátoknak a Middlebury College-ban, 1990 őszén. Őszentsége nem kis csalódást okozhatott azoknak, akik egy drámai előadásra számítottak a buddhizmus és a környezeti etika szoros kapcsolatát illetően. Azzal kezdte az előadást ugyanis, hogy semmit nem tud ajánlani azoknak, akik az ökológiáról, vagy a környezetről szeretnének hallani. A természet szót pedig úgy értelmezte, mint utalást a "valóság alapvető természetére", majd belekezdett egy előadásba az üresség buddhista fogalmáról. A természet és az üresség kapcsolatát magyarázandó azt mondta, hogy amikor a valóság alapvető természetéről beszélünk, egyetlen egyszerű verssorban összefoglalhatjuk ennek a természetnek a megértését: "A forma üresség, az üresség pedig forma" (*Szívu szútra*). Majd kifejtette, hogy tibeti filozófusok logikai elemzést alkalmaznak az üresség nézetének fejlesztésére valamint a buddhizmus kifejezett célja, vagyis az elme tisztítása és fejlesztése érdekében. Az üresség magában foglalja a valóság tagadását, amelyet mint maga a "természet" fordított le. Amit mondott, az azt jelenti, hogy minden dolog üres, és nélkülöz egy benne rejlő természetet vagy identitást. Az elme tisztítása a dolgok természetének hamis nézetétől való megszabadulást és az ürességükkel való megelégedettséget jelenti. Vagyis, a "természet" egy akadály lehet, amin túl kell lépni az emberiség fejlődése érdekében. Ez a példa kiválóan érzékelteti az általános nyugati elképzelés és a tibeti buddhista felfogás közötti különbséget. Hogy megértsük a Dalai Láma kijelentését, meg kell vizsgálnunk kicsit közelebből a tibeti buddhizmus bizonyos alaptanításait, amelyek segíthetnek feloldani a buddhista tanok nyugati és helyi értelmezése közötti látszólagos összeférhetetlenséget.

A buddhizmusban nincs olyan értelemben vett istenhit, mint a kereszténységben, de a szent fogalma ismert, és jelen van a buddhista elképzelésben. Bár, ahogy Eckel brilliánsan rámutat, ez nem valamiféle kívülről jövő, már meglévő dolog. Magunkban kell azt kidolgozni, fejleszteni önfegyelem, képzelet, könyörület és tudatosság által. Az embereknek saját maguknak kell felelősséget vállalniuk a harmónia, az egészség és jólét megalapozásáért, amely alapot biztosít a megvilágosodás kereséséhez.¹⁸ Úgy tűnik, hogy White kijelentése, amely szerint a buddhizmus nem antropocentrikus, nem biztos, hogy megállja a helyét. A buddhizmus igenis emberközpontú abban az értelemben, hogy a buddhista hagyomány az emberi célok elérésének fontosságát állítja a középpontba, az ember saját maga ura, csak magára támaszkodhat a megvilágosodáshoz vezető út során. Ugyanakkor, az önérték mellett ugyanolyan fontossággal jelen van az én fogalmától való megszabadulásra való törekvés elve is.¹⁹ Eckel magyarázata szerint a korai buddhista forrásokban a természet mint a mulandóság, a halál és újjászületés megtestesítője jelenik meg. A buddhista szerzetesek épp azért választják sokszor a városoktól való elvonulást, hogy a természetben olyan nyilvánvalóan jelenlévő elmúláson elmélkedjenek. A cél az, hogy a gyakorló megszabaduljon mindentől, ami mulandó, és elérje azt a szabadságot, amelyet a nirvána állapota jelent.²⁰ Egy másik fontos tanítás az ölés tilalmáról szól, amely az élet minden formájának tiszteletét hang-

17 ECKEL 1997, 328–329.

18 ECKEL 1997, 346.

19 ECKEL 1997, 341–342.

20 ECKEL 1997, 337–338.

súlyozza, amelyet a saját célok elérése érdekében tartanak figyelemben. Az éntől való megszabadulás és az élet tiszteletének tanítása szorosan összekapcsolódik tehát. A Dalai Láma tanításaiban és publikációiban mindig kiemeli a könyörület fontosságát a buddhista gyakorlat során. Az egyén akkor szolgálja saját érdekeit leginkább, ha a lehető legnagyobb számú élőlény hasznára cselekszik. Vagyis annak érdekében, hogy decentralizáljuk magunkat (megszüntessük az ént), saját érdekünkben, mások érdekeit kell a középpontba helyezni. A Dalai Lámának az említett előadásán tett kijelentése tehát nem a természettel szembeni érzéketlenségét, és a buddhista tanok érzéketlenségét mutatja, csupán a filozófiai oldalról közelítette meg a témát, és így kívánta bemutatni a Buddha tanainak környezetünkhöz, a valóság fogalmához való hozzáállását.²¹ Eljutottunk az ego-nélküliségtől a más lényektől való függésen át a minden létező iránt érzett szeretetig.

Harvey megjegyzi, hogy a múlandóság filozófiájának értelmezésénél azt is fontos észben tartani, hogy mivel az embernek nincs állandó egója, mindig képes a jó irányba történő változásra, és ennek megfelelően is kell őt kezelni, nem korábbi, negatív cselekedeteiért elítélni, beskatulyázni. Az elme, az ember aktuális cselekedetétől függetlenül alapvetően tiszta és ragyogó. Ezt nevezi a mahayana hagyomány buddha-természetnek, amely az alapvető változásra való lehetőséget testesíti meg, a megvilágosodás elérésének lehetőségét, vagyis alapot biztosít az élőlények tiszteletéhez. Harvey azt is hozzáteszi, hogy az én-nélküliség fogalma nem tagadja az egyén létét, személyes történetét és személyiségét, de ezek egyetemes tényezők keverékei. Az egyes emberek szenvedése alapvetően nem különbözik egymástól, így a közöttünk lévő határok is feloldhatóak, amíg minden egyes létezőt be nem vonunk a körbe.²² Valamennyi buddhista irányzat másik alaptanítása az ego-nélküliség mellett a függő keletkezés elve (szkr. *pratitya-samutpāda*), amely szerint semmi sem létezik önmagában, minden fizikai és pszichológiai jelenség, beleértve az egyéni létezést is, kölcsönösen egymástól függő, és kölcsönösen szabályozzák egymást. Az ego-nélküliség (szkr. *anātman*) és a függő keletkezés tanának megértése feltétele a buddhaság elérésének.²³ Cooper és James szerint a függő keletkezés és az ego-nélküliség sem bizonyítja a buddhizmus ekocentrikus jellegét azonban. A függő keletkezés elve szerint semmi sem keletkezik vagy pusztul el, csak más események vagy állapotok hatására. Az élőlényeket tehát nem választhatjuk el sem egymástól, sem azoktól az eseményektől és állapotoktól, amelyek meghatározzák létezésüket. Ez az elmélet támogatja az ego-nélküliség nézetét, de nem mond sokat a környezetről, az állat és a növényvilágról a szó szoros értelmében. Arra sem alkalmasak a fenti nézetek, hogy bizonyítsuk, minden élőlény egyforma, és egyenrangú.²⁴

A buddhizmus antropocentrikus voltát az a nézete is erősíti, amely az emberi újjászületést nagyon ritka és szerencsés eseménynek tekinti, ez az egyetlen olyan újjászületési forma ugyanis, amely során lehetőség van a megvilágosodás elérésére. Csak az emberek vannak birtokában a cselekvési és gondolati szabadságnak, csak ők képesek buddhává válni. A buddhista felfogás az újjászületési formák közül az embereket sorolja egy csoportba, míg az összes állatot egy másikba. Vagyis, bár minden élőlény a körforgás része, az emberek

21 ECKEL 1997, 343–344.

22 HARVEY 2000, 35–36.

23 KOHN 1991, 8, 172.

24 COOPER–JAMES 2005, 109–110.

mégis kiemelkednek közülük. Harvey magyarázata szerint az erkölcsi és spirituális fejlődés vagy annak ellenkezője nagyrészt az emberi létezés szintjén történik, de ez nem azt jelenti, hogy az állatokat amorális teremtménynek tekinti a buddhizmus.²⁵ Közismert a buddhista *jātaka* történetekben az állatok kiemelkedő szerepe, amelyekben nemes, bölcs vagy egyszerűen csak ravasz lényként ábrázolják például az elefántot, a majmot, a teknőst, a varjút, a kakast vagy a gazellát, de a megvilágosodásra való törekvés, a tudatos erkölcsi fejlődés érdekében véghezvitt cselekmények nem jellemzőek ezekben a leírásokban sem.²⁶

Vadászat húsért természetesen előfordul minden korban, de Ekvall Tibettel kapcsolatban leírja, hogy nagyon sok helyen tiltott volt, sok természetvédelmi terület létezett Tibet középső részén, különösen a főváros, Lhasza körül, valamint egyéb kolostorok és szent helyek környékén. Ezek a területek vadrezervátumokká váltak, ahol bőséggel megtalálható volt mindenféle vad. Utazása során egy alkalommal megfigyelte, amikor egy juh, a hegyekből érkezve garázdálkodni kezdett a háztetőkön lévő szénatárolóban, tudván, hogy senki nem fogja megzavarni. A tároló eközben tönkrement, de a szerzetesek azon kívül, hogy rákiabáltak, és megdobálták pár kővel, nem tettek komolyabb lépéseket.²⁷ Számos buddhista országban megváltozott azonban a helyzet. Kínában, Thaiföldön például hatalmas mértékűvé vált a környezetrombolás a 20. század második felére. Thaiföldön 1945-ben még az ország 70%-át erdő borította, ami a kapitalista gazdasági fejlődés, a fogyasztói igények változása, a nyugati befolyás, a gyors gazdasági változások, az erdőirtások és a mezőgazdasági területek növekedése miatt 1989-re 15%-ra csökkent.²⁸

Visszatérve Harvey érvelésére, ő kifejti, hogy a tény, hogy az emberek egy magasabb szintű létezésre jogosultak és képesek, nem jogosítja fel őket az állatvilág kizsákmányolására, a rajtuk való uralkodásra. Az ember csupán az erkölcsös cselekedetre és spirituális fejlődésre való képessége tekintetében számítható kiválóbbnak az állatoknál. Ezt a kiválóságát azonban a kevésbé szerencsés létformában újjászületett lények felé mutatott jóindulattal kell, hogy kifejezze, nem pedig kizsákmányoló magatartással. A növényekre vonatkozóan pedig megemlíti, hogy egyes buddhista szövegek a fákat, sőt gyógynövényeket és a földet magát is bizonyos istenek lakhelyeként említik, ezért már csak haragjuk elkerülése érdekében sem tanácsos megsérteni, vagy elpusztítani a növényeket, vagy mezőgazdasági tevékenységet folytatni anélkül, hogy előtte megbékítenénk a föld és vizek szellemeit, illetve az ott élő állatokat. Az emberek fizikai és erkölcsi cselekedeteikkel egyaránt hatással vannak környezetükre, a karmikus hatás a környezeten keresztül is utolérhet minket. Ez negatív cselekedetek esetén eredményezhet szárazságot, gyenge termést, betegségeket. Vagyis, a környezet válaszol az emberi gondoskodásra, de annak hiányára is.²⁹

A közvetlenül és egyértelműen, minden filozófiai értelmezés szükségességét nélkülöző, környezetvédelemmel foglalkozó buddhista tanítások hiányának egyik oka lehet, hogy a buddhista tanok terjedése idején a környezet kiaknázása nem volt olyan mértékű, mint napjainkban, ezért a buddhista tanításoknak sem kellett az egyes állatfajok és természetes környezetük megőrzésére, fenntartására módjaira koncentrálni. Emellett, a buddhista tanok

25 HARVEY 2000, 150.

26 VEKERDI 1998.

27 EKVAL 1964, 76.

28 HARVEY 2000, 178.

29 HARVEY 2000, 150–156.

természetüknél fogva hozzájárultak ahhoz, hogy a környezet visszafordíthatatlan módon ne sérüljön. Ennek megfelelően a buddhizmus történetének korábbi periódusaiban elegendő volt a tanításoknak megfelelően élni ahhoz, hogy a környezettel harmóniában élhessenek az emberek, ma azonban már tudatosan kell törekedni a környezetvédelemre kormányzati és helyi, kommunális szinten egyaránt. Mozgalmak, elméletek, irányvonalak, fejlesztési tervek születnek folyamatosan a problémák megoldására.

Hogy az adott területen pontosan hogyan vélekednek a kérdésről, a téma összetettségénél fogva egy következő, hosszabb értekezés részét kell, hogy képezze, és amely az említett disszertáció fontos részét képezi. Jelen tanulmányban csupán röviden összefoglalva ismertetem, hogy a buddhizmus és a népvallás felfogása hogyan olvadt egybe ezen a területen is. Ezt Cagān Öwgön, vagyis a százéves Fehér Öreg példája jól szemlélteti. A Fehér Öreg a mongol hidelemvilágban a természet felett uralkodó, azt irányító egyetemes istenséggént jelenik meg. Birtalan szerint a buddhizmust megelőző hidelemrendszerekből kerülhetett a buddhista pantheonba, ahol megőrizte eredeti szerepét, mint a természet ura, amellet, hogy ma már a hosszú élet, a termékenység, és jószerecsse istensége is egyben. A mi számunkra elsősorban az a szerep fontos, amelyet a természetes környezet fenntartása terén játszik. Gyakorlatilag a természetes környezet valamennyi vonatkozásáért felelős, és ő az ura a helyszellemeknek is. Egyes leírások lakhelyének a hegyeket jelölik meg, amely motívum szintén összeolvasztja a buddhista és a hagyományos hitvilágot. Míg a hegy az ősvallások jellegzetes szimbóluma és a szellemek, ősök lakhelye, addig az ábrázolásokon megfigyelhető remetebarang a hegyen, előtte a Fehér Öreggel, a buddhizmus elvárásainak felel meg. Birtalan felhívja a figyelmet arra, hogy a kolostori szertartások során látható komikus, játékos Öreg nem egy szenilis öregembert kíván szimbolizálni. Mivel ő tulajdonképpen az életnek a megtestesítője, a közönség szórakoztatásával gyakorlatilag az életörömet, a körforgás függőségétől való megszabadulást szimbolizálja. Alakja az élet és halál, az emberek és a természetfeletti világ közötti kapcsolatként értelmezhető.³⁰ A Fehér Öreg alakján kívül hagyományosan számos helyszellem, tabu és előírás gondoskodik a természetes környezet fenntartásáról. Az ember és a természetes környezet kapcsolata a mongol mitológia és hiedelemrendszer legfontosabb összetevője. Valamennyi szerencsétlenség, ami az embereket éri, azért történik, mert ártottak közvetlen, vagy természetes környezetüknek, a természet erőinek és őrzőinek. A mongol irodalom nagyon gazdag ezen erők leírása és a hozzájuk kapcsolódó történetek bemutatása tekintetében. Ezek mindegyike a jelenleg élő és az eljövendő generációk jólétét hivatottak biztosítani, amennyiben az emberek is betartják a rájuk vonatkozó szabályokat.³¹

A készülő disszertáció mellett érvel, hogy a népvallás viszonya a természethez leginkább az emberek ezen istenségekhez fűződő viszonyán keresztül érthető meg. Ahogyan azt a buddhizmus esetében is láttuk, itt sem feltétlenül közvetlenül arról van szó, hogy a cél a természet védelme abban az értelemben, hogy erre vonatkozó pontos utasításokat, módszereket találjunk a népi hagyományban. Sokkal inkább a sorok között van elrejtve a válasz, vagyis közvetett módon segítik a kialakult szokások, szertartások a környezet védelmét

³⁰ BIRTALAN 2013.

³¹ BIRTALAN 2006.

ugyanúgy, ahogyan az a buddhizmus esetében történik, hiszen a környezet védelmének elképzelése és szükségessége viszonylag újkeletű. Az írások és tanítások keletkezése idején nem volt szükség erre, tehát nem is kellett létrehozni rendszereket, utasításokat, tanításokat a problémák kezelésére. Vagyis, nincsenek kifejezetten a környezet védelmét szolgáló szertartások, sem azt védelmező istenségek, ezek inkább az emberek védelmét és jövőjét hivatottak biztosítani. Az ember és a különböző védelmező istenségek közötti kapcsolatban az egymástól való függés figyelhető meg. Az ember boldogulása az istenek kezében van, míg az istenségek lakóhelyének fenntartása az emberek feladata a szertartásokon keresztül. Ezek a szertartások azonban az ő boldogulásukat segítik, életmódjuk jövőbeni fenntartásához járulnak hozzá, annak a természetes környezetnek a megőrzése a cél, amely az életet biztosítja számukra. Itt is megjelenik tehát az antropocentrikus szemlélet, bármennyire is természetközeli hagyományról beszélünk.

Kim Sun Jeong aktivista, és a MIBA (Mongol Buddhista Művészeti Intézet, Ulánbátor) egyik vezető tanára nagyon szépen ábrázolja a *nágákat* képén, amelyet egy nyugat-mongóliai forrásnál (Yusteen) tett látogatása után festett. Mivel, ahogy említettem, a szent helyekhez kapcsolódó animisztikus hiedelmek nem tűntek el, hanem beolvadtak a buddhista gyakorlatba, itt is buddhista szimbólumokkal ábrázolva láthatjuk a *nágákat*, akiket környezetünk védelmezőiként tartanak számon. Sun Jeong cikkében leírja, hogy a *nágákkal* kapcsolatos hiedelmek napjainkban is jelen vannak, különösen az idősebb generációk életében. Munkájának része ennek a hiedelemvilágnak az életben tartása, amelyen keresztül végzi aktivista, környezetvédő munkáját is. Őt idézve:

“Az idős mongol és tibeti emberek úgy hiszik, hogy valamennyi természeti jelenséget a nágák irányítanak, ezért nagyon nagy figyelmet fordítanak arra, hogy ne bosszantsák őket, hiszen tudják, hogy túlélésük a nágák kegyén múlik. A legtöbb mongol és tibeti tudja, hogy a nágák nagyon dühösek lesznek, ha megsértjük a természetet, ezért igyekeznek védeni természetes környezetüket. Különösen óvatosak a vizekkel kapcsolatban, ez ugyanis a nágák lakhelye. Vidéken gyakran találni a nágáknak szentelt szentélyeket, ahol füstölőket és lámpásokat ajánlanak az istenségeknek.”³²

Még abban az esetben is, ha valaki nem hisz a természet szellemeinek, védelmezőinek létezésében, fontosságuk a hagyományos életmód fenntartásában nyilvánvaló. Ha a nomád pásztor nem törődik közvetlen és tágabb környezetével, hosszútávon aligha tudja túlélni a kemény mongóliai időjárást. A tiszta vízforrás elengedhetetlen, csupán a szeméttől, szennyezéstől mentes legelő képes egy egészséges nyáját biztosítani. A forró nyarakon még a kisebb fás területek is hatalmas megkönnyebbülést jelentenek az állatok számára. Természetesen hasonló hiedelmek fenntartása nem egyszerű egy olyan hatalmas sebességgel fejlődő országban, mint Mongólia. Különösen nehéz ez a fővárosban, ahol a fő bevételi forrás, és a gazdasági élet mozgatórugója a bányászat lett az elmúlt évtizedben. Még akkor is, ha a mindennapi ember vonzódik ősei hitéhez, kihívást jelent manapság annak megfelelően élni. Az árak napról-napra emelkednek, külföldi vállalatok és közösségek települnek az országba új gondolkodásmódot hozva magukkal. A hagyományok változása egy természetes folyamat,

amely az adott társadalom igényeinek és körülményeinek megfelelően alakul, de egy olyan országban, ahol a bányászat jelenti az egyik fő bevételi forrást, és jelentősége egyre csak növekszik, nagyon fontos a környezetvédelmi kezdeményezések támogatása, bármilyen formában is történjen az. Sok országban nehéz lenne egy olyan összefogó erőt találni, amely képes összehozni az embereket, és amely a lakosság nagyobb százalékát meg tudja mozgatni. Mongóliában a buddhizmus, együtt a hagyományos hitvilággal, jelenti azt a háttérrel, amely képes lehet befolyásolni nem csak a mindennapi emberek gondolkodásmódját, de kormányzati szinten is produkálhat eredményeket.

Láthatjuk, hogy nagyon nehéz egy-egy hiedelemvilágot önállóan vizsgálni, hiszen mind Tibetben mind pedig Mongóliában ezek a hagyományok átszövik egymást, folyamatosan hatással vannak egymásra. Az egyes hagyományok között felfedezhető látszólagos hasonlóság azzal magyarázható, hogy a buddhizmus, megjelenése idején magába olvasztott bizonyos már létező fogalmakat, módszereket és terminológiát, hogy segítse előrehajtását, fejlődését, hiszen sokkal könnyebben azonosulnak az emberek az újdonsággal, ha társul hozzá valami, amit már ismernek, amitől hirtelen biztonságossá és így befogadhatóvá válik az új rendszer. A buddhizmus tanításait tekinthetjük alapként a természet és az ember kapcsolatát illetően. Az évszázadok folyamán olyan erős hatással voltak a különböző hagyományok egymásra, hogy aligha választhatjuk el őket manapság. A buddhizmust nevezhetjük annak a hatalmas és kulturálisan igen gazdag ernyőnek, amely alatt Tibet és Mongólia ősi hagyományai változással, de valamilyen formában mégis továbbélnek, kiegészítve, gazdagítva a buddhista hagyományokat.

Irodalom

- BIRTALAN 2012. "Do not Disturb My Ponds and Lakes, Do not Injure My Swans". A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts. In: *Man and Nature in the Altaic World. Proceedings of the 49th Permanent International Altaistic Conference, Berlin July 30 – August 4, 2006*. Ed. Kellner-Heinkele, Barbara – Boykova, Elena V. – Heuer, Brigitte. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkenvölker 12.). Berlin, Klaus Schwarz Verlag 2012, pp. 24–36.
- BIRTALAN 2013. Cagān Öwgön – The White Old Man in the Leder Collections. The Textual and Iconographic Tradition of the Cult of the White Old Man among the Mongols. In: Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stefan (ed.): *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Vienna, Austrian Academy of Sciences (ÖAW) Press 2013, pp. 84–94.
- COOPER–JAMES 2005. Cooper, David E. and James, Simon P.: *Buddhism, Virtue and Environment*. Aldershot: Ashgate, 51., 90–127.
- ECKEL 1997. Eckel, Malcolm David: Is there a Buddhist Philosophy of Nature? In: Tucker, Mary Evelyn and Duncan Ryuken Williams (eds.), *Buddhism, and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA: The Harvard Center for the Study of World Religions, Distributed by Harvard University Press, 327–350.
- EKVALL 1964. Ekvall, R. B.: *Religious Observances in Tibet: Patterns and Function*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

-
- FRASZ 1993. Frasz, Geoffrey B.: A New Direction for Environmental Ethics. In: *Environmental Virtue Ethics*. Department of Philosophic and Regional Studies, Community College of Southern Nevada, North Las Vegas, NV 89030, Vol 15.
- GARDNER 2002. Gardner, Gary: Invoking the Spirit, Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World. In: *Worldwatch Paper* 164.
- HARVEY 2000. Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhist Ethics, Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMIESON 2012. Jamieson, Dale: *Ethics and the Environment. An Introduction*, Cambridge University Press.
- KOHN 1991. *The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen*, Translated by Kohn, Michael H., Boston : Shambala.
- RADHAKRISHNAN 1999. Radhakrishnan, S.: *Indian Philosophy*. Vol I., Oxford University Press.
- SUZUKI-KNUDTSON 1991. Suzuki, David and Knudtson, Peter: *Wisdom of the Elders*. New York: Bantam Books.
- TUCKER 2009. Tucker, Mary Evelyn: Touching the Depths of Things: Cultivating Nature in the Thought of Wang Yangming. Chapter 21, In: *Nature, Space and the Sacred, Transdisciplinary Perspectives*, Ed. by S. Bergmann, P.M. Scott, M. Jansdotter Samuelsson, H. Bedford-Strohm, Ashgate.
- VEKERDI 1998. *Dzsátakák, Buddhista születésregék*. Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Vekerdi, József. Budapest: Terebess Kiadó.
- WHITE 1967. White Jr., Lynn: The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: *Science* 155/3767: 1203–7.

POROSZ TIBOR

Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában

Az írás azt a folyamatot mutatja be, amelyben a „megnyilvánulatlan” eszménye a buddhizmusba integrálódott. Kifejti, hogy a történeti Buddha halála után kialakulóban levő buddhizmus – korának kulturális paradigmaváltásához illeszkedve – miként alkalmazta a térbeli gondolkodás szemléletét, és erre támaszkodva számára hogyan vált meghatározóvá a vizuális gondolkodás úgy az analitikus filozófiai absztrakció, mint a szimbólumokat felhasználó képi gondolkodás használatakor. A tanulmány sorra veszi azokat a fontosabb módokat, ahogyan a Tan láthatóvá tételének törekvései együttjártak a láthatatlan végső valóság rejtett dimenzióinak megmutatását célzó igénnyel. Zárásként az írás röviden áttekinti a buddhista vizuális gondolkodás főbb nyelvéseti, pszichológiai és teológiai szemléleti elemeit.

1. Új szemlélet születik, avagy az idő tériesítése

1.1. A JELEN ÉS AZ EMLÉKEZÉS

A történeti Buddha szemléleti beállítódására jellemző, hogy bár a védikus-bráhmaikus kultúra örökségének, ezen belül a spirituális útkeresésnek és a filozófiának számos gondolatát és kifejezését átvette, azokat azonban gyakran átértelmezte – mondhatni „buddhizálta” –, vagyis új jelentéssel bővítette ki, vagy éppen a régebbi jelentéstartalmat teljesen megváltoztatta. Egyik példaként említhető a *brāhmaṇa* kifejezés, amely buddhizált tartalmában már nem a magát a legkiválóbbnak hirdető társadalmi rendbe született egyént jelenti, hanem társadalmi hovatartozástól függetlenül az erkölcsössége révén kiválónak vált személyt. Egy másik példa a „három tudás” (sz. *trayī vidyā*) kifejezés lehet, amely eredetileg az akkor létező három Veda ismeretének elnevezése, a Buddha azonban azt a magasabb rendű három tudást (páli: *tevijjā*) értette alatta, amivel saját bevallása szerint a szenvedés létforgatagába kötő nem-tudás legyőzésekor maga is rendelkezett, vagyis a visszaemlékezést a korábbi életeire, a más lények tetteit látó égi látást és a káros befolyások megsemmisítését.

Az említettekhez hasonló sorsra jutott az eredetileg „emlékezést” jelentő kifejezés (sz. *smṛti*, p. *sati*) is. A Buddhánál és a későbbi buddhizmusban ugyan megmarad a szó „emlékezés” jelentéstartalma, azonban e mellett egy sajátlagosan buddhista értelmet is kapott, mint a „valóság éber jelen-tudatossága”. Ez utóbbi jelentés tartalmilag olyannyira meghatározó, hogy a Buddha szemléletének és gyakorlati útjának azt a lényegét fejezi ki, amelynek révén valamennyi kortársától radikálisan eltér: prezentálja, megmutatja a jelen valóságot, „amint az

van” (p. *yathābhūtaṃ*), tehát olyannak, mint ami állandótlan, ki nem elégítő és szubsztancia nélküli. E szemléletváltás során a kortársaihoz képest a Buddhánál *megváltozott a viszony a valósághoz és az időhöz*, mindkét esetben dinamikussá, gyakorlativá, cselekvővé vált. Egyrészt az éberség készenléte (p. *satipaṭṭhāna*) meditációt végző törekvő a jelen valós tapasztalataira összpontosítva mentesül a múlt nyomásának és a jövő elvárásainak terheitől, megszabadul a múlt hordalékaitól és a jövőre vonatkozó képzelgésektől, ezért valós helyzeteit komplexebben átlátja, így egy adott konkrét helyzetben a célnak a leginkább megfelelő cselekedetet tudja választani. Másrészt a Buddha következmény etikán alapuló karma tana szerint a múlt szándékolt vagy motivációval rendelkező tetteinek ugyan van hatása a jelenre és a jövőre, de azok nem mechanikusan érvényesülnek, a jelen tudatos cselekedetei felülírhatják a múltbeli tettek jövőbeni hatásait, így a tudatos jelenlét az „itt-és-most”-ban kiemel a jelenbe történő passzív belesüppedésből is. Mindezzel a „jelen” kiemelt szerepet kap, vagyis a jelenben élő személy ilyen értelemben véve idő-mentes (p. *akālika*) lesz, kiemelkedik az idő múlt-jelen-jövő merev linearitásának képzetéből, vagy éppen az idő ciklikusságának menetéből, ezzel voltaképpen az újraszületések körforgásából, a szenvedések létforgatagából (p., sz. *saṃsāra*) is, azaz az „itt-és-most” változásokra nyitott dinamikus folytonosságában eléri a felébredést, a megvilágosodást.

A Buddha halála után a tanítványai, a buddhista közösségek tagjai továbbra is gyakorolták a jelen-tudatos éber készenlétet, mindemellett ugyanakkor kezdett hangsúlyt kapni a Buddhára és a tanításaira vonatkozó személyes emlékezés, illetve azoknál, akik a Buddhával személyesen már nem találkozhattak, szerephez jutott az „emlékezet”. A *smṛti/sati* pszichológiai tartalma továbbra is megmaradt egyéni jelen éberségnek vagy személyes múltra emlékezésnek, de közben szükségképpen előtérbe került a csoportkohéziót is erősítő kollektív emlékezet is, amely értelemszerűen *rekonstruktív*, és amely egyúttal csak azt őrizi meg, amit a közösség rekonstruálni képes.¹ Mindennek kapcsán az i. e. 3. századra a buddhizmuson belül megváltozott a viszony a múlthoz, és az időbeliség kérdése általában is átértékelődött. Ekkor a *Buddhához képest* olyan *szemléletváltás* kezdetéről van szó, amely azután lehetővé tette azt, hogy a Buddha tanításait, gondolatait és kifejezéseit a védikus-bráhmanikus hagyomány örökségének fogalmi és szemléleti keretein belül értelmezzék, ezzel azok jelentését a felületes szemlélő számára az eredeti jelentésüktől, radikalizmusuktól látszólag megfosszák.

Az *emlékezet időellenes*, hiszen átíveli az időt, ezáltal a rekonstruált múlt egy kimerevített pillanatként jelenik meg, így elválasztódik a jelentől. Az emlékezet nemcsak megőrökít valamit, de egyben azt ki is emeli az időbeliség síkjából, és az „örökkévaló” dimenziójába helyezi. A „buddha” immár nem egy jelenlevő személy, hanem egy megvalósítandó eszmény, legenda vagy mítosz. A korai *lókóttara* (szó szerint: „világfeletti”) iskola a Buddha e világon túli természetét hirdette, míg az i. e. 2. századtól kezdve mintegy négyszáz éven keresztül íródott mahájána *Lótusz szútra* csúcs jelenete dramaturgiailag éppen az, amikor a szövegben szereplő Buddha kinyilatkoztatja az ő örökkévalóságát, amint azt a szintén mahájána *Mahāparinirvāṇa Sūtra* is teszi.

¹ ASSMANN 1999.

Az idealizált állapotként megjelenő múlt olyannyira szétszakítja az időt, hogy már a *jövőt is idealizált* eszménnyé teszi. A jövő a személyes törekvés céljaként, a nirvána eléréseként távoli eszménnyé válik. A korai hínájána iskolák „arhat” eszményének szellemiségében azért, mert a nirvána csak nagyon nehezen és csak nagyon ritkán, nagyon kevesek számára elérhető, az i. e. 2 – 1. századra megszülető mahájána irányzat „bódhiszattva” eszménye szerint meg azért, mivel a bódhiszattva mások segítése érdekében a jelenben eleve önként lemond a nirvánába térésről. Nem csoda tehát, hogy Délkelet-Ázsiában az i. sz. 13 – 14. század után megjelennek a jövőendő világkor buddhájának eljövetelére számító chiliasztikus várakozások is. E személyes vonatkozásokon túl a nirvána felfogható lesz egyfajta helyként is, így már egyes korai szövegek is kifejezetten a „nirvána városáról” (p. *nibbānanagara*) szólnak (Ml 276, 332–333 és 354). A nirvána ezzel olyan helyé válhatott, amely már nem a tudatban kap teret, hanem a boldogság mennybéli vagy akár éppen földi utópikus állapota.

Az absztrahált múlt és jövő a konkrét jelen folyamataitól történő elvonatkoztatással is együtt járt. A Buddha legfőbb mondanivalója a jelen valóság tudatosságáról szólt, viszont a buddhizmus kiindulópontja valójában a „jelen nem lét”. Ennek kifejeződése számos formát kapott. Megmutatkozott a kultuszok, rituálék színre lépésében, a mesék, legendák és mítoszok születésében, a buddhista filozófia létrejöttében, a meditáció megváltozott gyakorlataiban és a buddhista művészetek kifejezőmódjaiban. Ezek a jelenségek egyúttal egy olyan *kulturális paradigmaváltás* folyamatába illeszkedtek, amely az i. e. 2. századtól az i. sz. 2. századig terjedő időben az indiai szubkontinens egész életét áthatotta, és ami jól illusztrálható az azal, hogy az ind irodalomban éppen ebben az időszakban váltották fel a szóbeli kinyilatkoztatások *Śruti* (szó szerint: „hallás”) típusú szövegeit a hagyományok írott *Smṛti* (szó szerint: „emlékezet”) szövegei. E változás legfontosabb eleme tehát az, hogy a szóbeli hagyományozást felváltotta az írásbeliség szélesebb körű elterjedése és használata, ami az orális kultúra időbeliségéről az írásbeliség térbeli szemléletére történő átállást is magával hozta.² E szemléletváltás kulturális hatása még akkor is megmaradt, ha adott esetekben a leírt szövegre a gyakorlatban nem támaszkodnak, csak az élőszóban áthagyományozottra. Szükséges megjegyezni, hogy bár a térbeliségnek ez az új szemlélete a buddhizmuson belül is tetten érhető a kultuszokban, a mítoszokban, a képzőművészetekben és a meditáció új módjaiban is, de ezek nem egyszerűen valamiféle filozófiai tan vagy üdvtani doktrína pusztán illusztrációi, gyakorlati megvalósításai, hanem mindegyik olyan önálló folyamat, amely végül is a többi is alakítja, így adott esetben akár egyes filozófiai vagy szóteriológiai nézetek létrejöttét is előkészítik, támogatják. A Buddha halála után kialakulóban levő buddhizmust a saját „belső” eredetű változásain túl tehát két „külső” hatás is formálta: az ősi védikus-bráhmanikus hagyomány szemlélete, valamint az annak fenntartásában és felfrissítésében is szerepet játszó, a térbeliséget a legkülönbözőbb területeken hangsúlyozó új kulturális beállítódás. Mindezek a hatások egyaránt befolyásolták a már néhány évszázada létező korai buddhista nézeteket is, és az éppen ekkoriban kialakuló mahájána irányzat szemléletét is.

² McMAHAN 2002; ONG 2010; POROSZ 2013.

1.2. A BUDDHIZMUS TÉRNYERÉSE

A buddhizmus az i. e. 3. századig viszonylag kevés követőre lelt, szélesebb körű elterjedése valójában csak az Asóka utáni időre tehető. A népszerűség növekedéséhez hozzájárult, hogy követői számára a hétköznapiaságból kiemelő saját időket és tereket hozott létre.

A Buddha a halála előtti utolsó szavaival – mintegy végrendeletével – nem nevezett ki maga helyett senkit a szerzetesi Gyülekezet vezetőjének, hanem a Tant és a Fegyelmi Szabályokat javasolta igazodási pontoknak. Ennek nyomán a szerzetesség intézményén belül hiányzott a Buddha vagy az őt képviselő személy, így a csoportkohézió és az identitás szempontjából felértékelődtek a szabályok és az ünnepek rituáléi. A Fegyelmi Szabályoknak a közösségi együttlétekre vonatkozó egyes előírásai, az ünnepek és a Buddha tanainak recitálása, illetve továbbadása rendszeresen ismétlődő cselekvési mintázatokat adtak a szerzetesek számára. Amíg a szerzetesek a Tan testéről (p. *dharmakāya*; sz. *dharmakāya*) gondoskodtak, addig a Buddha testi relikviáinak (p., sz. *rūpakāya*) kultuszát elsősorban a világiak művelték. A világiak a szent helyeket, vagyis a Buddha életeseményeinek – voltaképpen az emlékezésnek – a helyszíneit ápolták, emlékművekről vagy a Buddha és más szentek relikviáit tartalmazó sztúpákról gondoskodtak. Az a hely, ahol a Tan valamilyen formában megjelent, szent helyé vált, mintha maga a Buddha jelent volna meg ott. Ezzel követték a Buddha gondolatát (SN 22, 87), mely szerint: „Aki a Tant látja, az engem lát, aki engem lát, az a Tant látja. A Tant látva én vagyok látható, engem látva a Tan látható” (*Yo kho dhamman passati so man passati, yo man passati so dhamman passati. Dhamman hi passanto man passati, man passanto dhamman passati*). Ebből következik, hogy a későbbiekben, a tanítások leírása után, az írott szövegek egyszerre képviselik a Tant és a Buddhát, így elhelyezésük tere is szentté lett, illetve a szövegek a Buddha testeként sztúpákban is helyet kaptak. A tanszövegek típusai gazdagodtak, hiszen a történeti Buddha beszédeit tartalmazó szútráknak és azok legelső magyarázatainak éppen ebben a korban kanonizálódó szövegei mellett megjelentek a nem kanonizálódó mesék, versek és legendák, majd az i. e. 2 – 1. századtól a mahájána képviselőinek megfogalmazásaiban az új szútrák is.

A közösségi emlékezet kiemel az idősíkból, de az emlékezés még annyiban is megkerüli az időt, amennyiben *pszichológiailag* mint egy közösség feljogosított tagjai által gyakorolt *ars memorativa* lemond a felidézendő eseményhez társuló komplex érzékszervi tapasztalások (hangok, tapintás, kinesztetikus mozgás élmények stb.) ismételt átéléséről, ezen kívül magát az emlékezést is mintegy térbeli „raktározásként” fogja fel. Az egyéni emlékezés és a kollektív emlékezet közötti kapcsot az *elbeszélés* jelenti³, amely az emberi gondolkodás, illetve a valóság reprezentálásának egyik természetes formája⁴, és egyúttal a térbeliséget is kifejezi.

Új *elbeszélés-közösségek* jönnek létre.⁵ A mesék és legendák elbeszélésformáival kialakul a „mitikus elbeszélés-közösség”, amely még főként az orális kultúrához kapcsolható, noha kezdetlegesen már jelen van az írásbeliség is. Mindezzel az elbeszélés sokfélesége és változatossága mellett egy zárt, „struktúrakonzervatív”, egységes és koherens identitás jön létre.

3 ASSMANN 1998.

4 BRUNER 1986, 1990.

5 MÜLLER-FUNK 2008.

Új közösségi *narratív* terek és *idők* születnek. A *tanmesék* elbeszélése fiktív, virtuális teret hoz létre valamely helyszínen, az irányokat, helyeket, szereplőket megnevezi, ugyanakkor térben és időben elmozdul az aktuális alaptól, vagyis a hallgatóság jelenétől. A *mítosz* hasonlóképpen működik, csak éppen a történetet a téren és időn kívülre vagy mitológiai, tehát istenségek által lakott, helyszínre és/vagy a távoli múltba, a „kezdet”-be helyezi.

A legendák és a filozófiai értekezések nyomán „dogmatikus elbeszélés-közösség” képződik, amelyet már egyértelműen az írásbeliség közvetít. Ekkor egy erős, rendíthetetlen identitás jön létre, amely egyúttal összekapcsolja a szubjektivitást és az univerzalitást.

A *kanonizált* elbeszéléseket (szútrákat, meséket, verseket), valamint a hozzárendelt analitikus értelmezéseket és a filozófiai értekezéseket egyértelműen egy strukturális elrendezésbe sorolják. A *legenda* esetében egy történet elbeszélése ismételten csak egy virtuális teret hoz létre valós vagy valótlan helyszínen, a valós vagy kitalált irányokat, helyeket, a valós vagy kitalált szereplőket megnevezi, és miközben térben és időben elmozdul a hallgatóság jelenétől, a történetet a múltba helyezi.

A különböző legendák és eredetmítoszok egyes témákat a történeti időn kívülre, a térbeliségbe helyeznek, így a tényleges múlt, a kezdet a mítosz kódéba vagy a metafizika homályába vész, illetve láthatatlanná válik. Így többek között nemcsak a Buddha mint a buddhizmus kezdete lesz idő fölötti, de pl. a szenvedés létforgatagának forrásaként kezelt „nem-tudás” eredete is elvész a függő keletkezés ciklikus körében, noha eredetileg a történeti Buddha a nem-tudás létrejöttének végső feltételét a hitvány emberek társaságával meglevő kapcsolattal magyarázta (AN 10, 61–62).

E szemléleti változásoknak természetesen jól körülírható funkciójuk van a vallásos élet felépítésében. A vallás sokféle lehetséges meghatározása közül témánkhoz kapcsolódóan kiemelhető, hogy az a következő emberi aktivitások néhányával vagy mindegyikével azonosítható⁶:

- gyakorlati és rituális, beleértve az imát és a meditációt is
- tapasztalati és érzelmi
- narratív vagy mitikus
- doktrinális és filozófiai
- etikai és legális
- társas és intézményes
- anyagi, beleértve az építményeket és más műtárgyakat

A vallás narratív vagy mitikus eleme különösen fontos, minthogy tartalmazza a szent történeteket és művészetet, ami segít definiálni a csoportot és a szent entitásokat, melyek a vallás fókuszában állnak. A vallásos narratíva egy közösség identitásának megalapozását kínálhatja, írásokat ad a tanítások kifejtéséhez vagy a rituálékhoz, bizonyosságot nyújt a múlttól és a jövőhöz kapcsol. A narratíva kezdete a meseszöveg, amely a cselekedeteket és karaktereket összefonja egy koherens történetté (*story*) vagy narratívává, azaz „reprezentációt” és „cselekvési sémákat” tartalmaz, amelyek megteremtik az összhangot az összegyűjtött ellentmondásos témák és események között. A mintázatok a hitek készletét formálják, melyek

⁶ SMART 1998.

előzetes megértések a saját egyéni narratívák konstruálásához, így a meseszövének hermeneutikus vonást ad. A narratíva mindezzel egyben expresszív erejű a belső törekvések és érzések számára, transzformatív ereje van, mert a személyt az út kezdetétől a végéig vezeti.⁷

Általánosságban háromféle spirituális fejlődési modellről lehet beszélni, amelyek ugyan időbeli folyamatokat mutatnak be, mégis *térbeli metafora* képzeihez társulnak. Lehet szó a LÉTRA, a KÖR és az UTAZÁS vagy ZARÁNDOKLAT metaforáiról. Az első esetben a fejlődés egy létra megmászásához hasonlítható. A fejlődés e hierarchikus elképzelésében egyre magasabbra és magasabbra lehet jutni a létrán – vagyis a szintek egyetemes, rögzített sorozatán –, és így a fejlődés egyre kifinomultabb szintjei érhetők el. Jellemző példák erre a buddhista elmélyedés (p. *jhāna*, sz. *dhyāna*) szintjei vagy a bódhiszattva előrehaladásának tíz síkja (sz. *bhūmi*). A KÖR metaforánál az alacsonyabb vagy magasabb szintű létállomások, tehát az élet vagy a szenvedés létforgataga egy körként látható, amely meghatározott periódusok sorozataként halad. A buddhizmusban ennek tipikus ábrázolása a „létkerék” (sz. *bhavacakra*), vagy a gyakran a létkerékkel együttesen is ábrázolt függő keletkezés (p. *paṭicca-samuppāda*, sz. *pratītya samutpāda*) tizenkét láncszemének ciklikus köre. A harmadik metaforában a fejlődést utazásként – vagy vallási nyelvet használva zarándoklatnak – gondolják el. E nézet szerint ugyan a különböző egyének osztozhatnak bizonyos tapasztalatokban vagy folyamatokban, azonban minden személy életének egyedi útját követi, és egyetlen állomásának sincs különleges értéke másokéi fölött. Ez a megjelenítés olyan buddhista írásokban található, mint a théraváda *Vessantara Jātaka* vagy a mahájána *Gaṇḍavyūha Sūtra* zarándoklat történetei. Ezen alapvető fejlődési modellek természetesen kombinálódhatnak is egymással. Példa lehet erre a *csan* – japánban *zen* – buddhizmusban jól ismert „tíz bika” képsorozat története, amely egyesíti a ZARÁNDOKLAT útkeresését a bika hátára ülő szelídítő kontrollt gyakorló felülemelkedésének LÉTRA metaforájával.

1.3. AZ ÚJ TÉRBELI LÁTÁSMÓD

Mivel a Buddha szemlélete döntően még az orális kultúrához kapcsolódik, ezért egyik meghatározó jellemvonása az *analógiás* gondolkodásmód. A Buddhánál a hasonlatok (p. *upamā*) alkalmazása rendkívül elterjedt, ezen kívül a pusztán analógiákon túlmutató metaforák (p. *adhivacana*) szintén gyakran fordulnak elő. Az analógián alapuló érvelés számára bizonyító értékű lehet a precedens, vagyis amikor egy korábban már valósnak tekintett helyzettel vagy eseménysorral meglevő egyezés igazolja a vele hasonlóknak valódiságát. Ugyanakkor a Buddha valóságfelfogása elveti a „van” és a „nincs” statikus álláspontjait, és a folytonos „létrejövés” (p. *bhava*) és elmúlás gondolatát tartja érvényesnek. Kifejezőmódjában gyakori a képies megfogalmazás, a mellérendelő viszony a dolgok között, de maguk az egyes szavak is jellemzően poliszémikusak, a fogalmak belső és külső határai is gyakran elmosódtak, és a fogalmi csoportosítások szempontjai sem elsődlegesen alá-fölérendelten hierarchikusak, hanem inkább mellérendelő, illetve asszociatívak.⁸ A dolgokat összekapcsoló viszonyokban

⁷ NELSON 2009.

⁸ POROSZ 2013.

a hasonlóság jelenik meg, és mivel a dolgok egymást utánozzák, a hasonlóságok egymásba fonódnak, nincsen köztük merev lehatároltság. E gondolkodás többértékű és megfordítható, a hasonlóságok újabb és újabb elemekkel bővíthetők a végtelenségig, és ezzel a mindig nyitottnak megmaradó egyetemes alkalmazhatósággal egyfajta egyetemes rend, törvényszerűség rajzolódik ki, feltárul a világ elrendezése.⁹

Bár már a Buddha gondolkodásmódja sem kizárólag analogikus volt¹⁰, illetve az analógias szemlélet és érvelési módszer a későbbiekben sem tűnt el teljesen, mégis, a buddhizmus kialakulása során létrejövő új típusú szövegek nemcsak új nézeteket és tanokat hoztak magukkal, hanem egyúttal új, a Buddhától eltérő gondolkodást is képviseltek. Az analogikus gondolkodás helyett meghatározóvá vált a fogalmi és a képzeti absztrakció, vagyis egyrészt az analitikus, másrészt a szimbolikus gondolkodásmód, aminek megjelenési módjai

- (1) a verbális racionális *analitikus* fogalmi absztrakciók
- (2) a verbális *szimbolikus* absztrakció nyelvezete
- (3) a *művészeti* ábrázolások
- (4) a *vizualizációs* meditációk

Ez a paradigmaváltás egyúttal az új narratívákkal is megfogalmazott új térbeliség szemléletét is kifejezte.

1.3.1. A korai buddhista filozófiák nézőpontja

A buddhista filozófia kialakulása hosszú folyamat, amely az i. e. 3. századtól kezdődött, és első kifejtett formáját a théraváda hagyományban nyerte el az i. e. 1. századra. Az új szemlélet vizsgálata tárgyát személytelen stílusban minden oldalról körbejárja, a Tan fogalmait igyekszik pontosan körülhatárolni, listák, taxonómiai besorolások sorozatát dolgozza ki, és a valóság struktúráit feltáró analízis módszerét alkalmazza.

Az *analitikus* gondolkodás mindenekelőtt megváltoztatja a fogalmak, illetve a nyelv és a valóság viszonyát, azaz a nyelvi jelek kapcsolata a dolgokkal megszakad.¹¹ A nyelvi fogalmak már nem a dolgokkal meglevő képies hasonlóság jelei, prezentációi, hanem azok reprezentációi. Amíg a hasonlóság a dolgok egymáshoz közelítése, a rokonság kimutatása, addig az analízis a dolgok szétválasztása. A hasonlóságot felváltja a dolgok összehasonlítása, tehát az azonosságaik és a különbségeik feltárása. Az írásbeliséggel a szavak térbelileg is láthatóan különválaszthatók, ezen kívül az írás – az orális kultúrától eltérően – a mondanivalót nem időbeni folytonosságában prezentálja, hanem bármely részét bármikor felidézhetővé, mintegy térben forgathatóvá teszi. A szavak jelentései egyértékűek lesznek, egy szónak csak egy jelentése megengedett, ahogyan maguk a dolgok is csak egymástól szeparált egységekként foghatók fel, azaz a tér vagy az idő egy pontján egyszerre csak egy dolog létezhet. Az érvelés ok-okozati racionális logikai szemléletet kíván, az analógiák pedig kifejezetten elégtelen vagy félrevezető felületes egyezéseknek minősülnek, melyeknek bizonyító erejük nincsen. Mindezzel lehetővé válik a dolgok listázása, táblázatokba foglalása, teljes körű felsorolása,

⁹ FOUCAULT 2000.

¹⁰ POROSZ 2000.

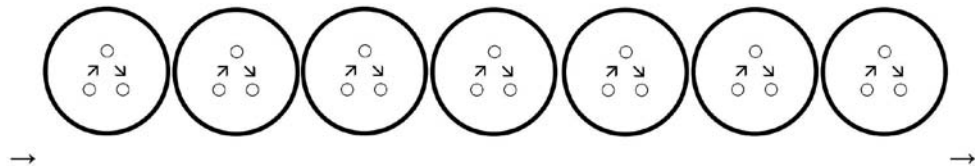
¹¹ FOUCAULT 2000.

a valóság kategóriarendszerek szerinti rendezése, ami együtt jár a szavak és a dolgok közötti hierarchikus alá- és fölérendeltséggel is. Mindezzel egyfajta *térkép* jön így létre. Ez az írásbeliségen alapuló szemlélet a „dogmatikus elbeszélés-közösség” megnyilvánulásaként lényegében még abban az esetben is megőrzi az írásbeliségből fakadó jellegzetességeit, ha a Tan átadása adott esetben szóbelileg történik.

Az idő tériesítése a korai buddhista filozófiában nem csupán az analitikus módszer használatában jelenik meg, hanem egyes újonnan keletkezett tanítások, nézetek tételeiként is tetten érhető. Ezek közül a legalapvetőbb a valóság új felfogása – elsőként a *théraváda* iskolában, azután e tanítás lényegét a legtöbb korai filozófiai iskola is átveszi –, vagyis a valóság végső, tovább nem analizálható valóságelemekre (p. *dhamma*, sz. *dharma*) bontása. Miként e valóságelemek egymástól elkülönültek, úgy időbeni értelmezésük is térben kiterjedtté válik. Mivel e szerint az egyes valóságelemek létezése csak egyetlen jelenlegi időpillanat, ezzel az idő folytonossága elkülönült időszekvenciák sorozataként értelmezhető:



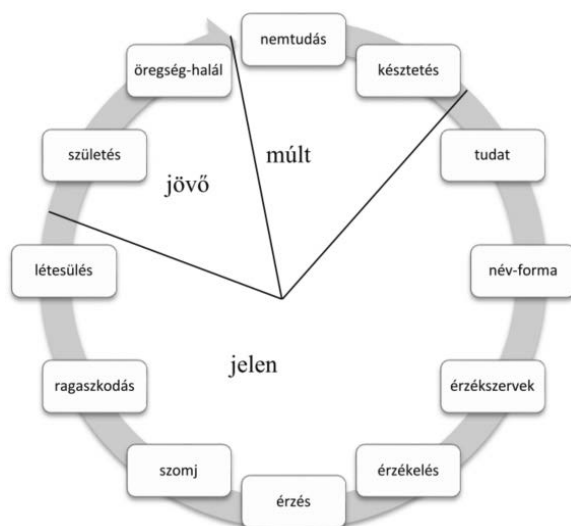
Maga a pillanat is felosztható a keletkezés, a fennállás és az elmúlás szakaszaira, e három mozzanat azonban mégis egyetlen pillanatban átfogható.



E szemlélettel így a Buddha által olyannyira hangsúlyozott „jelenben lét” nem a „létesülés és elmúlás” folytonos jelene, mint a Buddhánál, hanem diszkrét „keletkezés és elmúlás egységek” váltakozása, ami által az idő is egyfajta térbeli kiterjedést kap, mintegy tér-képpé válik.

A *szarvászttiváda* iskola ezt a felfogást az egyes emberek életének és újraszületésének folyamatára is alkalmazni kezdte, és megalkotta a szintén a térbeliség metaforáját felhasználó „köztes lét” (sz. *antarābhava*) elképzelést, amely a halál és az újraszületés között egyfajta átmeneti téridő rés meglétét feltételezi. A különböző létállapotokon történő újraszületések létforgatagának bemutatási szándéka azután már egy idő-térkép megszületéséhez vezetett.

Az *időbeli térkép* használatának egyik legkedveltebb formája a szarvászttiváda iskola által az i. sz. 4. században megfogalmazott – bár főként a tibeti ábrázolásokból ismert – tanítás a „létkerékről”. A Buddha az emberi személyiség működését a jelen életében meghatározó tényezőket a Függő Keletkezés tizenkét mozzanatának egymást befolyásoló hálózatával fejezte ki. A szarvászttivádinok ezt a tanítást ártértelmezték, és annak elemeit egy körbe záruló sorozatnak, illetve három időben kiterjedőnek tekintették, vagyis a nem-tudást és a késztetéseket a múlthoz tartozónak, a születést, öregséget és halált pedig a jövőbeli élet elemeinek vették, így tehát a köztük levő tényezőket a jelen élethez kapcsolták.



E nézet vizuális megjelenítésekor a múlt, a jelen és a jövő egyidejű ábrázolása kiegészül a létállapotok, illetve a körforgást előidéző egyéb motivációk bemutatásával, így mindez egyetlen pillanat alatt egyszerre, egy térben látható tanításként jelenik meg. Az alábbi kép egy tibeti ábrázolásban mutatja ezt be.

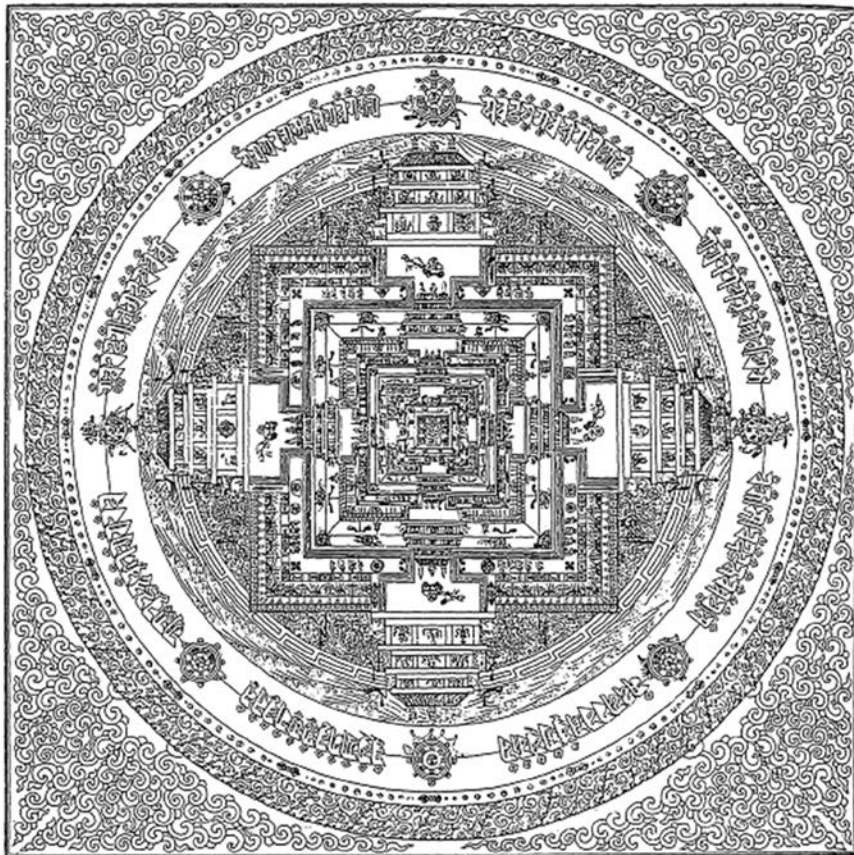


1. kép. A létkerék tibeti ábrázolása¹²

¹² Erről bővebben lásd: VÉGH 2009.

1.3.2. A szimbolikus gondolkodás terei

A *szimbolikus* absztrakció nyelvezetében egy jel vagy kép – akár verbális, akár vizuális ábrázolás formájában történik – egy fogalom vagy eszmény ikonikus megjelenítése, miként például az ind kultúrában a „fehér elefánt” a jóserencse, a spirituális tisztaság és erő kifejezése. E szemlélet a verbális filozófiai fogalmi nyelv kritikáját – ha tetszik konkurenciáját – is jelenti, hiszen a fogalmi metaforákat is szimbolikus jelentéssel ruházza fel, ezzel a valóság pusztán racionális, intellektuális értelmezése helyett közvetlen szemléletet kínál, ami által a legelvontabb gondolatokat is szó szerint láthatóvá teszi. A szimbólumok kapcsolatrendszere feloldja a merev fogalmi határokat és a dolgok egymástól szeparáltságát, a szimbolikus térbeli képzetek egymásba helyezhetők, a különböző idők egyetlen idő szekvenciában egyszerre lesznek térben kiterjedten láthatóvá. Az ily módon születő szimbólumok rendezettségének jellegzetes példája a két- vagy háromdimenziós terű mandala, amely kozmológiai szinten a világ rendjét mutatja meg. Ennek sokféle megjelenítése lehet, de az alábbiakban álljon itt az egyik szép illusztrációja, az „Idő kereke” (sz. *Kālacakra*) mandala.



2. kép. Kálacsakra-mandala (Tibet)

A szimbólum-nyelv használatával a racionális fogalmi tudás mellett vagy helyett a valóság tényleges természetére vonatkozó bizonyosság új típusai alakultak ki, melyek a vizualításban, a térbeliségben nyerik el kifejeződésüket. Immár a tanítások autentikusságának forrása sem az, hogy „Így hallottam...”, hanem az, hogy „Így láttam...”.¹³ A buddhista gyakorlás során meghatározó szerephez jut a *hit*. A buddhista értelemben vett „hit” a lényegét illetően egyfajta nyitottságként, bizalomként értelmezhető. A korai buddhista szanszkrit szövegekben – így pl. a *Divyāvadāna* című írásban – a hit legfontosabb kifejezései a *śraddhā* és a *prasāda*, melyek mindegyike az új vizuális kultúrához, az új vizuális gyakorlatokhoz és tárgyakhoz kapcsolódik. Mindkét esetben bizonyos tárgyak bizonyos körülmények között hitet ébresztenek a törekvőben. Közülük a *śraddhā* azt hangsúlyozza, milyen a világ valójában, mivel a közvetlen személyes kognitív és érzelmi megtapasztalást követően jön létre, mintegy a „Hiszem, mert látom!” elven alapul, illetve a TUDÁS LÁTÁS fogalmi metafora kifejeződése. A *prasāda* azt mutatja meg, miként keletkezik spontánul a hit egy tárgy észlelésekor. E nem verbális tanítás eszköze lehet valamilyen kultikus vagy rituális kép (pl. a Buddha ábrázolása), gesztus vagy cselekvés, aminek nyomán voltaképpen tehetetlenségi erővel automatikus és kontrollálhatatlan reakció, egyfajta inspirált megtisztulás, megnyílás, befogadás és az abból fakadó cselekvés következik be a törekvőnél.

Természetesen minden buddhista tudja, hogy a látás és a személyes megtapasztalás megtévesztő, illuzórikus is lehet, ezért e szemléletben és gyakorlási módban (sz. *darśana*) a Buddha eredeti „jelenben lét” elve csak úgy érvényesülhet, ha a hit valamely formájával társul. Ekkor a *śraddhā* esetében a valóság azért tapasztalható olyannak, amilyen az ténylegesen, mert a gyakorló hisz a látottak autoritásában. Ez az autoritás a jelenben tapasztalható, de ez a jelen a múltban gyökeredzik a hagyomány által közvetítve. A *prasāda* alkalmával a jelenben megtapasztalni, látni lehet például a már régen meghalt Buddhát, mert a gyakorló hiszi, hogy őt vagy a buddhaság lényegét látja. A Buddhát kétféleképpen lehetséges látni: vagy képet kell róla készíteni, és azt kell nézni, vagy meditációban kell őt vizualizálni.

1.3.3. A vizuális narratívák

A hit láthatóvá tételének folyamata során az i. e. 2. században kialakuló buddhista képzőművészet nem csupán az egyes jelek vagy képek szimbolikus használatát hozta magával, hanem az erkölcsi tanulssággal járó meséket, főként a Buddha korábbi életeinek történeteit összefoglaló Születéstörténeteket (*Jātaka*), valamint az ekkoriban legendává váló Buddha-életrajzeseményeit is ábrázolni kezdték. Ezzel az egyébként az időbeliségben zajló elbeszélések vizuális, térbeli megjelenítést kaptak. Ahogyan a szóbeli narratívák különböző időbeli szerkezettel fogalmazódhatnak meg, úgy az elbeszélések képi kifejezésének is többféle térbeli szerkezete lehet. A hétköznapi verbális meseszöveg idő struktúrája nem csak kronologikusan lineáris előadású, hanem ezen kívül még lehet visszakanyarodó, tehát időhurok típusú, lehet a kronológiai tengelyen kívül álló, azaz „soha/mindig/bármikor” típusú, vagy zárványszerű, időkapzsula típusú, az emlékeket kaotikusan felidéző, mely akár az idősíkokat is összekeveri.¹⁴ Ehhez hasonlóan, a képi ábrázolások térben kiterített, de egy időpontban egyszerre érzékelhető narratívái szintén többféle térbeli struktúrával jelennek meg. Az elbeszélés ábrázolható

¹³ ROTMAN 2009.

¹⁴ EHMANN 2004.

lineáris sorozatként, amikor is adott esetben az egyes jeleneteket valamiféle keret választja el egymástól. Ez látható például Adzsantában a *Mahājana Jātaka* történetének bemutatásakor¹⁵:



3. kép. A *Mahājana Jātaka* történetének bemutatása (Credit: Swaminathan)

A képen az egyes palotabeli jeleneteket oszlopok választják el egymástól, és egy cselekvéssor végét kapu jelzi.

Egy másik adzsantai képen a *Saddanta Jātaka* esetében egy ritmikus narratívában az ismétlések dinamikus hálózatának egybekötésénél csomóként mindenhol egy-egy különálló alakot lehet találni:



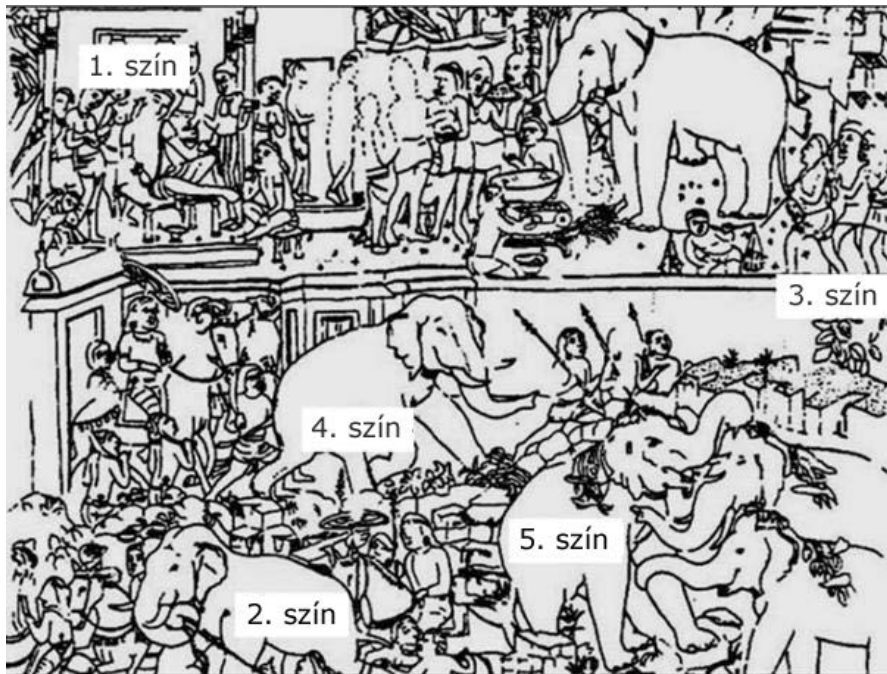
4. kép. A *Saddanta Jātaka* történetének bemutatása¹⁶

(Credit: Sanyal)

¹⁵ SWAMINATHAN (évszám nélkül).

¹⁶ SANYAL 1984.

A későbbi ábrázolásokon már nem az események szigorúan vett kronológiai sorrendjét követik, hanem az eseményeket helyszínek szerint tagolják, vagyis az egyes helyszíneken különböző időpontokban történt jeleneteket egyszerre ábrázolják. Példa erre Adzsantában a *Mātiposaka/Mātrpoṣaka Jātaka* jeleneteinek elrendezése¹⁷:



5. kép. A *Mātiposaka/Mātrpoṣaka Jātaka* jelenetei (Credit: Swaminathan)

Összességében végül is a vizuális narratíva különböző típusai írhatók le.¹⁸ Látható *monoszcnikus* (egy jelenetű) *narratíva*, amely egy egyszeri eseményt vagy történetet mutat be. A vallásos tiszteletadás tárgyait általában így ábrázolják. A *folytonos narratíva* egy epizód – vagy egymásra következő epizódok – eseményeinek egységes keretbe foglalt történetét mutatja be, ismételve a főszereplő alakját a narratíva menetében. A *szinoptikus narratíva* egy történet sok epizódját egy kereten belül mutatja be, de itt nincsen sem oksági, sem időbeli következetes vagy formális rendje a reprezentációnak. Az *egybeolvasztott narratíva* egy történet sok epizódját egy kereten belül mutatja be, de a főszereplő alakja nem ismétlődik az egyik jelenettől a másikig, hanem egybeolvasztott. Az egyes jelenetek a történetet *in medias res* mutatják be, vagyis egy-egy jellemző mozzanatot ragadnak ki, mintegy az egészet reprezentálандó.

¹⁷ SWAMINATHAN (évszám nélkül).

¹⁸ DEHEJIA 1997.

1.3.4. A megváltozott meditáció

A Buddha sajátlagos meditációs eljárása az éberség készenléte (p. *satipaṭṭhāna*) vagy másként a belátás (p. *vipassanā*) gyakorlata. Ennek során a törekvő a test, az érzések, a tudatállapotok és a tudattartalmak, majd az élethelyzetek folytonosan dinamikusan változó természetét figyelni meg és tudatosítja, miközben a szubjektív ítélezéseket, végül egyáltalában a szubjektum tévképzetét elhagyja. Ez a gyakorlat a korábbi védikus-bráhmanikus hagyományon alapuló összpontosítás (sz., p. *samādhi*) eljárásának alternatívájaként született meg, illetve amennyiben a Buddha a szamádhit mégis a módszerei közé integrálta, úgy a belátás gyakorlatának alárendelve alkalmazta. A Buddha után kialakuló korai buddhizmus a meditációs eljárásaiban ismét egyre nagyobb hangsúlyt kezdett fektetni a szamádhi típusú módszerre, amivel a gyakorlás és ezzel a gyakorló pszichológiáját is megváltoztatta. E szemléletváltásnak két főbb jellemzője írható le.

Egyfelől az éber jelenlét gyakorlata sajátos párhuzamosságot kezdett felmutatni a filozófia analitikus szemléletével. Mint minden meditációnak, úgy ennek is a kezdete egyfajta alany-tárgy megkettőződés, egy térbeli elkülönülés, amennyiben a gyakorló a meditáció tárgyát szemléli:

$$(a) \quad A \rightarrow T$$

Ezt követően a gyakorló alany a meditáció tárgyát pillanatonként változóknak, pillanatról pillanatra másnak és másnak tapasztalja:

$$(b) \quad \begin{array}{ccc} & & T_1 \\ & \nearrow & \\ A & \rightarrow & T_2 \\ & \searrow & \\ & & T_3 \end{array}$$

Végül a meditáló a saját személyét is pillanatok sorozataként éli meg:

$$(c) \quad \begin{array}{ccc} A_1 & \rightarrow & T_1 \\ A_2 & \rightarrow & T_2 \\ A_3 & \rightarrow & T_3 \end{array}$$

Mindezzel a „jelenben lét” így az alany és a tárgy elkülönült statikus elemi tapasztalati egységeinek áramlásaként élhető át.

A buddhizmus korai szakaszában a meditációs eljárás megváltozásának másik főbb eleme a szamádhi típusú módszer előtérbe kerülése, ami azután a mahájána buddhizmusban minden előző gyakorlati módszernél jelentősebbé vált. Ezen módszer lényege az alany és tárgy térbeli elkülönülésének fenntartása oly módon, hogy mindkettő létében változatlanul folytonosnak lesz megtapasztalható:

$$\begin{array}{ccc} A & \rightarrow & T \\ \downarrow & & \downarrow \\ \downarrow & & \downarrow \\ \downarrow & & \downarrow \end{array}$$

E meditáció tárgyai immár statikusak, amint azt az előnyben részesített „összkép” (p. *kasiṇa*) gyakorlat is mutatja. Ennek tárgyai lehetnek az alapelemek (föld, víz, tűz, levegő), a színek és a körülhatárolt tér (Vism IV–V.; Asl 186). A szemlélés kezdetekor nem a tárgy színét (kék, sárga, vörös, fehér), vagy az ismertetőjegyeit (alak, forma, természeti tulajdonság) kell figyelni, mert ezek az összkép hibái, melyek haladottabb szinten már nem jelennek meg. Így lesz a figyelem tárgya egyfajta *elvonatkoztatás az empirikus valóságtól*, és a helyett az érzékelés tárgyának tudati összbenyomása, összképe, az összkép hibáit – tehát az egyes fizikai jellemzőket – már nem tartalmazó rendkívül fényes *képmás képzet* lesz megtapasztalható. Ez a gyakorlási mód nemcsak kiemelt szerepet kap, hanem egyben a későbbi vizualizációs meditációk módszerének kidolgozását is előkészíti. Ezekben az eljárásokban immár nem a dolog maga, hanem „lényegének” reprezentációja válik a figyelem tárgyává.

2. A tér rejtett dimenziói

2.1. A REPREZENTÁCIÓ MODELLJEI

A Buddha észlelésfelfogásában az egyes dolgok prezentálják, megmutatják magukat, függetlenül attól, hogy helyesen ismerik-e meg. Az érzékelő személy vagy ítélkezés nélkül tárgyilagosan úgy fogja fel a dolgokat, ahogyan azok vannak, mint a megvilágosodottak, vagy a valóságot elfedik a vélekedései, így téves a tapasztalása, mint az átlagembereknek. A buddhizmus megszületésével ez az álláspont is megváltozott, és nemcsak a valóságról alkotott elképzeléseket, hanem magát a valóságot is különböző reprezentációs modellekkel írták le. E szemléletekben a reprezentációk egyfelől elfedik az empirikus valóságot, másfelől – legalábbis az elméletek megfogalmazói szerint – éppen a reprezentációk azok, amik feltárják a valóságnak a felszíni tapasztalás mögött rejlő igazi lényegét.

A *théraváda* elképzelésekben az érzékelés tárgyai a gondolati elemzéssel végsőnek tekintett, de azért empirikusan még érzékelhető valóságelemek (p. *dhamma*), így voltaképpen csak az tekinthető „valóság”-nak, ami a tapasztalati benyomásból és annak elemzéséből áll össze. A végső elemzéséig nem jutó érzékelés csak felületes, nem valóságos benyomásokat nyújt, tehát a *tárgy valósága a kognitív feldolgozási folyamatban, az elemzésben reprezentálódik*.

A *szarvásztriváda* iskolában az érzékelés tárgyai a végső valóságelemek (sz. *dharma*), de mindegyiknek van egy csak rá jellemző önléte (sz. *svabhāva*) vagy öntermészete, sajátossága (pl. a föld „szilárd”, míg semelyik másik valóságelem nem az). Ezzel a dolog egyik tulajdonsága, ismertető jegye jellé válik, és ez a jel lesz a tényleges valóság hordozójává, megtestesítőjévé. Csak az valóságos, aminek önléte van, ami egyúttal csak az érzékszervi tapasztaláson belül reprezentálódik, vagyis jelent valamit. Tehát a *tárgy valósága az érzékelés során érzéki benyomásként jelében, öntermészetében reprezentálódik*. E jel – az öntermészet – hatása (sz. *kāritra*) csak az érzékszervekkel tapasztalható, de mint egyfajta aspektus vagy vetület (sz. *ākāra*) az érzékelő személy tudatának nem tartalma, nem aspektusa. Ugyanakkor az aspektus lényegi természetét a bölcsesség mindenféle tudati vetület nélkül (sz. *nir-ākāra-jñāna*) képes megragadni, így a megismerés az érzékelés részévé lesz. A dolgok öntermészete a tényleges végső valóság (sz. *dravya; paramārtha-sat*), amit a felsőbb igazság (sz. *paramārtha-satya*) fejez ki. Ezzel szemben a hétköznapi igazság (sz. *saṃvṛti-satya*) csak az általános jegyeket mutatja meg.

A *szautránika* felfogásban a végső valóságelemek megragadása nem közvetlenül az érzékeléssel történik, hanem az érzékelt tárgy tudati vetülete (sz. *ākāra*) alapján születő következtetéssel. Az érzékelt tárgynak e nézetben tehát tudati reprezentációja van, ezért a megismerés tárgya – a vetület – nem külsődleges a megismeréshez (sz. *sākāra-jñāna*) képest. A szarvasztiváda gondolat itt megfordul, mivel az érzékelés a megismerés része, így a tárgy valósága a megismerés folyamatában tudati vetületként reprezentálódik. A felsőbb igazság a belső tudati vetület ismerete, míg a hétköznapi igazság ezzel szemben áll, ezt a megismerést csak akadályozza, elfedi, hiszen nem a dolgok öntermészetének tudati vetületére vonatkozik.

A mahájána irányzat iskolái közül az i. sz. 2. században létrejött *madhjamaka* szerint a valóság igazi természete az üresség (sz. *śūnyatā*), ami a hétköznapi érzékszerveinkkel közvetlenül nem érzékelhető, közvetlenül csupán a fogalommal (sz. *kalpanā*) szembesülünk. A tapasztalás tárgya ily módon a nyelvi fogalomban reprezentálódik, a fogalom azonban nem a realitás, mert eltakarja a valóság tényleges természetét. A valóság éppen a reprezentációk elvételével tárul fel.

Az i. sz. 4. századra kifejlődő *csak tudat* tan már azon az állásponton van, mely szerint az érzékelés pusztán tudati képzelés (sz. *parikalpa*). Ezzel a reprezentáció addigi értelmezésének logikája megváltozik, és márnem arról lesz szó, hogy az érzékelés során a tárgy reprezentálódik a tudatban, hanem azt a nézetet képviselik, hogy az érzékelés a tudat prezentálódása.

Összegezve elmondható, hogy a mahájána két iskolájának e szemléletváltása során a reprezentáció fontosságának elvét felváltja a valóságnak a cselekvések konstruktív, dinamikus hálózatban értelmezése. Az egyéni mentális folyamatokat, valamint a fogalmi jelentés kérdéseit komplex folyamatokba helyezik. Most már a dolgok egyediségét és az egyént csak a feltételes függő viszonylatok keretein belül tekintik értelmezhetőnek. Az egyéni mentális reprezentációk kulturálisan meghatározott körülmények, konvenciók konstrukcióinak bizonyulnak. Ismeretelméletileg nincsen elsődleges másik világ, amit reprezentálni kellene, amire reflektálni szükséges. Nem passzív reprezentáció, hanem aktív prezentáció zajlik. A megjelenítés egyúttal jelentés, jelhasználat is. A jelentés nem valamilyen objektívre hivatkozásból, referenciából fakad, hanem az éppen akkor és ott adott kölcsönös függőségi viszonylatokból vezethető le. A jelentés referencialitásánál fontosabbá válik a jelentés és a képzetek konstruálásának mikéntje, a jelentés használatának, valamint az információ feldolgozásának módja. A tanítások kifejezésének narratív formái, illetve ennek hatásai is hangsúlyosabbakká lesznek, mint a tanítások tartalmi elemei, vagyis ezzel a narratíva a tan kifejezéseként és aktív cselekvésként jelenik meg és értékelődik fel. A tan átadásának különböző módjai, az ügyes eszközök használata tartalmi változásokat eredményeznek a gyakorlatokban.

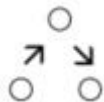
2.2. A HATÁROK LEROMBOLÁSA

A látszat mögött rejlő lényegi valóság feltárása a reprezentációk segítségével oly módon történik, hogy a dolgok egyedi empirikus jellegzetességeitől elvonatkoztatnak, így a valóság bizonyos végső minőségek (sz. *svabhāva*) csoportjaira (pl. föld: „szilárd”, víz: „kohézió”, tűz: „hő”, levegő: „mozgás”) redukálódik. Innen már csak egy logikai lépés az, ha az összes minőségi és fogalmi sokféleségtől eltekintenek, és valamennyi dolog közös, azonos minősé-

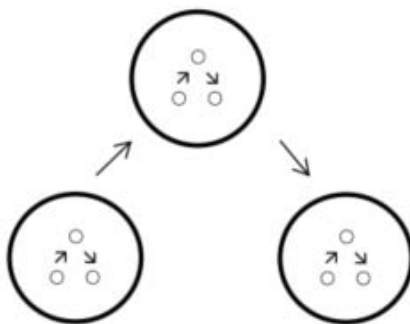
géhez mint a valóság teljességének végső lényegéhez jutnak. Ezt a lépést a mahájána filozófia tette meg az időszámításunk kezdete táján. A mahájána a végtelennek nyit teret.

Amíg a korai iskolák szerint a dolgok önlétének (sz. *svabhāva*) szerepe a különböző minőségek elválasztása, megkülönböztetése, addig a mahájánában kimondták, hogy „Minden valóságelem önléte azonos” (*Sarva dharma svabhāva samatā*) (*Samādhirāja Sūtra* 1,8,2). Ezzel voltaképpen a sokféle szeparált végső valóságelem (sz. *dharma*) közötti határok leomlanak, tehát a „valóság” már nem a végső valóságelemek sokasága, hanem egyetlen végső valóság (sz. *dharma-tā*). Mivel a buddhizmus minden formája a szubsztancianélküliség tanát képviseli, ezért ennek kifejtése itt is megjelenik, de ez már nem arról szól, hogy minden egyes valóságelem egyenként, külön-külön mentes a szubsztanciától – vagyis ilyen értelemben üres (sz. *śūnya*) – hanem az egyetlen és univerzális végső valóság üresség (sz. *śūnya-tā*) természetét fejezi ki. A mahájánában az egyes zárt terek egyetlen végtelen téré tágulnak, ami a mahájána követői számára a felszabadító erejű akadályoktól mentesség heurisztikus élményét adja.

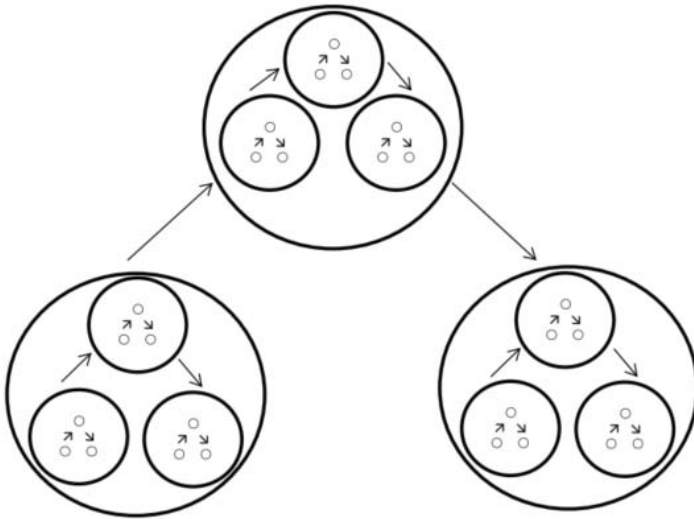
A szavak fogalmi lehatároltsága a gondolkodás számára értelmezhetetlen, voltaképpen értelmetlen állításokhoz vezet, miként a valóság szeparált entitásokra osztása is a valótlan képét nyújtja. Az üresség tanát filozófiai levezetésekkel bizonyítani kívánó madhjamaka megalapítója, *Nágárdzsuna* szerint értelmetlen arról beszélni, hogy valami „van” vagy „nincs”. Érvelése során kifejti, hogy minden létező tulajdonsága a feltételektől függés. Ennek lebontása az, ha a keletkezésüktől függ a fennállásuk, és attól a megszűnésük.



A keletkezésnek, fennállásnak és megszűnésnek valóságosnak kell lenniük, különben maguk nem lennének a valós lét részesei, feltételei. Azonban ha a keletkezés valósan létező, akkor a keletkezést is tovább kell bontani a keletkezés, fennállás és megszűnés elemire.



Ugyanez a teendő a fennállással és a megszűnéssel is, csak hogy ekkor már ezeknek az elemi részeknek a fentiek szerinti további lebontása is szükséges, és ez így megy a végtelenségig.



A kategorikus fogalmi gondolkodás ezzel egy logikailag végtelen folyamathoz (sz. *an-avasthā*) vezet (MMK VII.), a létezés tehát nem tud elkezdődni, nem létezhet.

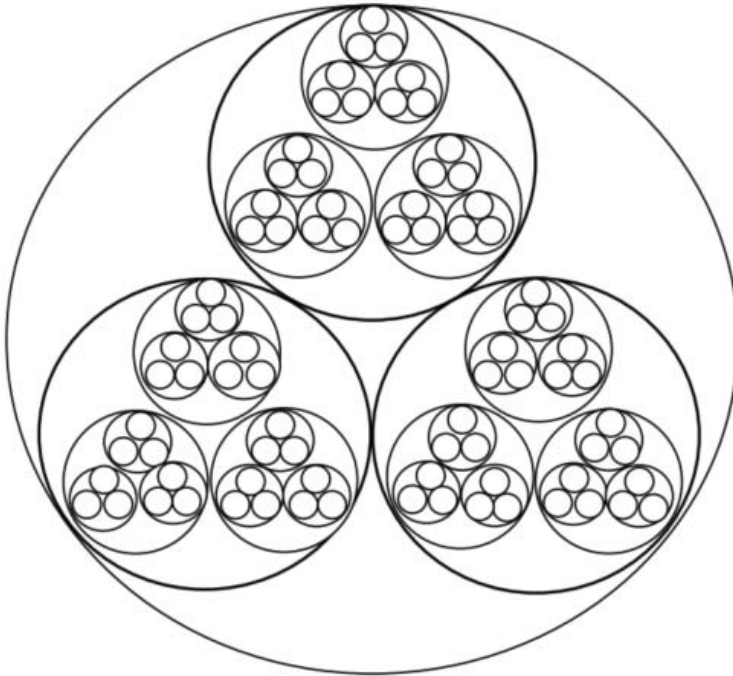
Az üresség tanban a fogalmak korlátoltságának demonstrálásai lehetnek még a logikai levezetés nélküli különféle paradox kijelentések, mint pl.: „A Buddha az összes lényt lénytelennek mondta. Ezért hívta őket lényeknek”. Meditatív témát kínálnak az olyan zen koanok is, mint „Hogyan szól egy tenyér, ha tapsol?” A fogalomhasználat nyelvi korlátait meghaladni kívánó szemlélet további alapja lehet a nyelv egyes szavainak többértelműsége, szándékoltan homályos referenciája is. Egyáltalán, e szemléletben a nyelvi referenciák nem valamiféle valóságosra mutatnak, hanem pusztán fogalmi konstrukciók. Ez a beállítódás a „jelentés” és „referencia” dichotómiájának meghaladásához vezethet, amikor a *megismerés aktusa* az alapvető.¹⁹

A *csak tudat* tan gondolatvilágában a szavak jelentése helyett meghatározók a mentális képek, amelyek szubjektívek, illékonyak, változékonyak, nem definiálhatók, immateriálisak, viszont ezáltal a pusztán intellektuális felfogás korlátait áttörik, és közvetlen *szemléletté* változtatják, így elkerülhető a gondolatoknak a szavak világában jól ismert sematizálódása, dogmává merevedése. A fentiekből következően gondolkodásunk egyszerre *propozicionális*, vagyis igazként vagy hamisként értékelhető tényállásra vonatkozó, elvont, szabályok szerint szerveződő, tehát kijelentésszerű, valamint *ikonikus*, képszerűen konkrét és érzékeltes is.

A világ (sz. *loka*) egyedi sokfélesége e szemléletben mégsem szűnik meg, csupán új értelmezést és megjelenítést kap. Az érzékszervi észleléssel felfogható egyedi elkülönült dolgok világa (sz. *loka-dhātu*) és az abszolút valóság (sz. *dharmad-dhātu*) kölcsönösen áthatják

¹⁹ POROSZ 2009.

egymást. Nem dichotóm szemléletről van szó, hiszen a kétféle valóság-tartomány lényegében nem különbözik egymástól. Ezt mutatja be például a *Śūraṅgama Samādhi Sūtra*, amely kimondja, hogy az univerzális azonosság (sz. *śamatā*) meditációjában a bódhiszattvák különböző alakokban jelenhetnek meg anélkül, hogy a formák jellemző jegyeit megszüntetnék. Valamennyi Buddha-földön vándorolhatnak azok megkülönböztetése nélkül. A szöveg egyik jelenetében a különféle istenségek sokasága egy-egy oroszlán trónust ajánl fel a Buddhának a tanításhoz, így 84 ezermilliárd trónus készül el. A Buddha egyszerre, egyidejűleg mind a 84 ezermilliárd székbe beleül, de minden egyes istenség csak a „saját” Buddháját látja. Felmerül a kérdés, hogy melyik Buddha az „igazi”? A Buddha válasza az, hogy mindegyik egyformán igazi.²⁰



Amint ezt a szemléletet más oldalról a *Gaṇḍavyūha Sūtra* kifejti, az abszolút tudat a legkisebb porszemig mindent visszatükröz, és mindenben visszatükröződik, a szöveg által leírt világban minden áttetsző és világító, minden dolog kölcsönösen áthatja egymást. Az abszolút valóság terében egyszerre és egyidejűleg valamennyi világ tükörképe látható, amiként a múlt számos korszakában végrehajtott egykori cselekedetek is egy adott pillanatban mind egyidejűleg megtekinthetők.²¹

²⁰ McRAE 1998.

²¹ CLEARY 1993.

A mahájána a „tükörök szobája” hasonlatot is használja annak magyarázatként, hogy miként lehet láthatóvá tenni, demonstrálni a világok egyidejű létezését, a kölcsönös egymást áthatást, és a „minden egyben – egy mindenben” elv érvényesülését. E szerint a szoba mennyezetén, padlóján, a négy falon és a szoba sarkaiban is hatalmas tükrök állnak, és amint egy Buddha-szobrot a közepébe helyeznek, minden egyes tükrőben valamennyi többi tükrő, és az azokban tükröződő valamennyi Buddha-kép egy végtelen visszatükröződésként lesz látható. Ha a szobor helyett egy kristálygömb áll, akkor abban az egész végtelen tükröződés látható, illetve a gömb is minden tükrőben megjelenik, így látható, miként tartalmazza a kicsi a nagyot és egyidejűleg a nagy a kicsit. A tükröképek végtelen sora természetesen egyúttal a világ sokféleségének illuzórikus mivoltát, ezzel pedig az akadálymentesség elvét is érzékeltetni képes.²²

Ezen tanítások másik kedvelt illusztrációja az „Indra hálója” hasonlat, melyet az *Avatamsaka Sūtra* számos helyen felhasznál.²³ E szerint Indra palotájában egy olyan háló van felfüggesztve, amelynek a szálakat összekötő megszámlálhatatlan csomói kristálygolyók, és ezek nemcsak kölcsönösen visszatükrözik egymást, de egyúttal mindegyikük a kozmosz egészét istükrözi.

E vizuális tanításokban – a védikus-bráhmanikus nézetektől eltérően – a tér (sz. *ākāśa*) üresség természetű, ezért a tér a mindent átfogó egység elve, ami nélkül semmi sem létezhetne. A *csak tudat* iskola szerint a tér egyik létezési módja a tudat, így a tér végtelensége egyben a tudat végtelensége is. Ahol pedig a tudat, ott lehetséges a tudás is, tehát a végtelen tér a végtelen bölcsességet is jelképezi. Ezek mellett egyúttal a tér, a tudat és a tudás egyaránt elválaszthatatlan a fénytől is. A térnek a fénnel meglevő kapcsolatát már az is jelzi, hogy az *ākāśa* szó a „világít, sugároz” jelentésű *√kāś* gyökből ered. A buddhista szimbológiában ezért a végtelen tükrözést demonstrálja még *Ākāśagarbha* („A tér tárolója”), tehát a bölcsesség, az erényesség és a jószerecsse bódhiszattvája is. Ő az alábbi ábrázolás középpontjában oly módon helyezkedik el, hogy körülötte egy zárt, kör alakú tükrőben a fénysugarak végtelenül tükröződnek, miközben áthaladnak rajta.

A képen érzékeltetett végtelen tér itt a potencialitás, szó szerint „anyaméh” (sz. *garbha*), ami minden jelenség manifesztációjának lehetőségeként is értelmezhető. E gondolkodás szellemében azonban nem csupán a végtelen tér rendelkezik a potencialitás képességével. Az „arany oroszlán” hasonlata szerint csak az oroszlánt nézve az arany nem látható, az rejtett, és csak az aranyt látva az oroszlán nem látható, rejtett. Mindkettőt egyszerre látva mindkettő egyszerre megnyilvánult és rejtett. Az egész a részben és a rész az egészben mintázata itt is felismerhető, hiszen az arany oroszlán szeme, füle, valamennyi tagja és a hajszájai is voltaképpen mind rejtett arany oroszlánok, melyek részleteikben további rejtett arany oroszlánok, és így tovább a végtelenségig.²⁴

²² CHANG 1971.

²³ CLEARY 1993.

²⁴ CHANG 1971.

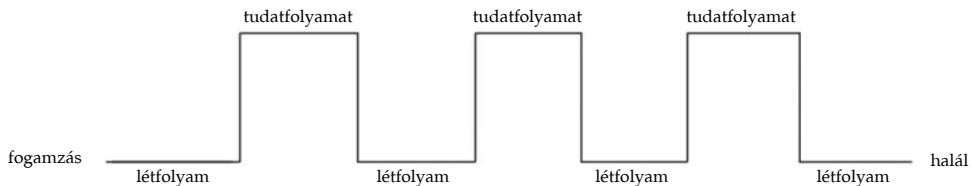


6. kép. Ākāśagarbha (Kokūzō Bosatsu), 13. sz. (Tokió Nemzeti Múzeum)

2.3. POTENCIALITÁS ÉS AKTUALITÁS

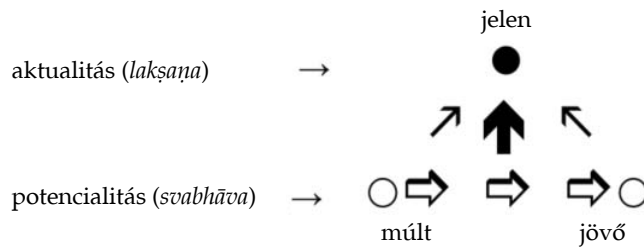
A hétköznapi tudattól elrejtett potencialitás gondolata már a legkorábbi buddhista filozófiai nézetek között megjelent. Jellemzően azon kérdés megválaszolásakor került elő, hogyan értelmezhető a szubsztancia nélküli, de lehatárolt egységekből összetevődő létezés kontinuitása és diszkontinuitása.

Elsőként a *théravádinoknál* a „létfolyam” (p. *bhavaṅga*) kifejezés veti fel a legmarkánsabban a problémát. A „bhavaṅga” kettős értelmet nyert: egyfelől az újralétesülések folytonosságát „biztosító” látens tényező, másrészt az újraszületés után az élet folyamán a tudat működésének alapállapota. A tudatműködések alapjaként ez a tudat események nélküli helyzete, potenciális működési készsége, ami az újraszületés, pontosabban a fogantatás utáni tudatpillanatot követi. Ezenkívül az álom nélküli mélyalvásban, a megszűnésben (p. *nirodha*) és a kómában fordul elő. Az aktív tudatfolyamatok, a tudati események a létfolyam háborítatlan áramlását megzavarják, rezgésbe hozzák azt, ezután más típusú tudatpillanatok jelennek meg, majd a tudati események elmúlásuk után úgymond a létfolyamba süllyednek, és ha nincsen újabb inger, akkor ismét a létfolyam áramlása lesz a tudat létezési módja.



A „bhavaṅga” kifejezést nem könnyű megérteni, így nem csoda, ha olykor más buddhista iskolák félreértették. A mahájána *csak tudat* tan egyes képviselői már az ő „raktározó tudat” (sz. *ālaya-vijñāna*) koncepciójuk korai megjelenésének testimóniumai között említik. Ennek ellenére a kifejezés tudati alapállapotként értelmezése szerint nem raktároz és nem tartalmaz semmiféle érzékelési benyomást, emléket, képet, hanem éppen tartalom és esemény nélküli. Emiatt nem hasonlítható a nyugati pszichológia „tudattalan”, „tudatalatti” vagy „küszöb alatti” fogalmaihoz sem. A nyugati pszichológia nem ismer hasonló tudatműködést, amely a „létfolyam” jelentéstartalmával összevethető lenne.

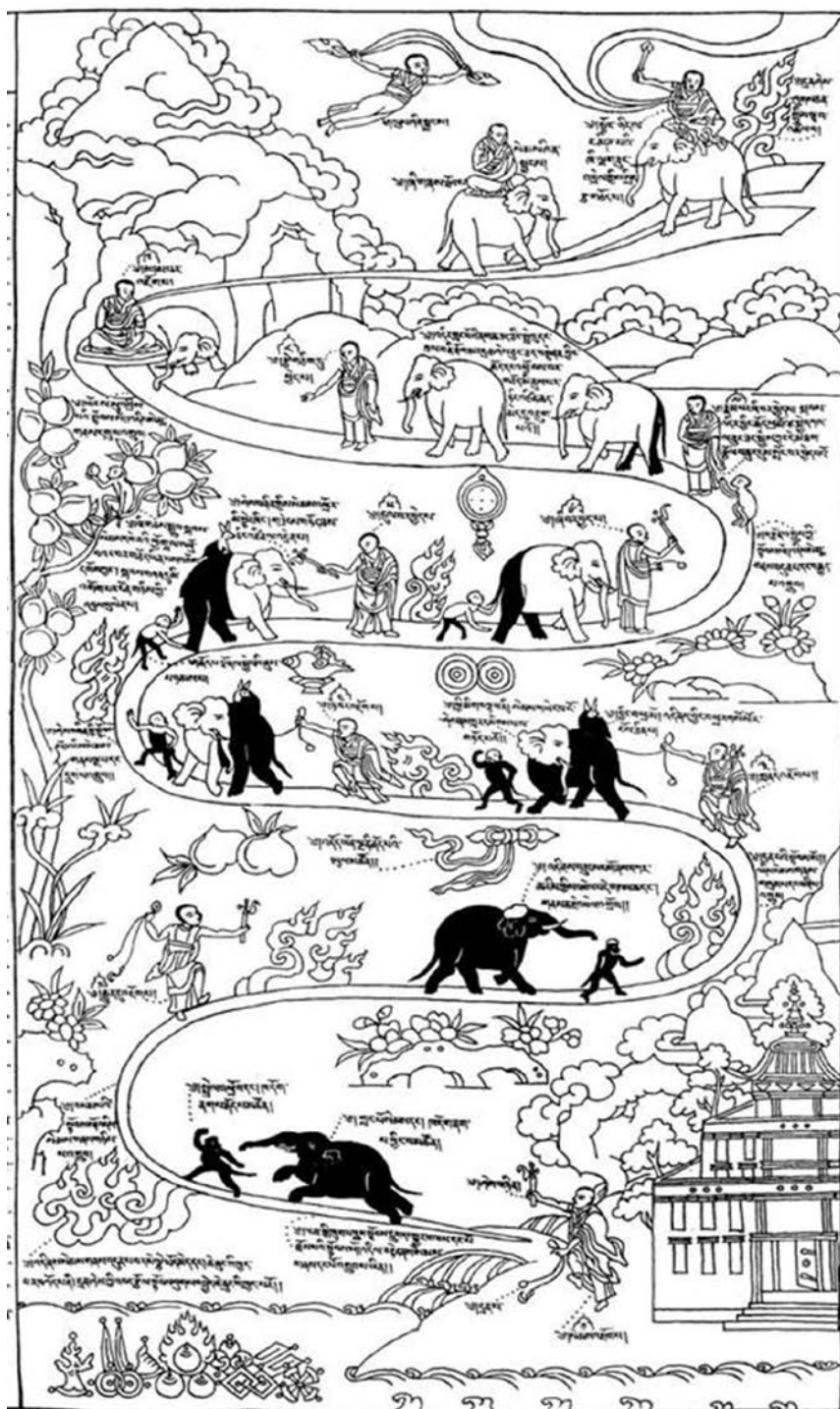
A *szarvástiváda* gondolatrendszer lényegi eleme, hogy a múltbeli vagy jövőbeli dolgok éppoly mértékben reálisan létezők, mint a jelenbeliek, hiszen a múltra vagy a jövőre irányuló tudatnak is van megismerhető tárgya. A dolgokat alkotó végső valóságelemeknek (sz. *dharm*a) is egyszerre mind a három időben meglevő létet tulajdonítanak, miközben a valóságelemeknek a megjelenése csak pillanatnyi. Ezt oly módon tartják megfogalmazhatónak, hogy a valóságelemek tulajdonságait megkettőzik a lényegi „hordozó” és a jelenség szintű „hordozott” részekre, vagyis minden dharmának van a tényleges valóságot képviselő öntermészete (sz. *svabhāva*) és egy felszíni ismertetőjegye (sz. *lakṣaṇa*). Az érzékszervek a dolgoknak a pillanatnyi jelen-ségét, az itt és most tapasztalható jegyeit fogják fel, melyeknek e pillanatnyi megjelenése az aktualitás. A valóságelemek múltban és jövőben léte a gondolkodással feltárható permanens öntermészet potenciális léte. A „létezés” azonban nem feltétlenül fizikális valahol-lét, a múlt vagy a jövő tárgyai nem „valahol” vannak, mert „létezni annyi, mint hatni”. Ebben az értelemben a múlt és a jelen dolgai létezők, hiszen hatnak a jelenre:



Ezen iskolában ugyanezt a logikát követi a potencialitás egy másik megfogalmazása, mely az erkölcsi és karmikus hatású mentális valóságelemekkel foglalkozik. E szerint lehet, hogy az átlagembernél egy szennyeződés pillanatnyilag éppen nem keletkezik, de látens formában mégis jelen van. Ebben az esetben például a „birtoklás” az a valósan ható tényező – vagyis *dharm*a –, amely a személyt a szennyeződéshez kapcsolja, így a személy – egyébként állandóan változó – folytonossága úgymond birtokolja a szennyeződést még akkor is, ha az nem manifesztálódott a jelen pillanatban, csupán a folytonosságban van jelen látensen. Hasonlóképpen fordítva, egy Méltó (sz. *arhat*) megszüntette ugyan a szenvedélyeit, de még ha egy világi tudatállapot keletkezik is benne, számára a szennyeződés birtoklása nem válik folytonosságának részévé. Következésképpen, ha ugyanazon szokványos gondolat keletkezik is egy átlagemberben és egy Méltóban, az eredmény különböző. Akinél a szennyeződések el vannak vágva, annál a nem birtoklás távol tartja azokat. A „birtoklás” és a „nem birtoklás” a többi valóságelemhez hasonlóan egy pillanat alatt keletkeznek és megszűnnek, ugyanakkor más valóságelemektől függenek, és a személyt kitevő folytonosság részei.

A gondolkodás és a viselkedés gyakran fizikailag is látható módon jelenik meg, vagyis a cselekedetek (sz. *karma*) kétfélék lehetnek: olyanok, amelyek érzékelhetők, hallhatók, tehát manifesztálódott, ismerhető, tudható cselekvések (sz. *vijñapti-karma*), és olyanok, amelyek nem érzékelhetők, nem hallhatók, tehát nem manifesztálódott, nem ismerhető, nem tudható cselekvések (sz. *avijñapti-karma*). A manifesztálódott cselekedetek vezethetnek nem manifesztálódott tettekhez, amelyeknek fizikai aspektusa a nem manifesztálódott, nem tudható forma (sz. *avijñapti-rūpa*). E nem manifesztálódott forma a fizikalitásnak az a szubtilis változata, amely egy személy halála és újraszületése között a formabeli tulajdonságokat képviseli, átvezeti.

A fentieket kritikával illető *szautrántika* iskola a tudat folytonosságát és egyben potenciális ható erejét a tudati magok (sz. *bīja*) segítségével magyarázza. A magok múltbeli tapasztalatok a tudatban vagy a testben, látens állapotban. A fizikai, szóbeli és gondolati tettek lényege az akarat. Az akarat mentális képessége csak egy pillanatig tart ugyan, de közte és következménye között nem kell feltételezni valamiféle permanens közvetítőt, nem manifesztálódó tetteket. Inkább az akarat pillanatnyi létű magvai azok, amelyek folytonos áramlásban keletkeznek és megszűnnek, fokozatosan változnak, és e változások felhalmozódnak mindaddig, amíg e transzformáció (sz. *pariṇāma*) révén végül a magoknak elegendő erejük lesz kiváltani a cselekvés karmikus eredményét. A korábbi születésekből a későbbiekbe történő átmenetet a mentális halmazok egy kifinomult formája biztosítja. A mentális halmazok transzmigrációja a tudat pillanatsorozataiból áll, vagyis ezáltal az a halállal nem szűnik meg, hanem tovább folytatódik a következő életben.



7. kép. A vándorló elefánt ábrázolása tibeti fanyomaton (VÉGH 2012.)

Az i. e. 1. századtól a potencialitás más értelmet és kifejtést kap a *mahájána* ürességtant hirdető nézeteiben, ahol a dolgok térbeli és időbeni lehatároltságai csupán látszólagosak. Itt az üresség végtelen potencialitássá lesz, melyet a látszólagosan lehatárolt dolgok mindegyike magában hordoz, lett légyen az valóság-elem (sz. *dharm*a), a tér (sz. *ākāśa*), a tudat (sz. *citta*) vagy a megvilágosodás képessége, tudata (sz. *bodhicitta*). Mivel a valóság üresség természetű, a valóság tartománya (sz. *dharm-dhātu*) potenciálisan magában hordozza a dolgok megjelenésének, a világoknak (sz. *loka-dhātu*) végtelen sokféleségét.

E szemlélet praktikus vonása annak hangsúlyozása, hogy a megvilágosodás elérése minden emberi lényben meglevő képesség (sz. *bodhicitta*). A *potencialitás* dinamikus cselekvő képessége felértékelődik, *magasabb rangú, mint az aktualitás*, a jelen tett. A *Kāśyapa-parivarta Sūtra* megfogalmazása szerint, ahogyan az újhoidat tisztelik, és a telihoidat nem oly mértékben tisztelik, ugyanígy tisztelje a Buddha követője inkább a bódhiszattvát, mint a Buddhát, mert egy Buddha bódhiszattvából lesz.²⁵

A spirituális előrehaladás több fogalmi metaforát egybekapcsoló, a fentieket is magába foglaló, komplex bemutatásának egyik gyakran használt és tipikus példája a vándorló elefánt ábrázolása. Ez alapvetően a nyugalom (sz. *śamatha*) meditáció előrehaladási fázisait mutatja be²⁶, de további jelentéseket is hordoz. A narratíva tartalmazza a LÉTRA, és a ZARÁNDOKLAT metaforáit, és emellett a MEGTISZTULÁS képével látható a rejtett potencialitás felszínre kerülése, megnyilvánulása is.

A fekete elefánt fehérre válása így nem csupán a tudat lecsendesítésének folyamatára utal, hanem általánosabban azt a megtisztulást is jelzi, amely a spirituális erő kibontakozása.

2.4. REJTETT KOZMIKUS TEREK

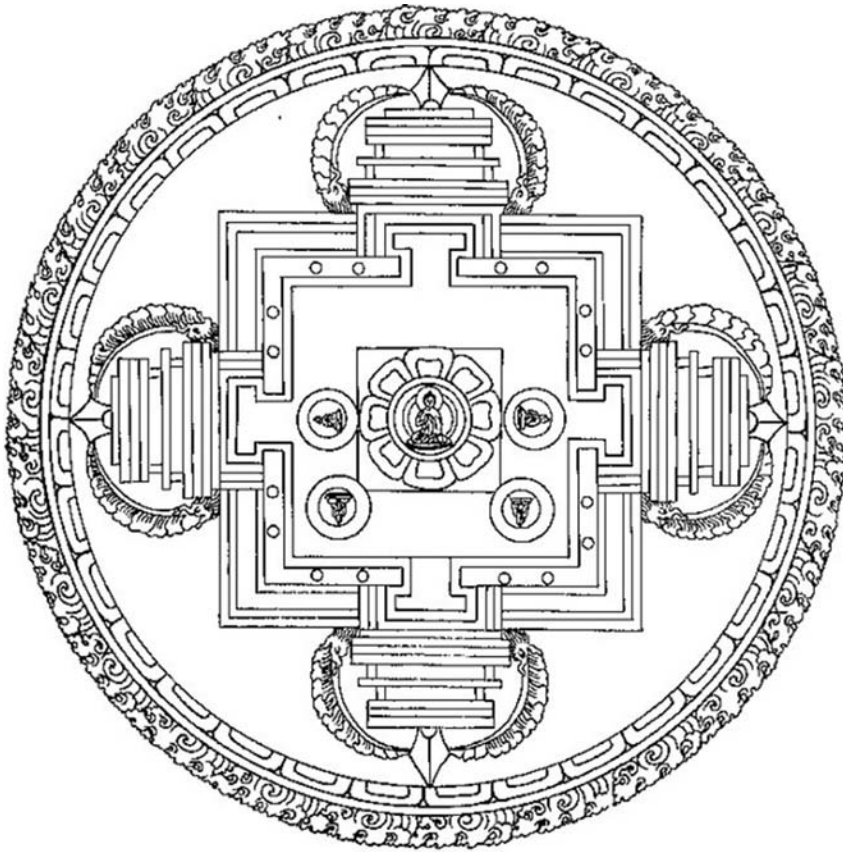
A mahájána követőjének egyik legfontosabb célkitűzése lehet, hogy a buddhák birodalmán belül e tisztátalan földi létből a buddhák tartózkodási helyére, a mennyei Tiszta Földek (sz. *pariśuddha-kṣetra*) egyikére kerüljön. Ennek módja alapvetően kétféle: a gyakorló vagy erényes tettek következtében a Tiszta Földön születik majd újra, vagy még a jelen életben odajut, ha ezoterikus gyakorlatok során vizualizációs meditációban a Tiszta Földet felidézi.

E káprázatosan vonzó helyek közül történetileg elsőként *Amitābha* („Mérhetetlen ragyogás”), a nyugati buddha „Boldogságos” (sz. *Sukhāvatī*) nevű birodalmát mutatták be az i. sz. 1 – 2. században keletkezett *Sukhāvatī* szútrák.²⁷ Leírásaik szerint e helyen drágaköböl vannak a fák, a folyók medrét arany borítja, minden csupa ragyogás. A tér határtalanságára és a Tan akadálytalan terjedésére utalnak a mindent átható varázslatos illatok és hangok. A Buddha Földekről (sz. *Buddha-kṣetra*) szóló tanítás az idők során végül a négy égtáj és a közép szerinti szisztematikus elrendezettségben egyetlen átfogó kozmikus térképben mutatta be e birodalmakat. Az alábbiakban az öt Buddha-család mandalája látható.

²⁵ CHANG 1983.

²⁶ VÉGH 2012.

²⁷ INAGAKI 2003.



8. kép. Az öt Buddha-család mandalája

A mahájána szútrák szerint a buddhák a tisztátalan földre jönnek, hogy tanításaikkal megtisztítsák, de immár nem házról-házra járó kolduló szerzetesként jelennek meg, mint a történeti Buddhát bemutató korai szövegekben, hanem titkokat kinyilatkoztató fensőbbiségek. A mahájána szútrák tipikus nyitó jelenete szerint a Buddha a Keselyű-hegy csúcsán ül, és a leírásban nagytotállá táguuló képben körbeveszik őt a hínájána törekvők, a mahájána követői, a bódhiszattvák, illetve a világ különböző nem-emberi lényei. A kép végül kozmikussá terjed, a Buddha valójában a világtengelyen ül a középpontban, és tanítása minden égtájra, a zenitre és a nadírra is kiterjed. Ezzel az evilági tisztátalan föld már nem is ellentéte a mennyei Tiszta Földeknek, a kettő lényegében azonos, vagyis a tényleges valóság tartománya (sz. *dharma-dhātu*) e megjelenítésben is magában tartalmazza a világi tartományokat (sz. *loka-dhātu*) és viszont.

A buddhizmus kozmológiai nézeteiben számtalan naprendszer és tejútrendszer létezik, amelyekben ugyanúgy vannak csillagok, bolygók, földek, holdak és napok, mint nálunk. Az elképzelések szerint a mi univerzumunk középpontjában a világokat tartó Méru vagy Szuméru hegy áll, amely körül tengerek és azokon szárazföldek, kontinensek helyezkednek el. A mahájána tanokban minden égtájnak megvannak a saját buddhái és a buddhák Tiszta Földjei. A tengerek szintje alatt a vágyak világa (sz. *kāmaloka*), a tengerek szintjén a formák világa (sz. *rūpaloka*), a tengerek szintje fölött pedig a formanélküliség világa (sz. *arūpaloka*) helyezkedik el. A vágyak világa hat további világból áll, a poklok, az éhező szellemek, az állatok, az emberek, a titánok és az istenek világából. A formák világa csak a meditáció első négy fokával ismerhető meg, és a Brahmá-világok magasabb rendű istenségei lakják, míg a formanélküliség világa a meditáció négy felsőbb szintjén tapasztalható meg, ahol a végtelen tér és a végtelen tudat szférái vannak. Mindezek alapján a mahájána a lények tíz világát vagy fokozatát különbözteti meg: a poklok, az éhező szellemek, az állatok, a titánok, az emberek, az istenek, a tanulók, az önmagukban megvilágosodók (sz. *pratyekabuddha*), a megvilágosodás lényegűiek (sz. *bodhisattva*) és végül a felébredett (sz. *buddha*) lények szintjét.

Az égi bódhiszattvák a legkülönbözőbb eszmék, tulajdonságok, képességek, erők megismerésére, mindegyiküknek saját működési területe van, általában a nevük is erre utal. Az égi bódhiszattvákhoz oda lehet fordulni, segítségüket, védelmüket lehet kérni, erejüket meg lehet idézni. Megszólításuk és alakjuk vizualizációja révén megnyílik a kapu szellemi védelmükhöz és befolyásukhoz. A bódhiszattvák olyan megszabadult lények, akik a világot már feladták, de nem adták fel a világban élők megsegítését. Ezeknek képeken, szobrokon történő ábrázolásai csak az egyszerűbb hívő számára jelentenek valóban földöntúli lényeket, a meditáló számára azonban az ábrázolások által szimbolizált erők megidézésének eszközei.

Az i. sz. 7–8. századra kifejlődő ezoterikus *tantrikus vadzsrajána* buddhizmusban az erők voltaképpen energiaköröket (sz. *maṇḍala*) képeznek, amelyeket diagramok is megjelenítenek. Az egyes energiakörökbe történő belépés megteremti a kapcsolatot az összes e körbe tartozó erővel és képességgel. Ezt a belépést beavatásnak (sz. *abhiṣeka*) hívják, ami a buddhaság felé vezető utat lerövidítheti. A *Kālacakratantra* tanítások különös rejtett tere még a Himálaja északi hegyein is túl fekvő, eldugott mitikus *Śambhala* királysága, ami ezen tanok, illetve a boldogság és a szerencse forrásvidéke, ahonnan a háborús végnapokat élő emberiség megmentői érkezni fognak, és ahova beavatás révén már egy következő újraszületés során oda lehet jutni.

A buddhizmus világokra vonatkozó szemléletében és annak ábrázolásaiban nemcsak statikus kozmológiai modellek léteznek, hanem az időbeliséget is megmutató dinamikus kozmogóniai modellek is megtalálhatók. Ezek egyike a már említett „létkerék”, a másik a „kozmosz mandala”. A *Kālacakratantra* rendszerében használatos kozmosz mandala ábrázolása egyszerre több dimenzióban mutatja be – a számtalan sok világrend egyikeként – világrendszerünk keletkezését az első mozgás spiráljától kezdve az elemek keletkezéséig.

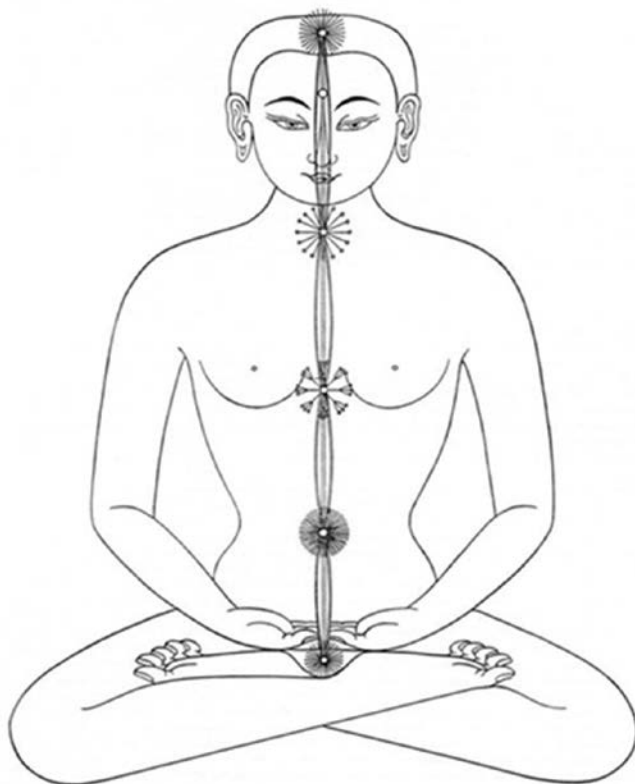


9. kép. A *Kālacakratantra* kozmikus rendszerében használatos kozmikus mandala

A középpontban az egyre gyorsabban forgó spirál, majd a körkörös mozgások ható erői, a „szélirányok” láthatók. A vörös a nyugat, a fehér a kelet, a zöld az észak, a sárga a dél, a fehér a zenit és a fekete a nadír. E mozgalmasságból keletkeznek az első formák, amelyek az egyes elemeknek felelnek meg. A sárga négyzet vagy kocka a szilárd „föld”, a fehér kör vagy gömb a folyékony „víz”, a vörös a háromszögletű változékony „tűz”, a zöld a „szél” vagyis a „levegő”, és végül mindezek kék alapja az alaktalan „éter”. A tizenkét asztrológiai kör – színeikkel az égtájak irányát jelezve – a Nap, a Hold és a csillagok mozgását demonstrálja az évszakok szerint. Az egész folyamat háttérében a fodrozódó kék hullámok óceánja jelképezi még az ős állapot, a világúrt, amely buddhista értelemben véve „üres”, vagyis forma, elemek és színek nélküli.

2.5. A TEST REJTETT DIMENZIÓI

A vadzsrajána tantrizmusában a világok rendje korántsem csupán mitikus kozmológia, hanem egyetemes energiák, elvek, illetve pszichikai képességek, funkciók és az emberi testet behálózó energiacsatornák szimbolikus megjelenítései is. Az individuális mikrokozmosz és a makrokozmosz egységét jelzi, hogy miként a világok különböző szintjei a pszichikai képességek síkjainak felelnek meg, úgy az egyes világok lényei, démonai, istenei, bódhiszattvái és buddhái sem mások, mint a szellemi utat járó saját belső erőinek megjelenített formái. A világ közepén álló Méru hegy a test középvonalán található fő energiacsatorna jelképe, amelyen meditációval fölfelé haladva egyre magasabb rendű képességekhez vagy világokhoz, végül pedig a nirvánába lehet eljutni.



10. kép. A test öt fő energiaközéppontja

(Forrás: BEER 1999)

A testet behálózó energiavezetékek rendszerének a buddhizmuson belül is többféle felfogása létezik, miközben ezek számos lényegi ponton eltérnek a hindu rendszerekben alkalmazottaktól. Az azonban általánosan jellemző rájuk, hogy a vezetékeknek – a hindu rendszer hét csakrájától eltérően – alapvetően öt főbb csomópontját nevezik meg, amelyek különféle szimbólumokkal kifejezve egy-egy pszichoenergetikai központot, kört (sz. *cakra*) képeznek, amelyekhez az öt Buddha-család aspektusait társítják. A buddhista nézetek a csakrák és a vezetékek rendszerét nem egyszer s mindenkorra adott változatlan tartalmú, statikus természeti struktúraként értelmezik, hanem dinamikus szemlélettel a rajtuk átáramló kozmikus energiák pszichikai szellemi potenciákká átalakítására helyezik a súlypontot. Ennek megfelelően a gyakorlatok során különböző alkalmakkor sokszor csak a felső három energiakört használják, amivel egyben azok pszichikai tartalmát is módosítják az ötös felosztáshoz képest. Ezen kívül jellemző a vezetékek pszichikaiként történő felfogása is. Például a közepén a teret magában foglaló szív csakrából nyolc három ágú vezeték indul, majd ezek mindegyike ismét háromfelé ágazik, végül ezek ezerfelé osztódnak, amivel így a test egészét behálózó 72 ezer vezeték képe adódik. Ugyanakkor a szívből kiinduló vezetékek a különféle tudatok típusait is jelentik, vagyis az öt érzékszervi tudatosságot, a hatodik

érzékszervként az elmét, valamint ezeken felül a világot elképzelésként megalkotó elmét és az elképzelésektől mentes, üresség természetű abszolút tudatot. Mindez által az ember energia-tese a dinamikus tudatműködések hálózataként értelmezhető.

Az emberi test és a Buddha-test rejtett pszichoenergetikai folyamatokként történő értelmezése e rendszerben az alapját képezi a mentális-fizikális gyógyításnak éppúgy, mint a spirituális gyakorlatok végzésének. Az energetikai beavatással is járó magasabb szintű meditációk lényegi elemévé válik az energiák útvonalainak és áramlásainak vizualizációja, ami által a belső pszichés transzformáció lépései is megtörténnek. A gyakorlatok végzésekor az összpontosítás (sz. *samādhi*) típusú meditáció meghatározóvá válik, ekkor azonban ez immár az „alany” és a „tárgy” közötti különbség hiányának megtapasztalásává válik.

Az ember pszichoenergetikai rendszerként történő felfogása mellett a buddhizmus hagyománya külön sajátosságokkal ruházza fel a Buddha megtestesültségének dimenzióit is. Szűkebb értelemben felsorolják a Buddha testének különböző részein található szimbólumokat, illetve a buddhákra jellemző 32 nagyobb és 80 kisebb testi jegyet, amelyek között olyan nehezen vagy egyáltalán nem megfigyelhető tulajdonságok is találhatóak, mint a Buddha nagy és hosszú nyelve, vagy egy tokba (egyes értelmezések szerint a test üregébe) rejtett szeméremteste. Emellett a mahájánában megfogalmazódnak a Buddha-test azon dimenziói is, amelyek minden dologra, lényre, és az ember spirituális felébredésének lehetőségére is vonatkoznak. Ezen elképzelések alapja az, hogy a *csak tudat* tan szemléletén belül a valóság háromsztatú, vagyis a hat érzékszervvel felfogható valóság tárgyai pusztán elképzelt (sz. *parikalpita*) jellegűek, a konstruktív elme az elképzelés (sz. *vikalpa*) alanya, végül az alany-tárgy kettőségtől mentes abszolút tudat valósága tökéletes (sz. *pariniṣpanna*). Ez a hármas felosztás az egyre szubtilisebbnek tekintett Buddha-testek koncepciójának megfogalmazásához vezetett. Eszerint a Buddha három teste közül az egyik a 80 évig élt anyagi forma, az „Átváltozás-test” (sz. *Nirmāṇa-kāya*), a másik a Buddha energetikai teste, ami az ábrázolásokon rögzített ikonográfiái jegyekkel látható „Öröm-test” (sz. *Sambhoga-kāya*) és a spirituális gyakorlások eszköze, míg végül az abszolút test a tényleges buddhatermészet, a „Valóság-test” (sz. *Dharma-kāya*) nem látható szintje. Ezek közül az „Öröm-test” neve a Buddha meditációs élményére utal, valamint azt a szintet is jelenti, amelyen meditatív vizualizációval létrehozza a négy égtáj és a közép szerinti öt Buddhát, akik azután mintegy a buddhák tudás-testeiként a gyakorlók támogatóivá válnak, és az ő meditációikban felidézhetők.

2.6. AZ ELREJTETT BUDDHA

2.6.1. A rejtőzködő tanító

A Buddhának és tanának láthatósága kiemelt szerepet kap a buddhizmus vizuális kultúrájában, viszont éppen e szemléletből következően a Buddhának tulajdonított azon tanítások, amelyek a hétköznapi érzékszervekkel fel nem fogható magasabb rendű végső valóságra vonatkoznak vagy éppenséggel kifejezetten „titkosak”, azzal a következménnyel járnak, hogy e tanítások szövegeiből gyakran maga a Buddha is eltűnik. A mahájána szerzői által írt számos jelentős szútra – tehát a hagyomány szerint elvileg a Buddha tanítói tevékenységéről szóló beszámolók – jeleneteiben a Buddha néha alig szólal meg, máskor ugyan jelen van, de meg sem szólal, hallgat, illetve több szútrában még csak jelen sincsen, és helyette más adja

elő a tanítását. A szavak nélküli átadás a mester és a tanítvány viszonyában – különösen a zen és az ezoterikus buddhizmus esetében – a Buddhától függetlenül is meghatározó módszerre vált. E módszer Buddhára hivatkozásának alapjaként megszületett a zen kezdetét jelző ún. „Virágbeszéd” (kínai: *Da-fan-tian-wang-wen-fo-jue-i-jing*; japán: *Daibonntenno-mombutsu-ketsugi-kyō*). Ez a más iskolák által nem ismert tanítás abból állt volna, hogy a Buddha pusztán csak egy szál virágot mutatott fel, de nem szólt semmit, a tanítványai azonban nem értették a mondanivalót, közülük csupán Kásjapa mosolyodott el, amiből a Buddha tudta, Kásjapa megértette a szavak nélküli átadást.

Amennyiben a Buddha a mahájána szútrákban mégis megszólal, úgy többnyire a hétköznapiól elrejtett nyelvezetet használ, tehát vagy érthetetlennek tűnő paradox állításokat tesz, vagy az „intencionális nyelv” (sz. *saṃdhyābhāṣā*), illetve „homályos nyelv” (sz. *saṃdhyābhāṣā*) szimbólum-nyelven fogalmaz. A tantrikus buddhizmus még a szó szerint elrejtett, a földbe, sziklába, üregekbe dugott, akár évszázadokig ott megbúvó szövegeket, rejtett kincseket, az úgynevezett *termákat* is ismeri, amelyek csak megtalálásuk után lesznek szűk körben olvashatók.

A Buddháról kialakított fenti kép egy ősi nyelvfilozófiai kérdést is felvet, mely szerint lehetséges-e gondolkodás nyelv nélkül? A védikus-bráhmanikus hagyomány a megnyilvánulatlan entitás létének feltételezéséhez kapcsolódóan e kérdésre egyértelmű igennel válaszol. A történeti Buddha elveti a megnyilvánulatlan univerzális entitás gondolatát, ezért szerinte „gondolkodás” és „nyelv” nem mereven különválaszthatók, de nem is valami elvont síkon azonosak, inkább az egyes üdvtani szinteknek megfelelően, tehát szintről-szintre változóan adekvát egységben vannak egymással, miközben ez a szintenként meglevő egység ugyanakkor végső soron mégis ugyanannak az empirikus valóságnak a különböző megragadásai.²⁸ A mahájána szövegeiben szereplő vagy éppen jelen sem levő Buddha a nem-verbális gondolkodás és kifejezőmódok lehetőségességét, sőt, azoknak a verbálissal szemben meglevő, a nyelviséget meghaladó magasabbrendűségét képviseli.

2.6.2. A test rejtettsége a Buddha legendájában

A védikus-bráhmanikus hagyomány buddhizmusba integrálásának többféle módzata létezik, amelyek közül az egyik legmeghatározóbb a Buddha legendájának kialakítása. A Buddha-legenda számos meghatározó kulcselemében a védikus-bráhmanikus örökség átvételének segítségével született meg, így a legenda mozzanataiban a Buddha megnyilvánulatlanságának és megnyilvánulásának a mozzanatai is megjelennek. Ennek legfontosabb vonásai a következők.²⁹

A mitologizált Buddha alakját gyakran a Nappal szimbolizálják, miközben a Nap ketős szerepét a Buddhára is ráruházzák. A *Rgveda* szövegei szerint, ha a Napisten a lovát felszerszámozza, az éjszaka felölti ruháját (RV 1.115.4cd), és amíg a Nap éjszaka láthatatlanná válik, ezzel egyidejűleg az égen hét csillag fényeként mégis látható az égen. Éjszaka a Nap nyugatról keletre halad a földben, sötétségben. A Nap éjszaka földdel töltött, a föld a Nap éjszakai otthona, benne születik újra, de láthatatlanságával egyidejűleg személye az ég hét csillagaként mutatkozik meg. A fény a földben lehetőségként adott, egyfajta láthatatlan fény-

²⁸ POROSZ 2013.

²⁹ BENDA 1940.

forrás, viszont a csillagoknak nincsen önálló létük. A felkelő Nap fénye (sz. *etaśa*, szó szerint: „fénylő; [nap]paripa”) *szárnnyal* rendelkezik, de csak az égig repül, nem a mennyig, a repülő szárnyas fény pedig azonos a szárnyas repülő lóval. A *Rgveda* legtöbb istene hasonló szerepű, mint a Nap: a föld bezártságába lépnek, és ezzel egyidejűleg valamilyen hetes számmal megnyilatkoznak. Az *egy* tehát mindig *földdel töltött*, viszont a *hét* mindig *égi*.

A Buddha legendájában már a születése kapcsán felismerhető a fenti kettősség. Két anyja van, az egyik (*Māyā*) szülte, a másik (*Prajāpatī*) nevelte. Ahogyan a Védában a jobb az éghöz tartozik, és a bal a földhöz, úgy ennek megfelelően a Buddha megfogadásakor mások számára is láthatóan elefánt képében az anyjába annak jobb oldalán hatolt be, majd láthatatlanná vált. Születéskor anyja *jobb* oldalán jött napvilágra, majd *hét* lépést tett, így a jobb oldalon napvilágra jövő és hét lépést tevő gyermek védikus szempontból éggel töltött. Ezen kívül a Buddha születésével egyidejűleg hét bölcs születik, majd hét nap múlva meghal a szülőanya. Az ég jobb oldalán történt születés és a hét lépés egy a védikus felfogás szerinti *varázslat* (sz. *māyā*), hiszen bár földdel töltött, egyidejűleg az égen van a csillagokkal, ezért az anyja neve is *Māyā*. *Prajāpatī* az az anya, aki nem szülte a Buddhát, azonban neve szerint a születés (sz. *prajā*) fölött uralkodik (sz. *pati*), és ez a *prajā* a föld, a méh. A két anya egységben van. A Buddha számára *Māyā* az a *prajā*, ami a lét- és fényforrás, de *Prajāpatī*-ba van zárva, és ez utóbbi *prajā* – vagyis a Buddha újraszületésének bezártsága, láthatatlansága – csak *Māyā* halála után kap szerepet.

Az ifjú Gautama – a leendő Buddha – otthontalanságba vonulása egy *prajā*, egy születés kötelékei miatt történik úgy, hogy a várost fia, *Rāhula* születése után hét nap múlva és éjszaka hagyta el, amikor fia és annak anyja aludtak. A védikus mitológiában *Rāhu* egy démon, aki kötelék, feladata a születést (*prajā*) bezárva tartani, továbbá nem más, mint a föld, illetve az otthon (itt a Buddha otthona: Kapilavasztu városa). Gautama a város zárt kapuin a falak fölött a felszerszámozott Nap-paripán *repülve* jut túl, és visszanézve a várost körülölelő földkört látta, tehát a földet hagyta el. A megvilágosodásakor *éjszaka* „felébredett” (sz. *buddha*) *Śākyamuni* ezzel a védikus Napisten éjszakai égi megjelenése. A Buddha hét napig élvezte a megszabadulás boldogságát, ami az ő éggel töltöttségét jelzi.

A Buddha első tanítóbeszédének helyszíne (p. *Isipatana*, sz. *Ṛṣipatana*) az, ahova a buddhák repülve jutnak. A hét repülő buddha az ég képe, miként *Isipatana* is az ég jelképe, mert a város nevének jelentése „a ṛṣi-k (a bölcsek) repülése”. A Buddha eleinte kételkedik, hirdesse-e a Tant, ezért eleinte visszatartotta azt, majd azonban mégis megforgatta a Tan kerekét, így e kettősségben ismét a föld és az ég kettőssége látható. A kétely oka az, hogy a Tan mélységes (sz. *gambhīratva*), a *Rgvedában* viszont a *gambhīra* a föld tartalmával rendelkezik, tehát a Buddha Tana (*dharma*) voltaképpen földdel töltött. Amint Brahma isten hatására a Buddha mégis mozgásba hozza a Tan kerekét (sz. *dharmacakrapravartana*), a kerék forgatása (*cakraṁ vṛt*) tulajdonképpen a láthatatlan Napisten tevékenységformája, ami által az égben megnyilatkozik (RV 2.11.20).

A Buddha halála után testi maradványai a mallák kezében vannak, de városuk kapujánál még hét igénylő jelentkezik, így a malláknál maradt egy nyolcad rész *az egy*, tehát földdel töltött, mintegy a földet reprezentálja, míg a széthordott hét az éggel töltöttséget mutatja. A máig hódolattal tisztelt testi maradványai (p. *sārīrika*; sz. *śārīrika*) a „hét nagy ereklője”, vagyis a négy szemfoga, a két kulcsontja és a homlokcsontja. Ezeken túl említésre méltó még, hogy a korai legendákban hét világkorszak hét Buddhája szerepel, akik után a nyolcadik az e világkorban még meg nem nyilvánult jövőbeni Buddha, *Maitreya*, aki így szintén a földdel töltöttséget képviseli.

2.6.3. A Buddha anikonikus ábrázolásai

Bár a mahájána és a legendák szerint a Buddha megnyilvánulatlan és megnyilvánult kettős természetű, mégis magyarázatra szorul az a tény, hogy a buddhista képzőművészet legkorábbi szakaszára (i. e. 2. sz. – i. sz. 2. sz.) éppenséggel az jellemző, hogy a Buddha ikonikus, emberalakos ábrázolása hiányzik, jelenlétére személytelen szimbólumokkal, illetve indirekt személyes jegyekkel, vagyis személyéhez kapcsolódó tárgyakkal utalnak. A korai reliefeken a Buddha-legenda különböző jeleneteit ábrázolják, mint amilyen például a születés a hét lépéssel, de a képen a gyermek nem látható; mutatják a kivonulást Kapilavasztuból a paripán, de nincsen lovas, mert a Buddhát ernyő helyettesíti a lovon; a Buddha küzd a kísértő Mára seregeivel, és megvilágosodik a Bódhi-fa alatt, de a Buddha nélkül; látható az első Tanbeszéd kerékforgatása, annak forgatója nélkül.



11. kép. Az otthontalanságba vonulás paripán (Sāñcī)

(Forrás: KARLSSON 1999)

A buddhizmust és a művészetét kutatók között régi vitatéma, hogy ennek az anikonikus ábrázolásnak mi az oka, illetve az, végül mégis milyen folyamatok váltották ki a Buddha antropomorf ábrázolását³⁰, és bár végleges válaszok nem születtek, néhány meghatározó tényező azért kiemelhető.

³⁰ KARLSSON 1999.



12. kép. A Kísértő (Mára) seregeinek
legyőzése (Amarāvati)
(Forrás: FOUCHER 1911/1917)



13. kép. A Buddha megvilágosodása
a Bódhi-fa alatt (Bārhuṭ)
(Forrás: FOUCHER 1911/1917)



14. A Buddha első tanítóbeszéde (Nāgārjunakoṇḍa)
(Forrás: KARLSSON 1999)

A történeti realitással nem rendelkező erre vonatkozó késői legendák alapvetően kétféle forrását nevezik meg a Buddha ábrázolásainak.³¹ Mindkettő szerint még a Buddha életében készült róla szobor szantálfából. A théraváda hagyomány szerint Kószala királya Paszénadi, a mahájána változat történetében pedig Kószambí királya Udajana az, aki a Buddha távollétét nehezen viselte, így engedélyt kért arra a Buddhától, hogy ilyen esetekre egy a jelenlétét mégiscsak képviselő szobor készüljön, és a legendák szerint az engedélyt megkapta, majd az alkotás hitelességét maga a Buddha igazolta. A legendák szerint az ekkor készült szobor lett az alapja minden későbbi Buddha ábrázolásnak.

A régészeti források azonban azt igazolják, hogy az i. e. 1. századig nem született kép a Buddháról. Nem ismeretes olyan buddhista hagyomány, szöveg vagy előírás, amely úgymond tiltotta volna a Buddha ábrázolását, ráadásul ekkoriban még nem léteztek azok a mahájána filozófiai megfontolások sem, amelyek később a „valós” Buddha-természet érzékelhetetlenségét vagy bizonyos tanainak – és ezzel tanítójának – rejtettségét állították, így az a tény, hogy a korai buddhista művészet nem készített Buddha-képeket, nem valamilyen doktrinális megfontolásból fakadt. A jelenségre a leginkább kézenfekvő magyarázatnak az tűnik, hogy akkoriban az ind kultúrában még egyszerűen nem volt szokás semelyik vallás isteneit sem ábrázolni,³² és ezzel a védikus anikonikus hagyománnyal – egyébként a dzsainizmusához hasonlóan – a buddhizmus sem szakított, tehát a Buddhát ezért nem ábrázolta.

Ennek ellenére a távollevő Buddha „jelenléte” a gyakorlók számára ebben a korszakban is biztosítható volt, részben életeseményeinek történeteivel, illetve az anikonikus ábrázolás Buddhára utaló jeleivel, részben pedig a Buddhára irányuló meditáció eljárásával. Ez utóbbi a fontosabb buddhista értékek – legelsőként is a Buddha, a Tan és a Gyülekezet – felidézésének (p. *anussati*, sz. *anusmṛti*) módszereihez tartozott a legkorábbi időktől kezdve. Már a kánoni szövegekben is megemlítik, hogy egy idős és legyengült tanítvány többet nem volt képes személyesen találkozni a Buddhával, de tudatával mégis úgy látta őt, mintha valóban a hűsvér szemével látná (Sn 1142). Az ind kultúrában a védikus hagyományoktól kezdve létezett az istenek nevének és tulajdonságainak recitálása, és a buddhista gyakorlók ehhez hasonlóan végezték a Buddha erényes tulajdonságainak felidézését (*Buddhānussati/Buddhānusmṛti*), ami végül is a meditációs eljárások bevett gyakorlatai közé tartozott (AN 1, 26; 1, 35 7; SN 11, 3). Nyilvánvaló, hogy ennek a gyakorlatnak a végzését később segíthette a Buddha testi jegyeinek felidézése, majd a Buddháról készült kép szemlélése, aminek nyomán a törekvő meditációjának tárgyát akár csukott szemmel is egyfajta képmás képzetként láthatta.

A buddhista képzőművészet a kezdetektől fogva nem feltétlenül bizonyos tanok vizuális illusztrációja, hanem autonóm fejlődésen ment keresztül, sőt, azzal a tényezővel is számolni szükséges, hogy a buddhista művészet hatott a buddhista gondolkodás és gyakorlás alakulására. E művészeti fejlődésnek, illetve a Buddha anikonikus ábrázolásának négy főbb korszaka különböztethető meg.³³ Az első korszak (i. e. 2. sz. közepéig) ábrázolásainak jellemzői a korszakban általános formák, a lótuszvirágok, állatok, mitológiai lények, oszlopok, szent fák és szent, illetve szerencse jelek, amelyeknek vagy egyáltalán nincsen vagy csak igen kevésbé van buddhista vonása. A második időszakban (i. e. 2. sz. közepétől az i. e. 1. sz.-ig) a fentiek

31 JAINI 1979/2001.

32 FOUCHER 1911/1917.

33 KARLSSON 1999.

mellett már kifejezetten buddhista jeleket is ábrázoltak, mint amilyenek az ülőhelyek, a Buddha lábnyomok, a hódolatukat kifejező hívők, valamint már látható a narratív művészet kezdete, ezen belül a Buddha életének kultuszához kapcsolódóan a Buddha életének eseményeit bemutató anikonikus ábrázolások. A harmadik periódusban (i. e. 1. sz. elejétől, közepétől az i. sz. 1. sz.-ig) az általános szerencse jegyek is széles körűen használatosak lettek, de ez a korszak már kifejezetten a buddhista művészet, illetve a narratív művészet kibontakozása, amikor az ábrázolások történeteiben a Buddha jelenlétére utaló index jelek is láthatók. A negyedik időszakban (i. sz. 2. sz.) számos index jel a narratív kontextustól függetlenül is megjelent, és az esetlegesen fellépő antropomorf képek – a Buddha képe – csupán index jellegűek, narratív kontextus nélkül. A Buddha ikonikus ábrázolásának megjelenésével azonban nem tűnt el az anikonikus ábrázolás, hanem a kettő egymást kiegészítve együtt létezett.



15. kép. A hódolat ikonikus képe a Bódhi-fával, az ülőhellyel, a lábnyomokkal és a Buddhát ábrázoló medallionnal (*Amarāvati*)

(Forrás: KARLSSON 1999)

Végül az ikonikus Buddha ábrák készítésétől kezdődően a már régóta nem élő Buddhát látni kívánó törekvő az emberalakos kép segítségével azt a fentebb említett *prasāda* hitét tudta kifejleszteni, amely spontán belülről fakadó megtisztuláshoz és megnyíláshoz vezetett.

3. A buddhista vizuális gondolkodás főbb szemléleti elemei

3.1. A KÉPI NYELV

A buddhista képi világlátás jellegzetességeinek megértéséhez rendelkezésünkre álló legfontosabb források a közösségi verbális és vizuális narratívák, a képzőművészetek ábrázolásai és az építészet létesítményei, az írott szövegek filozófiai és szimbolikus képi világa, illetve az ezekkel kölcsönhatásban álló meditatív vizuális élmények. A vizualitás nyelvzetének „fogalmi” a képek, akár verbális, akár nem-verbális szinteken fejezik is ki azokat. A képi nyelv elemzéséhez Peirce alapján előzetesen érdemes felidézni az *index*, *ikon* és *szimbólum* szemantikai szerepeit.³⁴ E szerint az „index” olyan jel, ami érintkezésben van az általa képviselt tárggyal, így a kettő között egyfajta oksági viszony létezik, mint a füst és a tűz között. Az „ikon” esetében a kép hasonlít arra, amit ábrázol, és azt e hasonlósággal reprezentálja. A „szimbólum” a társadalmi-kulturális konvenciók alapján egy eszmény egyezményes jele. Peirce szerint az ikonnak további három alosztálya különböztethető meg, a kép, a metafora és a diagram. A „kép” lehet vizuális másolat, mint a fotó vagy a szobor, a „metafora” két dolog párhuzamosságát reprezentálja, miként az oroszlán és a bátor ember esetében, végül a „diagramszerű ikon” a jelek közötti viszonyt reprezentálja, vagyis nem más, mint a jelek szisztematikus elrendezése anélkül, hogy az egyes elemei feltétlenül hasonlítanának az ábrázolt tárgyaikra. Ebben az összefüggésben indexnek tekinthető az az ábra, amely a Buddhával megvolt közvetlen fizikai érintkezésre utalással (pl. Bódhi-fa) a Buddha jelenlétére mutat rá, ikon mondjuk a Buddha képe, és szimbólum például a kerék vagy az üldőhely a fa alatt. A határok természetesen nem merevek, egy tárgy ábrázolása egyes összefüggésekben ikon, máskor szimbólum is lehet.

Az egyes fogalmak és gondolatmenetek mélyén a testi élmények és a fizikai térben végzett egyszerű, alapvető mozgások tapasztalatainak mintázatai rejlenek, amelyek a hétköznapi metaforák strukturális alapjait képezik, ezért ezeket a mindennapi metaforáktól megkülönböztetésül fogalmi metaforáknak nevezik.³⁵ A tériesítésnek ezek a módjai sémákban jelennek meg, így például a kategóriák a bennefogalás, a KONTÉNER séma szerint értelmezhetők, a hierarchikus struktúrák a RÉSZ-EGÉSZ séma alapján, a racionális struktúrák az érintkezés, a KAPCSOLAT sémája alapján foghatók fel stb. A buddhizmus képi világára jellemző néhány fontosabb fogalmi metafora közé tartoznak a fentebb már említettek, melyek szerint a spirituális fejlődés LÉTRA vagy ZARÁNDOKLAT, és az élet, az újrászületések folyamata KÖR, továbbá azok a gondolatok, melyek szerint AZ IDŐ MOZGÁS, A TUDAT TÉR, A TUDÁS LÁTÁS.

A fogalmak, illetve a fogalmi metaforák egy-egy gondolatmenetben koherens szintaktikai egységgé állnak össze, aminek eszközei a verbális vagy vizuális narratívák, és a strukturális rendezettség. A *narratívák* nem csupán az egyének és a közösségek élettörténeteiből álló identitások szervezői, de vallási közegben a spirituális önéletrajzok és a közösségi erő által kifejezett spirituális utak mintázatai is. A korai buddhizmusra ugyan nem jellemző, de a tantrizmusban megjelenik a kozmogóniai narratíva is, vagyis már az univerzumnak is ábrázolható története lesz.

³⁴ PEIRCE 1974: 2.247–249; 2.277.

³⁵ LAKOFF–JOHNSON 1980; JOHNSON 1987; LAKOFF 1987.

A kifejezetten a téri élményekre alapozott buddhizmus vizuális gondolkodásának *rendezettségét* segítheti megérteni a buddhista gyakorlók által megélt és használt *mentális terek* természete.

3.2. A KÉPISÉG PSZICHOLÓGIÁJA

A meditációk képi világa a verbális fogalmi gondolkodástól a preverbális, nyelv előtti tudatfolyamatok mélystruktúráiba vezet, tehát a meditáció folyamatai a nyelv előtti téri reprezentációkhoz eljutó mélyfúrásnak tekinthetők. Ezekkel az élményekkel összevethetők a kisgyermek preverbális korszakának térbeliségre vonatkozó tapasztalatai³⁶, ugyanakkor a meditáció nem valamilyen regresszív pszichés visszalépés, hanem inkább a mindennapi tudat működésének progresszív, sajátos jelentésekkel is rendelkező, magas szintű figyelmi tudatossággal végrehajtott meghaladása, aminek segítségével a szóbeliség túllépése érhető el. A meditáció és a kisgyermekek térészlelésének tapasztalatai egyfajta *nem-euklideszi* és *nem-newtoni* térélményt nyújtanak, amely inkább *topológikus* térbeli viszonyokként írható le. Ráadásul az a tapasztalat adódik, hogy az észlelés számára nem létezik egy objektíve megragadható tér- vagy időbeliség, ehelyett inkább a téridőbeli viszonyainkat mi magunk alakítjuk.³⁷

Apreverbális gyermeki térélmények és a meditációk nyelv utáni tapasztalatai elvezethetnek a buddhizmus vizuális gondolkodásának jobb megértéséhez, ennek megismerését azonban támogathatják még a képi világ egy sajátos formájának, a *rajznak* az elemzéséből származó ismeretek is. Bár a rajz csupán egy statikus pillanatfelvételnak látszhat, mégis, a rajz és a rajzolás pszichológiája nem csupán a buddhista képzőművészeti alkotásokhoz vihet közelebb, hanem hozzájárulhat az általánosabban vett térbeli világlátás szemléleti módjának megalapozottabb áttekintéséhez is.

Ebből a szempontból hasznos lehet figyelmet szentelni a gyermekrajzok fejlődési fázisaira is. A Luquet (1927) óta bevett besorolás szerint a gyermek 3 éves korig a firkálással, vonalkombinációkkal, foltokkal, körfirkákkal a lendületes dinamikus mozgások örömét fejezi ki, majd a későbbiekben a firkáknak jelentést ad, azoknak a dolgok ábrázolását is tulajdonítja. Ezt követően 5 éves koráig a lerajzolt világ elemei egymástól elkülönülten, egymás mellé rendelten jelennek meg (pl. a kalap a fej fölött, a lovas a ló fölött lebeg), hiszen a gyermek nem külső mintát követ, hanem a belső szemléleti képét, amely egy-két pregnáns elemből áll össze. Az 5. életév után az ún. intellektuális realizmus korszaka következik, amikor a gyermek úgymond nem azt rajzolja le, amit lát, hanem azt, amit tud, mint például a „röntgenképek” esetében a ház rajzában láthatók a bennelakók és a berendezések is. Végül a gyermek 10 éves korára az ún. vizuális realizmus korszakában már annak lerajzolására törekszik, amit ténylegesen lát.³⁸ A nem csupán a képzőművészetekben megmutatkozó buddhista vizuális szemlélet világához a legközelebbinek az intellektuális realizmus jellegzetességei állnak, ezért érdemes erre kissé részletesebben is kitérni, bár ez esetben is hangsúlyozottan

³⁶ PIAGET–INHELDER 1956; PIAGET 1970.

³⁷ POROSZ 2007, 2009.

³⁸ MÉREI–BINÉT 1981; HÁRDI 2002.

ki kell emelni, hogy a kettő közötti párhuzamok nem a buddhista szemlélet gyermekies mivoltára vagy regresszív pszichikai állapotára utalnak, hanem sokkal inkább egy nem verbális sajátosságos látásmód érvényes lehetőségét mutatják meg.

Elsőként is említésre méltó, hogy a sztenderd értelmezésektől eltérően Arnheim szerint³⁹ túlintellektualizált értelmezés az a vélekedés, amely szerint a gyermek e korszakának rajzai nem vizuális forrásból, hanem absztrakt racionális fogalmakból – azaz abból, amit tudnak – erednek, és ezért nem az adott egyes egyedi optikai élményt ábrázolja „reálisan”. Felhívja a figyelmet arra, hogy a gyermek valóban fogalmakra, csak hogy nem verbálisan közvetített racionális fogalmakra, hanem vizuális fogalmakra támaszkodik. Márpedig a vizuális absztrakciók vizuálisan észlelt elemekből állnak, mint a körök és vonalak. Ebből a vizuális absztrakciós szintből indulva másként néz ki mondjuk egy kéz rajza, amely pusztán vizuális megfontolások alapján születik, mint az úgy születő rajz, amikor a gyermekkel közlik, hogy egy kézen öt ujj van, és ezért azt gondosan megszámlálva így is ábrázolja. Ebből következően a gyermek ugyan többet lát, mint amit lerajzol, vizuális absztrakcióval mégis azt rajzolja, amit lát, csak éppen más a látásmódja, mint a verbális fogalmi absztrakciónak vagy éppen a nem absztrahált egyes egyedi látásélmény egyszerű optikai vetületének. Amint látható volt, a buddhizmus esetében hasonló következtetés adódott, amennyiben vizuális gondolkodása önálló fejlődésen ment keresztül, tehát nem valamely elvont eszmék pusztá illusztrációja.

E képi absztrakcióra alapozott tudás segítségével készült rajzok néhány olyan jellegzetességet mutatnak, amelyek a mahájána buddhizmus képi világának is sajátosságai. Ezek egyike a *transzparencia*, azok a röntgenképek, amikor az egyébként optikailag takarásban levő, nem észlelhető részletek is láthatók. E szemlélet a buddhizmusban tetten érhető azon nézőpontban, amely egy adott térben egyszerre több, egymást átható dolgot is képes elhelyezni, illetve ez az átlátszóság mutatkozik meg az egyediségek határait relativizáló, átlátható dolgokból álló, ezért végtenné táguló világban. Ez a szemléleti mód a belső energiacsatornák bemutatását, vagy esetenként az anatómiai ábrázolásokat leszámítva a képzőművészeti alkotásokon nem jelenik meg, viszont a mahájána szútrák képi világának meghatározó eleme. Ugyanakkor a mandalák képeinek az egyik gyakori jellegzetessége, hogy a háromdimenziójú paloták két dimenzióban történő visszaadásakor a *több nézőpontú*, kevert perspektívájú ábrázolás érvényesül, amikor egy rajz egyes elemei például oldalnézetből, más részletei viszont felülnézetből látszanak. Megemlíthető még az *emocionális nagyítás*, amelynek során az érzelmileg fontosabb motívumok vagy személyek alakja a többi részlethez képest felnagyított, így pl. tibeti ábrázolásokon a „közép” Buddhája, vagy a meditáció fő tárgyát képező adott buddha aspektus képe nagyobb, mint az égtájak szerinti vagy a mellérendelt többi buddha aspektusé. E szemléletmód megnyilvánulásaihoz tartozik még a buddhista reliefek és falfestmények képeinél is látható módszer, az *eseménysorok szalagszerű* ábrázolása is, amely adott esetben egyes részletek visszatéréseivel fejezi ki, hogy a lejátszódó események különböző időpontokban történnek.

E fenti jellegzetességek a rajzelemzés számára a rajzoló pszichikumának jobb megértését segítheti, a buddhizmus vizuális gondolkodásának megértése szempontjából azonban nem ez

39 ARNHEIM 2004.

az elsődleges szempont. A spirituális képi világ esetében az ábrázoló művész tudatállapota, az ábrázolás pszichológiája csak annyiban lehet érdekes, amennyiben ez az ábrázolásokat befogadó néző, illetve tágabb értelemben a képi világot – akár meditációban, akár a nélkül – átélő törekvő pszichikai állapotát befolyásolja, vagy éppenséggel a kettőt azonossá teszi. Az válik tehát kérdéssé, mi az a lelki állapot, amit a szemlélő vagy a képi világot megéltő gyakorló megtapasztal? Feltételezhető, hogy a képi világ nemcsak egy adott lelkiállapot kifejeződése lehet, hanem egy azzal azonos lelkiállapot kiváltója, előidézője is.⁴⁰ Ennek radikális *expressis verbis* kifejezése a buddhizmusban a hit *prasāda* szerinti értelmezése, de a gyakorlatban voltaképpen minden spirituális vizuális élmény egy meghatározott tudatállapot elérését célozza.

A rajzoló pszichikai állapotának feltérképezését eredményező egyik módszer a szintek szerinti elemzés, amely a rajz enaktív, ikonikus és szimbolikus rétegét vizsgálja.⁴¹ Az *enaktív* elemzés a mozgásmintázatot vizsgálja, tehát nem a tartalmat nézi, nem a valósághűséget keresi, hanem az expresszív mozgás szerkezeti-formai dinamikáját kutatja. Ez az elemzési szempont összevethető a vitalitás affektusok térbeni megtapasztalásának dinamikájával, ami az érzelmek legelemibb mozgáspályáit tárja fel.⁴² A fentebb bemutatott kozmikus mandalát ismét megtekintve egyértelművé válik annak rendkívül aktív dinamizmusa, miközben az egyértelmű rendezettség is szembeötlő. E mellett azonban a buddhizmusnak akár a verbális filozófiai, akár a vizuális térbeli világát idézzük is fel, minduntalan a folytonos dinamikus változás, a keletkezés és elmúlás képe rajzolódik ki. E dinamizmus egyik sajátos változata a végtelen ismétlődések sorozata, amely viszont egy változatlan elem számtalan megsokszorozása. A rajzvizsgálat eredményei azt mutatják, hogy az ilyenfajta ismétlések szerepe a belső feszültségek levezetése, így joggal feltételezhető az is, hogy a végtelen ismétlődést szemlélő számára a végtelenbe kinyújtózás feszültségoldásának élménye élhető át, mint például a „tízezer Buddha” ábrázolásának megtekintésekor.



Tízezer Buddha a Chuang Yen kolostorban, Carmel, NY

(Fotó: Patricia Bolgosano)

40 POROSZ 2007.

41 VASS 2006.

42 POROSZ 2009.

Ez az ábrázolási mód ugyan eredetileg egy a Buddha által végrehajtott megsokszorozódási csoda alapján született, de valójában ikonikus eszközzel az abszolút természetű Buddha-világok végtelenségét teszi átélhetővé.

Az *ikonikus* elemzés már a kép valóság-hűségét vizsgálja, amit a rajzelemzések kiegészítéseként a fentebb idézett Peirce osztályozása alapján még tovább lehet differenciálni. A buddhizmus vizuális gondolkodásában nyilvánvalóan nem a minél inkább fotografikus megjelenítés a fontos, hanem inkább a metaforikus jelentés és a mondanivaló elemeinek viszonyait kifejező diagramszerű struktúrák láttatása.

A *szimbolikus* elemzés részben a tudattalan szimbólumokat, részben pedig az egyezményes jelek kommunikatív tartalmait vizsgálja, az üzenet dekódolását jelenti. A szimbolikus ábrázolások többek között olyan alapvető geometriai alakzatokat is alkalmaznak, amelyek a szemlélő érzelmeit már a tudattalan szintjén is áthangolják, bár ezeket azért buddhista körökben érthető szimbolikus jelentéstartalommal is átítatják. Példa lehet erre a logaritmikus spirál kellemes táguló térélménye, ami végül az ikonográfiában a Buddhák glóriájaként vagy szivárványtesteként jelenik meg.⁴³

3.3. A FÉNY TEOLÓGIÁJA

Az ikonikus és szimbolikus képi világ szerkezete többnyire strukturált. A kozmológiai teretek általában bilaterálisan (horizontálisan és vertikálisan), esetleg középpontosan – vagyis egy középpontból sugárszerűen elágazva – *szimmetrikusak*. E mellett, amíg a végső valóságselemek vagy éppen a világok a maguk szintjén az önhasonlóságuk ismétlődése révén *extenzív végtelenséget* produkálnak (pl. végtelen sok föld dharma vagy végtelen sok világ létezik), addig a buddhizmus vizuális gondolkodásában a különböző mérettartományok egy hierarchikusan strukturált skála mentén egymással is hasonlóak, vagyis a mérettartományok is szimmetrikusak. Azzal, hogy a „bal-jobb”, illetve a „fent-lent” szimmetriája mellett a buddhizmus felismeri a „nagy-kicsi” szimmetriáját is, az intenzív végtelenséghez jut el. Ez az *intenzív végtelenség* a valóság elkülönült, diszkrét elemeire, a fraktáldimenziókra is kiterjed, így egyrészt Nágárdzsunánál a további fázisokra osztható fázisok végtelenül sokan vannak, és tartalmuk az üresség, másrészt a végtelen számú porszemben tükröződő végtelen világ képével a *csak tudat tan* egy részleteiben egyre gazdagabb világot tár fel.

Voltaképpen még a legegyszerűbb szimmetria is többszörös tükrözésnek tekinthető, amikor például a kezdeti bal-jobb irányú tükrözést azután egy föl-le irányú tükrözés követ. A legkisebb porszemben is tükröződő világok gondolata viszont már az eltérő mérettartományok, a nagy-kicsi szimmetriáját fedi fel. Sőt, a legkisebb és a legnagyobb egymásba ágyazottságának képe a kicsi-nagy kölcsönös egymást tükrözésének szimmetriája. A *tükrözés* olyan szerkezeti elem, amely a mahájána buddhizmus számára filozófiai, pszichológiai és üdvvtani szempontból meghatározó, alapvető. E nézet szerint, amíg a hétköznapi szennyezett tudat torzítja, megtöri a fényt (*refraktív*), addig az eredendő tiszta tudat tükröz (*reflektív*). A tükör az eredendő tisztaság tökéletességének szimbóluma, mivel tiszta, és minden létezőt megkülönböztetés nélkül átfog, miként azt a határtalan tiszta tudat is teszi. A tükörrel szimbolizált tiszta tudat ugyanakkor egyáltalán nem passzív, hanem projektív. Minthogy

43 POROSZ 2007.

a tükörkép nem más, mint a tükör által vetített illúzió, ezért a *tükörként értelmezett tudat aktív, kreatív, konstruktív*. A végtelen tükrözés esetén a végtelen konstruktív aktivitás következtében már a tükörképek tükörképeinek határtalan sorozata látható, ahol maga a tükör is csupán tükörképpé válik, azaz a tükör – a tudat – maga is a tükörképekkel egyenrangúan illúzió.

A mahájána tudatfelfogása nagymértékben a tudat fény természetének feltételezésén alapszik, ezért számára értelmezhetetlen a tudat létezéséről vagy nem létezéséről beszélni. Ezt mutatja például egy mahájána irat, a *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, amely kifejti, hogy ez a tudat (sz. *citta*) nem-tudat (sz. *acitta*), mivel természetes jellegzetessége a fényesség. Mi a tudatnak ez a fényesség természete (sz. *prabhāsvaratā*)? Ha a tudat sem nem elválasztott a vágytól, a gyűlöletől, a zavarodottságtól, a hajlamoktól, a bilincsektől vagy a téves nézetektől, sem nem társult ezekhez, akkor ebből áll az ő fényessége. Létezik a tudat mint nem-tudat? A *nem-tudat állapotában, a létezés vagy nem létezés nem tudható, nem megalapozott*. Mi az állapota a nem-tudatnak? A nem-tudat állapota az, ami nem változik és nem megkülönböztetett, így minden jelenség (sz. *dharma*) végső valóságát (sz. *dharmatā*) alkotja. Ilyen a nem-tudat állapota (PSP 12114–12211).

A buddhizmus „fény teológiája” szerint tehát a fény végső valóság, ami konkrét tárgyiságok nélküli, a létezésről és nem létezésről mentes. A fenti gondolatmenet mellett többek között ezt is kifejezi a dolgok átlátszósága és tükörkép jellege, valamint az a több szövegben is előforduló jelenet, amelyben a Buddha mosolyából vagy testéből a Buddhával mint végső valósággal (sz. *dharma-kāya*) azonos fény sugárzik szét a világba. A máskülönben érzékszervekkel fel nem fogható végső valóság és annak különböző energia aspektusai a fény segítségével mégis láthatókká válnak, így a dolgok rejtett természete válik megtapaszthatóvá.

Rövidítések

AN	<i>Āṅguttara-Nikāya</i>
Asl	<i>Atthasālinī</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MMK	<i>Mūlamadhyamaka kārikā</i>
PSP	<i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā</i>
RV	<i>Ṛgveda</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

Irodalom

- ASSMANN 1998. Assmann, A.: *Zeit und Tradition. Kulturelle Konstruktion von Dauer*. Berlin: Böhlau.
- ASSMANN 1999. Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BEER 1999. Beer, Robert: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston, MA: Shambala.
- BENDA 1940. Benda, E.: *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhahabildes*. Leipzig: Harrassowitz.

- BRUNER 1986. Bruner, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BRUNER 1990. Bruner, J.: *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CHANG 1971. Chang, Garma C. C.: *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. Pennsylvania and London: The Pennsylvania State University Press.
- CHANG 1983. Chang, Garma C. C. (ford.): *A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- CLEARY 1993. Cleary, T. (ford.): *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sūtra*. Boston & London: Shambhala.
- DEHEJIA 1997. Dehejia, Vidya: *Discourse in Early Buddhist Art: Visual Narratives of India*. New Delhi: Munshiran Manoharlal Publishers.
- EHMANN 2004. Ehmman, Bea: Elbeszélt élettörténeti epizódok időstruktúrája. In: László János – Kállai János – Bereczkei Tamás (szerk.): *A reprezentáció szintjei*. Budapest: Gondolat Kiadó; 357–372.
- FOUCAULT 2000. Foucault, M.: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FOUCHER 1917(1911). Foucher, A.: *The Beginnings of Buddhist Art and other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*. Paris: Paul Geuthner – London: Humphrey Milford.
- HÁRDI 2002. Hárdi, István: *Dinamikus rajzvizsgálat*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- INAGAKI 2003. Inagaki, Hisao (ford): *The Three Pure Land Sutras*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- JAINI 2001(1979). Jaini, P. S.: On the Buddha Image. In: Jaini, P. S.: *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 331–338.
- JOHNSON 1987. Johnson, M.: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- KARLSSON 1999. Karlsson, K.: Face to Face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art. In: *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 15. Uppsala: Uppsala University Library.
- LAKOFF–JOHNSON 1980. Lakoff, G. – Johnson, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- LAKOFF 1987. Lakoff, G.: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- MCMAHAN 2002. McMahan, D. L.: *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge Curson.
- MCRAE 1998. McRae, J. (ford.): *The Śūraṅgama Samādhi Sutra*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- MÉREI–BINÉT 1981. Mérei Ferenc – V. Binét Ágnes: *Gyermeklélektan*. Budapest: Gondolat.
- MÜLLER-FUNK 2008. Müller-Funk, W.: *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien: Springer-Verlag.
- NELSON 2009. Nelson, J.: *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer.
- ONG 2010. Ong, W. J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Budapest: Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- PEIRCE 1974. Peirce, Ch. S.: *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PIAGET–INHELDER 1956. Piaget, J. – Inhelder, B.: *The Child's Conception of Space*. London: Routledge & Keagen Paul.
- PIAGET 1970. Piaget, J.: Az észleleti tér, a képzeleti tér és az alaklítás. In: Piaget, J. (1970): *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Gondolat Kiadó; 76–132.
- POROSZ 2000. Porosz, Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2007. Porosz, Tibor: A meditáció pszichodinamikájának alapjai. In: *Keréknyomok*,

- 2007/2. sz.; 119–141.
- POROSZ 2009. Porosz, Tibor: Szubjektív tudomány – objektív tudás. Kognitív folyamatok a meditációban. In: Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk., 2009): *Szubjektív tudás – objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományi Konferencia publikációinak gyűjteménye.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet–Nyugat Kutatóintézete – L' Harmattan; 126–149.
- POROSZ 2013. Porosz, Tibor: A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középutján. In: *Keréknymok*, 2013/7. sz.; 41–74.
- ROTMAN 2009. Rotman, A.: *Thus Have I Seen. Visualizing Faith in Early Indian Buddhism.* Oxford: Oxford University Press.
- SANYAL 1984. Sanyal, N.: *Ajanta: A Guide Book as Well as Critical Analyses of the Murals and Other Art Works of Ajanta in the Perspective of Indian Art.* Calcutta: New Central Book Agency Ltd.
- SMART 1998. Smart, N.: *The world's religions.* Cambridge: Cambridge University Press.
- SWAMINATHAN (é. n.). Swaminathan, S.: *Paintings of Ajanta Caves (2nd century BC to 6th century AD).* <http://www.docudesk.com>.
- VASS 2006. Vass, Zoltán: *A rajzvizsgálat pszichodiagnosztikai alapjai. Projekció, kifejezés, mintázatok.* Budapest: Flaccus Kiadó.
- VÉGH 2009. Végh, József: *Létkerék. Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába.* Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- VÉGH 2012. Végh, József: A samatha meditáció tibeti, elefántos példázata. In: *Keréknymok*, 2012/6. sz., 3–26.

Programok, események

Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2014

Idén nyáron immáron negyedik alkalommal került megrendezésre közel egy hónapos időtartamra bővült (július 21 – augusztus 20) Buddhista Nyári Egyetem a Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. A program két nagyobb blokkra oszlott; a hazai előadók főleg az oktatás és a buddhizmus kölcsönhatásáról tartottak előadásokat, a neves külföldi oktatók pedig a Nyári Egyetem mottójának szellemében („az elmélet és gyakorlat összhangja”) gyakorlatcentrikus szempontból tekintették át a buddhizmus valamely területét, kezdve az Abhidhammától, vagy a zen iskolák egyik legfontosabb szútrájának a Gyémánt szútrának az ismertetésétől egészen a buddhizmus és közgazdaság lehetséges kapcsolatainak elemzéséig. Idén nagyobb szerep jutott az elvonulásoknak, szerepelt a programban hét napos, hat napos, valamint öt napos elvonulás is, de természetesen ezen kurzusokon is fontos szerepet kapott a szent szövegek megértése, a buddhista filozófia vagy akár a tudományos megközelítés. A külföldi előadóink kiválasztásánál szempontként szerepelt, hogy mindamellett, hogy a buddhizmus valamely ágának gyakorlásában évtizedes tapasztalatokkal rendelkezzenek, ugyanúgy jártasak legyenek a tudományok terén és valamilyen formában kapcsolódjanak a buddhista nemzetközi felsőoktatáshoz.

A Nyári Egyetemet a jamaikai származású Bhanté Kovida nyitotta meg egy hétig tartó elvonulással. Fiatalon lett théraváda szerzetes, Srí Lankán tette le a teljes szerzetesi fogadalmat. Bhanté rendkívül szerteágazó tanulmányai mellett 16 évet töltött erdei elvonulásokkal, így komoly tapasztalatokon alapuló tanításokkal tudott szolgálni a meditáció gyakorlati kérdéseiben. Az elvonulás során rövid elméleti tanítások váltották egymást (a kammáról, a Négy Nemes Igazságról, a függő keletkezésről stb.) a vipasszaná gyakorlatával, délután pedig az elméleti képzés után kínai eredetű csí-kung gyakorlás zajlott legtöbbször az épületen kívül, a szabadban. Bhanté sokat mesélt életének színes epizódjaiból, ezzel is közelebb hozva az elvonulások, a gyakorlás légkörét.

A második előadó a Tiszteletreméltó Bhikkhu Nandiszéna (Angel Oscar Valentinuzzi), egy Argentínában született théraváda szerzetes, a Dhamma Vihara kolostor (Mexikó) apátja, valamint spirituális igazgatója a Buddhismo Theravada México Asociación Religiosa-nak. A Taungpulu Kaba Aye kolostorban avatták szerzetessé 1991-ben. A néhai tiszteletreméltó U Szilnandával, a burmai hagyomány nagyrebecsült mesterével tanulta a páli nyelvet, a páli ká-nont (*Tipitaka*), az Abhidhammát és meditációt. Ő fordította le a spanyol nyelvre Anuruddha *Abhidhammattha-sangaháját*, amit az El Colegio de México adott ki 1999-ben; és a *Dhammapadát* is (a Buddhaghósa által a versekhez fűzött kommentárral együtt), amit a Dhammodaya Ediciones adott ki 2008-ban. Előadásának témája a Buddha megvilágosodása után tett első kijelentéseinek az Abhidhamma hagyomány általi értelmezése, valamint a Buddha első tanításának elemzése a páli kulcsfogalmak révén. Tiszteletreméltó Nandiszéna elsőként a

dhamma fogalmát világította meg több szempontból, ennek megértése nélkülözhetetlen mind a Buddha saját megvilágosodásáról tett kijelentéseinek, mind pedig az első tanításának, a *Dhamma* kerekének első megforgatásakor adott tanításának helyes értelmezéséhez. Utolsó előadásában a páli *anatta* kifejezést járta körül, megvilágítva a fordítások problémáit is.

Vincenzo Giorgino 2008 óta a Torinói Egyetem Társadalomtudományi, Matematikai és Statisztikai Karán a közgazdaság–szociológia tanszék adjunktusa. Korábban (1998–2008) szintén ezen az egyetemen, az Orvostudományi Karon az egészség–szociológia előadója volt, és 1988 óta tanácsadóként dolgozik a klinikai szociológián belüli egészség és a cselekvéskutatás keretein belül. 1998 óta a legfőbb kutatása az elmélkedő tudás és a szociológiai megértés egyesítése a tudomány, a felsőoktatás és a gyakorlat terén, különös tekintettel az átalakító módszerekre, mint például a megalapozott elmélet. A buddhista gyakorlást 1995-ben kezdte a szótó zen hagyomány alapján a Mokusho Dōjōban, ami a Nemzetközi Zen Egyesülettel áll kapcsolatban, és Roland Yuno Rech tanításait követi. Hétvégi előadásának témája egy jelenleg is folyó párbeszéd az Önlét, cselekedet és szociális tapasztalat összefüggéseiről a gazdasági és szociális folyamatok kapcsán, amely magában foglalja az elmélkedő tudás és gyakorlat összefüggéseit is.

A hazai előadók közül Endrődy-Nagy Orsolya, aki jelenleg az ELTE PhD hallgatója. A zen és a japán oktatás kapcsolatáról beszélt. Maga is 5 évet élt Japánban, egy nemzetközi óvodában oktatott angol nyelvet. Az ottani magyar rádió felelőse lett, cikkeinek középpontjában a zen és Japán kulturális tradíciói álltak. Előadásának témái között szerepelt továbbá a zen, mint a japán lélek kvintesszenciája, a Blue dolphins módszer, a képelemzések, a multikulturális közeg módszertana valamint a japán vallásosság elemzése.

Dr. Páli Judit, aki jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója, klinikai neuropszichológus, klinikai és mentálhigiéniai gyermek és ifjúsági szakpszichológus, pedagógiai pszichológus. Az önszabályozás fejlődése – a játék mint szabályozó funkció címmel tartott előadást. Az általa érintett témák között szerepelt többek között a játék, valamint a játszás szerepe a gyermekek korai fejlődésében, vagy a játék, mint a tanulás egyik legfontosabb tényezője, de kitért a játék szabályozó funkciójára is.

Vékony Délia a Nemzetközi Üzleti Főiskola (IBS) Művészet-menedzsment tanszékének oktatója két részből álló előadást tartott, melynek címe: a Művészet és/mint meditáció, képességek a jelenlétre.

A három fenti kurzussal párhuzamosan Rozgonyi Attila A Tan Kapuja Buddhista Főiskola oktatója, az egyház dharmatanítója Bevezetés a buddhista meditációba címmel tartott nyitott gyakorlati foglakozást, melyen minden érdeklődő részt vehetett.

A Nyári Egyetem utolsó 10 napja elvonulásokkal telt, melynek különös érdekessége az volt, hogy a buddhizmus mindhárom nagy ágának, három nagy jánájának tanítója képviseltette magát. A mahájána zen irányzatához tartozó Tiszteletreméltó Jinwol Lee (Dzsinvol Lí) a *Lótusz szútra* módszereiről beszélt délelőtt, elemezve a szútra minden fejezetét. Dr. Jinwol Lee buddhista szerzetes és zen mester a koreai buddhizmus *dzsogje* rendjéhez tartozik, ahol a nemzetközi kapcsolatokért felel. Az URI Korea Többszörös Együttműködési Kör elnöke, valamint 2002-ben az URI Világtanácsban az Ázsiai régió meghatalmazottja. Korábban a Szöuli Buddhista Doktori Iskola Buddhista Tanulmányok szakának professzora és a Dongguk Egyetem vallási ügyeinek dékánja volt. Jelenleg a Dongguk Egyetem Gyeongju

kampuszán a *seon* (csan/zen) karon buddhista meditációt és kultúrát tanít. A Lótusz szútra tanulmányozását 42 évvel ezelőtt kezdte, hat évet töltött szigorú elvonulásban.

Délután, a tibeti buddhizmus képviselője Tiszteletreméltó Geshe Ngawang Samten (Gese Navang Szamten) tartott tanítást, aki jelenleg a Central University of Tibetan Studies rektora (CUTS, Sarnath, Varanasi). Több nyugati egyetem vendégprofesszora, jelentős szerepet játszott a buddhizmus elterjedésében Indiában. Erősen támogatja azokat az oktatási rendszereket, melyek az értékek megértésén keresztül a különböző készségek elsajátításával változtatják meg a hallgatót. Előadásának témája Sántidéva Bódhiszattva cselekedetei c. szövegén alapuló meditációs módszerek ismertetése volt, de kitért a meditáció jelenleg kutatott fiziológia hatására, valamint az üdvös és nem üdvös érzelmek hatásmechanizmusára is.

A Nyári Egyetem záróprogramjaként a londoni születésű Tiszteletreméltó Ácsán Dhammanando tartott ötnapos vipasszaná elvonulást. 1993-ban kapta meg a teljes szerzetesi felavatást a théraváda thai erdei hagyományokhoz tartozó Luang Por Szumédhótól. Hosszú ideig a Csittavivéka kolostorban élt Ácsán Szucsittó irányítása alatt, majd Svájcban, Olaszországban, Ausztráliában és Új-Zélandon látogatta a vonalhoz tartozó kolostorokat. 2007 óta Amarávatiban él, és 2009 óta tanít. Külön öröm volt számunkra, hogy a tanítást egykori diákunk, a mára már szerzetessé avatott Bhikkhu Thanváro fordította magyarra.

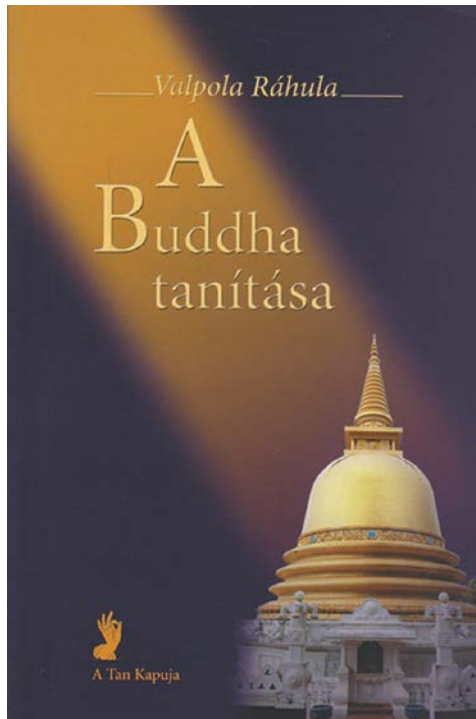
A Nyári Egyetem előadásaira idén főleg haza érdeklődők jelentkeztek, az elvonulásokon saját diákjaink, leendő elsős hallgatóink is nagy számban részt vettek.

Cser Zoltán

Kritikák, recenziók

Walpola Rahula: A Buddha tanítása (What the Buddha taught)

Budapest: A Tan Kapuja, 2014. 234 oldal



Walpola Ráhula Srí Lanka-i szerzetes-tudós *A Buddha tanítása* című munkájában mély tudással és modern szellemben összegzi a Buddha tanításait. A könyv első kiadása 1959-ben jelent meg, azonban a 21. században éppúgy számot tarthat az olvasó érdeklődésére, mint kiadása idején. A szerző deklarált célja a buddhizmus tanításaiban nem jártas érdeklődő embermegszólítása, de mondanivalóját úgy építi fel, valamint a szak kifejezésekre és a kánonbeli szöveghelyekre úgy hivatkozik, hogy az alapismeretekkel már rendelkező olvasó is bővíthesse tudását. Ehhez az Buddha tanításait hitelesen, ugyanakkor egyszerűen, közérthetően tolmácsolja, külön kiemelve azokat a pontokat, amelyek a nyugati olvasó számára kevésbé vagy talán nehezebben érthetőek.

A könyv szerkezete az alaptanítások felépítését követi. Az első néhány oldal a történelmi Buddha életéről ad áttekintést. Ezt követi a „A buddhista hozzáállás” című bevezető fejezet, amely a buddhista tanítás sajátosságaira mutat rá: az emberi létforma kiemelt fontosságára, a gondolati szabadság és a konstruktív kételkedés jelentőségére, valamint a tolerancia és a gyakorlati megközelítés szerepére. Emellett felhívja a figyelmet arra is, hogy végső soron a buddhizmus igazságaihoz sem szabad ragaszkodni.

A szerző ezután a négy nemes igazságot tárgyalja. Az első nemes igazság kapcsán szót ejt a buddhizmus értelmezése szempontjából fontos terminológiai kérdésről: a *dukkha* kifejezés jelentésárnyalatairól és fordítási lehetőségeiről. Az első nemes igazsághoz kapcsolódva szól az „én”-nek érzékelt konglomerátumot alkotó öt *khandháról*. A második nemes igazság kifejtése során olyan alapvető – és sokszor félreértelmezett – kérdéseket tisztáz, mint a *kamma* és következményei, a szabad akarat és az éntelenség (*anattá*), vagyis azokat a témákat

járja körül, amelyeket a nyugati érdeklődő tipikusan ismer a buddhista tanítások közül, azonban nagyon pontatlan értelmezésben találkozunk vele. A harmadik nemes igazságról szóló szakaszban a szerző szót ejt a *nibbánáról*, annak lehetséges „definícióiról”, *nibbána* és a *szamszára* kapcsolatáról, valamint a nyelv és az abszolút igazság viszonyáról. A negyedik nemes igazság kapcsán a szerző bevezeti az olvasót a buddhista etika és életmód alapjaiba.

Ezután Ráhula külön fejezetet szentel a korábban már említett éntelenség kérdésének, amely a buddhizmus iránt érdeklődő nyugati ember számára talán az egyik legtitokzatosabb és legkönnyebben félreérthető tanítás. Ennek során kitér a „lélek” vagy „én” buddhista megközelítésére, és arra, hogy a Buddha egyértelműen tagadta a mindentől függetlenül, önmagában létező *Átmant*. Ennek kapcsán részletezi a függő keletkezés (*paticca samuppáda*), más szóval a mindenre kiterjedő függés vagy relativitás jelenségét.

A két utolsó fejezet a meditációval és a Buddha tanításának modern alkalmazásaival foglalkozik. Az előbbiben Ráhula – a meditáció buddhista definíciójának megadása és az emberi életben betöltött funkciójának ismertetése, valamint néhány gyakori tévedés elosztatása után – a buddhista meditáció két nagy kategóriájáról, a *szamatháról* és a *vipasszanáról* ejt szót, majd részletesen ismerteti az éberségmeditáció (*szatipatthána*) mibenlétét, röviden kitérve a gyakorlati alkalmazásra és a meditáció közben esetlegesen felmerülő akadályokra.

A kötet egyik erőssége a modern világi ember megszólítása, és annak hangsúlyozása, hogy a buddhista szellemi útnak nem előfeltétele a szerzetesi életforma. Az „*Amit a Buddha tanított és a mai világ*” című utolsó fejezetben a szerző – a Buddha vonatkozó beszédeiből kiindulva – vázolja a buddhizmus szerint ideális társadalmi berendezkedést és a politikai vezetők kötelezettségeit, valamint ismerteti a buddhista állásfoglalást az olyan alapvető társadalmi problémákról, mint például a szegénység, az erőszak, a nemzetközi konfliktusok és a háborúk.

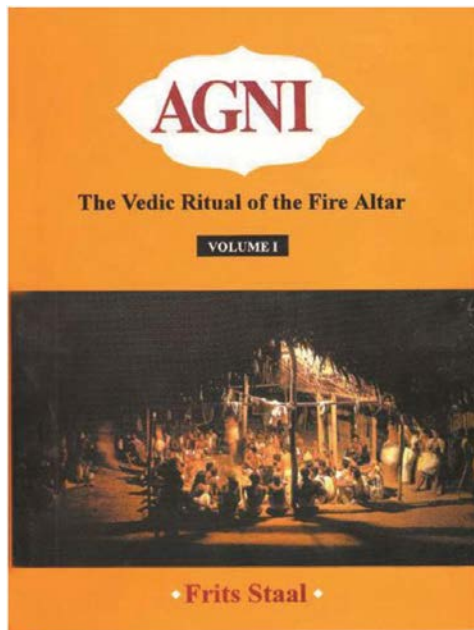
A szerző rendszeresen hivatkozik a páli kánon szövegeire. Amellett hogy ezeket idézet formájában beleszövi a főszövegbe, a kötet második felében egy rövid szöveggyűjteményt is közlétesz, amely a buddhizmus alapvető fontosságú szövegeiből válogat. Az olvasó dolgát megkönnyíti a szöveggyűjtemény után elhelyezett páli–magyar szószeret, amely a kötetben használt szakkifejezéseket tartalmazza e két nyelven, és ezzel a fordítók által használt terminológiáról is áttekintést ad.

Walpola Ráhula *A Buddha tanítása* című könyvét A Tan Kapuja Buddhista Főiskola jelentette meg. A kötetet szerkesztette és lektorálta Farkas Pál. Fordította Tóth Zsuzsanna; a válogatott szövegek fordítása Farkas Pál, Fórizs László, Tóth Zsuzsanna és Végh József munkája.

Tóth Zsuzsanna

AGNI: A tűzoltárépítés védikus rítusa (AGNI: The Vedic Ritual of the Fire Altar) Szerkesztette: Frits Staal

Delhi: Motilal Banarsidass, 2010, 1548 oldal (2 CD-vel)
(Berkeley: Asian Humanities Press, 1983, 2 magnókazettával)



E kétkötetes mű a dél-indiai Keralában nambudiri bráhmínok által 1975-ben bemutatott *Atirātra-agnicayana* rítus gazdagon illusztrált, átfogó dokumentuma. A könyvhöz két magnókazetta (illetve a későbbi kiadásokban két CD-ROM) is tartozik, amelyek a rítus során elhangzott kántálások és recitációk közül tartalmaznak válogatást.

„Staal professzor kitartó erőfeszítésének és energiájának köszönhetően sikerült teljes egé-

szében dokumentálni az egyik legösszetettebb védikus rítust, a Tűzoltár megépítését. Jelen mű a nambudiri bráhmín közösség által őrzött ősi kézikönyvek interpretációinak megfelelően végrehajtott rítust a maga teljességében örökíti meg. A vállalkozás különleges dokumentum értékén túl, az AGNI új utakra mutat rá a Veda és a hozzá kapcsolódó rítusok tanulmányozásának és századokon keresztül történő áthagyományozódásának tanulmányozásában.” (J. C. Heesterman)

„E történelmi jelentőségű *Atirātra-agnicayana* befejeződése után szinte azonnal egy sas szállt a rituálisan körülzárt terület fölé és alig egy óra múlva az első monszunesőök hirnökeként eleredt az eső. Az ősi Indiában ezek voltak azok a kiváló jelek, amelyek garantálták az áldozat sikerét. Ma nincs szükség ilyen jelekre, mert a jövő nemzedékek csodálattal tekintenek majd arra, amit sikerült itt elérni. Ezzel az új korszakot nyitó kezdeményezéssel Frits Staal és munkatársai a civilizáció történetének hálóját vívta ki.”

(Klaus Mylius)

„Mi mindannyian – indológusok, vallás- és kultúrtörténészek, néprajzkutatók és nyelvészek – hálával tartozunk és a lekötelezettjei vagyunk Frits Staalknak azért az évtizedeken át végzett ihletett kutatómunkáért, amit nam-

budiri barátainak körében végzett. Az AGNI-val, e ragyogó szépségű és briliáns intelligenciával átszótt könyvvel csatlakozott ahhoz a tudósi sorhoz, amit négy generációval ezelőtt még Albrecht Weber indított el. Berkerült abba a *sakha*-közösségbe, amely a védikus rituális örökség és civilizációs mátrix kutatásának és megértésének szentelődött.”

(David M. Knipe)

TARTALOM

ELSŐ KÖTET

Előszó

Fényképek listája

Illusztrációk a szövegben

Táblázatok/Térképek

Idegen szavak átírása

Szanszkrit

Malajalam

A kiejtésről

Rövidítések

Általános bevezetés

I. RÉSZ

AZ AGNICAYANA RÍTUS

1. fejezet

Bevezetés

2. fejezet

Az Agnicayana a klasszikus védikus rituális forrásokban

Srauta rítusok

3. fejezet

Az Agnicayana madártávlatból

4. fejezet

Az Agnicayana hagyományos értelmezései

5. fejezet

Az Agnicayana eredete és jelentősége

Agni

Tűz

Védikus nomádok

Szóma

A kozmikus ember

Az oltár

Természetes módon perforálódott kövek

6. fejezet

A nambudiri hagyomány



II. RÉSZ

AZ 1975-ÖS ELŐADÁS

Előkészületek

1. Alkalmasság, idő és hely

2. Mérések és téglák

3. Szóma, antilopbőr és fa

4. Fából készült eszközök

5. Agyagkellékek

6. Az arany ember

7. Egyéb előfeltételek

8. A rituálisan körülvárt terület

9. Dramatis Personae (Szereplők)

Az előadás

Bevezető megjegyzés

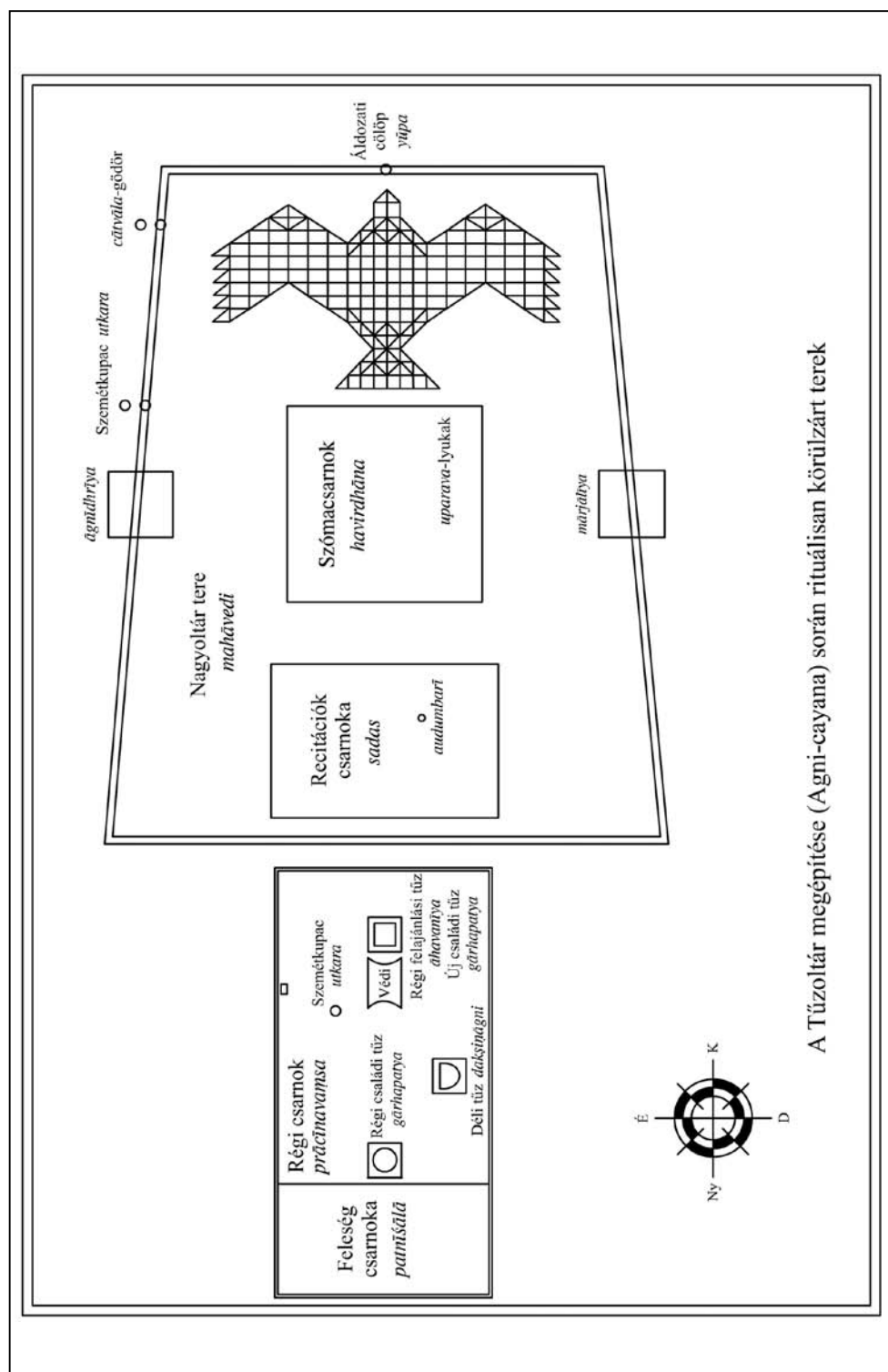
Rövidítések

Megjegyzés a *Jaiminiya Sāmavedához*

Első nap: 1975. április 12 és 13.

1. epizód

Az *ukhā* edények rituális előkészítése és bevezető rítusok) (*Ukhāsamharaṇam*, *Puṇyāhavanam*, *Upavyāharaṇam*, *Samkalpa*)



A Tűzoltár megépítése (Agni-cayana) során rituálisan körülzárt terek

2. epizód

Állatáldozat *Vāyunak* és az öt fej előkészítése
(*Vāyavyaṇi Paśu*)

3. epizód

Papok megválasztása és Tűzgyújtás (*Rtvig-
varaṇa, Agnimanthana*)

4. epizód

A Yajamāna felszentelése (*Dīkṣa*)

Második nap: 1975. április 13.

5. epizód

Az ukhā-tűz imádata a Vātsapra-himnusszal
és Szerzési rítusok (*Vātsapra-upasthāna, Sani*)

6. epizód

A Pravargya-eszközök rituális előkészítése
(*Pravargyasambharaṇam*)

Negyedik nap: 1975. április 16.

7. epizód

Az új házioltár megépítése (*Gārhapatyaciti*)

8. epizód

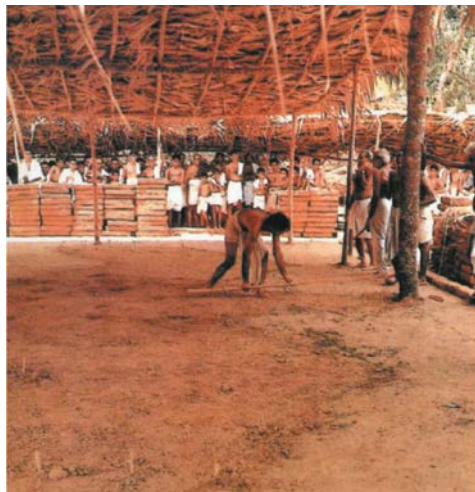
Bevezető felajánlás; Szómvásárlás; Vendég-
felajánlás Szómának (*Prāyanīyeṣṭi*;
Somakraya; Ātithyeṣṭi)

9. epizód

Pravargya, Upasad és Subrahmanya-ének
Harmadik nap: 1975. április 16.

10. epizód

A nagyoltár helyének kimérése és Agni me-
zeje (*Mahāvedikaraṇa, Citisthānakaraṇa*):



Negyedik nap: 1975. április 16.

11. epizód Agni mezejének felállítása (*Agni-
kṣetropadhāna*)

12. epizód Az oltár alapzata

13. epizód Az első réteg

Ötödik nap: 1975. április 17.

14. epizód A második réteg

Hatodik nap: 1975. április 18.

15. epizód A harmadik réteg

Hetedik nap: 1975. április 19.

16. epizód A negyedik réteg

Nyolcadik nap: 1975. április 20.

17. epizód Az ötödik réteg

18. epizód Rudra, Tejfolyam, és más szertar-
tások az ötödik rétegen (*Śatarudrīya, Kṣira-dhārā*)

Kilencedik nap: 1975. április 21.

19. epizód

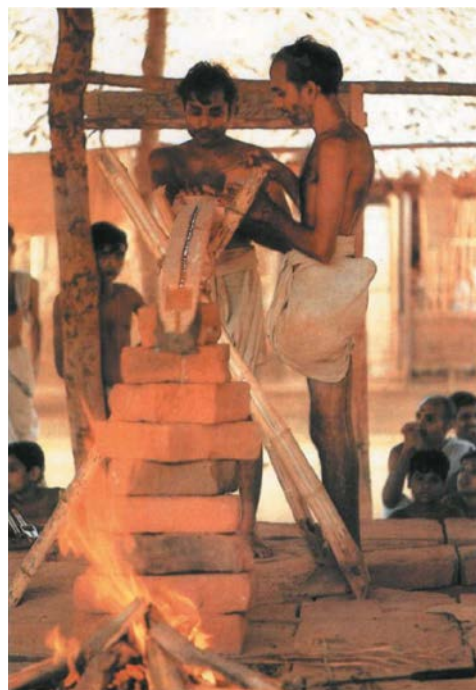
További szertartások az oltáron

20. epizód

Agni előrevitele és felajánlások (*Agnipraṇa-
yana, Adhvarāhuti, etc.*)

21. epizód

A Gazdagság Áradása (*Vasor Dhārā*):



22. epizód

Az erő kisajtolása, A birodalom megtartása és más felajánlások (*Vājaprasavīya, Rāṣṭrabhṛt*, etc.)

23. epizód

A Szómacsarnok és a Recitációs csarnok felállítás: A Dhisnya-tűzhelyek elkészítése (*Havirdhānamanḍapakaraṇam; Sadahkaraṇam, Dhiṣṇya-nirmāṇam*)

Harmadik és kilencedik nap: 1975. április 21.

24. epizód

Szóma és Agni Előrevitele; Állatáldozat Szómának és Agninak; Felajánlások az isteni felszítóknak; A Yajamāna kihirdetése (*Agnīṣomaprāyaṇam; Agnīṣomīyapaśu; Deva-suvāṇi Havīṃṣi*)

Tizedik nap: 1975. április 22.

25. epizód

A Szómarítus folytatása; Kinti ének (kántálás) a Megtisztított Szómának (*Bahiṣpavamā-nastotra*)

26. epizód

Tizenegy Állatáldozat s Ami a reggeli sajtolásból maradt (*Savanīyapaśu; Prātaḥ-savana*)

27. epizód

Sajtolás délben s a Yajamāna felkenése (*Mādhyaṇḍinasavana; Abhiṣeka*)

Tizenegyedik nap: 1975. április 23.

28. epizód

A Harmadik sajtolás (*Trtīyasavana*)

29. epizód

A Három *Ukthya* Szóma szekvencia és a Tizenhatodik (*Ṣodaṣī*)

Tizenegyedik nap: 1975. április 23. és 24.

30. epizód

Három Éjszakai Kör (*Rātriparyāya*)

Tizenegyedik nap: 1975. április 25.

31. epizód

Kántálás és recitáció az Ásvinokhoz (*Āśvina-stuti; Āśvinaśastra*)

Tizenkettedik nap: 1975. április 25.

32. epizód

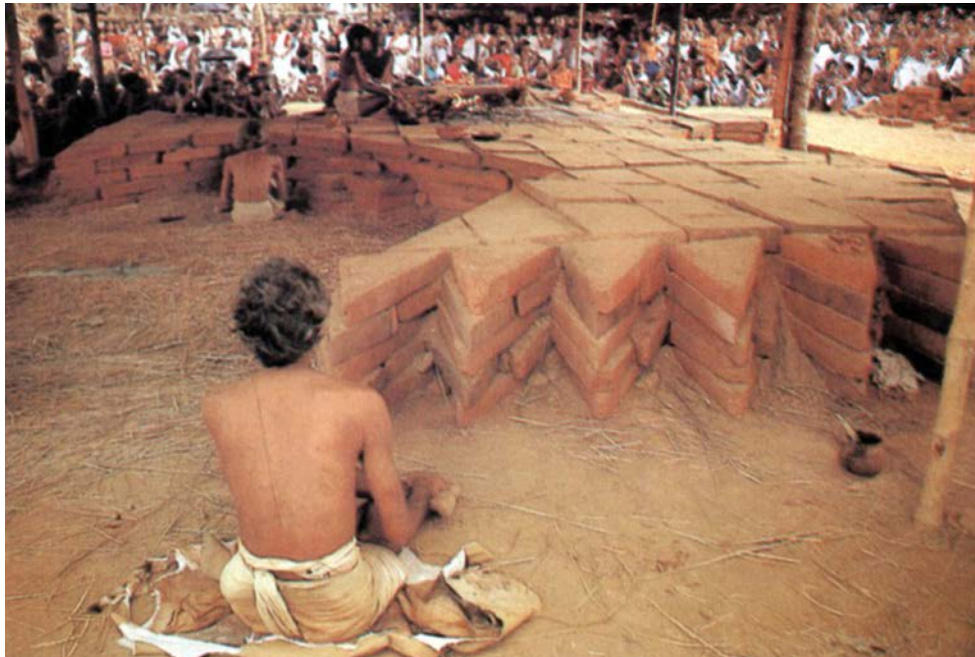
A rítus végződése (*Yajñapuccha*)

APPENDIX.

A Praisaratham malajalam nyelvű szövege

IRODALOMJEGYZÉK

RÖVIDÍTÉSEK



MÁSODIK KÖTET

*Előszó**Fényképek listája**Illusztrációk a szövegben**Térképek**Rövidítések*

III. RÉSZ

TÁVLATOK

Romila Thapar: *Az Agnicayana rítus régészeti háttere*Asko Parpola: *A Śrauta rítusok prevédikus indiai háttere*J.C. Heesterman: *Más népek tüze*A. Seidenberg: *A védikus rítusok geometriája*Frits Staal: *Rituális struktúra*N. Tsuji: *A Maitrāyaṇī-Saṃhitā Agnicayana-szekciója különös tekintettel a Mānava Śrauta Sūtrára*E.R. Sreekrishna Sarma: *Az Atirātra a**Kauṣītaki Brāhmaṇa szerint*Yasuke Ikari: *A Mahāvīra és Ukhā edények rituális előkészítése*K. Balasubrahmanya Sastri (szerk.: James A. Santuci): *Agnicayana a Mīmāṃsāban*C. G. Kashikar és Asko Parpola: *Śrauta hagyományok napjainkban*C. V. Somayajipad, M. Itti Ravi Nambudiri és Erkkara Raman Nambudiri: *Napjaink nambudiri Agnistoma és Agnicayana szertartásai*M. G. S. Narayanan és K. Veluthat: *A keralai nambudiri közösség története*M. R. Raghava Varier: *A nambudiri rituális hagyomány különös tekintettel a Kollengode Archivumokra*K. Kunjunni Raja: *Keralai szanszkrit és malajalam referenciák*Wayne Howard: *A nambudiri „ki-nem-fejezett” kántálás (aniruktagana) zenéje*C. V. Somayajipad, M. Itti Ravi Nambudiri és Frits Staal: *Az ötcsúcsú madár, a négyzetalakú madár és a sokarcú házi oltár*Frits Staal: *Védikus mudrák*C. R. Jones: *Megjegyzések a védikus mudrák és a Kūṭiyāṭṭamban és a Kathakaliban használt mudrák összehasonlításához*

C. Hooykaas: *Agni felajánlások Jáván és Balin*
 Tedeusz Skorupski: *Tibeti Hóma-rítusok*
 Micchel Strickmann: *Hóma Kelet-Ázsiában*
 Frits Staal: *Az Agnicayana projekt*

IV. RÉSZ:

SZÖVEGEK ÉS FORDÍTÁSOK

Baudhāyana Śrauta Sūtra on the Agnicayana.
 Sz. szöveg: W. Caland, ford.: Yasuke Ikari és
 Harold Arnold
Kauṣītaki Brāhmaṇa on the Atirātra, ford.: E. R.
 Sreekrishna Sarma

The Passages of the Jaiminīya Śrauta Sūtra dealing with the Agnicayana, together with Bhavatrātrā's Commentary, ford.: Asko Parpola

V. RÉSZ:

FILMEK, HANGSZALAGOK ÉS KAZETTÁK (Frits Staal)

I. Filmek

II. Hangszalagok

III. A kazetták

Glosszárium és Szakkifejezések jegyzéke

Nevek jegyzéke

Szövegek jegyzéke

AZ UTOLSÓ TÍZ ATIRĀTRA-AGNICAYANA IDŐPONTJA ÉS HELYSZÍNE

1. 1901 Pāññāl (Panjal) (Thrissur, Kerala)
2. 1918 Pāññāl (Panjal) (Thrissur, Kerala)
3. 1956 Pāññāl (Panjal) (Thrissur, Kerala)
4. 1975 Pāññāl (Panjal, Thrissur, Kerala) (AGNI, STAAL 1983 által megörökítve)
5. 1990 Kuṇṭūr (Kundur/Kundoor) 1990 (STAAL 1992)
6. 2006 Mūlaṃkōtū (Moolamcode, Kizhakkancherry)
7. 2011 (április 4–15) Pāññāl (Panjal, Thrissur, Kerala) (<http://athirathram.org/>)
8. 2012 (március 23 – április 3) Maṭṭatūr Kuṇṇū Kaimukkū Mana (Mattathur Kunnu Kaimukku) (<http://athirathram.org/>) [2014. 10. 31.]
9. 2012 (április 21 – május 2) Bhadrachalam (Khammam, Andhrapradesh)
10. 2013 (április 13–24) Keesaragutta (Rangareddy, Andhrapradesh)



Fórizs László és Vasudevan Nambudiri, az 1956-os Atirātra szolgálatvégző papjának fia beszélget az akkori tűzoltárepítés színhelyén, Pāññālban (Tiśśūr, Kerala, India).

(E kép kivételével az összes képet Adelaide de Menil készítette az 1975-ös szertartás helyszínén.)

Fórizs László

Summaries in English

Enikő Gabriella Bácsi:

The formation of the Buddhist stūpa in India

The present study looks at the Buddhist *stūpa* and its development in India. It starts with a brief analysis of the origin of the word, then follows a description of the funeral rites. Then comes a discussion of the relevant legends, *jātakas* and *avadānas*. The author briefly describes the Buddhist cave temples, which evolved parallel with the *stūpa*. An analysis of the new trends and schools in the development of the Buddhist *stūpa* architecture comes next. The author explains the different types of the stupas according to their forms and functions, as well as their layouts and emblems. Finally, the author demonstrates how the different changes and development can be seen in the example of the Sanchi *stūpa* and monastery complex.

Ágnes Birtalan:

The snake: harming force, spouse, helping spirit. Varieties of the snake-motif in Kalmyk folk tales

The snake takes numerous forms in the mythology and folk belief (folk religion) of Mongolian ethnic groups. Respect and fear determines the Mongols' relation towards the serpent-like (Mong. *moyai*) and mixed, i. e. dragon-like (mong. *luu*) beings. The fundamental mythologem of the eternal fight of Good (a bird of prey, the Garuda or a human hero) against the Bad (snake or dragon) is essential in many myths and tales. Besides, the generous spirits of waters and earth – having either serpent-form or a half man, half snake shape (Mong. *luus*) – play a key role in the life of communities. These spirits bestow fortune, luck and fertility, if human beings behave themselves properly towards nature. These ideas about the serpent-like beings form a part of the mythology, folklore and folk religion and find their reflections in tales, too.

I examined the morphology and functions of the snake in a particular Kalmyk tale corpus recorded by Gábor Bálint of Szentkatolna in 1871. The main roles of snakes in tales are: the devastator snake, the snake-spouse and the generous chthonic snake shaped spirits.

Tímea Windhoffer:

Klu; is it a mythological creature or a character of folktales? Figure of the serpent demon in the Inner Asian folktales

The snake, as in many other cultures, has a significant role in Inner Asia, too. It appears as a mythological creature, a genius loci, a demon, an astrological symbol or a Buddhist figure. One can find it in art, ritual, mythological and folklore texts. The characteristics of the snake or a serpent-demon such as its morphology, appearance specificities (transformation capability etc.), habitat and relationships are examined through folktales from the Indian

collection of tales, *Vetālapañcaviṃṣati* ("Twenty Five Tales of the Bewitched Corpse"), which was substantially adapted to the Inner Asian cultural context.

The study analyzes how these creatures relate to the plot, and what functions they have out of the 31 functions defined by Propp (such as injury, donation, fight, etc.), or how they relate to the protagonist: hostile, helpful, ambivalent; and whether their role is to be an enemy, a donor or a helper. If these creatures appear as donors, what magic object – and in what way – they bestow on the protagonist and what sacrifice it demands for their help. It is also important to observe, how one can communicate with them or how one can overcome them, if necessary. After examining all these characteristics, there is a comparative part of the study, which examines the similarity between the snake's Inner Asian appearance and the snake-dragon character of Hungarian folktales.

Annamária Szabó: Fox-spirits in Chinese novels

The aim of the paper is to describe the character of the fox-spirit in Chinese literature from the early dynasties, through the Middle Ages to the present, taking into account the Buddhist aspects, too. The fox-spirit plays an important role not only in Chinese, but also in Japanese and Korean folklore, and it has its own place and special role in the novels of Chinese literature. Although the main focus of the paper is on the Chinese stories, studying the fox-spirit in East Asian folklore would be a natural direction for further research.

Adrienn Gecse: Buddhism and natural environment

The aim of my paper is to investigate whether or not Buddhist teachings contain descriptions related to the protection of our proper or wider environment, and instructions regarding the relationship between man and nature. One needs this to see if, along the mining activities that dominate Mongolia these days, there is a potential to create an alternative way of living, or rather revitalize and maintain certain aspects of traditional way of life through the opportunities provided by Buddhist teachings, involving the help of Buddhist leaders. Linking religion and environment protection, and the co-operation of different religious groups with environmental organizations are relatively new phenomena. Due to the global environmental crisis, various religious denominations, working independently or together with secular, professional establishments, decided to start educational, developmental projects that propagate the importance of environment protection. With hard work they slowly became sustainability advocates. Change in traditions is a natural process that happens according to the needs and conditions of given society. However, in a country where mining is one of the most important revenue makers and its significance is continuously growing, supporting environmental initiatives of any form is very important. In many other countries it would be extremely difficult to find a cohesive force that enables to bring people together, something that is suitable for motivating a bigger percentage of the population. In Mongolia

though, Buddhism, together with the traditional belief system, provides the background that might be able to influence not only ordinary people's way of thinking but it can bring good results at governmental level too.

Tibor Porosz:
Hidden dimensions. Visual thinking in Buddhism

The paper describes the process by the help of which the ideal of the 'unmanifested' became integrated into Buddhism. It explains how the formation of Buddhism after the death of the historical Buddha led to the application of spatial thinking in accordance with the cultural paradigm change of that cultural epoch. Based on this spatial approach visual thinking became dominant both in the analytical philosophical abstraction and in the use of symbols and images. The author explains how the efforts to make the Teaching transparent led to the demand to make the hidden dimensions of ultimate reality visible. The paper concludes with a short overview of the linguistic, psychological and soteriological elements in the visual thinking of Buddhism.

