

keréknyomok

2017 / 11. SZÁM

keréknyomok

TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2017/11. szám

Társadalmi, orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

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

Fehér Judit

Fórizs László

Kuzder Rita

Schreiner Dénes

Tipográfia

Maczó Péter

ISSN 1788-3865

Műszaki szerkesztő

Fórizs László

Nyomda

Kapitális Kft.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

Felelős vezető

Ifj. Kapusi József

Ára: 1950 Ft

E számunk szerzői

BÁNYAI ALEXANDRA

Végzős hallgató

TKBF

lepque@gmail.com

BÉRES JUDIT

PhD hallgató

ELTE BTK

Nyelvtudományi Doktori Iskola

Mongolisztika Doktori Program

FÓRIZS LÁSZLÓ

Főiskolai tanár

TKBF

forizs.laszlo@tkbf.hu

KRIZSÁN KRISZTIÁN

Főiskolai hallgató

TKBF

k.krizsan22@gmail.com

POROSZ TIBOR

Főiskolai tanár

TKBF

poti@tkbf.hu

WINDHOFFER TÍMEA

Könyvtáros

Hopp Ferenc Ázsiai

Művészeti Múzeum

timea.windhoffer@hoppmuseum.hu

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

POROSZ TIBOR

Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás?
A rituálé szerepei a buddhizmusban 3

WINDHOFFER TÍMEA

Geszár király,
egy tibeti füstáldozati szöveg alapján 43

BÉRES JUDIT

Füstáldozat a helyszellemeknek
Qinghaiban – Trisok Gyalmo Tóanyának
és Trika Amnyi Jülhának bemutatott
áldozati szöveg nyomán 60

KRIZSÁN KRISZTIÁN

Az örület a görög drámában
Szophoklész: Aiasz 79

BÁNYAI ALEXANDRA

A lámpás fénye –
A Milindapanyha újjászületés-
metaforáinak vizsgálata kognitív
nyelvészeti eszközökkel 96

FÓRIZS LÁSZLÓ

Szaramá és a panik
Rigvéda 10.108 115

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

COMMON BUDDHIST TEXT

Guidance and insight from the Buddha 124

JOANNA JUREWICZ

Fire, Death and Philosophy
A History of Ancient Indian Thinking 126

VERS

Arszenyij Tarkovszkij versek
Bánfalvi András emlékére
(ford. Fórizs László és Baka István) 127

SUMMARIES IN ENGLISH 145

E SZÁMUNK SZERZŐI

Tanulmányok, fordítások

POROSZ TIBOR

Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás?

A rituálé szerepei a buddhizmusban

Az írás röviden áttekinti a rituálé néhány fontosabb nyugati elméleti modelljét, felvázolja a Buddha rituálékkal kapcsolatos álláspontját és bemutatja a buddhizmus rituális gyakorlatának alapvető mintázatait, valamint azoknak a nyugati buddhizmuson belüli megjelenését. Eközben láthatóvá válik a rituálé kulturális, kommunikatív, társadalomszervező és kozmológiai szerepe, és az antiritualizmus folytonosan felbukkanó kérdése. Az írás a rituálét a buddhista vallásgyakorlás önálló módszerének tekinti a filozófia és a meditáció mellett, és hangsúlyozza azt a benne rejlő lehetőséget, hogy performanszként végezve a tanulás és a megismerés egyik módszere legyen.

Végig nézve Ázsia ősi buddhista hagyományokkal rendelkező országain, mindenütt azt lehet látni, hogy mindegyik irányzat és iskola, valamennyi szerzetesi vagy világi gyakorlat rituális elemekkel teli. A spirituális utat kereső nyugati kívülálló érdeklődő a kolostorokban gyakran nem is találkozik a keresett és elvárt „komoly” meditatív gyakorlással, inkább csak a naponta akár többször is elvégzett recitálásokkal, leborulásokkal szembesül. De még az intenzív meditatív elvonulásokat tartó szerzetesi Gyülekezetek is rendszeresen elvégzik a napi rituáléikat. Hasonló viselkedéssel lehet találkozni a saját régi hagyományaiból és vallási rituáléiból kiszakadt Nyugaton az oda importált buddhista hagyományok gyakorlóinál éppúgy, mint a nyugatosodott meditációs központok eltökélt törekvőinél. Ugyanakkor már a buddhizmussal csupán ismerkedő is tudhat a történeti Buddha rituálékkal szembeni állásfoglalásáról. Felmerülhet hát a kérdés, mi a helye és a szerepe a rituáléknak a buddhizmusban? Lehet-e értelme manapság is a rituálék végzésének? Segítik, vagy éppenséggel hátráltatják az eredetileg kitűzött spirituális cél, a szenvedéstől való megszabadulás, a nirvána elérését? E kérdések megválaszolásához közelebb vihet a rituálé természetéről született legfontosabb kutatási eredmények áttekintése, valamint a buddhista rituálék kialakulásának és történetének a megértése, így ez az írás ezek felmutatására tesz egy rövidre szabott kísérletet.

1. A rituálé elméleti modelljei

Az alábbiak nem kívánnak még csak vázaltszerűen, vagy akár csupán a felsorolás szintjén sem, valamiféle elmélettörténeti képet nyújtani. Bár a hangsúly az újabb kutatási eredményeken van, azonban az ismertetett szemléletek egymásra következőzése mégsem jelenti a kevésbé értékestől az értékesebb felé haladó hierarchikus felsorolást sem. Az itt említett egyes kutatók munkássága is annál jóval sokrétűbb, mint ahogy esetleg a rájuk történt hivatkozás azt sugallhatná. A következő kitekintés tehát nem vállalkozhat másra, mint hogy felhívja a figyelmet néhány válogatott kitérített témára és megfontolásra, amelyek a rituálét vizsgáló meg gondolások és személyek hálózatában mintegy csomópontokként összeköthetnek más nézeteket és személyeket. Az így kibontakozó képből világosan látszik a rituálé jelentésének folytonos újraértelmezése. A szinte átláthatatlan vonatkozó irodalomban segíthet eligazodni jó néhány mű (BELL 1992, 1997; DOTY 2000; MICHAELS 2010; GOODY 2010; GRIMES 1982/1995, 1996, 2014), amelyekre az egyéb hivatkozott irodalom mellett magam is többször támaszkodtam.

1.1. A rituálé mint vallás, társadalom és kultúra

A rituálét „vallás”-ként értelmezte a mitológiai-rituális iskola. E szemléletnek a mitológia dominanciáját tételező képviselői (Max Müller, Edward Tylor, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto, Mircea Eliade) szerint a rituálét a vallásos viselkedés szükségszerű, de mégiscsak másodlagos kifejeződésének lehet tekinteni. A vallásos mítoszok történeteket közölnek, amelyeket a rituálékban újrarájátszanak és megtapasztalnak, így a rituálék csupán a mítoszok egyszerűsített előadásai. Ezzel szemben a rítust hangsúlyozó iskola (Jane Ellen Harrison, W. Robertson Smith, Anthony F. C. Wallace) éppen fordítva gondolta, megkérdőjelezte a vallásos szövegek elsődlegességét, szerinte a mítosz a megcselekedett rituálé elbeszélése, bár a kettő szükségképpen kölcsönhatásba lép egymással. A strukturalista megközelítés (Claude Lévi-Strauss és tanítványai) a rituálé formai vonásaiban vagy struktúrájában kereste annak jelentését. A rituálét rutinnossá vált gondolatmentes cselekvésként írták le, amely ezért tisztán formális, másodlagos, és az eszmék pusztá fizikai kifejeződése.

A mitológiai-rituális iskola és a strukturalista szemlélet közös alapvető mintázata a rituális *elkülönbítése* a mentális kategóriáktól, illetve a cselekvés elválasztása a gondolkodástól. Ennek a felfogásnak az alternatívája a rituálét olyan funkcionális vagy struktúrális mechanizmusként írja le, amely újra *integrálja* a gondolkodást és a cselekvést (BELL 1992).

A *szociális funkcionalisták* (Bronislaw Malinowski, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss) a rituális cselekvéseket a hitnél alapvetőbb kategóriaként, a vallás társadalmi dimenziójába integrálva, a társadalmi jelenség egyik természeteként, „társadalom”-ként elemezték. Szociális-pszichológiai megközelítéssel azt is kiemelték, hogyan elégíti ki a vallás az egyén kognitív és affektív igényét egy stabil, felfogható világra. Hangsúlyozták, hogy a hit, különösen a rituálé, megerősíti az egyének közötti hagyományos társadalmi kötelekeket,

és megmutatták, hogy a rituális cselekvések miként szakralizálnak dolgokat, embereket vagy eseményeket, hogy a vallásos jelenségek és eszmények miként erednek a társadalmi cselekvésekből. E nézetet azonban módosítja Max Gluckmannnak az az álláspontja, amely szerint a rituálé nem annyira a társadalmi kohézió és egység, hanem sokkal inkább a társadalmi feszültségek kifejeződése, aminek egyik megnyilvánulása a „lázas rituáléja”, amikor – mint például a rituális király-gyilkosságok esetében – a tekintély normális szabályai ideiglenesen felborulnak (GLUCKMAN 1963). Amint azt Arnold van Gennep kifejti, a rituálék a személyes krízisekhez is szervesen kapcsolódnak. A rituálék a társadalmi használatuk alapján érthetők meg, de ez a kontextus legközvetlenebbül az egyes rituális cselekvéseknek az azt megelőző és azt követő rituáléinak a sorozata. E működés egyik megnyilvánulása az „átmenet rítusainak”, az egyéni életválságok (születés, gyermekség, pubertás, házasság stb.) kritikus pillanatainak a sorozata, amikor az illetők az elkülönítés, az átmenet és a befogadás fázisain haladva az egyik társadalmi státusból egy másikba kerülnek (VAN GENNEP 1960).

Ezek a dinamikus funkcionalista megközelítések a társadalmi rendszerre jellemző „kauzális-funkcionális integráció” szerepét húzzák alá, amikor egy organizmusban valamennyi rész egyetlen oksági hálóban egyesül. Ugyanakkor a társadalmi rendszertől megkülönböztetve kezelhető a kultúra átfogóbb kategóriája. A kultúra jellegzetessége a „logikai-jelentésteli integráció”, ami az integráció olyan fajtáit jelenti, mint amilyenek Bach fűgáiban, a katolikus dogmákban vagy az általános relativitás elméletben találhatók (GEERTZ 1973).

Miután a rituálé alapjaként a „**kultúra**” dinamikáját találták meg, a *szimbolikus antropológisták* (Mary Douglas, Victor Turner, Clifford Geertz, David Schneider, Edmund Leach, Marshall Sahlins) számára a kultúra a vallástól és a társadalomtól megkülönböztetve vált az elemzés kategóriájává, és ezzel a rituálé egyben interdiszciplináris vizsgálat tárgyává is lett. Már Joseph Campbell felveti, hogy a mitológia tanulmányozásának nemcsak a mítosz és a rituálé specifikus, helyi, történeti dimenzióit kell tartalmaznia, hanem a kultúra által alakított univerzális aspektust is. A rituálé a mikrokozmosz és a makrokozmosz közötti mezokozmosz helyzetében van (CAMPBELL 1959). Campbell úgy véli, hogy a mítoszok és a rituálék négy funkciója különböztethető meg: az áhítatot és tiszteletet kiváltó misztikus vagy metafizikai; a kozmosz koherens képét nyújtó kozmológiai; az egyéneket a társadalmi közösségbe integráló szociológiai és az egyéneket a belső fejlődésben vezető pszichológiai (CAMPBELL 1972).

Strukturalista megközelítéssel a rituálé szimbolikus kapcsolatként értelmezhető egyfelől a kulturális gondolkodás és más komplex jelentések, másfelől a társadalmi cselekvések között (MUNN 1973). A *funkcionalista* szemléletével a rituális cselekvés különbözik a technikai cselekvéstől, mert minden esetben kifejező vagy szimbolikus elemet tartalmaz. Mindaz szimbólum, aminek jelentése van, és bármilyen jelentést szimbólum fejez ki. A szimbólum jelentése annak társadalmi funkciójához kapcsolódik, referenciája a társadalmi struktúra. (RADCLIFFE-BROWN 1952). A *biofunkcionalista* álláspont szerint a rituálé – tehát a sztereotíp, ismétlődő, rögzült sorrendet követő cselekvés – minden állati viselkedés közös formája, ami a kommunikáció nélkülözhetetlen funkcióját szolgálja, és ugyanígy kell vizsgálni az ember vallásos és világi rituáléit is (WALLACE 1966; BOYER 1994).

1.2. A rituálé mint kommunikáció

A szóbeliség kultúráiban megkísérelnek szó szerint elismételni énekeket vagy más műfajokat, de ez többnyire csak mintegy hatvan százalékos pontossággal sikerül. Azonban a rituális szövegek memorizálásánál az ismétlés szóról szóra is megtörténhet. Voltaképpen a rituális nyelv hasonlóképpen viszonyul a hétköznapi nyelvhez, mint az írás, mivel olyan állandóság jellemzi, amely a hétköznapi nyelvnek nem sajátja. Ez a helyzete arra az esetre is érvényes, amikor a rituális beszéd nem szóról szóra ismétlődik (ONG 2010). A rítusok az ismétlés és a megjelenítés aktusaiból állnak, és minél szigorúbb egy rend – voltaképpen a világ rendjének – követése, annál nagyobb szerepet kap az ismétlés, illetve minél nagyobb a mozgásszabadság a rituálén belül, annál inkább a megjelenítés kerül előtérbe. A hagyományok írásba foglalásával a hangsúly az ismétlésről a megjelenítésre, az utánczó „rituális koherenciáról” az ismétlés kényszerét elvető, a szövegeket értelmező „textuális koherenciára” helyeződik. Ez azt is jelenti, hogy a szóbeli hagyományozás és a rituálék világában csekély a szövegek megújulási képessége, míg az írásos kultúrák ösztönzik a változást (ASSMANN 1999). Az orális társadalmakban a rituálék nyilvános közösségi tevékenységek, az írásbeliséggel rendelkező kultúrákban viszont sok esetben már bennfentesebbek, családiasabbak, szűkebb körűek, illetve – mint például a születés vagy a halál alkalmával – írásbeli szerződés egészíti ki a tulajdonról vagy más jogokról. Hasonlóképpen, az írásos vallásokban a korábbi szó szerinti véraldozat átadja a helyét a metaforikus vagy belső, mentális áldozásnak. A rituális szövegek létrehozása és sokszorosítása a templom-komplexumok vagy a kolostorok növekedéséhez, az államhatalommal szembeni viszonylagos autonómiájukhoz, oktatási központok létrehozásához vezetett, ami természetesen a társadalom szerveződésének megváltozásával is együtt járt (GOODY 1986). Mindez kiegészíthető azzal az észrevétellel, hogy a végül kialakult oktatási rendszer a beszéd egyfajta ritualizálása, a beszélő alanyok szerepének minősítése és kijelölése, egy szétszórt doktrínális csoport létrehozása, ezzel a diskurzus hatalmának és tudásának elosztása és kisajátítása (FOUCAULT 1998).

Vitatható, hogy maguknak a rituáléknak milyen kommunikatív szerepe lehet. Az egyik álláspont szerint, amint azt például a rituális védikus szövegek is mutatják, a rituálé és a végrehajtása során recitált szövegek jelentésnélküliek, hiszen a rituálé résztvevői ritkán képesek értelmezni azt, de ha mégis megteszik, akkor az az értelmezés naiv vagy inadekvát (STAAL 1979). Az interpretáló elméletek szemben állnak ezzel a nézettel. E helyett éppen azt hangsúlyozzák, hogy a rituálékban résztvevők számára a *jelentés* központi szerepet kap, a vallás és a rituálé a jelentés kulturális rendszerei.

A rituálénak a társadalmi kohézióra kifejtett hatását a társadalmi *kommunikáció* fogalmaival magyarázó egyik értelmezés (MARCUS – FISHER 1986) úgy véli, hogy miután a rituálék nyilvános természetűek, ezért analogikusak a kulturálisan produkált szövegekkel, ami a jelentést a rituálé tapasztalásai fölé helyezi. Mások (DOUGLAS 1970; SCHECHNER 1987) szerint a rituálé egyértelműen éppúgy a kommunikáció formája, mint a nyelv, a szociológiai igazságokat kozmológiai terminusokkal fejezi ki (DOUGLAS 1970), illetve maga sem más, mint

nyelv (FERRO-LUZZI 1977). Kifejezőképességéből eredően a rituálé a nyelvként működő nem-verbális viselkedések kulturális készlete, sőt, maga a nyelv is a rituálé egy formája, ami kollektív üzeneteket közvetít (LEACH 1976). Ennek megfelelően vizsgálni lehet a rituálé morfológiáját, szintaxisát, szemantikáját és pragmatikáját (STAAL 1990; LAWSON – McCAULEY 1990).

1.3. A rituálé „cselekvés” elméletei

A rituálé cselekvéseméleti értelmezése John L. Austin „performatívumai” és John R. Searle „beszédaiktusai” révén támogatást kapnak a nyelvfilozófia területéről. A pragmatika szerint a performatívum a nyelvnek az a használata, amelynek célja nem a valóság leírása, hanem annak megváltoztatása. A szavak azonban nem csupán „beszédaiktusok” (*speech acts*), hanem minden használatuk tett, a nyelvhasználat intencionális szabályok által irányított tevékenységnek értelmezhető. A nyelvi performatívumok e gondolatának folytatása, hogy a cselekedeteink is értelmezhetők beszédként. A performatív beszédaiktusok és a rituálék hasonlóak (RAPPAHART 1979; TAMBIAH 1979), például a formalitásukban, vagyis abban, hogy a cselekvés stilizált, ismétlődő és sztereotip, ami meghatározott helyen, időpontban és körülmények között történik.

A cselekvéseméleti gondolatkörön belül megfogalmazódik az a szemlélet is, amely szerint a rituálé nem csupán kifejezi a kultúrát, hanem egyben az emberek észlelését és értelmezését is megváltoztatja a tanulás kinesztetikus vagy más fajtáival, miközben a résztvevők a folyamat aktív cselekvői.

Erving Goffman arra hívja fel a figyelmet, hogy a mindennapjainkat teljesen áthatják a világi ritualizált formák. A személyközi kapcsolatokban megerősödik és reprodukálódik a társadalmi pozíció, a státusz, a rang és a hatalom, így a társadalmi identitás túlnyomó részt attól függ, hogy az egyén a mások által elvárt szerepek – foglalkozásbeli, családi, illetve nemi szerepek – ritualizált betöltésének megfelel-e (GOFFMAN 1967).

Victor Turner nézőpontjában a társadalmi változások ritualizálódott változatai szimbolikus jelentésekkel teli „társadalmi dráma”-ként ragadhatók meg. A szimbólumok egyszerre jelentenek érzéki tapasztalást és ideológiai vagy normatív értéket, de nem statikus, rögzített jelentésűek, sok jelentést sűrítnek magukba, és miközben ezzel a rituálé alapköveit jelentik, egyben a világ értelmezésének elsődleges eszközei. A rituálé egyúttal előadás/performansz is. Az életciklusok átmeneteinek (születés, házasság, halál stb.) rítusai olyan küszöbfázist – liminalitást – tartalmaznak, amelynek állapotában a mindennapi életüktől korábban elválasztott személyek, „sem itt nincsenek, sem ott”, ahol azonban egyúttal új játékterek nyílnak, és a személy transzformálhatja a társadalmi státuszát például a felnőtté avatás során. A rítus tehát egyfajta transzformatív performansz. Tágabb értelemben a rituálé közösségként teszi stabilá a csoportokat, a társadalmi élet normális és mindennapi szokásos struktúráinak, szerveződésének konfliktusai, kényszerei és versengései ellenében a közösségi egység (*communitas*) megerősítésének alternatíváját kínálja, egyfajta „antistruktúrát” nyújt (TURNER 2002).

Clifford Geertz világosan megkülönbözteti a kultúrát és a társadalmi rendszert, így szerinte a kultúra a jelentésteli fogalmak és a szimbólumok rendezett készlete, amit az emberek interpretációra és irányításra használnak, a társadalmi rendszer pedig a cselekvés tényleges formája. A jelentés magyarázatának az alapja az „étosz” és a „világnézet” megkülönböztetése. Az étosz egy kultúra morális és esztétikai aspektusa, a cselekvések hasonlóságának hajlama, vagyis a hangulatok és a motivációk, illetve a vallásos rituálék. A *világnézet* egy kultúra kognitív, egzisztenciális aspektusa, a tényleges valóság érzése, a létezés általános rendjének legátfogóbb eszméje, illetve a vallásos hit. A ceremoniális formák bizonyos fajtáiban a hangulatok és a motivációk (az étosz) és a létezés rendjének általános elgondolásai (világnézet) találkoznak és hatnak egymásra, ezzel a rituálékban a megélt világ és a képzelt világ egybeolvad a szimbolikus formák egy meghatározott készlete közvetítésével. Ezeket a ceremóniákat „kulturális performanszoknak” lehet nevezni. A performansz modellt jelent a vallásos hit aspektusa számára (model *for*), illetve jelenti magának ennek az aspektusnak a modelljét (model *of*) is (GEERTZ 1973).

Catherine Bell szerint a „kulturális performansz” teoretikusai törekednek az olyan konvencionális dichotómiák meghaladására, mint az orális és az írott, a köz és a magán, a cselekvés és a gondolkodás, a primitív és a modern, a szent és a világi. Álláspontjuk azonban voltaképpen további eltúlzása a gondolkodó teoretikus és a nem gondolkodó, tárgyként megfigyelt cselekvés strukturális viszonyának. Ezzel szemben a „gyakorlat” fogalma korrigálja a rituálékban mint cselekvésnek a hagyományos megközelítéseit. A gyakorlat teoretikusai ugyanakkor többnyire hajlamosak voltaképpen minden cselekvést rituálékban vélni, amittől már csak egy lépés lenne azt állítani, hogy a gyakorlati valóságban semmi sem rituálé. Ezért Bell úgy véli, hogy a rituálé más cselekvésektől elkülönülő önálló sajátosságát a „ritualizáció” fogalmával szükséges kiemelni. Ezzel a rituális cselekvés értelmezésében elsődlegességet kap a ritualizáció, ami a specifikus társadalmi helyzetek cselekvéseinek stratégiai módszere. A ritualizáció lényege az a *stratégia*, amellyel megkülönbözteti magát más cselekvésektől. A ritualizáció annak cselekvése, hogy specifikusan megalapoz egy privilegizált különállást, magát más cselekvéseknél sokkal fontosabbnak és hatalmasabbnak megkülönböztetve, ezzel azt is megmutatja, miként különül el a szent és a profán. Azonban a rituális rendszereknek nem az a funkciójuk, hogy szabályozzák vagy ellenőrizzék a társadalmi kapcsolatok rendszerét, hanem ezek maguk a rendszer. Vagyis a rituális cselekvés a társadalmi rendszerre sem nem hat, sem nem tükrözi azt, inkább ezek a lazán koordinált cselekvések folyamatosan differenciálnak és integrálnak, megalapozva és felforgatva a társadalmi kapcsolatok mezőjét. A ritualizáció célja a társadalmi szereplők ritualizálása (BELL 1992).

Caroline Humphrey és James Laidlaw szerint a rituálét általánosságban kétféle módon értelmezik: vagy események, intézmények elkülönült kategóriájaként, vagy valamennyi cselekvés mindig jelenlevő aspektusaként, azonban a rituálé inkább egy minőség, amivel a cselekvést végrehajtják. A figyelem ezzel a „ritualizációra” fókuszál, arra a folyamatra, amikor a normális hétköznapi cselekvés egy minőséggel ruházódik fel, és ezzel rituálé lesz. A ritualizáció a normális emberi cselekvés szándékoltságának sajátágos megváltoztatásával

kezdődik. Ebből a szempontból nincs jelentősége annak, hogy a cselekvés nyugodt vagy extatikus, kommunikatív vagy repetitív, vallásos vagy nem az stb. Egy cselekvés akkor ritualizált, ha a cselekvés végrehajtója tevékenységét rituális elkötelezettséggel végzi, illetve ha azok a cselekedetek, amelyekből összeáll, nem a végrehajtó szereplő szándékai szerint alakulnak, hanem előzetes előírás alapján szerveződnek, és még a végrehajtásuk előtt elválasztották a mindennapi tevékenységektől. Megkülönböztethető a performansz-központú (samanisztikus vagy beavató) és a liturgia-központú (szövegre támaszkodó) rituálé. A performansz-központú rituáléban a közönséget meggyőzik, majd ezt követi az előírt cselekvés, bár tágabb teret enged az improvizációnak is, és a kérdése az: „Működök?”. Ezzel szemben liturgia-központú rituálé kevésbé közönség orientációjú, az improvizáció lehetősége nem adott, és a kérdése az: „Jól csináltuk?” (HUMPHREY – LAIDLAW 1994).

1.4. A rituális test

A test antropológiai vizsgálata feltárta a test szimbolizmusainak kódjait, ahogy a társadalmi kategóriák megjelennek a test díszítésében, észlelésében és hajlamaiban, így rámutatott arra, hogy a test megnyilvánulásai társadalmiak és tanultak (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Robert Hertz). Mivel ezen álláspont szerint az alapvető logikai kategóriák társadalmi természetűek, így a test társadalmi konstrukcióként jelenik meg. Újabb értelmezések a testet már az egyén, a társadalom és a kozmosz közötti kapcsolat kulcsának tekintik (Mary Douglas, Victor Turner, Erving Goffman). Ehhez képest a „testetlenített” ún. objektivizmus kritikája még tovább lép, és a „megtestesültség” gondolatával küzd a test-tudat, egyén-társadalom, üzenet-médium dualitásai ellen. Felmerül az a gondolat, hogy az alapvető logikai kategóriák nem társadalmi természetűek, hanem teljességgel a *szociobiológiai* testben gyökeredznek (George Lakoff, Mark Johnson). Ezen megfogalmazások az elvont „társadalom” helyett a test elsődlegességének, és a társadalmi test elemi voltának a hangsúlyozását eredményezték (Victor Turner). A szociális test szoros kapcsolatban van a rituáléval, amennyiben érinti azt a kérdést, miként szocializálódik és miként válik kulturális szereplővé az egyén.

Pierre Bourdieu a megtestesültséget már a testi, társadalmi és kozmológiai tapasztalás valamennyi szintjének színhelyeként értelmezi. A rituális gyakorlat folyékony határu absztrakcióhoz vezet, mivel ugyanazt a szimbólumot különböző viszonylatokban eltérő aspektusaiban mutatja meg. Ezzel olyan *gyakorlati taxonómia* jön létre, amely az aspektusok és a tárgyak kiválasztásával egymásra visszavezethetetlen elkülönült egységek osztályozását végzi el, mint amikor például a „férfi-nő” párosítás megfelel a „Kelet-Nyugat” vagy a „Nap-Hold” minőségeknek. A rituálé sok esetben a természeti folyamatok gyakorlati mimézise, a dolgok közötti kapcsolatok mimetikus reprezentációja. Ekkor az a gyakorlati logika érvényesül, amely egy kezdeti alapvető ellentétpárt szimbolikus sémába illeszt, majd e sémát univerzális tartalommal ruház fel (BOURDIEU 1977). Mindez azt is jelenti, hogy az ilyen gyakorlati taxonómiák egyúttal az egyes egyének észlelését is szervezik. A rituális cselekvések logikája egyszerre logikai és biológiai, de nem nyelvi kifejezésben, metaforában

vagy analógiában ölt alakot, hanem a test mozgásaiban, a jobbra vagy balra fordulásban, a dolgok forgatásában, a be- vagy kijövetelben stb. A gyakorlati taxonómia során az egyes társadalmi csoportok a habituális testi automatizmusaikra hagyatkoznak, amik e csoportok szerveződésének alapjait képezik. A gyakorlati hit nem a tudat egy állapota, hanem a test egy állapota (BOURDIEU 1990).

Bourdieu nézeteiből az következik, hogy például a letérdelés a templomban nem jelenti azt a propozicionális formulát, hogy „Alacsonyabb vagyok mint Isten, ezért térdelnem kell”, de azt sem jelenti, hogy a térdelő annak a formának a szabályát követi, hogy „Az oltár előtt térdelni kell”. Elegendő csupán azt feltételezni, hogy a megfigyelés és az utánzás által megtanulta a térdelést a templomban bizonyos adott időben, és ez a tanulás sokkal inkább a szabályok felírása a testbe, semmint nyelvi formuláció és annak elfogadása. A színházi előadástól eltérően, a rituálékban résztvevők testi emlékezete nem az ismétléstől függ, hanem a habitustól és a mimézistől. A rituális mozgásokat úgy értjük, mint ami a kulturális tudás és kollektív emlékezet megtapasztalásának és átadásának útja. Ez a megtestesült tudás hordozója, és különbözik a nyelvalapú tudástól. Ez a megértés sokkal inkább intuitív, habituális és megtestesült tudáson alapul, semmint kognitív működéson és szimbolikus dekódoláson. Ezen a módon a rituálék lehetővé teszik, hogy az embereknek hasonló testi tapasztalatuk legyen, és osztozzanak a megtestesült emlékezetben. A performanszok különösen fontosak, mivel gyakran elsődlegesen nem-verbális, nem-narratív tudást közvetítenek. Az emlékezet közösségi identitást is létrehoz és fenntart. A performanszok (beleértve a rituálékat) megérthetővé teszik azt, miként tárolódnak a hagyományok a testben (SAX – POLIT 2012).

Theodore W. Jennings nézetében a rituális cselekvés kognitív funkcióval rendelkezik, ami új tudás létrehozása, ahogy mondjuk a kezdő meditáló csoportok megtanulnak rituálékat és cselekvéseket, amik számukra újak. A „rituális tudást” a megtestesültség, vagyis maga a rituálé végrehajtása közvetíti, a rituális cselekvés elsajátításával megérthető a cselekvés útja és a világban létezés módja. E szerint a rituálék olyan eszközök, amelyekkel a résztvevők felfedezéseket tesznek önmagukról és környezetükről. Így például a rituálé során először a kéz felfedezi a megfelelő gesztust, ami csak később minősül „agyilag” is helyesnek. A megtestesült tudás e típusa a kevésbé ritualizált cselekvések alkalmával is kifejlődik, miként a favágásnál sem az agy, hanem a fejsze tanítja meg a kezét, a kart, a testet, miként kell őt használni. Ezzel megtanulható nemcsak az, hogyan irányítsuk magunkat a rituálé alatt, hanem az is, hogyan viselkedjünk a világban (JENNINGS 1982).

1.5. A rituálé pszichológiai értelmezései

A pszichológiai értelmezések sorában a mentális zavarok kezdettől analógiát kínáltak a vallásos viselkedés megértéséhez. Sigmund Freud a vallást és a rituálét patologizálva hasonlóságot vélt felfedezni a neurotikusok kényszeres cselekvései és a vallásos rítusok között,

mondván, hogy a kettőt azonos mechanizmus működteti. Szerinte a kényszerneurózis és a rituálé közös gyökere az életéosztön elnyomása, a neurózis esetében a szexuális impulzusok elfojtása, a vallásos rituálék esetében pedig az egoisztikus impulzusoké. Ennélfogva a neurózis individuális vallásosság, a vallás pedig univerzális neurózis (FREUD 1907/1959). E felfogás szellemében fogalmazott Clyde Kluckhohn is, aki úgy látta, hogy a rituálé kényszeres repetitív cselekvés, gyakran szimbolikus dramatizálása a társadalom alapvető gazdasági, biológiai, társadalmi vagy szexuális szükségleteinek (KLUCKHOHN 1942). Freud véleményére támaszkodik Siri Dulaney és Alan Page Fiske is, akik szerint a kényszerneurózis 25 legáltalánosabb tünete között 13 sok kultúrában kapcsolódik az olyan nagy életciklus rituálékhoz, mint a születés, felavatás, házasság, halál. De Dulaney és Fiske Freudtól eltérő következtetéshez jutnak, azzal érvelve, hogy a rituálé távolról sem neurotikus, sokkal inkább egy veleszületett pszichológiai hajlam, amelyben minden kultúra osztozik, hogy ezzel jelöljék az élet átmenetiségét, erősítsék a szociális viszonylatokat, megküzdjenek a szerencsétlenséggel, és hogy választ adjanak az élet misztériumára. Ez nem tévesztendő össze a kényszerneurózis ritualisztikus viselkedésével, amely e hajlam eltúlzása vagy hiperaktivitása (DULANEY – FISKE 1994).

Erik Erikson szerint a rituálék a mindennapi élet speciális formái. A vallásos rituálék részben rokoníthatók a gyermekség szokásos napi cselekvéseivel, a ritualizációval. A legkorábbi ritualizáció az üdvözlés vagy az elfogadás, és az arc és név felismerése az anya és babája között. Ezek a találkozások paradox természetűek, mivel az ismétlések miatt egyszerre formálisak és megíttek, egyúttal azonban játékosak és meglepők is. Az anya és gyermeke közötti legkorábbi elfogadás speciális érzelmi minőséget hordoz, ugyanis miközben egyenlőtlenek közötti kapcsolat, értelme mégis a „megszentelt jelen”. Ez megalapozza a felnőtt vallásos rituálé egy formáját, a személyes odaadást, áhítatot. Amikor a rituálé el van választva a természetes társadalmi kontextusától, akkor ez a ritualizáció a rituálék kötelességszerű kényszer teljesítése vagy ismétlése. A rituálé terápiás értékkel is rendelkezhet. Ahogyan a gyermekek is mintegy „kijátsszák” a belső feszültségüket, úgy a traumatizált felnőttek is gyakran oldják a feszültségeiket azzal, hogy „kibeszélik” azt. Ez ritualisztikusan, szabályos időközönként az osztatlan figyelmet adó helyeslő hallgatóság előtt történik, aki képes feltárni az egyén problémájának tágabb kontextusát, legyen az akár vétek, konfliktus vagy betegség (ERIKSON 1966; ERIKSON 1977).

A *kognitív pszichológia* vizsgálja azt is, hogy a rituálék résztvevői mit tudnak arról, amit cselekednek. Harvey Whitehouse úgy véli, hogy a rituálék végrehajtásának gyakorisága az a kritikus változó, ami meghatározza, hogy egy rituálé mennyi érzelmi stimulációt tartalmaz. A gyakran végrehajtott rituáléknak nincsen szükségük több érzelem kiváltását előidéző eszközre; ekkor alacsony az érzékszervi benyomások és az érzelmi lökés szintje. A gyakoriság megőrzi a rituálét az emlékezetben, a ritkaság viszont nem biztosítja ezt. A ritkaság a felvillanás jellegű élményeivel a rövid távú epizodikus emlékezetet mozgósítja. Ezzel nem ért egyet Robert N. McCauley, aki szerint a résztvevők többnyire hallgatólagos ismeretei a rituális formáról – inkább, mint a gyakoriság – az a kritikus változó, ami meghatározza, hogy egy rituálé mikor és mennyi érzékszervi stimulációt és érzelmi felindultságot nyújt (MCCAULEY 2001).

Az idegélettan és az emberi evolúció tudományos ismereteinek felhasználásával fogalmazza meg álláspontját a *biogenetikus strukturalizmus* (Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin Jr., John McManus). A rituálé biogenetikus strukturalista megközelítése ugyan strukturalista, de nem a korábbi szemiotikai és szinkronikus felfogással, hanem evolucionista és történeti irányultsággal. Annyiban biogenetikus, amennyiben a társadalmi jelenségeket neurofiziológiai eszközökkel kezeli. Felfogása szerint a mítosz és a rituálé azért jönnek létre és maradnak fenn, mert túlélési értékük van, és az emberi evolúcióban gyökeredző neurofizikai események kulturális megszilárdulását reprezentálják olyan rendszerekben, amelyekben az egyéni és a szociális kölcsönhatásban vannak egymással. A mítosz és a rituálé társadalmi kommunikációban nem más, mint a környezetre adott fizikai és kognitív reakciók feltárása és kifejtése. (D'AQUILI – LAUGHLIN JR. – MCMANUS 1979).

A *neurobiológiai* elmélet képviselői (Andrew B. Newberg, Eugene G. d'Aquili) a sokféle spirituális tapasztalás mögött a neuropszichológiai hasonlóságokra mutatnak rá. Megfontolásaik kiindulópontjának Walter R. Hess felvetését tekintették, aki szerint a vegetatív idegrendszer működését a szervezet energiafelhasználása szempontjából két rendszer irányítja, a hipotalamusz hátulsó részében az energiamozgósító központként működő, a sima- és harántcsikolt izomzat aktivitásával és az energia felhasználásával kapcsolatos *ergotróp* rendszer, valamint a hipotalamusz elülső részében az energia konzerválásával, a relaxációval, az emésztés és kiválasztás folyamataival kapcsolatos, felépítést serkentő *trofotróp* rendszer. Hess elképzelése szerint e rendszerek egymást gátolják, illetve váltakozóan működve egymást kiegészítik (HESS 1949). Newberg és d'Aquili feltételezése szerint az egyik rendszer hiperaktivitása együtt jár a másik rendszer izgatottságába történő átfolyásával (*spillover*). A ceremóniális rituálé ritmikusságának hatásai vagy az *ergotróp* vagy a *trofotróp* rendszer maximális kihasználásához vezetnek az „átfolyás” lehetőségével, így szokatlan szubjektív állapotot idéznek elő. Maguk a rituálék lehetnek „lassúak” és „gyorsak”. A „lassú” nyugalommal jár, a békés zene, szelíd kántálás a nyugalom érzését kelti a *trofotróp* rendszeren keresztül. A „gyors” rituálék hirtelen-gyors vagy őrjöngő táncot használnak a fokozott izgalmi (*arousal*) állapot érzésének az *ergotróp* rendszeren keresztül történő előidézéséhez. A fent említett „csoport rituálé” mellett hasonló eksztatikus és üdvözült-boldogság „egység” érzésének állapota az egyéni kontempláció vagy meditáció révén is elérhető. A meditáció egy „top-down” mechanizmust használ, hogy a kognitív-emocionális aktivitással ösztönözze az *ergotróp-trofotróp* rendszer maximális aktiválását. Ez a neurális interakciók komplex mechanizmusán keresztül történik (NEWBERG – D'AQUILI 2000).

1.6. Rituálé és antiritualizmus

A rituálé valami olyasféle esemény, ami itt és most a gyakorlatban történik, ezért megfontolhatók Pierre Bourdieu szavai a gyakorlat teoretizálásáról. Szerinte a gyakorlat – köztük a rituálé – elméletei számos tévedéshez vezetnek, aminek az egyik legfontosabb forrása az, hogy amíg a gyakorlat időben és a cselekedetek egymásra következő időbeliségének

.....

folyamatában történik és visszafordíthatatlan, addig a tudomány számára az idő eltűnik, a teoretizálással egyfajta totalizálást hajt végre. A totalizálás a gyakorlat funkcióit semlegesíti, annak időbeliségétől eltekint, egyúttal a halhatatlanság eszközéhez folyamodik a gyakorlat leírásával, a róla szóló elméletekkel, a módszereivel, a diagramjaival stb. Az elemző teoretikus sémákban és modellekben privilegizálja magának ezt a totalizálást, és egy meghatározott logikát erőltet a gyakorlatra. A gyakorlatnak azonban más a logikája, mint az elméletnek, így voltaképpen nincsen esély tudományos beszámolót adni a gyakorlatról (BOURDIEU 1990).

És valóban, a rituálénak szinte megszámlálhatatlanul sokféle elméleti modellje született, amelyek alapján nehéz lenne egyértelműen megállapítani, mi is a rituálé. A rituálé sokféle definíciója inkább zavart okoz, semmint hogy tisztázná a kérdést. Emiatt felmerül az a szempont, hogy magukat a definíciókat lehetne tipizálni. Rodald L. Grimes szerint legalább négyféle osztályozó stratégia létezik. A *könyvtáros* módszere a tudósok által alkalmazott kifejezéseket alkalmazza, tekintet nélkül arra, hogy azok mennyiben írják le valóban alaposan és következetesen az adott típust, mint például az „átmenet rítusai” vagy a „lázadás rituáléja”. A *bipoláris* módot választó két alapvető típust feltételez – mint amilyen a performansz-központú és a liturgia-központú –, és a rituálé többi típusát ezek különféle változatainak tekinti. Az *egyedüli* döntési lehetősége csak egyetlen prototípust tartalmaz, és számára minden más rituálé csupán ennek variációja, ahogy Arnold van Gennep minden rituálét az „átmenet rítusai” alá sorol be. Végül a *radikálisan lokális* vagy *etnografikus* lehetőség szerint nincsenek típusok, csak különböző rituálék, melyek olyannyira különböznek egymástól, hogy az egymást átfedő hasonlóságaik nem elegendők az összehasonlításukhoz vagy tipizálásukhoz (GRIMES 2014).

A rituálé szabatos definiálásáról, vagy éppen akár a „rituálé” kifejezés használatáról lemondva vállalkozni lehet a jelenség egyszerűsített, óvatos körülírására, ami mégiscsak egy minimális definíciót adhat. Erre vállalkozik Grimes. Szerinte a rituálé megtestesült, sűrített, előírt és végrehajtott. Megtestesült, hiszen a test által végrehajtott cselekvésről van szó. Sűrített, mivel nem hétköznapi cselekvés, hanem annál sokkal sűrítettebb vagy emelkedettebb. A cselekvés megkérdőjelezhetetlen előírás alapján történik. Néha azt írják elő, hogy „mit” kell tenni, máskor azt, „hogyan”. Végül a rituálé „végrehajtott” (*enacted*), ugyanis működésbe hoz, így nem csupán szokásos cselekvés, és nem is színházi szereplés. A rituálé jellegzetességeinek számbavétele kiegészülhet a formalizált, stilizált, repetitív stb. minőségek sorolásával. Ezek mellett ugyancsak szinte tetszőlegesen tovább bővíthető felsorolással említhetők még a rituálé módzatai (ritualizálás, illemszabály, ceremónia, mágia, liturgia, ünneplés stb.), cselekvési típusai (imádat, tisztelet, emlékezés, tisztítás, böjtölés, felszentelés stb.), vagy az olyan elemei, mint a szereplők, a helyek, az idők, a tárgyak, a nyelvek és a csoportok (GRIMES 2014).

Manapság egyre nehezebb felfedezni a rituálénak azokat hagyományos funkcióit, amelyek az egyént és a közösséget összeköthetik. A szekularizált modern társadalomban az emberek többsége nem részesül a hagyományos rituálék eljárásaiban, és a fogyasztói társadalomban a szokatlan, az újabb és a jobb iránti elvárásra kondicionálják őket. A „rituálé”

és a „ritualisztikus” kifejezések használata negatív jelentést hordoz, valamilyen nem szabad, az egyén fejlődését a csoport normáinak és szokásainak alárendelő tartalommal. Felerősödik az antiritualizmus, ami elveti a kiüresedett, ódivatú és kényszerített formalitásokat. Az antiritualizmust végül is olyan szélsőségesen kezdik képviselni, hogy az a bírált tényleges vagy javasolt gyakorlat ritualisztikus elvetéséhez vezet. A szubkultúrák és ellenkultúrák gyakorlatai számos példát mutatnak erre.

Az antiritualizmus sajátos jelentést kaphat a rituálé kutatói körében, ami nemcsak a rituálé definiálásának elvetésében fejeződhet ki, hanem már a „rituálé” kifejezés használhatóságának a megkérdőjelezésében is. Ez felvetheti egy paradigmaváltás igényét, végtére is a rutinalizáció, a szabályozottság és az ismétlés egyáltalán magának a társadalmi életnek az alapja. Tévedés azt gondolni, hogy a „rituálénak” nagyobb értéke van, mint más emberi tevékenységnek (GOODY 1977).

2. A rituálé kialakulása és változásai a buddhizmusban

A buddhizmusban fellelhető rituálék a számukat és típusaikat tekintve rendkívül sokfélék, történelmi koronként folytonosan változnak, és emellett az adott helyi viszonyokhoz, társadalmi-kulturális szokásokhoz és hitekhez, illetve az egyes társadalmi rétegek igényeihez is alkalmazkodnak. Ennélfogva az alábbiakban idézett példák nem a rituálék buddhista típusait szeretnék felsorakoztatni, még csak a kulturális háttérük feltérképezésére sincs mód, hanem inkább csupán azokat a főbb szemléleti beállítódásokat és motivációkat kívánják bemutatni, amelyekkel az egyes ritualisztikus cselekvéseket végrehajtják. Ennek során a hangsúly a kevésbé ismert kezdetekre kerül, vagyis a Buddha és a korai buddhizmus álláspontját a későbbi fejleményeknél részletesebben és több forrásra támaszkodva illusztrálom.

2.1. A Buddha rituálé ellenessége

A bráhmanikus hagyomány az áldozati rituáléban gyökeredzett. A védikus áldozati rituálé eredeti jelentése a *Brāhmaṇa* irodalom szövegeiben és gyakorlatában már azzá a hitté változott, hogy a pontosan az előírások szerint végrehajtott rituális cselekedeteknek előre jósolható, mechanikusan érvényesülő következményei lesznek. Az ok és okozat mechanizmusának érvényesítője az áldozati cselekvés (sz¹: *karma*)², ami a természeti erők feletti ellenőrzést, és ezzel a halhatatlanságot is biztosítja (Śatapatha Brāhmaṇa X. 4. 3. 4-10.). E karma ismerői a társadalom többi részétől elkülönült réteget, a bráhmin rendet alkották, és az e rétegbe születettek mintegy biológiaiilag adottan a tudást birtokló közösség tagjaivá váltak.

¹ Szanszkrit.

² E cikkben a továbbiakban zárójelbe tett egyes kifejezések – ennek külön jelzése nélkül – mindig páli nyelvűek. Az ettől eltérő nyelvek jelezve vannak.

Az *Upaniṣad* szövegek reformmozgalma megfosztotta a karmát a kizárólagosan rituális értelmezésétől, és etikai tartalommal is felruházva valamennyi cselekvés – bár továbbra is mechanisztikusan érvényesülő – ok-okozati működéseként értelmezte azt. Ezzel a bráhma-
manikus papi rend többé nem monopolizálhatta a karma ismeretét, így a hangsúly az egyéni cselekvések hatásainak megértésére, az egyéni lélek természetének a megismerésére helyeződött. A szenvedés elkerülése érdekében meghatározó céllá vált az egyéni lélek (sz.: *ātman*) feloldása az univerzális létezésben. Az egyén megnövekedett felelőssége a spirituális fejlődéséért kifejeződött a vándor remeték *śramaṇa* mozgalmában, amely a bráhma-
manikus vallásgyakorlással szemben lépett fel. A *śramaṇa* nem viselte a szent fonalat (sz.: *upavīta*), nem viselt hajfonatot (sz.: *śikhā*) és nem végzett áldozatot (sz.: *yajña*).

Mindezen ideológiai és vallásgyakorlási változások ellenére, a bráhma-
manikus rend képviselői továbbra is ragaszkodtak az egykor volt társadalmi vezető szerepük megtartásához és a rituálék végrehajtásához. A korai buddhista források is több véres áldozati rituáléről számolnak be, melyeken alkalmanként több száz vagy több ezer állatot gyilkoltak le (DN 5; SN 3, 9; Snp 299-310). Az áldozati rituáléknak a kánoni szövegekben említett legfontosabb formái a loáldozat (*assamedha*), az emberáldozat (*purisamedha*), a póznavetés (*sammāpāsa*), a szóma italáldozat (*vājapeyya*) és az úgynevezett „korlátlan” (*niraggaḷa*) (SN 3, 9; AN 4, 39; AN 8, 1; Snp 303). A Buddha ezek ellen gyakran fellépett (MN 51; AN 4, 198; SN 3, 9). Hangsúlyozta ezen rituálék eredménytelenségét (SN 3, 9), illetve azt, hogy azok végrehajtói maguk is gyötörődnek és másoknak is gyötrelmet okoznak (MN 51; AN 4, 198), valamint a szerető jóság (*mettā*) apró töredékében sem részesülnek (It 27). Többek között azzal is érvelt, hogy a bráhma-
manák már nem a régi hagyományok szerinti üdvös életet élnek, amikor hajdan még áldozatként rizst, nyughelyet, öltözetet, tisztított vaját és olajt ajánlottak fel (Snp 284-298). A jelenlegi áldozati rituálék gyakorlata Okkaka király óta már csupán eltorzulása (*vipallāsa*) e régi időknek (Snp 299-310).

Az 5. századi kommentátor, Buddhaghósa az áldozásról szóló tanbeszédhez (SN 3, 9) írott magyarázatában (*Sāratthappakāsinī*) a Buddhának tulajdonított „történeti” levezetést némi szójátékkal fűszerezve részletesebben kifejti. E szerint a régi időkben a király négy kegyet gyakorolt: a rizs áldozatot (*sassa-medha*), az emberáldozatot (*purisa-medha*), a helyes köteléket (*sammā-pāsa*; *pāsa*: „kötél”) és a kedves szavakat (*vācā-peyya*). A rizs vagy gabona áldozat azt jelentette, hogy a király a terményének egy tizedét a népnek ajánlotta. Az emberáldozat a harcosok ellátása volt fegyverrel és zsolddal. A helyes kötés azt jelentette, hogy a szükségletet szenvedők a királytól három évre kamatmentes kölcsönt kaptak, hogy magához kösse őket. A barátságos, szelíd beszéd a kedves szavak áldozata volt. E kegyességek miatt olyan biztonság uralkodott, hogy a házak ajtaja nem volt zárva, és mivel kapuzár-
ra nem volt szükség, ezért nevezték ezt a „retesz nélküli” (*niraggaḷa*) áldozatnak. Csak a későbbi Okkaka király idején vezették be a bráhma-
minok a véres áldozatokat. Így végül ezekből lett az öt főbb véres áldozat: a loáldozat (*assa-medha*), az emberáldozat (*purisa-medha*), a póznavetés (*sammā-pāsa*; *pāsa*: „dobás”), a szóma italáldozat (*vāja-peyya*) és a korlátlan (*nir-aggaḷa*).

A kortárs rituálék persze ennél jóval szélesebb körűek voltak, és nem mindegyik járt állatok legyilkolásával. Ezekre az esetekre reagálva a Buddha nem csupán helytelenítette azokat, de azon nyomban át is fordította a jelentésüket a hétköznapi erényes tettek végrehajtására. Az erényes cselekedetek a Buddha számára soha nem csak az egyén saját lelkiismeretét érintették, hanem a közösségi kapcsolatok hálózatának megerősítését is magukban foglalták. Erre utal többek között az égtájak iránti hódolatot kifejező bráhminnak adott tanítása is. A történet szerint Szigálaka bráhmin reggel összetett kezekkel a tiszteletét fejezte ki az égtájak felé, mivel az általa nagyon tisztelt apja ezt tanácsolta neki. A Buddha elmagyarázza a számára, hogy nem így kell tisztelni az égtájakat, hanem úgy, ha tartózkodik az élet elvételeitől, a nem adott elvételeitől, a nemi kicsapongástól, a hamis beszédétől, valamint a vágyból, a haragból, a zavarodottságból és a félelemből fakadó cselekedetektől stb. Az égtájakat pedig úgy kell védelmezni, hogy a kelet jelzi az anyát és az apát, a dél a tanítókat, a nyugat a feleséget és a gyerekeket, az észak a barátokat és a társakat, a nadír a szolgálkat, a munkásokat és a segítőket, végül a zenit a remetéket és a papokat jelzi. A család és a társadalmi viszonyok ezen hálózata valójában az egymás iránti kölcsönös kötelezettségek gyakorlása. E kölcsönös és egyenrangú kötelezettségi rendszer középpontjában a házigazda áll, és a mások felé irányuló köteleességteljesítések úgy veszik őt körbe, mint a hat égtáj (DN 31).

A Buddha a módszerével máskor sem feltétlenül csak az egyes személyek egyéni spirituális fejlődéséhez adott közvetlen pszichológiai útmutatást. Az egyik legelterjedtebb áldozati mód a tűzáldozat volt, így ezzel kapcsolatban számos tanbeszédet tartott az érintettek számára. Mint egy alkalommal kifejti, aki a tűzáldozattal és az áldozatokat oszlophoz (*yūpa*) kötve szeretne áldozni, azt gondolhatja ugyan, hogy érdemteli (*puñña*), üdvös (*kusala*) és jó újrászületéshez (*sugati*) vezető tettet hajt végre, valójában azonban a cselekedete érdemtelen (*apuñña*), káros (*akusala*), rossz újrászületéshez (*duggati*) és szenvedéshez (*dukkha*) vezet. Három tüzet kell elkerülni, a vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) tüzeit. Viszont három tüzet kell megőrizni, a szülők áldozatra méltó (*āhuneyya*) tüzeit, a házigazda családfenntartó tüzeit és az aszkétáknak és a papoknak juttató, a türelmet és a szelídséget gyakorló, az önmaga énjét megszelídítő, a nyugalomba és nirvánába térő adományra érdemesség (*dakkhineyya*) tüzeit (AN 7, 44). A Buddha egyértelműen a belső vállalást állítja szembe a pusztá formalitásokkal. Érvelése szerint értelmetlen a tűzáldozat, hiszen csak az uralja az érzékeit, akit az igazság (*sacca*) zaboláz meg, az igazi áldozat a tudással teljesíti be a tiszta életvitel útját. A fa tűzbe dobásával nem lehet elérni a megtisztulást, ez pusztán külsődleges (*bahiddhā*), a bölcsek nem gondolják, hogy a tisztaság külsődleges eszközökkel (*bāhirena*) volna elérhető. A Buddha kijelenti magáról, hogy mindezért ő nem a fa tüzeit táplálja, hanem a belső (*ajjhatta*) tüze fénylik, ami állandóan lángol, vagyis állandóan összpontosított állapotban tartózkodik, ezért is teljesítette be a tiszta életvitel útját (SN 7, 9).

A Buddha utalása a „belső tüzésre” nem az egyetlen alkalom, amikor a tűz jelentőségét átvitt értelemben hangsúlyozta. Voltaképpen kettős értelmet adott a „tűznek”. A pozitív tartalom a fent említett eseti használat mellett megjelenik akkor is, amikor a tüzet a meditáció egyik lehetséges tárgyának ajánlotta, ezzel a spirituális előrehaladás egy eszközének

tekintette (MN 77; AN 10, 25). Másfelől azonban – amint azt az egykori hajfonatos (*jaṭila*) aszkéta tűzlapoknak szóló „Tűzbeszédben” kifejtette – a tűz mindenütt, valamennyi érzékszervben jelenlevő égető gyötrelem, az érzékelés tárgyának megragadására irányuló szenvedés (SN 35, 28). A teljes megszabadulást a szenvedéstől csak az érheti el, aki a tüzet tápláló késztetéseket, a vágyat, a haragot, a zavarodottságot megszünteti, ezzel eléri a végső kialvást (*nibbāna*; sz.: *nirvāṇa*; szó szerint: „kialvás”).

A tűzáldozat végrehajtói a megtisztulást remélték a rituális cselekedetüktől, és ugyanez volt a motivációjuk a vízáldozatot gyakorlóknak is. A hajfonatos (*jaṭila*) Kasszapa és tanítványai a leghidegebb télen is a vízbe mártóztak föl és le, azt gondolva, hogy ez vezet a tisztasághoz. A Buddha ezt látva kijelenti, hogy a víz senkit nem tesz tisztává, inkább az igazán tiszta, az a valódi bráhmin, akiben ott van az igazság és a Tan (Ud 1, 9). Amikor egy bráhmin a folyópartra megy, hogy rituálisan megtisztuljon a folyóban a rossz tetteitől, akkor a Buddha felhívja a figyelmét arra, hogy a megtisztulás nem ezzel érhető el, hanem az erényes étellel (MN 7). Hasonlóképpen, amikor egy bráhmin minden reggel és este rituális fürdészel tisztítja meg magát, és úgy véli, hogy ezzel megszabadul a nappali, illetve az éjszakai tisztátalan tetteinek a következményeitől, akkor a Buddha elmagyarázza neki, hogy a Tan a valódi tó az erény gázlójával (SN 7, 21). Általánosságban is, a megtisztulás azzal valósítható meg, ha tartózkodunk az erőszaktól, az élet elvételestől, a nem adott elvételestől, a nemi kicsapongástól, a hamis beszédétől és egyéb káros cselekedetektől (MN 8).

A Buddha a víz metaforikus jelentését felhasználta a saját gyakorlati rendszerének bemutatásakor, de ismét csak az ellenkezőjére fordította az eredeti értelmet. Az áramlás (*sota*) kettős értelmű kifejezésként alkalmazta. Egyfelől elutasítóan mindazokat a tudati megnyilvánulásokat jelenti, amelyek a létesülés áramlásával (*bhavaṅga*), a létforgataggal (*saṃsāra*) együtt járnak. Számos szinonimája van, mint pl. az áradás (*ogha*) és a káros befolyás (*āsava*). Másfelől elfogadóan éppen a létforgatag áramlásának meghaladását, a nemes emberek ösvényére térést is e szóval fejezik ki, az ösvényre tért ugyanis nem más, mint aki a folyamba lépett (*sotāpanna*). Ekkor a víz nem rituális cselekedethez kapcsolódik – még csak az áttérés valamiféle formális aktusát sem jelenti –, hanem éppen a rituális cselekvésről történő lemondás az egyik eleme, ugyanis a folyamba lépett ember az, aki a tűz úgynevezett béklyóból (*saṃyojana*) az első hármat széttörte. Ez a feladott három beállítódás az én tévképzete (*sakkāya-diṭṭhi*), a kétely (*vicikicchā*), valamint a szabályokba és szertartásokba csimpaszkodás (*sīlabbata-parāmāsa*) (POROSZ 2012).

A Buddha a rituálék elleni érveit olykor összekapcsolta a társadalombírálatával, és akár ironikusan az abszurditásig is vitte, mint amikor például a papi rendhez tartozó hallgatóságát ahhoz a következtetéshez vezette, miszerint nemcsak a papok tehetik meg, hogy lemenjenek a folyóra és lemossák magukról a szennyet, hanem a többi rend tagjai is, és a papok által csiholt tűz sem forróbb, mint a többi rend tagjai által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90).

2.2. Rituális vonások a Buddha Gyülekezetében³

A Buddha a rituálék ismétlődő külsődleges formális cselekvései helyett a minden formalitást nélkülöző, erkölcsileg üdvös belső hozzáállást javasolta a házigazdának és a remetéknek, így ebben az értelemben mindenképpen rituálé ellenes volt. Mindemellett egy a saját korában egyedülállóan jól szervezett szerzetesi gyülekezetet hozott létre, és már csak pusztán ebből is ismétlődő és formális cselekvések következtek a közösség életében. Ezek egy része a fegyelmi előírások betartása, és ennyiben nem feltétlenül nevezhetők ritualisztikus természetűnek, míg más – nem mindennapos, hanem egyes alkalmakhoz kötődő – közösségi aktusok jellegzetesen ritualisztikusak, és leginkább a Gyülekezethez (*saṅgha*) tartozás kifejeződései.

Az első ceremoniális lépés a szerzetessé avatás (*upasampadā*). A Buddha tanítói tevékenységének kezdeti időszakában a szerzetessé avatás egyszerű volt. Első tanítványait a következő formulával szólította magához: „Jöjj szerzetes! A Tan jól hirdetett, vezess tiszta életvitelt, hogy a szenvedésnek véget vess!” (*Ehi bhikkhū! Svākkhāto dhammo. Cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃ*!). Az illetők hármas menedéket (*tisaraṇa*) vettek, és ezzel szerzetessé váltak. A későbbi időkben a jelöltnek előzetesen részt kellett vennie a kivonulás (*pabbajjā*) eljárásában, vagyis lenyírták a haját és a szakállát, majd vörösszárga ruhát vett fel. Itt a „kivonulás” elnevezés arra az eseményre utal, amikor a Buddha a megvilágosodása előtt az útkeresésre indult, és az otthonából az otthontalanságba vonult. A jelölt a *pabbajjā* eljárását követően menedéket vett, és betartotta a tíz gyakorlási utat (*dasasikkhāpada*), amit szerzetesújoncként (*sāmaṇera*) a legkorábban 15 évesen lehet vállalni, bár ekkor az illető még nem teljes avatású (*anupasampanna*). Ezek után az újonc egy nevelő szerzetes (*upajjhāya*) vezetése alá került mindaddig, amíg végül legkorábban 20 évesen, egy lemondáshoz hasonló eljárásban el nem nyerte a teljes felavatást. A 20 évesnél idősebbek – különösen a kezdeti időkben – a „kivonulás” és a „felavatás” eljárásán nem mint két, időben elkülönült aktuson vettek részt, hanem ezeket egyszerre tartották meg.

A hármas menedékvétel (*tisaraṇa*) a buddhizmus iránti elkötelezettséget, egy hagyományhoz történő csatlakozást fejezi ki, és abból áll, hogy a szerzetesi vagy világi közösséghez csatlakozni kívánó háromszor elismétli: menedékért fordul a Buddhához, a Tanhoz és a Gyülekezethez. Ezt a hármas formulát a már közösségi tagok a későbbi koroktól kezdve gyakran a meditációs gyakorlataik kezdetén is recitálják. A formula eredetileg a Buddhától származik benáreszi tartózkodásának idejéből. A legenda szerint a Buddha megvilágosodását követően egy-egy hétig többször is egy-egy fa alatt tartózkodott. A negyedik héten két átutazóban levő kereskedő – Tapussza és Bhallika – tejberizzsel és mézesfalatokkal kínálták meg, majd annak elfogyasztása után menedékért járultak a Buddhához és a Tanhoz (jóllehet a Tant akkor még nem hirdette a Buddha), így ők lettek az első világi követők. Miután a Buddha tanítani kezdett, egy gazdag benáreszi kereskedő fia, Jasza is a követőjévé vált. Az apja azonban keresni kezdte, így eljutott a Buddhához, aki röviden bevezette őt a Tan

³ A cikk jelen és következő része gyakran *A buddhizmus lexikona* (POROSZ 2012) szócikkeire támaszkodik, így a vonatkozó nagyszámú páli forráshivatkozás is ott található meg.

alapjaiba. Ezt követően a világi követővé (*upāsaka*) vált apa szájából hangzott el először a Buddhához, a Tanhoz és a Gyülekezethez járulás hármas formulája.

A közösség megerősítése már az ünnepek feladata. A közösséget összefogó legfontosabb együttléteik a megtartás (*uposatha*), a felhívás (*pavāraṇā*) és a ruhaszövet (*kaṭhina*) ünnepei voltak, amelyek a Buddha halála után a későbbiekben többek között a tavaszi telihold (*vesākha*) ünnepével egészültek ki.

Talán a legfontosabb a megtartás napja (*uposatha*). Ez a Buddhát megelőző időszakból, a szóma áldozathoz kapcsolódó böjtnapból származó elnevezés és esemény. A Buddha kortársainál egyes vándorló nem buddhista felekezeteknél is szokás volt havonta a félholdkor, az újhholdkor és a teliholdkor éjszakánként összegyűlni, hogy a tanaikat és a dolgaikat megbeszéljék. A Buddha Magadha királya, Bimbiszára javaslatára ezt a gyakorlatot szintén bevezette, de úgy módosította, hogy a szerzetesek minden teliholdkor és újhholdkor gyűltek össze a Tan kifejtésének meghallgatása és az „Előírások” (*Pāṭimokkha*) recitálása céljából. Ez lett a „megtartás” napja, azonban a nem buddhista környezettől eltérően ekkor nem böjtöltek. Az egy körzeten belül élő szerzetesek csak egyszerre, együtt tarthatták meg az ünnepet, különben egyházszakadás történt. Ez az ünnep a szabályok betartására emlékeztetett, és ezzel a szerzetesek közösségét is egybetartotta. Az esemény megtartásának azután különböző formái alakultak ki, de a világi követőket mindig arra ösztönözték, hogy vegyenek részt az ünnepségen, és adománnyal támogassák a szerzeteseket.

Az esős évszak (*vassa*) három hónapja alatt az időjárási körülményekre tekintettel az akkoriban még nem kolostorban letelepedve élő, hanem vándorló szerzetesek nem hagyhatták el a lakhelyüket, ami egyébként a Tan elmélyültebb tanulmányozására, az intenzívebb gyakorlásra is alkalmat adott. Az esős évszak ideje alatti vándorlási tilalom olyannyira hagyománnyá vált, hogy még az éghajlati viszonyok miatt az észak-indiaihoz hasonló esős évszakkal nem rendelkező Srí Lankán – vagy éppen manapság Nyugaton – utazási tilalomként is betartják erre a néhány hónapra.

Az esős évszak végén tartották meg a ruhaszövet (*kaṭhina*) ünnepét, amelynek során a Gyülekezet által kiválasztott, addig erényesen élő és arra rászoruló szerzetesek ruha vagy ruhaszövet adományt kaptak. Az utóbbi esetben a szerzetesek maguk készítették el a ruhájukat. Az esős évszakot a felhívás (*pavāraṇā*) eljárása zárta le, amelynek során a szerzetesek a Gyülekezet előtt felszólították szerzetestársaikat, hogy tudassák velük, vajon cselekedtek-e bármiféle helytelent, rosszat. Az eljárást követően a szerzetesek folytathatták az esős évszak idejére megszokott vándorútjukat.

A Gyülekezetben a megszólítás udvariassági formulái is kialakultak és rögzültek. A páli kánonban az alábbiak találhatók. A „Magasztos” (*Bhagavā*) kizárólag a Buddha tiszteletteljes megszólítása. A Buddha a „szerzetes/szerzetesnő” (*bhikkhu/bhikkhunī*) megszólítással fordult a szerzetesekhez vagy szerzetesnőkhöz, de néha a világiak is használták az ő megszólításukra. Az „úr, tisztelt úr” (*bhante*) kifejezés a Buddha és az ismert vagy ismeretlen

nevű szerzetesek gyakori tiszteletteljes köszöntése, illetve a fiatalabb szerzetesek így üdvözlik az idősebbeket. A világi követők szokásosan így fordulnak a szerzetesekhez, olykor hozzá téve a nemes mester (*ayya*) megnevezést is. A „jó uram/jó uraim” (*bho/bhonto*) meglehetősen gyakori címzés az egyenlő rangúak között, illetve a magasabb rangú is így nevezi meg az alacsonyabb rangút, többnyire a személynév hozzátételével együtt. A „barát, testvér” (*āvuso*) a szerzetesek szokásos egymásközi megszólítása, illetve az idősebb szerzetesek így fordulnak a fiatalabbakhoz. Előfordul, hogy szerzetesek így szólítják meg a világi követőket is. E nyelvtanilag hímnemű szót szerzetesnőre soha nem használják. A „nemes mester úr/nemes mester urak” (*ayya/ayyo*) sűrűn használt címzés, melyet a személynév követhet, gyakran a tisztelt úr (*bhante*) kifejezéssel társulva. A világi követők így nevezik meg egymást is, és a szerzeteseket is, viszont a szerzetesek nem szólítják így egymást vagy a világiakat. A „nemes mester hölgy” (*ayye*) a szerzetesnők egymásközi megszólítása, illetve a női világi követők így nevezik egymást is, és a szerzetesnőket is, viszont a szerzetesek soha nem szólítják így a szerzetesnőket vagy a női világi követőket. A „nővér” (*bhagini*) a leggyakoribb mód, ahogyan a szerzetesek megszólítják a szerzetesnőket és a női világi követőket, bár a szerzetesnők nem nevezik így egymást.

A Buddha mindig figyelmet fordított a világi követőkkel vagy a nem buddhista néppességgel levő jó kapcsolat ápolására. Ennek egyik megnyilvánulása volt az is, hogy a szerzetesek a számukra nyújtott étel, ruha vagy más adományok (*dāna*) felajánlására egy szabadon fogalmazott, könnyen recitálható, az adományozót erkölcsös cselekedetekre ösztönző rövid formulával, a köszönetnyilvánítással (*anumodana*) válaszoltak. A későbbi időktől kezdve ezt az eljárást már rögzített szövegváltozatokkal végzik.

A Gyülekezet belső szerveződésén túlmutató gyakori eljárás volt a Buddhát dicsőítő, és a településeken a jövetelét előzetesen beharangozó formula, a „jó hír” (*kalyāṇa-kittisadda*) hangoztatása: „A Magasztos egy Méltó, teljesen megvilágosodott, tökéletes tudású és magatartású, jól-járt, a világ ismerője, a jámbor emberek legkiválóbb vezetője, az istenek és emberek tanítója, Felébredett és Magasztos.” (*Bhagavā arahani sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathī satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā*). Bővített formában a híradás a Tanra (*dhamma*) és a Gyülekezetre (*saṅgha*) is vonatkozik. A Tanra vonatkozó szöveg a következő: „A Magasztos jól hirdette ki a Tant, amely látható, időmentes, elszólító, célhoz vezető, a bölcsek maguk ismerik meg.” (*Svākkhāto bhagavatā dhammo, sandiṭṭhiko, akāliko, ehipassiko, opanayiko, paccattani veditabbo viññūhi*). A Gyülekezetről a következő híradást terjesztették: „A Magasztos tanítványainak Gyülekezete jó úton jár, egyenes úton jár, jó irányba vezet és megfelelő menetű, vagyis a személyek négy párja, a nyolc személy jó úton jár. A Magasztos tanítványainak Gyülekezete adományra érdemes, vendéglátásra érdemes, felajánlásokra érdemes, tiszteletteljes üdvözlésre érdemes és az érdemek legkiválóbb mezeje a világ számára.” (*Supaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, ujupaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, ñāyapaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, sāmīcipaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, yadidaṃ cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā, esa bhagavato sāvakasaṅgho āhuṇeyyo pāhuṇeyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇīyo anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa*).

A Buddha törekedett a kommunikáció és a nyelvezet sajátos formáinak a megteremtésére, amivel a szokásos hétköznapi nyelvhasználat is emelkedettebb szintre került. Ez nem csupán a már említett udvariassági formulák, nyelvi fordulatok és mintázatok alkalmazását vagy a tanainak az egyéni terminológiáját jelentette, hanem egyfajta saját nyelvezet létrehozását is eredményezte. Ez a nyelvezet a „Buddha szava” (*Buddhavacana*), amely nem azonos egyetlen népnyelvvél vagy nyelvjárással sem, de a hétköznapi nyelvezettől eltávolodott védikus-bráhmanikus szövegek rituális szanszkrit nyelvével sem. Valószínűsíthető, hogy a Buddha a tanítói tevékenységének egyik fő területén, Kószalában létezett *lingua franca* alapján kialakíthatott egy saját közlésmódot. Végül is a Buddha az általa beszélt nyelvnek, „saját nyelvének” a használatát rendelte el, ami a köznyelvi szokások és a magaskultúra rituális szanszkrit nyelve közötti közép megtalálását jelentette. Feltételezhető, hogy ez a nyelvezet lehetett a halála után az ilyen értelemben végül már mesterséges szakrális páli nyelv létrejöttének az egyik alapja (bővebben lásd: POROSZ 2013).

Eseti helyzetekhez kapcsolódva, a nyelvhasználat speciális módja lett bizonyos szövegek ráolvasás jellegű alkalmazása. Az ekkor recitált szövegek a Buddha tanításaiából vett idézetek vagy teljes versek, így nyíltan vagy közvetetten a Tan belső átélésének a felidézésével hatnak. A Tan közvetlen használatának az egyik példája az, amikor a Buddha a legkiválóbb tanítványait, Mahákasszapát és Mahámoggallánát azzal gyógyította meg, hogy felsorolta számukra a megvilágosodás hét tényezőjét (*bojjhaṅga*), melyek az éberség (*saṭi*), a valóság tanulmányozása (*dharmavicaya*), a tetterő (*virīya*), az öröm (*pīti*), a megnyugvás (*passaddhi*), az összpontosítás (*samādhi*) és az egykedvűség (*upekkhā*). Amikor ő volt beteg, akkor ezt az eljárást önmagán is kipróbálta, és valakit megkért e tényezők recitálására.

A Buddha beszédeinek közvetettebb és összetettebb eljárással történő recitáló alkalmazása a kommentárok szerint a „Drágaság beszédével” (*Ratana-sutta*) kezdődött, ami keletkezésének és felhasználásának körülményeivel magyarázható. Mivel a történet csak a Buddha versét később kommentáló – egyébként csodás eseményekkel kiszínezett – elbeszélésből ismeretes, ezért nem tudni, voltaképpen mi és hogyan történt, és egyáltalán a Buddha idején is alkalmazták-e ezt az eljárást, de a későbbiekben – más szövegekkel is – *paritta* („védelem”) névvel gyakorolták. A történet szerint Liccshaví fővárosában, Vészáliban egyszer éhínség volt a nagy szárazság és a rossz aratás miatt, közben egy hatalmas járvány is kitört. A sorscsapások elhárítására végül a Buddhát kérték fel. A Buddha a városkapunál megállva Ánandához szólt, hogy tanulja meg a „Drágaság beszédét” és ezt ismételve járja körül a város falait, miközben a Buddha alamiznászszerűséből vizet fröcsköl szét. Amikor Ánanda visszatért, a város összes lakosa egy nagy teremben gyűlt össze, ahol a Buddha immár mindannyiuknak elmondta a verset. E verses beszédben refrén-szerűen elhangzik: „Eme igazsággal üdvösség legyen!” (*Etena saccena suvatthi hotu!*). Ez az egyik kifejeződése annak, hogy a Buddha szerint az igazság kimondása valódi tett (*sacca-kiriya*). Erre nemcsak a Buddha szavai, hanem többek között például Angulimála híres mondata is felhívja a figyelmet.

Az egykori rablógyilkos Angulimála a Buddha hatására szerzetesnek állt, ezzel egyben megszerezte a Gyülekezet védettséget is a világi ítélkezés elől, majd egyedül élt az erdőben, végül megvilágosodott Méltóvá (*arahat*) lett. Egyszer az alamizsnagyűjtő útján egy torzszülöttel vajúdó asszonyt látott, aki jajgatott a fájdalomtól. A Buddha visszaküldte azzal, hogy mondja el az asszonynak: amióta nemes születéssel születtem (tehát a megvilágosodás világföltre nemes ösvényére lépett), azóta senkinek sem ártottam szándékosan, így ezen igazság révén (*etena saccena*) gyógyuljanak meg. Angulimála ennek megfelelően cselekedett, és az asszony meg a gyermeke meggyógyult.

Más esetben a Buddha kígyómarás ellen a recitációt javasolta, miután egy szerzetes a kígyómarásban meghalt (AN 4, 67). A Buddha szerint nem halt volna meg, ha a kígyókirályok családjai iránti szerető jóssággal (*mettā*) elterelve a megadott versike elmondásával fordult volna hozzájuk védelemért (*rakkha*). Ez a jelenet a hagyományos, az *Atharvaveda* szövegeiben is megtalálható varázsmondást idézi fel, de annak szellemiségétől idegen módon „buddhizálva”. A Buddha eljárásában ugyanis nemcsak a külső mérge veszít hatásából, hanem egyúttal a figyelem a belső méregre irányul. A valóságos mérgegyrészt a *mettā* ellentéte, tehát a vágy és a harag, másrészt a bölcs belátás ellentéte, a zavarodottság. Ezek megsemmisítése a halálfélelemtől és az újrászületéstől véd meg.

A páli kánonban az exorcizmus gyakorlata is előfordul. Az *Āṭānāṭiya-sutta* (DN 32) szerint a négy égtáj nem-emberi lényei közül az egyik fajta (*yakkha*) királya védelmező szöveget mondott azon Buddha-követők számára, akiket a Buddhát nem tisztelő nem-emberi *yakkha* lények zaklatnak. A szöveget a Buddha jóváhagyta, és a szutta szerint, aki az elmondott verset megtanulja, azt nem fogják zaklatni e lények, sőt, a védelmükért (*rakkha*) is lehet folyamodni. A megnevezett védelmezők között olyan védikus istenségek találhatók, mint Indra, Szóma, Varuna, Pradzsápati is. Ez a számos prebuddhista elemet tartalmazó védelmező szöveg szerkezetében és tartalmában rokonságot mutat az *Atharvavedában* is meglevő nem buddhista védelmező varázsmondás (sz.: *raṅṣa-mantra*) szövegekkel.

2.3. A rituálék a korai buddhizmusban

Az *Āṭānāṭiya-sutta* szövege a populáris buddhizmus köreiben olyannyira népszerűvé vált, hogy később a szanszkrit változata is elkészült (aminek csak a töredéke maradt fenn Belső-Ázsiában), valamint a tibeti *Kandzsúr* is tartalmazza egy változatát (SCHALK 1972). A szöveg a théraváda buddhizmus országaiban bekerült azon változó összetételű gyűjteményekbe, amelyek a *paritta* (szingaléz: *pirit*) szolgálat elvégzéséhez szükségesek. A „*paritta*” eredetileg a kánon egyes – különösen a *Khuddakapāṭha* című kis könyvecskéiben található – beszédeinek, verseinek védelem és üdvözlés céljából történő elmondását jelentette. Az ilyen célú szövegek gyűjteménye a későbbiekben azután újonnan létrehozott szövegekkel is kiegészült, egyúttal a *paritta* összeállítások alkalmazásának a köre is kibővült, így végül a veszélyek (kígyómarás, rablók, dühöngő elefánt, tűz, mérge, gyilkos, csapda) elleni védekezés,

az áldásban és üdvözülésben részesülés, a gonosz szellemek elűzésének, a világi értékek (hosszú élet, szépség, boldogság, hatalom) megszerzésének eljárásává, valamint a meditációt támogató eszközzé vált.

A „paritta-szolgálat” intézményesüléséről már a korai posztkanonikus iratok is beszámolnak (Míl 120, 151-154, 195). A „paritta” ceremóniája a théraváda országokban és különösen Srí Lankán az élet minden területét áthatja. Léteznek rendszeresen megismételt eljárások, például naponta reggel és este, vagy évente a születésnapokon, de alkalmilag is végeznek ilyen szolgálatot születésnél, házasságkor, halál esetében, egy ház felszentelésekor, betegségeknel vagy különleges, váratlan eseményeknél. A „paritta-szolgálat” egyben érdemteni (*puñña*) tettek felhalmozására is alkalmas a világiak és a szerzetesek számára egyaránt. Az eljárások során a leggyakrabban a *Khuddakapāṭha* három szövegét használják, az „Áldás beszédét” (*Maṅgala-sutta*), a „Drágaság beszédét” (*Ratana-sutta*) és a „Szerető jóság beszédét” (*Metta-sutta*). A ceremóniák számos olyan elemre épülnek, amelyek már a „Drágaság beszédében” előfordulnak. Az eljárás hatóerejét Srí Lankán is kénytelenek voltak kipróbálni I. Upatissza uralkodása idején (i. sz. 362–409), amikor ott szintén éhínség volt és járvány tört ki. Jóval később II. Széna (i. sz. 851–885) oly nagyra értékelte e beszédet, hogy az egészzet aranylapokra íratta és tiszteletére nagy ünnepséget rendezett. A théraváda gyakorlatában nem csupán ez a ceremónia maradt fenn, hanem a népi vallásosságban a varázsmondások (*manta*) és az amulettek (*yanta*) elterjedt használatában is a mindennapok részévé lett.

A világi gyakorlók törekvései végül is gyakran kaptak ritualizálódott formákat is, amelyeknek a mindennapokban a varázsmondások és az amulettek elterjedt használata mellett részei többek között a tavaszi ünnep (*vesākha*) megtartása, a Buddha relikviáinak (*dhātu*), sztúpáinak (*cetiya*) vagy ábrázolásainak (*Buddharūpa*) a tisztelete.

A *vesākha* az április-májusi holdhónap neve. A théraváda hagyomány szerint a Buddha e hónap teliholdján született, majd szintén e hónap teliholdján érte el a felébredést (*bodhi*), végül ugyancsak e hónap teliholdján halt meg, így évente e hónap teliholdján mindhárom eseményt egyszerre ünneplik.

Az „ereklye” (*dhātu*) a Buddha, a Méltók (*arahat*) és más szentéletű emberek földi maradványait jelenti. A kifejezés abból ered, hogy a hamvasztás után fellelhető testi maradványok már mintegy „elemi” szintre bomlottak. Az ereklyéknek két típusát különböztetik meg. Az egyik a testi maradványokat (*sārīrika*) jelöli, amelyet „test”-nek (*sarīra*) neveznek, ha a halott teste ép maradt, és „testek”-nek (*sarīrāni*) vagy éppen „csont”-nak (*aṭṭhi*), ha a test elporlasztott. Az ereklyék másik típusa közé azok a tárgyak tartoznak, amelyeket az illető az életében megérintett vagy használt (*pāribhogika*), mint például a Buddha esetében a Bódhi-fa (*Bodhi-rukka*), amely alatt elérte a megvilágosodást, vagy az alamizsnás csészéje (*patta*). Az ereklyéket többnyire sírhalmokban (*cetiya*) helyezik el. Mindemellett létezik az ereklyéknek egy sajátos típusa is, amely nem egy elhunyt személy földi maradványa, hanem egy még élő személytől származik. Ilyen például a Buddha levágott haja (*kesa-dhātu*), amit a kommentárok

szerint a nála elsőként menedéket vett Tapussa és Bhallika kaptak tőle. A Buddha hamvasztása után a számtalan és sokféle szétosztott mustármag nagyságú maradványai mellett megmaradt a „hét nagy ereklyéje”, vagyis a négy szemfoga, a két kulcscsontja és a homlokcsontja. A hagyomány szerint egy-egy ereklyetartó halomban Srí Lankán található a Buddha alamizsnás csészéje, a homlokcsontja, a kulcscsontja és egy fog ereklye (*dāṭhā-dhātu*). Az ereklyék fent említett típusait tartalmazó sírhalmoknak (*cetiya*) ezeken kívül létezik egy olyan változata is, amely csupán az elhunytat ábrázoló képeket vagy szobrokat – ilyen szobor a Buddha teste (*Buddharūpa*) is – tartalmaz.

A fog ereklye (*dāṭhā-dhātu*; szingaléz: *daḷadā*) a Buddha megmaradt szemfoga, amelyet Srí Lankán, Kandy-ben őriznek a „Fog Ereklye Palotája” (szingaléz: *Daḷadā Māligāva*) nevű templomban. Rendkívül nagy megbecsülésnek örvend, jelentős a kultusza, és ünnepséggel is kifejezik iránta a tiszteletet. A sírhalom vagy szentély (*cetiya*, *thūpa*; sz.: *caitya*, *stūpa*) ereklyéket tartalmazó építmény. A (*cetiya*; sz.: *caitya*) kifejezésnek kétféle használata van. Az egyik szerint ereklyéket őrző sírhalom, és ennyiben teljesen azonos a sztúpa (sz.: *stūpa*) szó jelentésével. A másik használat szerint általánosabb értelemben vett szentély vagy templom, amelyben ereklye vagy sztúpa is lehet. A théraváda országokban különféle neveken ismerik. A páli „*cetiya*” és „*thūpa*” szanszkrit megfelelői a „*caitya*” és a „*stūpa*”. A Srí Lankán használt szingaléz nyelven a neve a szanszkrit ereklyetartó (sz.: *dhātu-garbha*) kifejezésből „*dāgaba* vagy *dāgāba*” (ebből ered a „pagoda” szó is), illetve a szanszkrit „*caitya*”-ból „*sāya*”. Thaiföldön az elnevezése szintén a „*caitya*”, illetve a „*cetiya*” szavakból származó „*chedi*”, Laoszban pedig „*that*” a neve. Burmában nincsen erre külön szó, de a legáltalánosabban „*Úr*”-nak „*hpaya*” nevezik, miként magát a Buddhát, egy szerzetest vagy egy királyt is.

Az ereklyetartó sírhalomnak három típusa létezik. Az egyik az elhunyt szentéletű ember testi maradványait (*sāṛīrika-cetiya*) őrzi, a másik az általa használt tárgyakat (*pāribhogika-cetiya*) tartalmazza, míg a harmadikba az ereklyékhez hasonló, az elhunytat ábrázoló (*paṭimā*) vagy reá emlékeztető tárgyakat (*uddesika-cetiya*) helyeznek, mint amilyenek például a szobrok, a képek (*Buddharūpa*) és a szent szövegek. Ilyen tárgyak hiányában az „*uddesika-cetiya*” tartalma csupán tudattal létrehozott (*mana-mattaka*). A hagyomány szerint Asóka 84 000 ereklyetartó halmot állított fel.

A korai időkben kialakult a szerzetesek és a világiak között egyfajta munkamegosztás. A szerzetesek Gyülekezetének (*saṅgha*) a feladata a Tan (*dhamma*) szövegeinek recitálása, tanulmányozása és interpretációja lett, ami identitásuk és életvitelük középpontjába került, és amivel legitimálták azt a szerepüket is, hogy a szerzetesek Gyülekezete a Buddha Tan-testének (*dhamma-kāya*) a fenntartója és megőrzője. A világiak identitásának és életvitelének a középpontjába – különösen Asóka után – a sztúpák relikviái és az azokhoz kapcsolódó kultuszok kerültek, vagyis a világiak gondoskodtak a Buddha relikviáinak, anyagi testének (*rūpa-kāya*) a fenntartásáról és megőrzéséről (REYNOLDS 1977). A korai iskolák az i. e. 2. századot követően a Buddha felidézése (*Buddha-anussati*) meditációs gyakorlathoz illesztve alkalmazni kezdték a Buddha képeken vagy szobrokon történő megjelenítését (*Buddharūpa*) is (bővebben lásd: POROSZ 2014).

Számos legenda szól arról, hogy több helyen is, amerre a Buddha járt, otthagya a lába nyomát (*Buddhapāda*), mely alakzatok kőbe nyomva a mai napig láthatók. E nyomokat vagy ábrázolásukat megkülönböztetett hódolattal, az ereklyéket és a Buddha ábrázolásokat (*Buddharūpa*) megillető tisztelettel veszik körül. A leghíresebb ilyen lábnyom Srí Lankán található a Szumana hegyen (*Sumanakūṭa*), amelyet a keresztények „Ádám lábnyomaként” ismernek. Különböző nagyságú láb lenyomatok és ábrázolásaik találhatók India-szerte, Srí Lankán, Burmában, Thaiföldön, Tibetben, Mongóliában, Kínában és Japánban is.

A Buddha testéhez kapcsolódó kultuszok egyik további megjelenése lehet a zárandoklat a Buddha főbb életeseményének (születés, megvilágosodás, első tanítás, halál) a helyszíneire. Ezek közül kiemelkedik a Bódhi-fa (*Bodhi-rukkha*). E fának egy hajtását Mahinda magával vitte Srí Lankára, amikor az i. e. 3. században Asóka király missziót küldött oda. A ma Bódhi-Gájában álló fa azonban nem ugyanaz, mint amelyik alatt a Buddha megvilágosodhatott, mivel az eredeti fa az idők során elpusztult. Asóka király ápolta, gyakran meg is látogatta, viszont ezzel kivívta második felesége féltékenységet a fában lakó szellem iránt, így az asszony a fát kivágatta. Ezt követően a Srí Lankára vitt hajtásból újra telepítették a fát, azonban egy 7. századi fanatikus Siva-hívő bengáli király ezt a fát is kivágatta, a gyökereit pedig elégettette. A fát egy korábbi hajtásból ismét pótolták, de 1876-ban egy vihar gyökerestül kitépte. Ezt követően egy régebbi hajtásból nőtt fa újabb hajtásából ismét pótolták a fát, amely a mai napig ott áll. Mindennek ellenére a fát ma is kétezer-ötszáz éves spirituális emlékként tisztelik, ami alatt a Buddha elérte a megvilágosodást.

Az i. e. 2. századra Indiában elérkezett az a kulturális paradigmaváltás, ami az írásbeliség szélesebb körű elterjedéséhez kapcsolódott, és ez többek között a mesék, a legendák, és a mítoszok létrejöttében és elterjedésében is megmutatkozott (bővebben lásd: POROSZ 2014). A mesék között rendkívül népszerűvé váltak a formálisan a Buddha előző életeiről szóló „születéstörténetek” (*jātaka*) és a más kiválóságok életéről szóló hasonló „hősi tettek” (*apadāna*; sz.: *avadāna*). Ami a szerzetesek Gyülekezetének a feladatait illeti, szerepük túlmutat a népszerű történetek megírásán, fordításán és közzétételén, kéziratok sokszorosításán. E szövegek történeteinek ritualisztikus elmondása és közös meghallgatása nem egyszerűen az új információ megszerzését hozta magával, hanem a közösség megerősödését is eredményezte a történetek közös átélésével. Ezek a közösségi élmények egyben mintát adtak arról is, mi a helytelen viselkedés és mi a pozitív magatartás.

A Buddha rituálé ellenessége miatt a buddhista követők köreiben jó ideig kielégítetlen maradt a világiak hagyományos igénye az élet kiemelkedő eseményeihez kötődő szerencsekívánságok ritualisztikus kifejezésére. Asóka idejére ez a helyzet már olyannyira megváltozott, hogy a király egy ediktumot is kiadott az új helyzetre reagálva. A 9. szikla ediktuma szerint az emberek sokféle rituálét követnek a betegségeknek, az esküvőknél, egy fiú születésekor vagy éppen egy utazás kezdetekor, és még sok más alkalommal is sokféle rituálét végeznek. Különösen a nők követnek túlságosan is sok megvetésre érdemes és értelmetlen rítust. Bár a rituálékat végezni kell, de az efféle rítusok kevés hasznot hoznak. Létezik azonban egy olyan rítus, ami nagy haszonnal jár, és nem más, mint a helyes

életvitel, vagyis barátságosság a szolgák iránt, szeretetteljes viszonyulás az állatok felé, az önuralom és az adakozás a papoknak és remetéknek. Igaz, az adományozás ugyan nagyon jó cselekedet, mégsem hasonlítható össze a tanítás adományával. Asóka ez utóbbi megjegyzése egyértelmű utalás a Buddha egy szövegére, amely szerint kétféle adomány (*dāna*), áldozat (*yāga*) vagy bőkezűség (*cāga*) van, az anyagi (*āmisa*), és a Tan (*dhamma*), melyek közül a Tan a jobb (AN 2, 142-144).

2.4. A mahájána főbb rituális újításai

Az i. e. 1. századra megszületett a buddhizmus új irányzata, a mahájána, aminek keletkezését és terjedését nagymértékben elősegítette az írásbeliség megnövekedett szerepe. Az írás egyéni magányosságának a természete lehetővé tette, hogy a közösségek hagyományőrzésétől független új szövegek, új „Buddha beszédek”, új szemléletű szútrák szülessenek. A mahájána bódhiszattva étosz a világi közösségek szolgálatának a kötelezettsége, ön-feláldozás, aminek az egyik legfontosabb kifejeződési módja, egyben az együttérzés (sz.: *karuṇā*) érvényesítésének stratégiai eszköze (sz.: *upāya*) a rituálé. Az új szútrák szövegei – vagyis úgymond a Buddha tanítóbeszédei – azzal az igénnyel léptek fel, hogy nem csupán a Tan testét hordozzák, hanem egyúttal magának a Buddhának a megtestesülései is. Ezek a szövegek ezért a Buddha testével egyenrangúként helyet kaphattak a sztúpákban, de maguk a könyvek (sz.: *pustaka*) ettől függetlenül is ugyanolyan ritualisztikus tiszteletet (sz.: *pūjā*) érdemeltek, mint a Buddha egyéb anyagi megtestesülései, tehát az ábrázolásai. A könyvek számára önállóan is végzett *pūjā* virágok és füstölők áldozásával, zászlók és baldachinok állításával, valamint a sztúpák körüli ceremóniákból eredő zenéssel járt együtt. Mivel a szerzetesek számára a zene és a színház megtekintése nem volt megengedett, így az eljárás a világiak gyakorlata lett, kifejezve ezzel a hitüket és a közösséghez tartozásukat. A rituális gyakorlatok a mahájánában éppúgy az ügyes eszköz (sz.: *upāya*) értelmezést kapták, mint számos elméleti doktrínájuk, vagyis a gyakorlókat megragadni és továbbfejlődésre ösztönözni képes pragmatikus módszerként szolgáltak (PYE 1978).

Az új szemléletű szerzetesek Gyülekezetében külön szakemberek kezdtek foglalkozni a rituálék alkalmazásával, amit a mahájána tanok kifejeződésének tekintettek, és a világiak számára is az érdek (sz.: *puṇya*) szerzésének egyik legfőbb eszközeként kezelték. A rituálékban résztvevők abban a jutalomban részesülhettek, hogy a korábbi vétkeik negatív hatásaitól mentesültek, a következő életükben kedvezőbb helyen születtek újra, illetve a nők férfiként születhettek újra. A legfőbb cél az újraszületés valamelyik Tiszta Földön (sz.: *Parīśuddha-kṣetra*).

A sztúpák az addigi szent hely mellett új szimbolikus jelentést kaptak, és már a buddhaság mindenhol levő jelenlétét, a szútrák kinyilatkoztatásainak központját, és a nyugati buddha birodalom, a Boldogságos (sz.: *Sukhāvatī*) nevű Tiszta Földre születés garanciáját fejezték ki. A „csak tudat” (sz.: *cittamātra*) iskolában később létrejött tan

szemléletét követve azután a sztúpákat a Buddha három test (sz.: *trikāya*) tanának sémájában az univerzális abszolút létezés (sz.: *Dharmakāya*) fizikai reprezentánsaként is értelmezték. A vadzsrajána a sztúpát már mandalaként és a vizualizációs meditáció mintájaként használta (LEWIS 2000).

A hosszú terjedelmű új szútrák mellett külön jelentőséget kaptak a mantrák (sz.: *mantra*) és a varázserejű szavakból és szótagokból álló dháranák (sz.: *dhāraṇī*), amelyek recitálása a rituálék eszköztárának elengedhetetlen részévé vált. A mahájána további rituális újítása az égi bódhiszattvák és buddhák iránti egyéni, személyes odaadó szeretet (sz.: *bhakti*), illetve az ő segítségük kérésének a kifejezése. Az ehhez kapcsolódó eljárások az 5. század után kibővültek, mivel a vadzsrajána tovább erősítette a mahájána ritualisztikus tendenciáit, és a tantrikus mesterek (sz.: *siddha*) a tudós kolostori körökön kívül egy-egy istenség meditációban vizualizált felidézésének (sz.: *sādhana*) a hagyományát fejlesztették ki. A *sādhana* gyakorlatot később a mahájána-vadzsrajána kolostori körökben is meghonosították, így a megtartás (sz.: *upośadha*) ünnepének meghatározott napjain együtt gyakorolták a szertartásos rituálét (sz.: *pūjā*) a hinduizmusból átvett eljárással, az egyik istenségnek szentelt áhítat (sz.: *vrata*) rítusával (SNELGROVE 1987).

A mahájána-vadzsrajána buddhizmus egy sajátos formája a nepáli tibeto-burmai nyelvű Kathmandu-völgy (t.-b.: *Newār*; „Nepál”) hagyománya. A „házigazda szerzetesek” a nyingmapa rend házasodott lámáihoz hasonlóan szolgálták a közösségi rituális igényeket, néhányan pedig specializálódtak a szövegek tanulmányozására, a gyógyításra, az asztrológiára és a meditációra. A vadzsra-tanító (sz.: *vajrācārya*) mesterek ma is számos rítust végeznek az életciklussal kapcsolatban, a gyógyítás ceremóniáin és a különböző ünnepek és zárándoklatok esetén. A modern Newār buddhizmusban az számít „jó buddhistának”, aki igazodik az előírt rituális gyakorlatokhoz (GELLNER 1992). E hagyományban hiányzik a szigorú filozófiai-skolasztikus dimenzió. Amit gondosan kidolgoztak, az a ritualizmus, ami minden találkozásban benne van: az istenségekkel levő kapcsolatban, az ünnepek megtartásában, az életúton történő előrehaladásban és a nirvána keresésében. A filozófiai hagyomány híján a vadzsrajána rituálék és tanítások mindent áthatnak, és ez kanalizálja az áldást, a jólétet, és a megvilágosodás irányába tett lépést. Mindez azt eredményezi, hogy voltaképpen a hit és a gyakorlat nem különböznek egymástól. Nem hangsúlyozzák a mahájána tanok kifejtését, azokat inkább a bódhiszattvák *avadāna* és *jātaka* történeteinek, valamint a tökéletes erényeknek (sz.: *pāramitā*) keresztül értik meg. A Newār buddhizmus ezoterikus szintje a vadzsrajána beavatás (sz.: *dīkṣa* vagy *abhiṣeka*), ami a meditációt és rituálét olyan tantrikus istenségekhez vezeti, mint Saṃvara vagy Hevajra, és az ő társnőik. A beavatásokat a *vajrācārya* spirituális elit végzi, aki tovább adta ezt a beavatást a magasabb kaszt tagjainak, köztük kereskedőknek és kézműveseknek. A *saṃgha* legfőbb tevékenysége a tanok minél tökéletesebb rituális kifejezése mellett a szövegek másolása és sokszorosítása (LEWIS 2000).

2.5. A rituálé belsővé tétele

A belsővé tétel többek között jelentheti a rituálé mentális végrehajtását, a rituálé helyettesítését az életfolyamatok (pl. légzés, evés) meneteivel, a külső rituálé felváltását a belsővel. Az alábbiakban a rituálé belsővé tétele ez utóbbi értelemben szerepel.

A 8. század végére a tibeti tantrikus buddhizmus újabb paradigmaváltást hozott a rituálék gyakorlatában. Hajdan a bráhmanák külsődleges mechanikus rituáléinak tömegei a Buddhánál a rituálékhoz ragaszkodás elutasítását eredményezték, illetve az igencsak visszafogott, de egyúttal erkölcsileg belsővé tett ritualisztikus vonások gyakorlatához vezettek. A korai buddhizmustól kezdve a mahájánán át a rituálék látványosan is külsődleges formái kezdtek egyre inkább burjánzani, amire egy sajátos válaszként Tibetben a ritualizmus az emberi létezésre minden addiginál teljesebben kiterjedően felerősödött, csakhogy az addigi külsődleges hódolatok immár a belső jóga technikáiban jelentek meg. Ez nem pszichologizálást jelentett, ami a rituálét a hithű gyakorló spirituális tudatállapotának értelmezte volna. Ez a változás a rituálé terét ténylegesen, valóságosan egy új fizikai térbe, a testbe helyezte. A tantrikus személy a rituális gyakorlat teljességének a helyszínévé lett. A test belseje lett egyidejűleg maga az odaadó gyakorló, az oltár, a felajánlás és a hódolatra méltó buddha. Önmagát buddhának vizualizálva imákat és áldozatokat adott önmagának (DALTON 2004).

A tantrikus belső jóga rituálének három fő fejlődési fázisa különböztethető meg. Az első időszakban a gyakorló figyelme kívülről befelé fordult, a második szakaszban hangsúlyos lett a fizikális anatómiára és a megtestesült tapasztalásra figyelés, a harmadik fázisban pedig a belső fiziológiai folyamatok finomítása alakult ki. Korábban a maháhájána és a cselekvés tantrája (sz.: *kriyā tantra*) a Buddhát sírhelyként, képként, szoborként vagy akár a meditatív vizualizáció (sz.: *sādhana*) eszközével megjelenítettként még külsődlegesnek kezelte, de amennyiben a *sādhana* a jóga tantra (sz.: *yoga tantra*) rituálék szerves részét képezték, a 8. század első felében a korábbi külsődlegességek formalitásai helyett a szubjektív élményre helyeződött a hangsúly, és a rituálék belsővé váltak. A 8. század második felétől a korai 9. századig a „nagy jóga” tantrák (sz.: *mahāyoga tantra*) a rituálé terét a testen belül a férfi és a női nemiség anatómiájára összpontosították, így a kezdeti beavatás vizualizált mandaláját a vaginán belül hozták létre, amíg a szexuális egyesülés be nem következett. Ekkor a belső energetikai élmény nem más, mint az egész testet átható extatikus szexuális gyönyör érzete. Ez a tapasztalat tovább finomodott a 9. század utáni harmadik korszakban, a késői mahájóga tantrák, vagy másként a legfelsőbb jógatantrák (sz.: *anuttarayoga*) időszakában, amikor kidolgozták a test belső energiáinak (sz.: *prāṇa*) a manipulatív kezelését az energiavezetékekben (sz.: *nāḍī*) és az energiakörökben (sz.: *cakra*) (DALTON 2004).

A tantrizmus újrafogalmazta az egyik legősibb rituálé, az aszkézis belső tűzének (sz.: *tapas*) már a Védákban fellelhető gyakorlatát is. A tantrikus rituálé a tűz átalakító erejét emeli ki, mivelhogy a belső transzformáció elérése az elsődleges feladat. A buddhizmus létezésének idején Indiában már a hindu gyakorlatok sem csak az italáldozat tűzbeöntésének

külső rituáléját ismerték, hanem a belsővé tett tűz erőszakmentes áldozásról is szólnak, így a szívbe helyezett tűzről meditálni a meditáció áldozását (sz.: *dhyānayajña*) jelentette. A tibeti buddhizmusnak nem volt szüksége arra, hogy a Védák tekintélyére támaszkodjon, mivel a belsővé tett tűz rituálé a hinduizmusban és a buddhizmusban akkoriban általánossá vált belsővé tétel eljárásának a része. A tűz átalakító ereje a tantrikus rituálé sajátos jellegzetessége. A különböző tibeti írásokban a belső tűz főbb rituáléi a személyiség alkotórészeit megsemmisítő belső hő (sz.: *caṇḍālī*; tibeti: *gtum-mo*) és a finomtest energiái (sz.: *prāṇa*; t.: *lung*), energia vezetőkei (sz.: *nāḍī*; t.: *rtsa*) és energia körei (sz.: *cakra*; t.: *'khor-lo*); a vizualizált vagy valós partnerrel elért nagy gyönyör (sz.: *mahāsukha*; t.: *bde-ba chen-po'i*) áldozata; a szívben tartózkodó istenségnek felajánlott élelem rituálé (sz.: *bhojanavidhi*); a köldökhöz vizualizált tűzhelyben az énséget (sz.: *ahaṁtā*) elégető mentális tűz áldozata és a nemtudást megsemmisítő bölcsesség (sz.: *prajñā*; t.: *shes-rab*) áldozata. Tibetben a tűz rituálé védikus eredetét elfelejtették, és azt a Buddhának tulajdonítják, a tüzet így a legmagasabb spirituális céllal azonosítják, ami által a tűz átalakítóvá lett. A tűz nem más, mint a változás és a transzformáció megtestesülése (BENTOR 2000).

2.6. Ritualizmus és antiritualizmus a nyugati buddhizmusban

A rituálék jelentőségének szempontjából értékes tapasztalatokkal szolgálhatnak a nyugati buddhizmus rendkívül sokrétű, hagyományos és kevésbé hagyományos – vagy éppen világiasodott – iskolái. A hagyományok és nyugati adaptációjuk találkozásának talán a leginkább kritikus pontja a rituálék iránti viszony. A rituálé kifejezés a nyugati társadalom közhasználatában szokásosan üres, motorikusan ismételt cselekvés, egy régi hagyomány megkövesedése. Az alább idézett példák mintát mutatnak a nyugati buddhizmus szigorúan és lazábban kezelt ritualizmusáról, valamint ízelítőt kínálnak a rituálék jelentőségének értelmezéséből és gyakorlásának hatásaiból.

Nyugatra érkezésének kezdetén a zen hagyomány azzal szerzett vonzerőt magának, hogy ismertté váltak az antirituális gesztusai. A történetek Bódhidharmától a csan olyan további mesterein keresztül, mit Huang-po vagy Lin-csi, egészen a japán zen írászat szellemiségéig arról szóltak, hogy felmutatták a külső, formális cselekvések értelmetlenségét, és helyébe a rituálék szabályozottságától mentes spontán természetességet állították. A nyugati értelmiség egy része mindebben szövetségesre talált a saját társadalmának túlszabályozottsága, a világi szokások és a politika ritualizmusai elleni lázadásában, amely rátalálásra talán a leginkább a művészetek terén adott hangot. A zen népszerűsége különböző zen központok létrehozásával járt, aki azonban felkeresi ezeket a központokat meglepődhet, mivel azt láthatja, hogy bármennyire is ritualizáltak a tantrikus iskolák, a buddhizmus talán leginkább formalizáltan rituális irányzata mégis a japán zen.

Valójában a történeti vizsgálatok arra is rámutatnak, hogy a kínai csan vagy a japáni zen kolostorokban a kezdetektől alapvetően meghatározók voltak a szerzetesek közösségét

fenntartó rituális cselekvések még azoknál a mestereknél is, akik számos alkalmi spontán antirituális gesztusról híresültek el. Ezek a gesztusok pedig valójában antirituális rituálékká váltak. A rituálék gyakorlása terén a csan/zen folytonosságot képvisel részben a konfuciánus fegyelmezés elvárásaival, részben pedig a tien-taj, a hua-jen, a vadzsrajána és a Tiszta Föld-iskolák ritualizmusával. Ráadásul a japán zen rituálé már Eiszaitól, vagyis a kezdeteitől a szélesebb társadalmi közösség egészének az érdekeit oly módon is szolgálni kívánta, hogy a politikai hatalom legitimitását támogatta (HEINE – WRIGHT 2008).

A zen nyugati honosításakor e hagyományok változatlan megőrzésére törekednek. A zen buddhizmusban számos rituálé és ceremónia található. Kérdésként merül fel tehát, hogy mennyiben valóságos az ellentmondás a szabad spontaneitás és a merev rituálék között, és ha létezik ez az ellentmondás, akkor miként oldható fel? A válasz az lehet, hogy a rituálék és a ceremóniák aprólékosan pedáns helyes végrehajtása számukra nem üres formalitás, hanem olyan meditatív gyakorlat, amelynek során a résztvevőket arra ösztönzik, hogy teljes figyelemmel viseltesse az iránt, amit éppen cselekednek, miközben hálájukat és odaadásukat is kifejezhetik. A rituálék elősegítik a résztvevők egymáshoz kötődését és olyan erős érzelmeket váltanak ki, mint az áhítat és az elkötelezettség. A nyugati központokban az egyik leghatásosabb rituálé bizonyos szövegek recitálása vagy az eredeti keleti nyelven, vagy fordításban. A szöveg felolvasása rendkívül gyors tempójú, de nem is az érthetőség a lényeg, hanem hogy az egyén bele vesszen a recitálásba (COLEMAN 2001). Hasonlóképpen, a keleten szokásos udvarias köszöntésnek számító meghajlás a nyugati ember számára feudális behódolást jelent, de a zen gyakorlatában a meghajlást vagy a leborulást éppen az „én” feladásának a gyakorlataként értelmezik (SZUZUKI 2002). Ezek szerint a zen rituálé fizikai, megtestesült gyakorlat és megértés, ami a felébredést jelző nem-tudat állapotához vezet. Nem ironikusan, mintegy lélektelen, értelem nélküli jelentéssel, hanem az önérdelkségű motiváció feladásának a jelentésével (COLEMAN 2001; HEINE – WRIGHT 2008).

Úgy tűnhet, hogy a zen rigorózus ritualizmusának mintegy az ellentétét alakította ki a vipasszaná mozgalom. A vipasszaná a legrégebbi buddhista irányzatban, a théravádában gyökeredzik, sőt, már a Buddha idején is voltak, akik csak a vipasszaná meditációt végezték. A vipasszaná önálló hagyománya nagyjából az elmúlt százötven éven keresztül követhető, azonban az 1950-es évektől politikai jelentőséggel is rendelkező mozgalommá vált. A théraváda megújulási törekvései között már az úgynevezett protestáns buddhizmus – a 19. század közepétől az 1940-es évekig – hangsúlyozta az egyén közvetítő és hierarchiák nélküli útkeresését, annak kimondását, hogy mindenki egyformán képes az önvizsgálatra. A szerzetesek Gyűlekezetét és az istenek rituáléit elhagyó buddhizmus ezzel belső magánüggévé vált. Ezt a szemléleti irányvonalat követi a meditatív belátás kibontakoztatásának mozgalma is (POROSZ 2000).

A meditatív belátás kibontakoztatásának (*vipassanā bhāvanā*) mozgalma az 1950-es években kezdődött Burmában azzal a jellegzetes reformizmussal, amely vissza kíván térni a kánon tanulmányozásához, miközben a posztkanonikus kommentárirodalom hagyományának a nagy részét elveti. Ennek megfelelően a théraváda addigi hagyományával szemben

hangsúlyozza, hogy jelen napjainkban Méltó (*arahat*) bárki lehet, akár szerzetesről, akár világi törekvőről van is szó, és a lemondás a világi életről nem szükséges a Méltóság eléréséhez, bár célszerű évente 3-4 hetet eltölteni egy meditációs központban, ahol megalapozható és megerősíthető a később otthon gyakorlandó vipasszaná meditáció. A vipasszaná meditáció gyakorlásához kifejezetten nem ajánlott előzetes racionális, fogalmi, kognitív ismeret megszerzése, nehogy az a meditatív tapasztalatokat előre meghatározott mederbe, gondolati vagy doktrinális értelmező szemlélethez vezesse. A testi élmények átélését kiindulópontnak tekintő módszere alkalmas és hasznos a szerzeteseken túl a világiak számára is, hiszen az egyszerű technikái gyorsan és hatékonyan vezetnek eredményre. Mindezzel a vipasszaná mozgalom, különösen Nyugaton, egyfajta nyugatiasított buddhizmus, és ilyen értelemben véve kevésbé tradicionális, mint a zen vagy a vadzsrajána.

A vipasszaná nyugati gyakorlóinál a vallásos ceremónia és rituálé a minimumra szorítkozik, bár némi recitálás, éneklés azért előfordul, miközben képet vagy szimbólumot is alig használnak, igaz, mindezek miatt a hangsúly a meditációra helyeződik. A világiasság szellemiségét jól érzékelteti, hogy a gyakorlók nem viselnek köpönyeget, hanem a hétköznapi ruhájukat hordják, valamint a meditációs elvonulások során nem előírt pozícióban és szigorú sorban ülnek, mint a zen központokban, hanem némi összevisszasággal, illetve a más iskolákhoz képest itt kiemelten kezelt sétáló meditáció sem rendezett körben, egy ritmusra és meghatározott kéztartással zajlik, hanem mindenki arra megy, amerre akar. A meditáció gyakorlata során a levezető tanár nem csupán kezdeti instrukciót ad, majd magára hagyja a gyakorlót, hanem menet közben is ad útbaigazítást, illetve a gyakorlatot követően a tapasztalatok egyéni megbeszélésére is mód nyílik. A gyakorlás nem ér véget a meditációs párnán, hanem a sétáláshoz hasonlóan, bármely hétköznapi cselekvés – a fogmosástól a munkavégzésig – meditatív gyakorlattá válhat. A vipasszaná mozgalom erős jellemvonása az az egalitarizmus, amelyben a tanító sem visel különleges ruházatot vagy olyan címet, mint a zenben a rósi, vagy a vadzsrajánában a rinpocse. Ez a szellem a tagokat is áthatja, és nem található meg a zen vagy a vadzsrajána csoportokra jellemző „csoporton belüli – csoporton kívüli” megkülönböztetés (COLEMAN 2001).

Patricia Campbell két kanadai szervezetben – összesen 24 interjú segítségével – gyűjtött tapasztalatai alapján mélyebb betekintés nyerhető arról, milyen hatásokkal járhat a rituálék gyakorlása a nyugati társadalomban. Az egyik szervezet a Gese Kelsang Gyatso által alapított nemzetközi Új Kadampa Hagyomány (*New Kadampa Tradition* vagy másként *International Kadampa Buddhist Union*) Csandrakírti Központja (*Chandrakirti Centre*), a másik a Lama Catherine Rathbun által létrehozott független, de szintén a tibeti vadzsrajánán alapuló „A szív barátai” (*Friends of the Heart*) szervezet. A tanulók a buddhizmussal történt előzetes ismerkedést (olvasás) követően keresték fel a meditációs központokat. Bár az újoncok mindkét helyen az ügyes eszközre (sz.: *upāya*) hivatkozva egyfajta adaptált vagy nyugatiasított tanítást és gyakorlatokat tanulnak, de a kezdő résztvevők mindkét központban számukra új rituális cselekvésekkel találkoznak, aminek részei az új viselkedési illemszabályok a szentélyekben és a tanmesterek felé, a gyakorlatok formális testtartásai és kéztartásai, az imák és mantrák

recitálása, a meghajlások és leborulások, valamint a meditációs technikák. Voltaképpen a meditáció is a szabályozottan rendezett ritualizáció egy példája az előzetes menedék vétellel, a tradicionális, előre meghatározott test- és kéztartással, a légzésfigyelés vagy a vizualizáció standardizált, formalizált és repetitív végrehajtásával.

Jellegzetes, hogy a közösségben megtanult ritualizáció hatására gyakran az otthoni gyakorlásánál is egy a saját maguk által kitalált kis ceremóniát végeztek, például meditáció előtt gyertyát és füstölőt gyújtottak. Alkalmassint egyéni rituáléi is kialakulnak annak, hogyan ül le valaki, miként helyezkedik el az ülepárnán stb. A tanulóknál a mindennapi viselkedésükben is bizonyos változás volt tapasztalható. Gyakran a korábbinál jobban összpontosítottak a hétköznapi tevékenységeikre, gyakorlásnak tekintették, és ezzel mintegy ritualizált cselekvéssé változtatták azokat, illetve mások felé is nagyobb figyelemmel, együttérzéssel, türelemmel, elfogadással, nagylelkűséggel és kedvességgel fordultak, miközben általában is csökkent az ön-központú beállítódásuk. Mindezzel megváltozott az önmagukról kialakított képük, új ismeretekre tettek szert önmagukról, és végül is személyiségük ténylegesen átalakult. A rituális cselekvések következményeként érzelmi változások is bekövetkeztek, vagyis új attitűdök, új érzelmi válaszok és új értékek alakultak ki. A rituálé a tudás új fajtájához vezetett (CAMPBELL 2011).

3. *A rituális tudás*

Az alábbiak a buddhista rituálék értelmezési lehetőségeinek legfontosabb modelljeire hívják fel a figyelmet. Utalnak a vallásgyakorlás, és benne az egyéni identitás narratíváinak strukturális mintázataira, valamint felvázolják a rituálék lehetséges funkcióit a spirituális úton haladás támogatásánál és a társadalomszerveződésben egyaránt.

3.1. *A választás lehetősége*

A Buddha viszonya a rituálékhoz ambivalensnek tűnik, valójában azonban valamennyi megnyilvánulásában ugyanaz a radikális elv érvényesül. Ez fejeződik ki a világszemléletében, amikormindenféle örök szubsztancia létét elveti, ez látható a változatlan én-maggal rendelkező személy eszményének az elutasításakor, és ez mutatkozik meg a társadalombírálatában, az alternatív viselkedés és közösségi forma – a Gyülekezet – megszervezésekor, illetve a saját nyelvezet kialakításakor (POROSZ 2000, 2008, 2013, 2015). E gondolatok közös vonása annak a középútnak a megtalálása, amely éppúgy elveti az univerzális, megváltoztathatatlan adottságnak beállított entitások és struktúrák létezését, valamint a mindenkire érvényesnek elvárt merev ideológiákat és magatartásokat, mint ahogy elutasítja a csupán a partikulárisra, az individuálisra hagyatkozó elgondolásokat és viselkedéseket, tehát pusztán az egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást.

Az áldozat (*yañña*) rituáléja a páli kánonban egyértelműen a bráhmanák és a királyok tevékenységeként jelenik meg. A bráhmanizmus külső, formális ritualizmusa egyszerre jelentette az univerzum, a természet feletti elvesztett uralom visszaszerzésének kényszeres törekvését, és a vallási-politikai hatalmi legitimáció biztosításának az igyekezetét. A Buddha mindkettővel szemben fellépett, és számára csak egyetlen szempont és kérdés létezett: Az adott helyzetben mi vezet a leginkább az üdvös tettek irányába, mi visz közelebb a végső megszabaduláshoz? Ennek értelmében a Buddha ugyanúgy viszonyult a rituálékhoz, mint az erkölcsi szabályokhoz (*sikkhāpada*). Nem úgy fogalmazott, hogy „Ne ölj!”, „Ne lopj!” stb. Ehelyett a Gyülekezetébe belépők azt jelentették ki, hogy vállalják az élőlények megölésétől, a nem adott elvételeitől tartózkodás gyakorlati útját. A szabályok és a rituálék tehát csak azáltal nyernek értelmet, ha belső erkölcsi vállalásként az üdvös cselekedetek végrehajtására ösztönöznek. Ez az első lépés, amit a Buddha a rituálék jelentésének átértelmezésekor megtett.

A második lépésével felhívta a figyelmet arra, hogy sem a mészárlás, sem akár az erőszakmentes rituálé nem hozza meg az elvárt eredményt, viszont a bölcsek által javasolt régi felajánlások kedvező eredményhez vezetnek. Ezzel a lépéssel az elvárt viselkedésben az áldozás rituáléja általában is a perifériára szorult, és a Buddha az adományozást helyezte előtérbe. Sőt, ennél is tovább ment, ha ezt lehetségesnek látta, és ekkor a két viselkedést igyekezett azonos tartalommal felruházni, így maga az áldozati rituálé (*yañña*) a rendszeres adományozás (*dāna*) értelmét nyerte el. Ezt az etikai átfordítást többször is világosan megfogalmazta, amikor az áldozat helyes elvégzéseként a rászorulóknak szóló adományozás gyakorlatát javasolta.

Ugyanakkor az áldozati rituálé tartalmi azonosítása az adományozással egyben megváltoztatta a strukturális szerepüket is a vallásgyakorlásban, mindkettő helyzetét központból perifériakussá, a hivatásos rituáléból szekularizált önkéntes vállalássá tette. Amíg a bráhmanikus ideológiában az áldozás a vallás mindent átfogó leglényegesebb középponti magva volt, addig a Buddha számára az adomány csupán az érdemek gyűjtésének egyik legfontosabb eszköze, de nem a tanításának a magva. Az adományozás áldozata immár nem a papok kiváltságos tevékenysége, hanem valamennyi világi követő feladata.

Az adományozás mellett a Gyülekezetben megtalálható egyéb ritualisztikus vonások az új erkölcsi tartalmukkal a korábbiakhoz képest egyfajta ellen-rituáléknak tekinthetők, és egy olyan közösség megerősítését, fenntartását célozták, amely maga is mintegy az alternatív ellen-struktúráját képviselte az akkor és ott létező társadalmi berendezkedésnek. Egyrészt a szerzetesek közössége *ex lex* állapotban volt, a világi törvénykezés nem volt érvényes a szerzetesi Gyülekezet tagjaira, másrészt a Buddha a Gyülekezet (*saṅgha*) létrehozásakor az ősi nemzetségi-törzsi (*gaṇa-saṅgha*) szervezeti felépítést tekintette kiindulópontnak, ami nyomán a Gyülekezet belső felépítésében nem hierarchikus, és a területileg eltérő helyeken lévő közösségek kapcsolata is mellérendelő, egyenrangú, központi irányítás nélküli. A Buddha megfogalmazásában ugyanezeknek az elveknek kellene érvényesülniük a civil társadalom felépítésekor, és ha adott esetben úgy érthetőbb, akkor ezt a hat égtáj iránti megfelelő rituális tisztelet metaforájával is ki lehet fejezni.

Mindezek a Buddha által végrehajtott világszemléleti és pragmatikus strukturális átalakítások megváltoztatták a gyakorlás és a közösséghez tartozás narratívájának a struktúráját is. Az egyének az identitásukat nem valamilyen kozmológiai szinten, mítoszokban vagy legendákban elbeszélt történetekben élték meg, mint korábban a védikus-bráhmanikus korszakban és később a hinduizmusban, de nem is csupán az egyéni élettörténet elmesélhető eseményeinek sorozatával azonosultak, mint napjainkban a nyugati társadalom narratív identitásai. A Buddha előadásaiban a mitológiai történetek akkor kaptak szerepet, ha éppen bráhmanákhoz vagy királyokhoz szólt, a szerzetesekhez fordulva azonban nem ezt a narratívát használta. Az egyes kiváló szerzetesek vagy Méltók a páli kánonban beszámolnak ugyan egyéni életútjuk nehézségeiről, de a Buddha szellemében ezek a történetek nem maradnak csupán individuális szinten, hanem éppen arról adnak bizonyosságot, miként haladják azt meg. A Buddha idejében nála és a követőinél mindenféle gyakorlatnak és megnyilatkozásnak az alapvető narratív struktúrája az alap, az ösvény és a cél, ami az egyéni és a kozmológiai között középen, a közösség szintjén helyezkedik el. Ez jelöli ki a rituálék helyét és szerepét is.

A Buddhánál a ritualisztikus vonások szerepe nem az, hogy a tapasztalati világot transzcendálja és az egyént a fölé helyezze, nem is az egyén beillesztése valami megváltoztathatatlan univerzálisba, de nem is csupán az egyéni lelkiismeret megnyugtása. A Buddha szemléletében nem minden cselekvés számít ritualisztikusnak, viszont minden tettnek tartalmaznia kellene a „buddhizált” rituálék lényegi elemét, így a világi viselkedéseknek az anyagi és egyéni érdekek mellett magukba kellene foglalniuk az önismereten és mások megértésén alapuló üdvös cselekedeteket is.

3.2. A kapcsolatok eszköze

A Buddhát követő időszakban az újabb kulturális paradigmaváltás általánosságban is módosította a buddhista gyakorlatok végrehajtását, megváltozott a szerzetesi Gyülekezet és a világiak, illetve a Gyülekezet és a világi politikai hatalom viszonya, miközben végül mindezzel a rituálé helye és szerepe is új értelmezést kapott.

Az írásbeliséghez is kapcsolódó kulturális változások jelei közé tartozik, hogy az analógiás gondolkodásmódot felváltotta az analitikus szemlélet, létrejött a buddhista filozófia, amely a rendszeralkotás során a jól körülhatárolt jelentésű fogalmakat osztályozta, hierarchikus elrendezésbe csoportosította, létrehozta a stabil taxonómiájukat, de a szerzetesek Gyülekezetén belül még az ételeket és a betegeket vagy a gyógyítókat is eltérő minőségű csoportokba sorolták. Kialakult az önálló spirituális nyelv, a déli théraváda buddhizmusban a páli, északon pedig az ún. hibrid szanszkrit. Az írott szövegek jelentősége felértékelődött, az újonnan születő írások között eleinte a mesék, a legendák, a mítoszok, és a kommentárok, majd pedig az új szútrák kaptak egyre nagyobb szerepet. A gyakorlat textualizálódott, akár magukról a sztúpákba helyezett Buddha-testekről, akár a szövegek recitálásáról, akár pedig

a gyakorlatok és rituálék instrukcióinak írásban rögzítéséről legyen is szó. A meditáció új módszere lett az elmélkedés az egyes recitált szövegekben említett eredményekről vagy filozófiai mondanivalókról, hangsúlyossá vált az összpontosítás (*samādhi*) típusú meditáció gyakorlása, és ezzel összefüggésben a külső tárgyként kezelt meditációs objektumok – később vizualizált képzetek – alkalmazása. A meditáció folyamatát kezdték kizárólag „fokozatos” útként értelmezni, tehát annak mintegy szükségképpen végig kellett mennie az elmélyedés (*jhāna*; sz.: *dhyāna*) szintjein, hierarchizált struktúráin. A spirituális gyakorlat egészét is egyre inkább pusztán a hosszú, lassú, fokozatos, az érdekeket felhalmozó karmikus ösvényként fogták fel.

A különböző területeken végigvitt, zárt struktúrákat rögzítő kanonizálás az egységes és koherens identitás megteremtését célozta, és ezzel összességében is minden addiginál kiterjedtebbé vált a kontroll igénye és megvalósítása. A kialakuló rituálék nem egyszerűen az egyén önkontrollját szolgálták, hanem az univerzális legalább részleges kontrollját, az egyén és az univerzális közötti összeköttetés szerepét is betöltötték. Az egyén és az univerzális – lehet ez a buddhaság minősége, az égi újraszületés vagy a segítségül hívott természetfeletti lények birodalma – közötti tér strukturáltabb, bonyolultabb lett, így az újonnan keletkezett rituálék is kidolgozottabbá, és egyre több területre kiterjedővé váltak. Amíg a Buddhánál a rituálék a tudáson alapuló erkölcsi választást jelentették, amivel az egyéni karma kedvezően befolyásolható, addig a korai buddhizmustól egyre nagyobb szerepet kapott a karma kontrolljának kozmológiai színtere, az égi újraszületésre törekvés. A rituálék felértékelődött szerepe, valamint ennek keretén belül a világiak sztúpa körüli rituáléi, amelyek a Tan-test (*dhamma-kāya*) mellé egyenrangúként odaállították a fizikai testet (*rūpa-kāya*), ismét a vallásgyakorlás centrumába helyezték a rituálékat.

A buddhizmusban a rituálék megjelenésével és kiemelt szerepükkel új jelenség született, a gyakorlásnak egy új módszere jött létre, ami nem elmélet, és a meditatív gyakorlással sem azonos, bár mindkettővel szoros kapcsolatban van. Önállóvá válva öntörvényű is lett, és belső logikáját követve kialakította a saját intézményesültségét. A rituálé azonban nem csupán a Tan megvalósításának egy új, autonóm módszere lett, hanem a kontroll kézbe tartására irányuló versengés eszközeként is felhasználták. A közösségeken belül a sztúpákat magukban foglaló kolostorok (*vihāra*) a vallási élet központjaiként működtek, ezzel a közösségek korábbi egyenrangúsága helyett egyfajta „cetrum – periféria” struktúrát hoztak létre, sőt, egyes kolostorok – például Srí Lankán főként Mahāvihāra, Anurádhapura és Abhajaigiri vetélkedésével – kezdték egyedül maguknak vindikálni az „igazi buddhizmus” lépviseletét.

A Buddha az állam és az egyházi közösség különválasztására törekedett, meghozzá olyan sikeresen, hogy a szerzetesek Gyülekezete a világi törvénykezés hatályán kívül tudott maradni. A korai buddhizmusban ez a különválasztás még fennmaradt. A közvetlenül a Buddha halála után összehívott első Recitáció (*saṅgīti*) védnöke, Adzsátaszattu király kijelentette, hogy nem szól bele a Gyülekezet dolgaiba, tehát a szerzeteseké a Tan kereke (*dhamma-cakka*), míg az övé a parancsolás, az uralom kereke (*āṇā-cakka*). A Buddhánál, és még e szemléletben is, a politikai és a spirituális hatalom egységét eszményi szinten az

erényeket és az egyetemes törvényt (*dhamma*) érvényesítő, ezzel pedig a társadalom rendjét is biztosító és fenntartó Tan-király (*dhamma-rājā*) valósítja meg. Ő vagy politikai uralkodó (miként az ideális jó király), vagy vallási vezető (vagyis egy megvilágosodott buddha), és bár mindketten a Tant (*dhamma*) használják eszközként, de senki nem lehet egyszerre mindkettő.

Az ezt követő idők során néhány száz év alatt azután a királyok és a Gyülekezet közötti viszony egyre szorosabb lett, és a Gyülekezet feletti királyi pártfogást kezdte felváltani a királyi beavatkozás, amely ugyanakkor együtt járt azzal, hogy az erősen centralizált államhatalmat a Tan terjesztésének eszközeként is felhasználták, miközben mindez összességében a társadalom stabilitásának a kialakulásához is hozzájárult. Ez a korábbihoz képest radikális szemléletváltás a legmarkánsabban először az i. e. 3. században élt nagy Asóka király tevékenységében látható, aki ezzel a „Tan-király”, az eszményi uralkodó jelképévé vált. Az új politikai rendszer a karizmatikus királyságon alapult, amelyben a „Tan-király” erkölcsileg felelős a nyomor megszüntetéséért és egy új, stabil társadalmi rend létrehozásáért. A „Tan-király” intézményét a későbbiekben a dél- és délkelet-ázsiai országokban már oly módon kezdték értelmezni, hogy az univerzum rendjét képviselő kiváló erényű uralkodó egyszerre vezeti az országot és a buddhista szellemi életet is, így szerintük a politikai és a spirituális uralom eszményi egysége egy személyben testesülhet meg, ezért a király olykor a Gyülekezet belső dolgaiba is közvetlenül beavatkozott. Jellemző, hogy a 13. században Burmában egy kiváló erényű király a Gyülekezettől megkapta a „Tan-király” címet. Ezt a címet később más uralkodók is elnyerték, akik a Gyülekezet királyaként (sz.: *saṅgha-rājā*), vezetőjeként is tevékenykedtek, és így egy hierarchikus rendszert hoztak létre a Gyülekezet gyakorlati életében. Ezzel a királyi uralom politikai rituáléi és a Gyülekezet rituáléi egybecsúsztak, és a vallási rituálé a hatalom legitimálásának eszközévé vált. Ekkor a gyakorlás narratívája a részvétel a világ rendjének fenntartásában.

A rituálék használatának egy másik modelljét a spirituális gyakorlatok végzésének fokozódó szubjektívizálása hozta magával. Ha a Buddha még a gyakorlatok erkölcsi belsővé tételét, a megfelelő belső motiváció kialakítását emelte ki, akkor a korai buddhizmusban a gyakorlatokat – köztük új elemként a rituálékat – végző személyek már az egyén és az univerzális közötti összeköttetés megteremtőiként is működtek. A mahájána mindezt megőrizte, és kiegészítette. A mahájána szemlélet előtérbe helyezte a szubjektum szerepét, hangsúlyossá vált az írás tevékenységének individuális jellege, az istenségek vagy a buddha-aspektusok iránti odaadó személyes szeretet, a Tan egyes tartalmainak antropomorfizált megjelenítése és ehhez kapcsolódóan az egyéni belső mentális vizuális megjelenítésük. Miközben a mahájána a meditációt a személyes vizualizáció tudat-terébe helyezte, egyre több rituális vonással ruházta fel azt, és egy-egy meditációs aktus is a mentális térben strukturálisan jól felépített szcenárió szerint zajlott. A gyakorlások új narratívája a kialakult Buddha-legendák történeteikhez hasonlóan a tapasztalati világ transzcendálása, a gyakorló személyének a fölé emelése. Végül amíg a mahájánában a meditáció, a testi-fizikai gyakorlás és élmény egyre inkább ritualizálódott, addig a vadszrajána tantrizmusában maga a rituálé vált testi-fizikai, illetve energetikai tapasztalású meditációvá.

3.3. A tanulás és a megismerés módszere

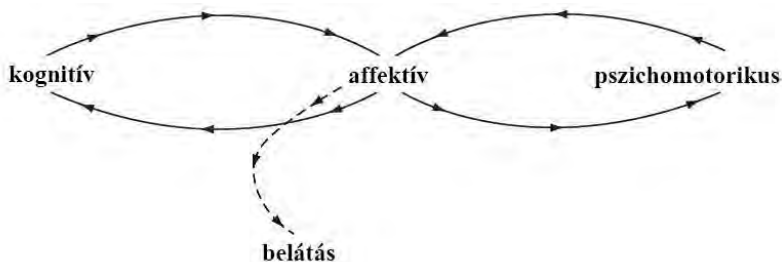
Helytállónak tűnik Theodore Jennings észrevétele a rituális tudásról, az valóban új ismeretekhez vezethet önmagunkról és a világról. A rituális tudás a tanulás egy sajátos formájának az eredménye. Ennek értelmezésekor meghatározó tanulási modell lehet Benjamin Bloom taxonómiája, amely a tanulás három főbb területét különbözteti meg: a kognitív, az affektív és a pszichomotorikus ismeretszerzést. Többnyire csak a kognitívról szoktak beszélni, ami a tárgyi tudás elnyerése, és amit e tudás megértése, rendezése és elemzése követ. Az affektív terület az érzések, az érzelmek és az értékek. A pszichomotorikus tanulás a mozgást és a motorikus jártasságot hangsúlyozza. A meditáció ritualizálással végrehajtott tanulása mind a három területen zajlik. Ennek tapasztalatai alapján azonban még egy negyedik modellt, a „belátást” is meg kell említeni, ami egyfajta „Aha!” élmény, és amelyben az „én” és a világ észlelése megváltozik, így ekkor ezzel fejlődik a tudás vagy a bölcsesség (CAMPBELL 2011).

Patricia Campbell a – fentebb már idézett – vizsgálatának eredményeiből adódó következtetések levonásakor ezt a négy elemből álló modellt fejt ki. Az itt ismertetett gondolatmenete ugyanakkor túllép a rituálék és a meditációk működésének értelmezésén, és a tanulás ezeknél általánosabb dinamikus modelljeként is felfogható.

Campbell szerint a ritualizált tanulás összekapcsolja a pszichomotorikus tanulási folyamatot az affektívvel, a fizikai technikákat az érzelmekkel, attitűdökkel és értékekkel. A rituálék pszichomotorikus tanulása (megfigyelés, utánzás, a fizikai végrehajtás finomítása) a tanulást intímabbé és személyesebbé teszi. A vizsgált alanyok között voltak, akiket inkább érdekelt a rituális gyakorlatok végzése, mint a meditáció, másoknak viszont előzetesen intellektuálisan meg kellett érteniük a rituálék (imák, mantrák, leborulások) jelentését, hogy elfogadják azok végrehajtását. Ebben az esetben viszont következetesen kerülték a meditáció intellektualizálását, hiszen a meditáció számukra nem, vagy kevéssé ritualizált gyakorlatnak számított. Mégis, valójában a meditáció egyfajta ritualizált tanulással sajátítható el.

A meditáció ritualizált tanulási folyamata a „hogyan”-al kezdődik. Először kognitív, azután tapasztalati ismeretet szereznek arról, hogyan üljenek, és miként koncentráljanak. Tényszerű és fogalmi (tehát kognitív) tájékoztatást kapnak a meditáció értelméről, céljáról és a várható jótékony hatásairól. Ezt követően a gyakorlók attitűdje megváltozik a meditáció iránt, végül a fizikai és mentális technikát a pszichomotorikus szinten tanulják meg: befogadják, lemásolják, fejlesztik, alkalmazzák és adaptálják. A gyakorlás következtében affektív változások történnek, nem a meditáció iránt, hanem a meditáció révén, vagyis csökken a stressz, békésebb érzések keletkeznek, jobban koncentrálnak, kifejlődik a lelki egyensúly, a mások iránti együttérzés és a hála. Mivel a meditáció formalizált, repetitív és strukturált, a folyamatos gyakorlás során az egész folyamat egy ciklikus ismétlődésen megy keresztül. A tanulás mintázata a kognitív szakasztól az affektíven át a pszichomotorikushoz jut, majd ismét vissza a kognitívhez. Van, aki a ciklus pszichomotorikus végét, más a kognitív végét

hangsúlyozza. Egy bizonyos ponton a ciklus megtörik, és többször is egy-egy alkalommal vagy egyszer s mindenkorra a belátás élménye adódik, mint például az a felismerés, hogy a tudat a testen keresztül gondolkodik.



A tanulási folyamat mintázata (Forrás: Campbell 2011, 174.)

A ritualizált tanulás, a tanulás formalizált és tapasztalati módja; mindezzel új tudáshoz, új attitűdökhöz és értékekhez, új eszközökhöz és új belátásokhoz lehetett jutni. A rituális tudás nem az ismétléssel érhető el, hanem az elkötelezettséggel, a megértés megváltozásával. Ez a tudás tudatelőtti és hallgatólagos. Az az élő rituálé, amely értelmet kap végrehajtóinak a világában.

Patricia Campbell fejtegetései kiegészíthetők azzal, hogy miután a rituálé végrehajtásakor egyfajta nem kognitív ismeret szerezhető testi úton, gyakorlati tudás tanulható testi úton, ezért a rituálé a Tan egy önálló megértési módja lehet. Hasonlóan a buddhizmusban megjelent vizuális gondolkodáshoz (POROSZ 20014), a rituálé nem az elméleti tételek gyakorlatban formalizált kifejezése, és nem is a meditáció tapasztalatainak kényszeresen ismételt felidézése, nem egyéb gyakorlatok mellékes függeléke, sem azok elengedhetetlen kelléke, hanem a tanítások elsajátításának és gyakorlásának saját módszerű, önértékű, bár a többi eljárással elválaszthatatlanul szoros kapcsolatban levő és azokat befolyásoló eljárása lehet. Csak a gyakorlókon múlik, hogy a rituálé valamilyen formában elérje-e ezt a minőséget, vagy megmarad üres, mechanikusan végrehajtott formalitásnak.

A rituálé – csakúgy, mint a meditáció és bármely cselekvés – megvalósítható színházként is és performanszként is. A színház metafora a külsődleges szerző már kész szövegének, a forgatókönyvnek és a rendezői utasításnak a követését fejezi ki, egy intézmény. A performansz ebben az összehasonlításban esemény és folyamat, a tapasztalás alapvető adata, a tudást megalapozó elsődleges valóság (GEORGE 1999). Az „én” csak a cselekvés folyamatában és folyamatoként tapasztalható. Az „én”-nek ekkor saját narratívája sincs, nincs szüksége arra, hogy karakter vagy személy legyen, mert az „itt és most” jelenében folytonosan változó tapasztalás. Nem reprezentál valamit, hanem külső referencia (nyelv, szöveg, eszmény, ideológia, isten, személy, tárgy) nélküli önmaga mint cselekvés. A performanszban megszűnik alany és tárgy megkülönböztetése, ez az egészes élmény a gondolkodás és a megismerés új módja. Választhatunk, hogy életünk színház vagy performansz.

Irodalom

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Ud	<i>Udāna</i>

BELLEZZA 1997. Bellezze, John Vincent: *Divine Dyads – Ancient Civilizations in Tibet*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

ASSMANN 1999. Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

BELL 1992. Bell, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

BELL 1997. Bell, C.: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

BENTOR 2000. Bendor, Y.: Interiorized Fire Rituals in India and Tibet. *Journal of the American Oriental Society* 120/4, 594–613.

BOURDIEU 1977. Bourdieu, P.: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU 1990. Bourdieu, P.: *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.

BOYER 1994. Boyer, P.: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

CAMPBELL 1959. Campbell, J.: *Primitive Mythology. Masks of God*. New York: Viking.

CAMPBELL 1972. Campbell, J.: *Myths to Live By*. New York: Viking.

CAMPBELL 2011. Campbell, P. Q.: *Knowing Body, Knowing Mind. Ritualizing and Learning at Two Buddhist Centers*. New York: Oxford University Press.

COLEMAN 2001. Coleman, J. W.: *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.

D'AQUILI – LAUGHLIN JR. – McMANUS 1979. d'Aquili, E. G. – Laughlin, C. D. Jr. – McManus, J. (eds.): *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press.

-
- DALTON 2004. Dalton, J.: The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries. *Journal of Indian Philosophy* 32, 1–30.
- DOTY 2000. Doty, W. G.: *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa/London: The University of Alabama Press.
- DOUGLAS 1970. Douglas, M.: *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Rockliff.
- DULANEY – FISKE 1994. Dulaney, S. – Fiske, A. P.: Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is there a Common Psychological Mechanism? *Ethos* 22, 243–283.
- ERIKSON 1966. Erikson, E.: Ontogeny of Ritualization. In: Loewenstein, R. – Newman, L. – Schur, M. – Solnit, A. (eds. 1966): *Psychoanalysis – A General Psychology: Essays in Honor of Heinz Hartmann*. New York: International Universities Press, 601–621.
- ERIKSON 1977. Erikson, E.: *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*. New York: Norton.
- FERRO - LUZZI 1977. Ferro-Luzzi, G. E.: Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings. *Current Anthropology* 18/3, 507–514.
- FOUCAULT 1998. Foucault, M.: *A fantasztikus könyvtár*. Budapest: Pallasz Stúdió – Attraktor Kft.
- FREUD 1907/1959. Freud, S.: Obsessive Action and Religious Practices. In: Strachey, L. (ed. 1959): *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Vol. 9. London: Hogarth Press, 117–127.
- GEERTZ 1973. Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GELLNER 1992. Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GEORGE 1999. George, D. E. R.: *Buddhism as/in Performance: Analysis of Meditation and Theatrical Practice*. New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd.
- GLUCKMAN 1963. Gluckman, M.: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press.
- GOFFMAN 1967. Goffman, E.: *Interaction Ritual*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- GOODY 1977. Goody, J.: Against „Ritual”: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. In: Moore, S. F. – Myerhoff, B. G. (eds. 1977): *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, 25–35.
- GOODY 1986. Goody, J.: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY 2010. Goody, J.: *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIMES 1982/1995. Grimes, R. L.: *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia: University of South Carolina Press.

-
- GRIMES 2014. Grimes, R. L.: *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- GRIMES 1996. Grimes, R. L. (ed.): *Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall.
- HEINE – WRIGHT 2008. Heine, S. – Wright, D. S. (eds.): *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. New York: Oxford University Press.
- HESS 1949. Hess, W. R.: *Das Zwischenhirn*. Zürich: Schwabe.
- HUMPHREY – LAIDLAW 1994. Humphrey, C. – Laidlaw, J.: *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon.
- JENNINGS 1982. Jennings, T. W.: On Ritual Knowledge. *Journal of Religion* 62/2, 111–127.
- KLUCKHOHN 1942. Kluckhohn, C.: Myths and Rituals: A General Theory. *Harvard Theological Review* 35: 45–79.
- LAWSON – MCCAULEY 1990. Lawson, E. T. – McCauley, R. N.: *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH 1976. Leach, E.: *Cultur and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS 2000. Lewis, T. T.: *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*. New York: State University of New York Press.
- MARCUS – FISCHER 1986. Marcus, G. E. – Fischer, Michael M. J.: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCCAULEY 2001. McCauley, R. N.: Ritual, Memory and Emotion: Comparing Two Cognitive Hypotheses. In: Andresen, J. (ed. 2001): *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. New York: Cambridge University Press, 115–140.
- MICHAELS 2010. Michaels, A. (ed.): *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, I–V*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- MUNN 1973. Munn, N. D.: Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Social Action. In: Honigmann, J. J. (ed. 1973): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, 579–612.
- NEWBERG – D’AQUILI 2000. Newberg, A. B. – d’Aquili, E. G.: The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience. *Journal of Consciousness Studies* 7/11–12, 251–266.
- ONG 2010. Ong, W. J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása. Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest*.
- POROSZ 2000. Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2008. Porosz Tibor: *A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai (kézirat, 31 p.)*.

- POROSZ 2012. Porosz Tibor: *A buddhizmus lexikona. A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2013. Porosz Tibor: A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középutján. *Keréknymok* 7, 41–74.
- POROSZ 2014. Porosz Tibor: Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában. *Keréknymok* 8, 109–152.
- POROSZ 2015. Porosz Tibor: A lélek, a tudat és a személy a buddhizmusban. In: Simon-Székely Attila (szerk., 2015): *Lélekciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében. I. Kötet. Világvallások lélekképzetei*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 413–453.
- PYE 1978. Pye, M.: *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Duckworth.
- RADCLIFFE - BROWN 1952. Radcliffe-Brown, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- RAPPAPORT 1979. Rappaport, R. A.: *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic.
- REYNOLDS 1977. Reynolds, F. E.: The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition. *History of Religions* 16/4, 374–389.
- SAX – POLIT 2012. Sax, W. – Polit, K.: Moved by God: Performance and Memory in the Western Himalayas. In: Koch, S. C. – Fuchs, T. – Summa, M. (ed., 2012): *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 227–242.
- SCHALK 1972. Schalk, P.: *Der Paritta-Dienst in Ceylon*. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- SCHNECHNER 1987. Schnechner, R.: The Future of Ritual. *Journal of Ritual Studies* 1, 5–33.
- SNELGROVE 1987. Snellgrove, D. L.: *Indo-Tibetan Buddhism*. Boulder: Shambala Press.
- STAAL 1979. Staal, J. F.: The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26/1, 2–22.
- STAAL 1990. Staal, J. F.: *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- SZUZUKI 2002. Szuzuki, S.: *Zen szellem, a kezdő szellem*. Budapest: Filosz.
- TAMBIAH 1979. Tambiah, S. J.: A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65, 113–169.
- TURNER 2002. Turner, V. W.: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris Kiadó.
- VAN GENNEP 1960. van Gennep, A.: *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALLACE 1966. Wallace, A. F. C.: *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

WINDHOFFER TÍMEA

Geszár király, egy tibeti füstáldozati szöveg alapján

Nincs olyan Belső-Ázsiát kutató szakember, aki ne hallott volna már Geszár király illetve Geszer kán alakjáról. Az alábbi tanulmány egy az ő tiszteletére íródott füstáldozati rítusszöveg alapján próbálja bemutatni Geszár alakját, ikonometriai jellegzetességeit. A kutatáshoz két elsődleges forrást használtam. Az egyik kézirat a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum tulajdona, aminek fordításához párhuzamos szöveggént a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjtemény tulajdonában lévő szöveget hívtam segítségül.

Geszár¹ mint epikai hős, népköltészeti szereplő

A legterjedelmesebb eposzként tartják számon a Geszár király történetét feldolgozó művet, mely Közép-, és Kelet-Ázsiában, leginkább a tibeti és mongol kultúrában terjedt el. Az eposz (tib. *sgrung*)² szájhagyomány útján terjedt a nomádok között, melyet az epikus énekmondók (tib. *sgrung mkhan*) adtak elő vándorlásaik során. Ennek legősibb változatai Amdóban és Khamban alakultak ki a 14–15. század tájékán. Idővel a vagyonosabb emberek köreiben az eposz fejezetei kéziratban valamint fanyomatos nyomtatásban is elterjedtek. Variánsai eljutottak Tibet más területeire, Ladakhba, Mongóliába és Nyugat Burjátiába is.³ Az eposznak, ahogy a szájhagyomány útján terjedő történeteknek, számos variánsa létezik, de a főbb fejezetek szüzséi megegyeznek. Az eposz cselekménye nem egységes, fejezetei nem épülnek teljesen egymásra, önálló egységekként is megállják helyüket. Ez nem csak a szájhagyomány során bekövetkezett változásokat, hanem az egységek külön eredetét is alátámasztja. Az újonnan lejegyzett epizódokat *termákként* (tib. *gter ma*)⁴ tartják számon. Ez a még talán most is bővülő eposz epizódjaiba olvasztotta a helyi történeti mondák, a népmesék valamint a vallási történetek számos elemét.

A Geszár név eredete a Caesar névre vezethető vissza, mely bizánci és iráni közvetítéssel jutott el Tibetbe, valamint maga a főhős karaktere is megtalálható bizonyos történelmi forrásokban.

1 A Geszárral kapcsolatos kutatástörténetet lásd SAMUEL 1994., SAMUEL RW, FORGUES 2011.

2 A szó eredeti jelentése: történet, legenda, (nép)mese. Ebből származtatják ezt a műfaji elnevezést, hogy eposz.

3 URAY 2008, 431.

4 A *terma* egy tibeti szövegtípus, az elnevezés arra a helyre utal, ahol az ilyen szövegeket megtalálták. A hely kincs rejtékhelye (*gter kha*), a kincs pedig a megtalált dolog. Ez utóbbi lehet szöveg (ez a *gter ma*), de lehet különböző tárgy is (ez pedig a *gter rdzas*). A kincs megtalálóját a tertön (*gter ston*). A szövegeket, kincseket a hagyomány szerint Padmaszambhava rejtette el a 8. században, mert úgy tartotta, hogy a tibeti nép még nem értené azokat a tanításokat, amelyeket ezek az írássok tartalmaznak. Ez a szövegtípus ismert a bön hagyományban is.

A *Lang Poti Szeru* (tib. *rlangs po ti bse ru*)⁵ utal arra, hogy a 10–11. század tájékán Kelet-Tibetben, Khamban élt egy bizonyos Geszár király. Történelmi szerepéről nem tudunk sokat, de alakja összekapcsolódott a Ling (tib. gLing) fejedelemség dinasztikus hagyományaival, így vált belőle ősi hős, legendás király, mely alapul szolgált az eposz számára. Az eposz, ahogy a görög eposzoknál is, számos mitikus elemet tartalmaz. Hősei, illetve antihősei isteni, természetfeletti eredetűek. A Geszár eposz főbb epizódjai is tükrözik ezt a természetfeletti világot. A démonok által sanyargatott Ling fejedelemség lakói az istenekhez könyörögnek segítségül, mely segítség Geszár alakjában érkezik el hozzájuk. Anyja egy kígyódémon, apja pedig Ling fejedelme. Az epizódok legjava Geszár különböző gonosz fejedelemségek, démonok feletti győzelméről szól, melyek során számtalanszor használja természetfeletti erejét, illetve istenek segítenek neki tervei megvalósításában. Egyik epizódja a Tibet szerte igen népszerű mesetípusra, a pokoljárásos *delog* (tib. *'das log*)⁶ történetekre hasonlít, amiben Geszár király alászáll a pokolba, hogy kiszabadítsa édesanyját.

Geszár király alakja nagyon összetett: égi származása mitikus hősként tünteti fel, azonban némileg ellenszenves, szemtelen, taknyos kölyökként viselkedő gyermeki éne, DzSORU (tib. *jo ru*) egy tréfás mese hőisére, tréfamesterre, tricksterre hasonlít, aki varázstehetségét gyakran ravaszságra, csalafintaságra használja. Nagybátyján lóversenyen felülkerekedve ő vált uralkodóvá „Nagy oroszlán király” (tib. *seng chen rgyal po*) néven. A közösség megmentése érdekében természetfeletti lényekkel küzd meg, illetve csodálatos események sorozatán megy keresztül, nehéz feladatokat old meg isteni segítséggel. Ez az alakja már a fensőbbiséget tükröző eposzi hős, az úgynevezett kultúrhérosz alakjával egyezik meg.

Geszár mint vallási alak

Az elbeszélés előadásának módja egyfajta szentséget tükröz. A *srung-pák* csak speciális időben, leginkább télen, és bizonyos elvárások, sikeres küzdelmek, vadászat esetén próbálták „megidézni” Geszárt. Tibet egyes vidékein a Geszár énekmondókat egyfajta sámánnak tekintették, akiket az eposz istenségei inspiráltak. Amikor elkezdtek az előadást, az eposz alászállt számukra, nem volt szükség kéziratokra, újra átérték a történeteket, mintha csak visszaidéznék az előző életüket, ahol az eposz szereplői voltak. A Geszár eposz szerzője/szerzői nem voltak egyértelműen buddhisták, hisz a történet táplálkozik az ősi hitvilág samanisztikus elemeiből. Lőrincz László⁷ megállapította, hogy a művet alapjaiban buddhistává tenni – a sok samanisztikus vonás, illetve a tannak ellentmondó elemek jelenléte miatt – igen nehéz feladat lenne, ám az eposz népszerűsége révén mégis nagy szerepet tölthet be a buddhizmus terjesztésében. Így azt a megoldást választották, hogy Geszárt megtették

⁵ *Byang chub rgyal mtshan* (1302–1364) műve. MARTIN 1997, 47.

⁶ „A *'das log* terminus teljes mértékben lefedi a mesetípus témáját, ugyanis olyan emberekről szól, akik a haláluk után visszatértek az életbe az emberek közé, miután megjárták a poklot, azaz az alsó világokat. Céljuk általában egy bűnös lélek megmentése, de elbeszéléseik nyomán képet kaphatunk a poklok szörnyű világáról is. Ezek a történetek erkölcsi nevelő-moralizáló, illetve oktató céllal íródtak. Az alvilág bemutatása színes képekkel történik, melynek célja, hogy elrettentsék a bűnös lelkeket.” GELLE 2003, 111–119.

⁷ LŐRINCZ 1982, 288.

egy buddhista isten fiának, aki akármilyen úton-módon, de mégiscsak a buddhista vallás érdekében cselekedett. Ezzel népköltészeti, eposzi alakja beolvadt a tibeti és mongol vallási panteonba. Az eredeti epizódokat követően számos újabb epizód „került elő” mint *terma*. Karmay véleménye megegyezik Lőrinczével: a *terma* epizódok szerzői már buddhisták, és céljuk, hogy – az eposz népszerűségét kihasználva – a buddhista vallás tanait eljuttassák olyan helyekre is, ahol a buddhizmus kevésbé volt elterjedt.⁸ Ezekben már Geszár egyértelműen buddhista hős: a nagy buddhista szent, Padmaszambhava⁹ megtestesüléseként Ling fejedelemségét megtámadó nem buddhista országokat, démonokat győz le, térít meg.

A folyamat nem ismeretlen számunkra, hisz tudjuk, ahol a buddhizmus teret nyert, általában mindig megpróbálta a saját tanaihoz illővé formálni a már meglévő helyi hitvilágot, alakjait valamilyen módon beolvasztani a buddhista panteonba. Az eposz kutatóinak öröme az azonban ez a „vallási transzformáció” az eposz fő hagyományait nem érintette.¹⁰ Bár magában az eposzban is találhatók jóslatok (tib. *mo*), prófécia (tib. *lung bstan*), és a legtöbb epizód áldással (tib. *bkra shis*) végződik, azonban a kifejezetten vallási töltetű szövegek az eposztól teljesen elkülönülten, önállóan alakultak ki.

A legkorábbi Geszár rituális szövegeket Karma Paksi¹¹ (1204–1283) nevéhez kapcsolják, majd számos szerző munkásságát követően a 19. század folyamán teljesebben ki az epikus hős teljes buddhistává válása Do Khjence Jese Dordzse¹² (1800–1866) és Dzsamgön Mipham Namgyel¹³ (1864–1912) munkássága folyamán. Miphen Namgyelnek nagy szerepe volt a Geszár eposz kutatásában azzal, hogy megpróbálta felkutatni és egységesíteni a variánsokat. Mindemellett azonban igyekezett egyfajta kultuszt is kifejleszteni alakja köré, számos Geszárhoz intézett liturgia szerzőjeként.¹⁴ Ezek, valamint más szerzők tollából származó rituálék máig használatban vannak.¹⁵

Geszár tehát beépült a vallási panteonba, és a következő tömör felsorolásból láthatjuk, hogy nemcsak buddhista eredetű „istenség”, hanem egyfajta szinkretikus alakként jelenik meg.

Maszang (tib. *ma sang*)

Geszárt gyakran sorolják *Maszang* istencsoport tagjai közé, akik az emberek születése előtt élő félistenek csoportját képezik.

⁸ KARMAY 2005, 467.

⁹ Padmaszambhava, azaz „Lótusból született”, más néven Guru Rinpoche egy 8. századi buddhista mester, aki az akkori uralkodó, Triszong Decen meghívására jött Indiából Tibetbe.

¹⁰ KARMAY 2005, 467.

¹¹ Tib. *karma pakshi*.

¹² Tib. *rdo mkhyen brtse ye shes rdo rje*.

¹³ Tib. *'jam mgon mi pham rnam rgyal*.

¹⁴ SMITH 2001, 231.

¹⁵ KORNMAN–SANGYE–CHÖNAM 2013.

Dalha (tib. *dgra lha*)

A leggyakrabban ezzel az alakjával találkozhatunk. Ez érthető is, hisz az eposzon belül is hasonló funkciókat tölt be: védelmező hadúr. A *dgra lha*, *sgra bla* istenségek etimológiája a tudósok körében máig vitatott téma¹⁶, mindenesetre a funkciójukat tekintve megegyeznek: egyfajta személyes védőistenségek¹⁷, melyek alakja idővel a vallás védelmének szolgálatába áll. A *Dalha* isten-osztálynak több csoportja létezik (3-as, 5-ös, 7-es, 9-es, 13-as, 21-es), de leggyakrabban a kilences csoportjaikkal találkozhatunk a Geszár ábrázolásokon.¹⁸

Verma (tib. *wer ma*)

A *verma*k a *dalha* istenségek, szellemlények megvilágosult formái. Geszár ábrázolásain a 13 *verma*t állatalakban jelenítik meg kíséretként.

Nyen (tib. *gnyan*)

Geszárt a középső világ szellemének tekintik, aki lényében egyesíti az isteni származású apa, és az alsó világból származó anya kettősségét.

Jüllha (tib. *yul lha*)

Geszár az eposz történetei alapján Tibet hely-védőisteneként is szerepet kap. Bellezza¹⁹ ezt azzal támasztja alá – hivatkozva Stein írására²⁰ –, hogy Geszárt a következő nevekkal is illetik: A Föld szege (tib. *sa yi phur bu*), valamint az Ég pillére (tib. *gnam gyi ka ba*), mely metaforákkal más helyistenségeket is leírnak.

Kuan-ti²¹ egyik megnyilvánulási formája

A mandzsu uralom alatt került sor erre az azonosításra. A kínai hadúrból mandzsu védőistenné fejlődött *Kuan-ti* alakjának tisztelete összefonódódott Geszár hasonló karakterű alakjával. Valószínűleg ennek politikai okai voltak. Gyakran *Kuan-ti* számára épített templomokat kezdtek el Geszár templomaként tisztelni. Azonban nem lehet kimutatni semmi azonosságot a két alak között.²²

16 GIBSON 1985.

17 Az öt *go ba'i lha* istencsoport egyike. Bővebben l. NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, 327–328.

18 NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, 229.

19 BELLEZZA 1997, 40.

20 STEIN 1972, 203.

21 „A háború és gazdagság istene a kínai népi mitológiában és a késői hivatalos kultuszban. Kuan-ti alakjának előképe a valóságos Kuan Jü (160–219), aki rettenthetetlenségéről és urához, Liu Pejhez való hűségéről híres. ... Mikor a mandzsuk Mongóliát, Kelet-Turkesztánt és Tibetet elfoglalták, ott is megjelentek a Kuan-ti templomok. A lámák Kuan-tit Dzsamsrannal, a buddhizmus védelmezőjével azonosították, az egyszerű mongolok pedig Kuan-ti templombeli ábrázolásait az eposz hőisével Geszerrel.” MITÉNC 1998, 415–416.

22 KARMAI 2005, 467, HEISSIG 1980, 44, 93–101, SAMUEL 1992, 718–719.

Dzsingisz kán

Ehhez hasonló módon azonosították Mongóliában Geszár alakját Dzsingisz kán isteni jellegével.²³

Jidam (tib. *yi dam*) – tantrikus istenség

Ahogy fentebb említettem, a 19–20. században vált teljes körű tantrikus istenséggé Geszár a *rime* (tib. *ris med*)²⁴ mozgalom alkotóinak²⁵ munkássága révén. Ebben az időben Geszár már több volt, mint egy hadisten, a Tan védelmezőjévé, dharmapálává vált. Vannak nézetek, melyek Padmaszambhava, és vannak, melyek a három bódhiszattva, Avalókitésvara, Mandzsusrí és Vadzsrápáni megnyilvánulásának tekintik.²⁶

Geszár mint megváltó

Mind Tibetben, mind Mongóliában máig találkozhatunk olyan nézettel, hogy Geszár egy titkos helyen (földalatti királyságban, északi hegyekben, stb.) alszik, várakozva az alkalomra, hogy végleg megszabadíthassa a világot a démonok uralmától.²⁷

A mongol kultúrában Geszer Kán a harcosok védőistenségén túl a nomád nép védőisténévé vált: a vadászatban jó szerencsét hoz, a pásztorok életébe pedig bőséget.²⁸

Geszárhoz íródott szövegtípusok

Már a legkorábbi epizódokban találhatók jóslási folyamatokat, mágikus cselekedeteket leíró szövegrészek. A kultusz kialakulásával párhuzamosan jöttek létre a Geszárhoz kapcsolódó szertartások, valamint az azt leíró rituális szövegek. A népszerűbb epizódjait Csham (tib. *'cham*) tánc formájában is megjelenítették. Forgues²⁹ diplomamunkáját a Geszárral kapcsolatos gyakorlatoknak szentelte. Jól kidolgozott tanulmányában számos rituális szöveget gyűjtött össze. Az alább felsorolt rituális szövegtípusok alapjául az ő tanulmánya szolgált:

gzhung – rituális szöveg; *man ngag* – vallási tanács, útmutatás; *mdos* – rituális szöveg, démoncsapda; *snying tig* – szív-esszencia gyakorlati szövege; *sgrub thabs* – megvalósítás

²³ KARMAY 2005, 467.

²⁴ „A *ris med* (páratlan) mozgalom maga egyfajta vallási toleranciával megpróbálta megalkotni a Tibetben valaha is létezett vallási-filozófiai irányzatok tanításainak szintézisét, föloldani a különféle iskolák közötti elméleti ellentéteket.” VILLEX 1994, 489.

²⁵ Dzsamjang Khjence Vangpo (1820–1892) és Dzsamgön Kongtül (1813–1899) hozta létre ezt a nem szektás, minden tibeti rendet elfogadó, tanításait egységesítő irányzatot.

²⁶ KORNMAN – SANGYE – CHÖNAM 2013.

²⁷ LEVITON 2005.

²⁸ HEISSIG 1980, 93.

²⁹ FORGEUS 2011.

rituáléja; *gtor ma* – felajánlás, áldozat, *gser skyems* – aranyital felajánlás a védelmezőknek, áldozat; *gsur* – füstölő égő áldozat; *bsangs mchod* – füstáldozat; *rlung rta bskyed pa'i cho ga / rlung rta gsol* – az imazászló elkészítése; *nor sgrub* – vagyon, jólét növelése; *phrin las / phrin bcol* – invokáció; *gtor bzlog* – démonűző rituálé; *dgra 'dul* – ellenség leigázása; *dbang sdud* – hatalom/erő alá kerülés; *yo bcos* – a harmónia helyreállítása; *srog gtad* – az életerő átadása; *chog bsrigs* – szertartási előkészületek; *gsol mchod / gsol 'debs* – ima és felajánlás; *bstod bskul / bstod pa* – dicsőítés; *smon lam* – ima; *bskang gsol* – beteljesülés kérése; *phywa g.yang 'gugs pa / g.yang 'bod* – szertartás a siker, a szerencse előidézésére.

Geszár ikonográfiai leírása³⁰

Annak ellenére, hogy milyen nagy népszerűségnek örvend maga az eposz, a Geszár ábrázolások nem túl gyakoriak, és többségük viszonylag új keletű, a 19–20. századra datálható. Számos szerző alkotott Geszár alakjához kapcsolódó rituális szöveget, mégis a legtöbb ábrázolás Do Khjence vagy Mipham írásai alapján készülhetett. A 19. század során leggyakrabban *thangká*kon tűnik fel az alakja, de találkozhatunk vele fametszeteken, és legalább két szobrot is számon tartanak.³¹ Később egyre több modern alkotáson jelenik meg alakja, mind a festészet, mind a szobrászat terén. Az ábrázolások egyik formája az eposz alapján készült élettörténeteket mutat be, valamint Geszár király kíséretét. Az életművéről készült alkotások közül kiemelkedik egy 11 festményből álló sorozat, melynek központi alakja Geszár mint hadisten. A sorozat többi részén a történethez kapcsolódó helyi istenségek találhatók. Ide tartozik még a Geszár harminc tábornokát bemutató sorozat, mely között megtalálható nagybátyja, Akhu Thothung (tib. *a khu khro thung*). Geszár leggyakoribb ábrázolása Nebesky-Wojtkowitz leírása alapján: „Fehér alak, páncélt, drágakő sisakot, valamint fehér köpenyt visel. Lábát magas bőrcsizma fedi, íjtartó tegez és kard függ az övén. Egyik keze egy botot tart, másik fehér medálos harci lándzsát”.³² Azonban nem ilyen egyszerű a kép. Ahogy a legtöbb istenségnek számító alaknak, Geszár királynak van békés és félelmet keltő harcos, haragvó alakja is.

Az eposzi történetekhez közelebb álló ábrázolási formájában Geszár hadistenként jelenik meg. Ezt az alakját Geszár Norbu Dadülnek (tib. *Ge sar Nor bu Dgra 'dul*) nevezik. Ennek az ábrázolási formájának számos változata létezik, attól függően, hogy milyen kísérettel rendelkezik az adott műalkotáson. Létezik magányos ábrázolás, van, hogy nyolc lovas *dgra lha* veszi körül, esetleg 30 tábornoka. Előfordul, hogy tizenhárom állat alakú *verma* a kísérete.³³ Ezekre az ábrázolásokra jellemző a Nebesky-Wojtkowitz-féle leírás: fehér testű alak, lova hátán lovagol, testét kristály- vagy vasláncpáncél fedi, csizmát visel. Kezében íjat, nyilat, lándzsát, zászlót, ostort vagy lovaglópálcát tart. A leginkább megkülönböztető jegye

30 A leírás az alábbi művek összefoglalása: ERACLE – DUCOR 1991, NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, OLSCHAK – WANGYAL 1972.

31 [\(2017. 10. 10.\)](http://www.himalayanart.org).

32 NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, 462.

33 [\(2017. 04. 10.\)](http://www.himalayanart.org/items/79418/images/79418A). A *vermák* a bön istenségek egy jelentős csoportja. Íjat és nyilatkat viselő vad ábrázattal ábrázolják őket. NEBESKY-WOJKOWITZ 1993, 334

a sisakja. Harci sisakja három részből áll: egy kerek, fejre illeszkedő rész, mely oldalt és hátul rányúlik a nyakra; nem rikító színű zászlók, legalább kettő, valamint a tetején egy győzelmi lobogó, mely a nyolc szerencsés jelet hivatott szimbolizálni. Gyakran tollak és színes szalagok is kiegészítik a sisakot, melyek samanisztikus jellegre utalnak. Háta az esetek többségében barna színű ló. A háttérre gomolygó felhők, hófödte hegyek díszítik, valamint az előtérben gyakori a víz ábrázolása.

A békés alakban ábrázolva a neve Geszár Dordze Chegyel (tib. *ge sar rdo rje tshe rgyal*). Királyi ülő pózban ábrázolják, színes réteges ruházatot és fehér kalapot visel. Jobb kezében szív alakú kívánságteljesítő drágakövet (tib. *yiid bzhin nor bu*), bal kezében pedig egy kifeszítetlen íjat és nyilat tart. Magas trónon ül, melyet három lenyúzott emberi bőr díszít. Vannak olyan ábrázolások, ahol magányos alakként látható, gyakran a történetbeli karakterek vesznek körül.

Jellemző még a Geszár ábrázolásokra, hogy körülötte a következő négy állat alakjával találkozhatunk: feje felett jobbra egy sárkány, balra Garuda jelenik meg. Alatta egy tigris és egy *fo* roszlán, illetve *fo* kutya.³⁴

A Nap és a Hold ábrázolása is jellemző az alkotásokra, van, hogy a homlokát, van, hogy a sisakját díszíti, de előfordul, hogy csak a háttérelemként jelenik meg.³⁵

A szöveg paramétere, formátuma

A fordított szöveg a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum tulajdonában van. A könyvtári állomány 23.080 leltári számán található. A szöveg tibeti nyelven, fejes (tib. *dbu can*) írással írt kézirat. A teljes írás terjedelme 6 lap (ff. 5v–6r), oldalanként 7 sort tartalmaz. A lapok mérete 22x9 cm, míg a szöveg keretének mérete 16x7 cm. A dokumentumot sárgás orosz papírra írták fekete tintával. A kezdő dísz és a szövegkeret oldalait piros tintával készítették. A lapszámozást tibeti betűkkel kiírt számokkal jelölik. A kézirat vásárlás révén került a Múzeum tulajdonába 1993-ban.

Párhuzamos műként a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményébe tartozó 619.7 leltári számon található szöveget használtam.³⁶ Ennek a kéziratnak a terjedelme 4 lap (ff. 1v–4r), oldalanként 7 sorral. Mérete 14,5x6,5 cm, míg a szöveg kerete 10,5x4 cm. Orosz papírra, fekete tintával írt szöveg, a szövegkeret oldalait piros tintával készítették. A lapszámozást tibeti számokkal jelölik. A gyűjteménybe magángyűjtőtől való vásárlás során került.

Mindkét szöveg keltezése a 19. század végére és a 20. század elejére tehető. Egyikben sincs megemlítve sem a szerző neve, sem a nyomtatására vonatkozó adatok.

34 „*Bya rgyal khyung (garuda), Gangs seng dkar mo (white lion), rGya stag dmar po (red tiger), g.Yu 'brug (turquoise dragon).*” FORGUES 2011, 346.

35 HEISSIG 1980, 97.

36 Ezúton szeretném, megköszönni a Magyar Tudományos Akadémia, Keleti Gyűjtemény munkatársainak, hogy a rendelkezésemre bocsájtották a kézirat szövegét.

*A rítus, illetve szövegtípus: szang (tib. bsang)*³⁷

A szöveg, mely alapján próbáljuk megközelíteni Geszár alakját, egy füstáldozati rituálé szöveg, *szang*. A tisztító füstáldozat egy ősi, alapvetően népi rítus volt, melyet valószínűleg a buddhizmus megjelenése előtt is gyakoroltak Tibetben. Idővel beolvasztották a buddhista vallás szertartásai közé. A rítus során az isteneket megidézték, s füsttel megtisztították az ember által okozott szennyeződésektől. A szertartás elsődleges rendeltetése a megtisztulás. A szó igei alakja a régi szövegekben „megtisztulni” (*bsang*) értelemben volt használatos, mely etimológiailag a „felébredni” (*sangs*) igéhez kötődik. A *bsang* ma is mindennapos rítus a tibeti otthonokban és kolostorokban. Egyedül vagy közösségekben, szerzetesek és világiak egyaránt végezhetik. A szertartást többnyire az istenségek „lakhelyeinek” tartott helyeken, vagy a házak tetején található, füstölésre szolgáló építményekben (tib. *bsang khang*) végzik. Bár a hegyistenség tiszteletére évente rendeznek füstáldozatot, de az embereknek magukon is végre kell hajtaniuk a tisztító rítust, valahányszor tisztátalannak minősülő tettet cselekednek, hogy testük misztikus csatornáit (tib. *rtsa*) és környezetét megtisztítsák. Előfordul azonban, hogy csak a jószerecse érdekében végzik el. A szertartás során különféle növényeket és fákat, főként borókát (tib. *shug pa*) égetnek az áldozati helyen, és a keletkező füstoszlop által kommunikálnak, azon keresztül idézik meg az istenségeket. Ennek a motívumnak mitológiai és népköltészeti alapjával is találkozhatunk. Tibet mitikus királyai egy úgynevezett *mu* (tib. *dmu*) kötélén keresztül szálltak alá a földre, hogy átvegyék uralkodói helyüket, majd haláluk után azon keresztül távoztak vissza az égbe. A tibeti népmesékben szintén találhatunk utalásokat a füstáldozat alkalmazására, valamint a füst általi kapcsolatra az égiekkel.³⁸

A füstáldozati szövegek igen gyakoriak, verses formában íródnak. A verses részek között található prózai rész a szertartás menetére vonatkozik, ezek általában kisebb betűvel is vannak jelölve. A szöveg legtöbbször invokációval kezdődik, majd az istenség ikonometriai jegyei, egyéb tulajdonsága és kíséretének bemutatása következik, dicsőítésként. Egy füstáldozati szöveg tartalmazhat a fent felsorolt rituális műfajtipusok közül könyörgést, ösztönzést, dicsőítést, imát, vezeklést, és természetesen szertartást a jólét, a szerencse előidézésére.

A *szang* rituálét tekintik az első Geszár számára készült rituáléknak.

A szöveg fordítása

Bár az akadémiai szöveg két lappal rövidebb, ennek ellenére a két forrásul használt szöveg szinte teljesen azonos. Ez abból adódik, hogy hiányzik a címlap, illetve pár sor, valamint az ismétlődő részeket kihagyták és egy + jellel jelölték. Ezeket a részeket, illetve a máshogy betűzött szavakat a szöveg fordítása alatti lábjegyzetben jelöltem KGY (Keleti Gyűjtemény)

³⁷ A szövegtípus bemutatása az alábbi művek alapján készült KELÉNYI 2013, TAKÁCS 2010.

³⁸ WINDHOFFER, disszertáció (megjelenés alatt). A *Malaja hegy* című mesében az elkeseredett ember füstáldozatban kéri a helyi istenét, segítse meg. A *Nagyörömű festő és a Nagyörömű ács történetében* a festőt elveszejteni szándékozó ács máglyára veteti ellenségét, hogy a füstoszlopon keresztül a füstparipát meglovagolva juthasson a mennybe.

jelöléssel. A szöveg hétszótagos sorokból áll. E forma igen gyakori a vallásos verseknél. A Geszár eposz is ebben a formátumban van megírva.³⁹ A szövegre jellemző még a hangutánzó szavak megkettőzése, valamint háromszótagú visszhang jellegű szavak jelenléte, melyet Forgues bön időkre vezet vissza.⁴⁰

A szöveg Mongóliából került a gyűjteménybe, erre utal a Geszár név használata, melyet *Ge ser*-ként írnak, valamint az *-e* és *-i* betűk felcserélése is. A két szöveg között számos betűeltérés található, valószínűleg mindkettő személyes használatra, emlékezetből íródott, ellenőrzés nélkül. A párhuzamos szöveg tibeti eredetű.

A szövegeket angolos Wylie átírással írtam át latin betűsre.

39 SAMUEL 1996, 362.

40 FORGUES 2011, 280.

(1r) A Geszár király füstőlő áldozata c. szöveg így szól.

(1v) Óó

Ke-ke! Szo szo⁴¹ füstáldozat

[Geszár attribútumai (tib: *Yon tan*)]

Geszár, a hadakat lecsendesítő király,

Teste fehér fényben ragyog,

Fején drágaköves sisakot visel

Garuda a madarak királya, és sárkány van a feje körül,

Homlokán díszes Nap és Hold tündököl.

Testét ragyogó vaspáncél fedi,

Mely arannyal és drágakövekkel ékes.

Káprázatos selyemruháját

Drágakövekkel ékesített övvel fogja össze.

Jobb kezében zászlós lándzsát markol,

Középen felemelve, a helyisten seregét szólítja.

(2r) Bal kezében arany kantárt tart,

Megszabadító *cen*⁴² démonok seregét hívja.

Lába foltos ezüstkengyelt tapos,

Magas hangon *nyen*⁴³ seregét szólítja.

Paripája négy lába toporzékol,

A *lúk*⁴⁴ és *szinpók*⁴⁵ serege összegyűl.

Jobb [oldali] foltos tigrisbőr tegez[beli]

Nyilai mennydörgő jégesőt okoznak.

Bal [oldali] pöttyös leopárd tegezében,

A legkiválóbb fehér nyilak fénylenek.

Hátasát, Kangkongot (2v) üli meg,

Drágakő zablája csilingel,

A nyeregcsíkjai, a kötőféke lengedeznek,

(1r) *Ge ser rgyal po'i bsangs mchod zhes bya ba bzhugs so /*

(1v) *kyai*

ke ke gsol lo bso bso bsangs /

ge ser⁴⁶ dmag zhi rgyal po de /

sku mdog dkar la 'od zer 'phros /

dbu la rin chen rmog zhu^{47/48} gyon⁴⁹ /

rgya⁵⁰ rgyal⁵¹ khyung gi steb⁵² 'brug gdrug⁵³ /

nyi zla thod brgyan lam se lam /

sku la lcags khrab 'od 'bar gsol /

rin chen gser gyi gang ba btags⁵⁴ /

za 'og 'dzin pa'i cha⁵⁵ gi brgyan /

rin chen brgyan gyi ske rag bcings /

phyag g.yas mdung dar⁵⁶ dam po bsams /

gung la 'phyar zhiing lha dmag 'bod /

(2r) *phyag g.yon gser gyi srab skyogs 'dzin /*

sel sel byed pa'i btsan dmag 'bod /

zhabs gnyis dngul yob khra mo mnan⁵⁷ /

seng seng skad kyis gnyan dmag 'bod /

rta mchog rkang bzhi 'brug pa⁵⁸ yi /

klu dang srin po'i dmag tshogs bsdu⁵⁹ /

g.yas kyi stag ral^{60/61} khra mo'i nang⁶² /

nag phran⁶³ thog gi ser ba 'phebs⁶⁴ /

g.yon gyis gzigs shub⁶⁵ thig le'i nang /

gzhu mchog mchog dkar lam se lam /

'chib su rkang rkong (2v) yeng ba bcibs /

rin chen sna stag^{66/67} wang se wang /

gong rmed^{68/69} srab mthur⁷⁰ khyug se khyug /

41 Harci kiáltás.

42 *cen*: (tib. *btsan*) a hármastagoltágú világ köztes térségében lakozó isten-/démoncsoport.

43 *nyen*: (tib. *gnyan*) szellemdémonok.

44 *lu*: (tib. *klu*) kigyótestű mitológiai lények, az alsó világ lakói.

45 *szinpók*: (tib. *srin po*) emberevő démon, a tibeti mitológia és mesék szereplője.

46 KGY: *Dge sar*.

47 KGY: *rMog gzhu*.

48 *rMog zhu*: *sngar rgya lugs kyi zhwa mo srub zan gsum brtsegs* [korai stílusú hármastagoltágú, hasított fejfedő] TTK 1993, 215; katonai, fémből készült sisak Karma Dordzse szívélyes közlése alapján.

49 KGY: *Byon*.

50 Elírás, a helyes szóhasználat *bya* Karma Dordzse szívélyes közlése alapján.

51 KGY: *Bu rgyal*.

52 KGY: *sDeb*; a fordításban ez szerepel.

53 KGY: *gTsug*; a fordításban ezt a változatot használtam.

54 KGY: *brTag*.

55 KGY: *mDzes pa'i*, a fordításban ezt használtam.

56 *mDung dar*: *mdung rtser btags pa'i dar cha* [lándzsa hegyére selyemszalag van kötve] TTK 1993, 1378.

57 KGY: *g.Yob khram gnan*.

58 KGY: *'Khrug pa*; fordításnál ezt a szót használtam.

59 KGY: *bsTud*.

60 KGY: *lNga ral*.

61 *lTag ral*: *mur gong gi skra gseb tu sbrul 'khyug pa dang 'dra ba'i rtsa 'phred nyal can te* [fején a szőre hullámos olyan mint-ha kigyók szaladgálnának benne, kigyózó] TTK 1993, 1086.

62 KGY: *Bra mo mnan*.

63 KGY: *Khra*.

64 KGY: *'Phrel*.

65 *gZig shubs*: *gzig lpags las bzos pa'i mda' shubs* [leopárd bőréből készült tegez] TTK 1993, 2495.

66 KGY: *bsTag*.

67 Elírás, a helyes szóhasználat: *sNa thag*: vezető kötel (THL).

68 KGY: *Gon med*.

69 *Gong rmed*: a nyereg első és hátsó kötele (THL).

70 KGY: *Srab thur*.

[Kísérete (tib: *Khor*)]

Három sereg dübörög,
Ling seregei örvénylenek,
Félelmetes lovasokként ordítanak,
A zászló lándzsák lengedeznek.
Félelmetes csatazaj zúg,
Kellemes énekek hallatszanak.
Tigris és kutya előtte futkároznak,
Felhő és köd homályosít,
Haragos sárkányhang dübörög,
Körülötte villámfűzér cikázik,
(3r) Kagylófehér jégeső szakadatlan.

[Dicsőítése (tib: *bsTod pa*)]

Megjelenésed fel nem fogható,
Nagy könyörületeséged megnyilvánul.
Ezer Buddha fia,
Egész Tibet és Kham királya vagy!
Támaszt kérők védelmezője,
Áldozók oltalmazója,
Alattvalók földbirtokosa.

[Felajánlás (tib: *gTor mchod*)]

Hódolattal áldozunk Neked!
Az áldozat tea és sör felajánlás,
Ha tehetős vagy, juhval és jakkal tedd!
Három fehér (3v), három édes ételt, pompás ízeket,
Minden érzéknek tetszőt áldozunk.
Fehér és vörös szantált, sáfrányt és
különféle fákat füstölünk.
Kemény, erős gyémántpáncélt,
Éles, mennykőből készült fegyverzetet,
Minden szemnek tetszetőset adunk.

*theb pa*⁷¹ *gsum pa*ⁱ⁷² *bung se bung* /
*kling*⁷³ *dmag tshogs ni kyi li si* /
*'jigs pa*ⁱ *rta rgyug 'u ru ru* /
dar mdung tshogs ni lhab se lhab /
ging^{74/75} *dang bso sgra di ri ri* /
*snyan pa*ⁱ *glu len lhang se lhang* /
*stag*⁷⁶ *khyi mdun*⁷⁷ *rgyug breng se breng* /
*sprin dang na bun*⁷⁸ *deb se deb* /
*drag po*ⁱ *'brug sgra chem se chem* /
glog gi 'phreng ba khyug se khyug /
(3r) *dung*⁷⁹ *gi ser ba sha ra ra* /

khyod kyi sprul pa bsam mi khyab /
*thugs rje chen po*ⁱ *rnam 'phrul ste* /
*sangs rgyas stong gi sras po*ⁱ *yi*⁸⁰ /
*bod kham yongs gi rgyal po*ⁱ *yin* /
gang rten rnams kyi bsrung ma yin /
*gang mchod rnams kyi mgon*⁸¹ *skyob yin* /
*yul mi yangs*⁸² *gyi kham*⁸³ *'dzin yin* /

khyod la phyag 'tshal mchod pa 'bul /
*mchod ni*⁸⁴ *ja chang phud kyi mchod* /
*brtan na sna lug g.yag gis brtan*⁸⁵ /
*dkar gsum (3v) mngar gsum ro brgya*ⁱ *zas* /
'dod yon mchod pa sna tshogs 'bul /
dkar dmar tsan dan gur gum sogs /
*shing sna*ⁱ *tshogs kyi dung ba*^{86/87} *bsangs* /
sra btsan rdo rje go cha dang /
rno ngar thog gi mtshon cha rnams /
*mdzes pa*ⁱ⁸⁸ *spyen gzigs rnams la 'bul* /

71 KGY: *Thibs pa*, fordításban ezt használtam.

72 *lha*ⁱ *dmag thebs pa btsan gyi dmag thebs pa gnyan kyi dmag thebs pa* [az istenek serege, a *cen*-ek serege és a *nyen*-ek serege] Karma Dordzse szívélyes közlése alapján.

73 KGY: *Gling*.

74 KGY: *Gang*.

75 Mindkét változat elírás lehet.

76 KGY: *bTsag*, a fordításban *stag*.

77 KGY: *mDung*.

78 KGY: *sNa 'un*.

79 KGY: *bDung*.

80 A *yin* szótág használata lenne helyénvaló.

81 KGY: *mNgon skyob*.

82 KGY: *Yengs*.

83 KGY: *Khal*.

84 KGY: *Nyi*.

85 Ez a sor hiányzik az Akadémia szövegéből.

86 KGY: *bDung pa*.

87 Valószínűleg mindkét változat elírás, inkább *du ba* illik ide.

88 KGY: *rDzes pa*.

[Bajelhárítás rituáléja (tib: *bZlog pa*)]

A neked szánt áldozat miatt,
Az embereket fájdalommal ne sújtsd!

Az állatokat vésszel ne bántsd!

A földet jégesővel ne verd!

Hirtelen veszélyt ne okozz!

Ellenséget ne küldj!

(4r) Rablót, tolvajt ne küldj!

Peres ügyeket ne engedj!

[Kérelem (tib: *gSol mchod*)]

Nekünk, mestereknek és tanítványoknak.

Ha háborúba megyünk, légy hadvezérünk!

Ha rabolni megyünk, légy rablóvezérünk!

Ha útra kelünk, légy útistenünk!

Ha földre vagyunk, légy földbirtokosunk!

Ó,

Korábban volt egy öreg, félelmetes démon,

Emberhúst evett és embervért ivott,

Te ezt a démont felfele áldozd!

Miután a démon fejét levágtuk, szívét kiteptük,

Most mi a kísérettel (4v) együtt

Az ártó szellemek és démonok

Fejét vágjuk le, szívét tépjük ki!

Korábban a mongol hadak vezetője

Tibetet legyőzte és elpusztította.

A Te mágikus sereged,

Az ellenség fejét vágja le, erődjait rombolja le!

Tedd meg, tedd meg, most az ellenséggel tedd meg!

A rengeteg ellenséghez hasonlót pusztítsd el!

A sajátjaidhoz hasonlót védelmezd!

A barátok és szövetségeseik támasza légy!

[Áldás (tib: *Byin rlabs*)]

Kye szo! Dicsőség az isteneknek!

Szo Szo! Dicsőség (5r) az isteneknek!

khyed la mchod pa'i yon tan gyi /

mi la na tsha ma btang cig /

phyug la gong kha ma btang cig /

zhing la ser ba ma btang cig /

glo bur⁸⁹ ye 'brog⁹⁰ ma btang cig /

dgra sna sna la ma btang cig /

(4r) jag sna rkun⁹¹ sna ma btang cig /

kha mchu⁹² zhal lce ma btang cig /

bdag cag dpon slob 'khor bcas la /

dmag la 'gro na dmag dpon mdzod /

jag la 'gro na jag dpon mdzod /

byes su 'gro na lam lha mdzod /

gzhi la 'dod⁹³ na gzhi 'dzin mdzod /

kyee

sngon dus bdud rgan 'jig pa yin /

mi sha za zhing mi khrag 'thung /

khyod ni bdud po steng du mchod /

bdud mgo bcad na bdud snying phyung /

de ring bdag cag 'khor (4v) bcas la /

gnod pa'i bgegs dang bdud rnams kyi /

mgo bo chod⁹⁴ la snying phyung cig /

ston⁹⁵ dus hor dmag 'dzin pa yis /

bod khams 'jom zhing brlag ba'i tshe /

khyod kyi sprul pa dmag tshogs dngos⁹⁶ /

dgra mgo chod la dgra mkhar shog⁹⁷ /

chos chos de ring dgra la chos /

dgra po mi 'dra che la phog⁹⁸ /

rig⁹⁹ bu mi 'dra'i mgon skyabs kyi /

kha 'dzin rgyab rten dpung grogs mdzod /

kye bso che'o lha rgyal lo //

bso bso che'o (5r) lha rgyal lo /

89 KGY: *Blo gur*.

90 KGY: *Ye 'phrog*.

91 KGY: *rKun*.

92 KGY: *Kha mchug*.

93 KGY: *sDod*.

94 KGY: *mGon po mchod*.

95 KGY: *sNgon*, a fordításban ezt használtam.

96 LGY: *Drong*.

97 KGY: *Shig*.

98 KGY: *Phob*.

99 KGY: *Rigs*.

Óh

Az istenek bőség áldása!

Most, jöjjön ide az áldása!

A lúk vagyon áldása!

Most, jöjjön ide az áldása!

India királyának Tan segítségé!

Most, jöjjön ide az áldása!

Geszár király seregének segítségé!

Most, jöjjön ide az áldása!

Kína királyának kincstári segítségé!

Most, jöjjön ide az áldása!

Perzsia királya csordáinak segítségé!

Most, jöjjön ide az áldása!

Mongol királyának lovas segítségé!

Most, jöjjön ide az áldása!

A segítség szüntelen áldása legyen!

A három drágaságnak áldása legyen!

A lámák, jidamok¹⁰⁰ áldása legyen!

Az istenek, védelmezők áldása legyen!

A dicső égben-járók¹⁰¹ áldása legyen!

A tanvédők, védelmezők áldása legyen!

A helyi istenek, helyi szellemek áldása legyen!

Geszár király áldása legyen!

A kívánság (6r) tárgyait [illetően] kivétel nélkül

Gyors megvalósulás áldása legyen!

A törekvés és adakozás nem szükséges,

++ a kívánság-megvalósulás áldása legyen!

Az erény növekedjen!

kyee

lha rnam s phun tshogs g.yang chags¹⁰² de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

klu rnam s longs spyod g.yang chags de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

rgya gar rgyal po'i chos spyangs de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

ge ser¹⁰³ rgyal po'i dmag spyangs de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

rgya nag rgyal po'i mdzod g.yang¹⁰⁴ de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

stag¹⁰⁵ gzigs rgyal po'i (v5) phyugs g.yang de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

hor gyi rgyal po'i rta g.yang¹⁰⁶ de /

de ring 'di ru g.yang la byon /

g.yang skyabs¹⁰⁷ mi 'gyur bkra shis shog /

dkon mchog gsum gyi bkra shis shog /

bla ma yi dam bkra shis shog /

lha dang bsrung ma'i bkra shis shog /

dpa' bo mkha' 'gro'i bkra shis shog /

chos skyong bsrungs ma'i bkra shis shog /¹⁰⁸

yul lha gzhi bdag bkra shis shog /

ge ser¹⁰⁹ rgyal po'i bkra shis shog /

bsam pa'i (6r) don rnam s ma lus pa /

myur du 'grub pa'i bkra shis shog /

'bad dang stsol ba mi dgos pa /¹¹⁰

++ bsam pa 'grub pa'i bkra shis shog /¹¹¹

dge legs 'phel ///¹¹²

100 jidam: személyes védőistenség.

101 Dicső égben-járók (tib. *dpa' bo mkha' 'gro'i*) az indiai mitológia tűndérszerű lényeihez hasonlatos teremtmények.

102 KGY: *Phyugags*.

103 KGY: *dGe sar*.

104 KGY: *sPyangs*.

105 KGY: *bsTag*.

106 KGY: *sPyangs*.

107 KGY: *Chags*.

108 Ez a sor hiányzik az Akadémia szövegéből.

109 KGY: *dGe sar*.

110 Ez a sor hiányzik az Akadémia szövegéből.

111 Ez a sor hiányzik az Akadémia szövegéből.

112 KGY: *mangga lam*.

Geszár ábrázolása a lefordított szöveg alapján

A rituális irodalomban Geszár ikonográfiája nem teljesen egyértelmű, előfordul, hogy a leírását ki is hagyják. A fordított szöveg alapján az alábbi tulajdonságjegyekkel írható le:

Teste: fehér fényben ragyog;

Feje: homlokán a Nap és Hold tündököl;

Jobb kéz attribútuma: vörös zászlós lándzsa (tib. *mdung dar dam po*);

Bal kéz attribútuma: aranykantár (tib. *gser gyi sra b skyong*);

Ruházata: drágakő hasított kalap (tib. *rin chen rmog zhu*); mely teljesen feldíszített arany drágakövekkel; hosszú, selyemruha (tib. *za 'og*); drágakövekkel ékesített öv (tib. *ske rag*);

Fegyverzete: ragyogó vaspáncél (tib. *lcags khrab*); vékony, ezüstkengyel (tib. *dnugul yob khra mo*); nyilak (tib. *nag phran*¹¹³); leopárdfoltos tegez (tib. *gzigs shub thig le*); legkíválóbbról fehér íjak;

Hátasa: Kangkong (tib. *rkang rkong*) paripa;

Lószerszámok: kantár (tib. *sra b skyogs*); kengyel (tib. *yob*); orrkötél (tib. *sna stag*); nyereg (tib. *gong rmed*); kötőfék (tib. *sra b mthur*);

Kísérő állatok: Garuda, a madarak királya (tib. *bya rgyal khyung*), sárkány (tib. *'brug*), tigris, kutya.

A fentiekből kitűnik, hogy a fordított szöveg sem adja Geszár teljes ikonográfiai leírását. Egy hadisten, *dgra lha* megszokott kellékeit (tib. *sku chas*)¹¹⁴ láthatjuk, egy-két feltűnően hiányzó részlettől eltekintve: nem esik szó kardról, illetve csizmáról. A sisakja és hátasa (a lova tibeti neve: *rKyang rgod*¹¹⁵) teszi egyértelművé, hogy Geszárhoz tartozik a szöveg. A szövegben megtalálható az előírt számú kísérőállat: Garuda, a sárkány, a tigris. Azonban a fő oroszlán (tib. *seng ge*) helyett egyszerűen csak kutya szerepel (tib. *khyi*) a szövegben. Geszár harci üvöltése a szövegben: *Ke-ke*, mely az *-e* és az *-i* betűk felcserélődésével szintén alátámasztja a szöveg mongol eredetét. A tibeti változatokban *Ki-ki* szerepel.

Mindezekből megállapíthatjuk, hogy a fordított szöveg Mongóliából származik, és valaki személyes használati tárgya volt.

¹¹³ THL.

¹¹⁴ FORGUES 2011: 259.

¹¹⁵ Geszár lovának több névváltozata is ismert.

Bibliográfia

- BELLEZZA 1997. Bellezza, John Vincent: *Divine Dyads – Ancient Civilizations in Tibet*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- ERACLE–DUCOR 1991. Eracle, Jean – Ducor, Jérôme: *Thangka de l'Himalaya. Images de la sagesse*, Genève: Musée d'ethnographie, Ivrea: Primuli & Verluccha.
- FORGUES 2011. Forgues, Gregory: *Materials for the Study of Gesar Practices*, Wien: Universität Wien.
- GELLE 2003. Gelle, Zsóka: A mani mantra mestere. In: Kelényi Béla (szerk.): *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészetek Múzeum, 111–119.
- GIBSON 1985. Gibson, Todd: dgra lha: a Re-examination. In: *Journal of the Tibet Society* 5, 67–72.
- HEISSIG 1980. Heissig Walter: *The Religions of Mongolia*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- IHARA – YAMAGUCHI 1992. Ihara, Shoren – Yamaguchi, Zuihó (eds.): *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Narita: Naritasan Shinshoji.
- KARMAY 2005 (1997). Karmay, Samten Gyaltsen: *The Arrow and the Spindle Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Vol. I–II. Kathmandu: Mandala Book Point.
- KELÉNYI 2013. Kelényi Béla: A szélparipa emelkedjék! A tibeti buddhista imázászló kultusza. *Bibliotheca Hungarica Artis Asiaticae* 3. Budapest: Iparművészeti Múzeum.
- LEVITON 2005. Leviton, Richard: *Encyclopedia of Earth Myths. An Insider's A-Z Guide to Mythic People, Places, Objects, and Events Central to the Earth's Visionary Geography*. Newburyport: Hampton Roads Publishing.
- LÓRINCZ 1982. Lőrincz, L. László: *Geszér kán a tíz világtáj ura*. Budapest: Európa könyvkiadó.
- MARTIN 1997. Martin, Dan: *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-language Historical Works*. Chicago: Serindia Publication.
- MITENC 1998. Tokarev, Szergej Alekszandrovics (szerk.): *Mitológiai Enciklopédia II*. Budapest: Gondolat Kiadó, 511–512.
- 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.
- OLSCHAK–WANGYAL 1972. OLSCHAK, BLANCHE CHRISTINE – GESHE THUPTEN WANGYAL: *Mistyk und Kunst Alttibets*. Bern: Hallwag Verlag.

- KORNMAN–SANGYE–CHÖNAM 2013. Kornman, Robin – Sangye Khandro – Lama Chönam: *The Epic Of Gesar Of Ling: Gesar's Magical Birth, Early Years And Coronation As King* Boston: Shambhala Publications.
- SAMUEL 1992. Samuel, Geoffrey: *Ge sar of gLing. The Origins and Meanings of the Tibetan epic*. In IHARA – YAMAGUCHI 1992, 711–721.
- SAMUEL 1994. Samuel, Geoffrey: *Ge sar of gLing. Shamanic Power and Popular Religion*. In: SAMUEL – GREGOR – STUTCHBURY 1994, 53–77.
- SAMUEL – GREGOR – STUTCHBURY 1994. Samuel, Geoffrey – Gregor, Hamish – Stutchbury, Elisabeth: *Tantra and Popular Religion in Tibet*. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- SAMUEL 1996. Samuel, Geoffrey: The Gesar Epic of East Tibet. In: Cabezón, José Ignacio – Jakson, Roger R. (szerk.) *Tibetan Literature Studies in Genre*. Ithaca: Snow Lion Publication, 385–367.
- SMITH 2001. SMITH, Ellis Gene: *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications.
- STEIN 1972. Stein, Rolf Alfred: *Tibetan civilization*. Stanford, California: Stanford University Press.
- TAKÁCS 2010. Takács Réka: Fohász Amnyemachenhez. In: Birtalan Ágnes – Kelényi Béla – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Védelmező istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában IV.]. Budapest: L'Harmattan, 83–98.
- URAY 2008. Uray-Kóhalmi Katalin: Mythologie und religiöse Einflüsse in den Mongolischen und Tibetischen Geser-Epos-Versionen. AO 61/4, 431–465
- ViLEX 1994. *Világirodalmi Lexikon*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- WINDHOFFER (megjelenés alatt). Windhoffer Tímea: *Csodálatos elemek tipologizálása a mongol, illetve tibeti mesékben*. Budapest: ELTE BTK, doktori disszertáció.

Tibeti nyelvű források

- Ge ser rgyal po'i bsangs mchod zhes bya ba bzhu gs so*, Hopp Ferenc Ázsia Művészeti Múzeum, Ltsz: 23.080.
- BEG.: *khyaih ke ke bso bso la bsangs/ dge sar dmags gzhi rgyal po de*; Magyar Tudományos Akadémia, Keleti Gyűjtemény, Ltsz: 619.7.
- Bod rgya tshig mdzod chen mo* [Tibeti-tibeti-kinai nagy értelmező szótár, (TTK)] (1993). Beijing: mi rigs dpe skrun khang.

Internetes oldalak

King Gesar Main Page. <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=327> (2016. 08. 19.).

SAMUEL RW: Samuel, Geoffrey *Review of The Epic Of Gesar Of Ling: Gesar's Magical Birth, Early Years And Coronation As King.* www.lionsroar.com/from-folk-hero-to-deity (2017. 09. 19.).

THL *The Tibetan & Himalayan Library. Tibetan to English Translation Tool.* www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php (2017. 09. 19.).

BÉRES JUDIT

Füstáldozat a helyszellemeknek Qinghaiban *Trisok Gyelmo Tóanyának és* *Trika Amnyi Jülhának bemutatott áldozati szöveg nyomán*

A füstáldozat – szang – gyakori és elterjedt módja a tibeti kultúrában a purifikációnak és áldozat bemutatásának. Különböző növények, anyagok elégetése során keletkező füst, és a rituálé során meghatározott sorrendben elmondott adott mantrák és füstáldozati szövegek megtisztítják az áldozatot végző személyt, személyeket, kibékítik a helyszellemeket, isteneket. Az alábbiakban bemutatott füstáldozati szöveg amdói eredetű. Amdói helyi istenségek és helyszellemek részére nyújt áldozatot. Két fontos szent hely, Amnyi Macshen hegylánc és a Kuku-nór, azaz a Kék-tó közötti szent helyek védőszellemei, legfőképpen a kínai eredetű Amnyi Yülha képezi a szöveggel elvégezendő füstáldozat tárgyát.

Bevezetés

Trisok Gyelmo, azaz a Kék-tó¹ a történeti Tibet Amdójának, azaz Kína Qinghai tartományának² legnagyobb tava, egyfajta szakrális középpontja. Trika a tótól délre fekvő város neve. A lentebb bemutatott szöveg e két terület istenségeinek, a környezetüknek és kisebb helyszellemeknek bemutatandó füstáldozat szövege. Az általam használt változat egy szóbeli hagyományra épült füstáldozati szövegeket tartalmazó, 2003-as pekingi kiadású kötetben található.³ A tanulmányomban a tibeti szavakat mind az Amdóban használatos kiejtett alakjukban, mind pedig a Wylie-átírásban⁴ feltüntettem.

A füstáldozat ősi hagyománya megtalálható egész Tibet területén. A szokás eredetére kétféle elméletet találhatunk, egyrészt Indiából, a Sákjamuni Buddha idejéből, másrészt a bön vallásból származtatják a különféle nézetek.⁵ Maga a füstáldozat alapvetően kétféle

¹ tib. *mTsho sngon po*.

² A kínai közigazgatási egységek közül a tartomány (省, *sheng*) a legnagyobb. Amdóhoz Yushu (tib. *Yul shul*) kivételével a mai Qinghai tartomány egésze, Gansu tartományból Gannan (tib. *Gan lho*), Sichuan tartományból Aba (tib. *Nga ba*) tartozik. Lásd: térkép melléklet.

³ mTSHO RGAN 2003, 243–249.

⁴ WYLIE 1959.

⁵ KLU RGYAL DON GRUB 2008, 100–102.

lehet: fehér és vörös, azaz tiszta és véres áldozat⁶. Ami a közös bennük, hogy a gyakorló a saját megtisztulását kívánja elérni az áldozat bemutatásával, illetve a buddhizmus előtti időkben a különféle helyszellemek, védőistenségek – öt személyes védőistenség⁷, terület, föld istenségei⁸ – kibékítésére alkalmazták. Szolgálhat más célokat is az áldozat bemutatása, például vagyon, állatállomány gyarapítását, valamilyen saját cél elérését, győzelmet harcban, versenyeken, például lóversenyen vagy íjászon.⁹

A helyi isteneknek felállított áldozati kőhalmok¹⁰ mellett bemutatott évenkénti füstáldozaton csak a közösség férfi tagjai vehetnek részt, nők nem¹¹. Újévkor, esküvőknél füstáldozatot kell végezni. Ezeken kívül, hogy a halottak démonná¹² ne változzanak, ezeknek a démonoknak véres váltságdíjat ajánlottak fel az áldozat formájában. Egyes területeken a mai napig megtalálható ennek a füstáldozattal egybekötött állatáldozatnak a szokása.

Magát a füstáldozatot végezhetik kolostorban, otthon, hegytetőn, tóparton vagy ahol az áldozati kőhalmok¹³, vagy imazászlók találhatók. Sok tibeti otthon tetején található füstáldozat bemutatására alkalmas építmény¹⁴.

Az alábbiakban bemutatásra kerülő szöveg Amdóbból, a kínai Qinghai tartományból származik. Trika¹⁵ megye helyi védőistenének, Amnyi Jülhának¹⁶, illetve a Kék-tónak¹⁷ szánják. Az eredetileg tagolatlan szöveget kilenc részre tagoltam legfőképpen földrajzi és a különböző istenségcsoportok szempontját figyelembe véve. A Kék-tótól a szöveg végére elérünk Trikáig. A szöveget átírással és fordítással közlöm minden szekciónál.

6 tib. *dkar bsang*, *dmar bsang*. Ibid., 105.

7 tib. 'go ba'i lha lnga. Öt személyes védőistenég, melyek születéstől fogva az ember különböző testrészeiben lakoznak. *Yul lha* a fejcsúcsban, *dgra lha* a jobb vállban, *pho lha* a jobb hónaljban, *mo lha* a bal hónaljban, *srog lha* a szívben. VINKOVICS 2003, 90.

8 tib. *yul lha*, *sa bdag*, *gzhi bdag*, stb.

9 KLU RGYAL DON GRUB 2008, 103.

10 tib. *lha brtse*. Amdóban kő, fa és nyílvevzők felhasználásával építik meg a *lapcit*.

11 Szóbeli közlés: Nyima Tsering, 2010, Qinghai, Gonghe.

12 tib. 'dre. Veszélyes és rosszindulatú démoncsoport a tibeti mitológiában.

13 tib. *lha brtse*.

14 tib. *bsang stegs*, *bsang khri*.

15 tib. *Khri ka*.

16 tib. *A myes yul lha*.

17 tib. *mTsho sngon po*. *Khri shor rgyal mo*, azaz "tízezeket (elveszejtő) forrás királynő" névváltozata. A tó nevének eredete a következő helyi legendán alapul: két szerzetes egy este megpihent útja közben. Találtak egy forrást, ahonnét vizet merítettek a teájukhoz, azonban elfelejtették visszatenni a forrást fedő követ a helyére. A forrás később elárasztotta a környéket, maga alá temetve a környéken lakó családokat. Így alakult ki a Kék-tó. A név eredeti alakja *Khri gshor rgyal mo*, de elterjedt a hibásan betűzött *Khri gshog rgyal mo* változat is. (Szóbeli közlés: Nyima Tsering, 2017, Budapest) Egy másik legenda szerint a tavat Padmaszambhava hozta létre, miközben egy helyi démoncsaládot próbált legyőzni. DROLMA 2011, 90.



1. kép. Bsang khri, ház mellett található füstáldozat bemutatására szolgáló építmény
Repkong, fotó: Béres Judit, 2008.

1. rész

A füstáldozat kezdetekor a mantrák ismétlésével vízzel, alkohollal vagy valamilyen folyadékkal háromszor szóróáldozatot végeznek el.¹⁸ Áldozatot mutatnak be az összes buddhának, bódhiszattváknak, lámáknak, általánosságban az istenségeknek, Padmaszambhának, Amdo legszentebb hegyének, azaz a hegygel azonosított istenségnek, Amnyi Macshennek¹⁹. A hegy maga Macshu²⁰ megyében, Golokban húzódik. Az istenség a Ganden kolostor fő védőistene. Amnyi Macshen kísérete, a „ma katonák”²¹ között tartózkodik. A *ma*-k után Dragkar Trel dzongot²² említi a szöveg, mely Amdó három legszentebb zarándokhelyének²³ egyike, mely az azonos nevű kolostorral Xinghai, azaz Cigorthang²⁴ megyében található. A hegy tisztelete a XVII. századra megy vissza, mikor is főleg *nyingmapa* tantrikus gyakorlók – mint például Sapkar²⁵ – elvonulási helye volt.²⁶ A legendák szerint maga Padmaszambhava is megfordult Dragkar Trel dzongban, amikor a Kék-tónál lakozó kilenc démon testvért leigázta, viszont egy démoncsalád ehhez a hegyhez menekült előle. Padmaszambhava utánuk jött. Egy sziklabarlangban leült meditálni. Ezalatt az egyik démon elzárta a bejáratot egy hatalmas sziklával. Padmaszambhava egy *vadzsrával* szétrombolta a sziklát. Ezt látva a démon feladta gonosz gondolatait és megtért a buddhizmusra.²⁷

18 KLU RGYAL DON GRUB 2008, 103.

19 tib. *A myes rma chen*. Macshen Pomra az istenség másik közismert neve. NEBESKY-WOJKOWITZ 1975, 209.

20 tib. *rMa chu*.

21 tib. *rma*. A háromszázhatvan *rma* testvér Macshen Pomra környezetét alkotja. Ők rMa terület helyi istenségei, *sa bdag*-jai. Ibid., 210.

22 tib. *Brag dkar sprel rdzong*.

23 DROLMA 2011, 86. A másik kettő Kék-tó északon és Amnyi Macshen délen.

24 tib. *rTsi gor thang*.

25 tib. *Zhabs dkar*. Sapkar alapította magát a kolostort is 1923-ban. Ibid., 87.

26 Ibid., 87.

27 Ibid., 90.

Említi a szöveg Hanggerirgent²⁸, Dragkar Trel dzong mögött lévő szent hegyet²⁹, és a Themcszen³⁰ járásban található Vongtak³¹ falu lélekhegyét³², Dragkar Themcszent³³ is.

Jeshang Vashang³⁴, a következő hegy valószínűleg 'u shing ba shing hegygel azonos. Mongolok lakta területen található a hegy, a pontos helye számomra ismeretlen, de mivel a következő sorban a Kék-tótól nyugatra található Wulan megyét említi, valószínűleg a hegy is a közelében van. A tó, Chamcho Karmo³⁵, feltehetően az Amdóban való elhelyezkedéshez képest jelent közepet. A tó másik neve Voji Chamcho³⁶, a Kék-tótól nyugatra, Wulan megyében található. A helyi legendák szerint ezer istenség él a tó környékén, ők adják a sót. A sótermelés fokozása érdekében gyakran mutattak be füstáldozatot a tóparton felállított *lha brtse* mellett³⁷. Ezután a Kék-tó területét említi a szöveg: a tó feletti Lovari³⁸ hegyet, a tótól nyugatra lévő Chervari³⁹ hegyet és a tó közepén lévő Mahédéva⁴⁰ szigetet, melyen egy alig pár szerzetes lakta kolostor található, s az újabb időkig csak telente volt átjárható, mikor a tó jege befagyott. Majd magát Trisor Gyelmo⁴¹, azaz a Kék-tót említi, a tóban lakozó nágáknak, helyszellemeknek mutat be áldozatot.



2. kép. Tsha ka sóstó mellett felállított lha brtses. Fotó: Béres Judit, Chaka, Qinghai, 2008.

28 tib. *Hang nge ri rgan*.

29 tib. *rgyab ri*.

30 tib. *Them chen*.

31 tib. *Bong stag*.

32 tib. *bla ri*.

33 tib. *Brag dkar them chen*.

34 tib. *Ye shing ba shing*.

35 tib. *Tshwa mtsho dkar mo* állandósult jelzője: *dbus kyi Tshwa mtso dkar mo*.

36 tib. *Lbo yi tshwa mtsho*.

37 BON SKOR 2016, 74–75.

38 tib. *Glo ba ri*.

39 tib. *mTsher ba ri*.

40 tib. *Ma há de ba*.

41 tib. *Khri gshor rgyal mo*.

Raṃ Yaṃ Khaṃ mchod Oṃ Āh Hūṃ /
 Raṃ Yaṃ Khaṃ mchod Oṃ Āh Hūṃ /
 Raṃ Yaṃ Khaṃ mchod Oṃ Āh Hūṃ /

Mchod mgom gcig gnyis gsum bzhi lnga drug bdun brgyad dgu bcu bcu gcig bcu gnyis bcu gsum mchod //
 Mchod bla ma mchod //
 Sangs rgyas byang sems dpa'bo mkha' 'gro mchod //
 Yi dam chos skyong srung ma mchod //
 Yul lha gzhi bdag mchod //
 Bod mgo nag gi skyid re sa mchod //
 Sa gsum na gnas pa'i gnam gong ma rgyal mor mchod //
 Sa bcu pa thob pa'i sangs rgyas a myes rma chen mchod //
 Ye / rma 'khor stong dang lnga brgya mchod //
 Rma rigs sum brgya drug cu mchod //
 Skyabs bsu ba med pa'i skyabs gnas kyi lha bla ma dkon mchog gsum po mchod //
 Lho nub srin po'i kha gnon na bzhugs pa'i slob dpon chen po o rgyan padma 'byung gnas mchod //
 Ye / gnas 'gangs chen brag dkar spos (sprel) rdzong mchod //
 Hang nge ri rgan mthon por mchod //
 Brag dkar them chen mthon por mchod //
 Ye / ye shing ba shing mthon por mchod //
 Dbus kyi tshwa mtsho dkar mo mchod //
 Mtsho mgo glo ba ri la mchod //
 Mtsho snying ma hA de bAr mchod //
 Mtsho gzhuug mtsher ba ri la mchod //
 Mtsho rgan ma khri gshog rgyal mo mchod //
 Lha mo stong gi bla mtsho mchod //
 Klu mo stong gi bdag po mchod //
 Klu rgyal gtsug na rin chen mchod //
 Sa 'di la gnas pa'i sa bdag mchod //
 Yul 'di la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
 Grog la myur ba'i gzhi bdag mchod //
 Rgyab rten byed pa'i gzhi bdag mchod //

Raṃ Yaṃ Khaṃ áldozok Oṃ Āh Hūṃ
 Raṃ Yaṃ Khaṃ áldozok Oṃ Āh Hūṃ
 Raṃ Yaṃ Khaṃ áldozok Oṃ Āh Hūṃ

Áldozok az oltalmazónak⁴²: egy, kettő, három, négy, öt, hat, hét nyolc, kilenc, tíz, tizenegy, tizenkettő, tizenhárom.⁴³

Áldozok, lámáknak áldozok.

Buddháknak, bóddhiszattváknak, dákiniknek áldozok.

⁴² tib. *Mgon po*.

⁴³ Ennyszer végzi el a szóráldozatot. A füstáldozat kezdetekor ez vízzel, alkohollal vagy valamilyen folyadékkal történik.

A személyes védőistenségnek⁴⁴, tanvédőknek⁴⁵, a haragvó védőistenségeknek⁴⁶ áldozok.

A terület isteneinek, helyszellemeknek áldozok⁴⁷.

A feketeféjű tibetiek reményteli boldogságáért áldozok.

Mindhárom szinten⁴⁸ lakozó Namgongma Gyelmonak⁴⁹ áldozok.

A tizedik szintet⁵⁰ elért Amnye Macshen⁵¹ buddhának áldozok.

Je, rma ezeröttszáz kíséretének áldozok.

Ma⁵² háromszázhatvan leszármazottjának áldozok.

Az illúzió nélküli oltalmak forrásának, az isteneknek, lámáknak, a Három Drágaságnak áldozok.

Délnyugati ráksaszák⁵³ elnyomását legyőző Padmaszambhavának áldozok.

Je, szent havas Dragkar Trel dzongnak⁵⁴ áldozok.

A magas Hanggerirgennek⁵⁵ áldozok.

A magas Dragkar Themcshennek⁵⁶ áldozok.

Je, a magas Jesang Vasangnak⁵⁷ áldozok.

A középső Karmo⁵⁸ sóstónak áldozok.

A tó fejenél lévő Lova⁵⁹ hegynek áldozok.

A tó szívéénél lévő Mahádévának⁶⁰ áldozok.

A tó végénél lévő Cherva⁶¹ hegynek áldozok.

A Tóanyának, Trisok Gyelmonak⁶² áldozok.

Ezer istennő lélektavának áldozok.

Ezer náginí urának áldozok.

A nágák királyának, Cugna Rincshennek⁶³ áldozok.

Ezen a földön lakozó földszellemeknek⁶⁴ áldozok.

Ezen a környéken lakozó helyszellemeknek⁶⁵ áldozok.

A gyorsan segítő helyszellemeknek áldozok,

A támogató helyszellemeknek áldozok.

44 tib. *Yi dam*.

45 tib. *Chos skyong*.

46 tib. *Srung ma*.

47 tib. *Yul lha gzhi bdag*.

48 tib. *Sa gsum*: a föld felett, földön, föld alatt. A világ három szintje a tibeti kozmológiában. A felső szinten az istenek, középen az emberek, különböző démonok, a föld alatt többek között a klu-k, kígyódémonok tartózkodnak.

49 tib. *gNam gong ma rgyal mo*. Felső égbolt istennője. Női alakban megjelenő istenségek királynője. Szóbeli közlés: Budapest, 2017, Nyima Tsering.

50 tib. *Sa bcu*. Tíz bhumí. A megvalósítás tíz foka.

51 tib. *A myes rma chen*.

52 Amnye Macshen (*A mye rma chen*).

53 tib. *Srin po*.

54 tib. *Brag dkar sprel rdzong*.

55 tib. *Hang nge ri rgan*.

56 tib. *Brag dkar them chen*.

57 tib. *Ye shing ba shing*.

58 tib. *Dkar mo*.

59 tib. *Glo ba*.

60 tib. *Ma há dé ba*.

61 tib. *mTsher ba*.

62 tib. *Khri gshog rgyal mo*.

63 tib. *Gtsug na rin chen*.

64 tib. *Sa bdag*.

65 tib. *Gzhi bdag*.



3. kép. Brag dkar sprel rdzong. Fotó: Yul lha tshe ring. Dragkar Trel dzong, Qinghai, 2016.

2. rész

A következő részekben a különböző istenségeket részletezi. Először az északi irányban található Mahákálának mutat be áldozatot, említve a kíséretét és környezetét. A haragvó istent félelmetes környezettel vizualizálja a gyakorló, holttestekkel körbevéve. Megidézi az őt körbevevő félelmetes démonokat.

Byang phyogs brag ri 'bar ba'i pho brang na bzhugs ni //
 Mdung dang ral gri zhags pa'i dkyil 'khor na bzhugs ni //
 Mi ro dkar chen mdzes pa'i gdan steng na bzhugs ni //
 Sku gsung thugs kyi mgon po //
 Phyogs kyi mgon po //
 Sde brgyad kyi mgon po //
 Rig 'dzing yongs kyi srog shing //
 Rnal 'byor kun gyi dgra lha //
 Dbus kyi de ba mgon po //
 Phyi nang gnyis kyi tshogs bdag //
 Yul yakSHa bhya da li //
 'khor nag po stong dang sha za 'bum gyis bskor ni //
 Lha dmag bye ba dung phyur gyi bdag po //
 Bstan srung dgra lha'i rgyal po //
 Dpal mgon tshogs kyi bdag po //

Északon Dragri Barva⁶⁶ palotájában lakozik,
 Dárdák, kardok, kötelek mandalájában lakozik,
 Emberi holttestek fehérén fénylő trónusán lakozik
 A test, beszéd és gondolat ura,
 A világtájak ura,
 A nyolc csoport⁶⁷ ura,
 A három méreg⁶⁸ okozta betegségek orvosa,
 A tudástartók⁶⁹ csoportjának támoszlopa,
 Minden jogi ellenség istene⁷⁰,
 A középső [világbéli] Déva Gompo⁷¹,
 A buddhisták és nem buddhisták ura,
 Jul Jaksza Bhjadali.
 Ezer fekete és százezer húsevő [démon] veszi körbe
 A tízmilliószor százmillió isten haderegének urát,
 A tanvédő ellenségistenek királyát
 A dicső védőistenek seregének urát.

3. rész

A következő szakaszban a déli irányban található Huarden Lhamo⁷² istennőt írja le. Ő Amdó, sőt Lhasza és a Dalai Láma legfőbb haragvó védőistene, a legtöbb kolostorban és családban megtalálható az oltára. A legveszedelmesebb, legfélelmetesebb haragvó védőistennő. Említi a szöveg a kíséretét alkotó Öt Nővért⁷³ és Tizenkét Tanvédőt⁷⁴ is. Az áldozat bemutatásával a szöveg ismerteti velünk Huarden Lhamo női/anyai aspektusát, ami által a nőket hivatott védelmezni.

Lho phyogs mtsho yi klas gting gi nang shed na bzhugs ni //
Thang shing sngon mo'i gur nang na bzhugs ni //
'byung ba me rlung 'tshub gdan steng na bzhugs ni //
Mkhar sde bzhi'i rgyal po //
Tshe ring mched lnga //
Bod kham skyong ba'i brtan ma bcu gnyis //
Rdzogs chen bstan pa'i srung ma ma cig dpal ldan lha mo mchod //
Yang snying brgya yi srung ma ma cig dpal ldan lha mo mchod //
Ma sru rgyu yi srung ma ma cig dpal ldan lha mo mchod //
Skyes bu'i srung ma ma cig dpal ldan lha mo mchod //

66 tib. *Brag ri 'bar ba*.

67 tib. *Sde brgyad*. (*Lha srin sde brgyad*, az istenek és démonok nyolcas csoportja.)

68 tib. *dod chags* (vágy), *zhe sdang* (gyűlölet), *gti mug* (tudatlanság, ostobaság).

69 tib. *Rig 'dzin*.

70 tib. *Dgra lha*. Ellenségektől védő isten, személyes védőistenség csoport.

71 tib. *De ba mGon po*. Mahákála.

72 tib. *dPal ldan lha mo*.

73 tib. *tshe ring mched lnga*.

74 tib. *bsTan ma bcu gnyis*.

Délen a tó legmélyén lakozik,
 A kék fenyőátorban lakozik,
 A tűz és szél elemek forгатagából keletkező trónuson tartózkodik
 A Négy Dákinícsoport királynője,
 Az Öt Hosszúéletű Nővér⁷⁵,
 A Tibetet oltalmazó Tizenkét Tanvédő Istennő⁷⁶,
 A nagy tökéletesség⁷⁷ tanításának védelmezője, az egyetlen anya, Huarden Lhamo⁷⁸ – nekik áldozok.
 A száz belső esszencia⁷⁹ védelmezőjének, az egyetlen anyának Huarden Lhamonak áldozok.
 Az asszonyi vagyonok védelmezőjének, az egyetlen anyának, Huarden Lhamonak áldozok.
 Az emberi test védelmezőjének, az egyetlen anyának, Huarden Lhamonak áldozok.

4. rész

A következő részben a dél-nyugati irányban lévő asztrológiai istenségeket említi, melyek a ráksaszák földjén lakoznak. A nyolcadik bolygóval kezdi, ami az indiai mitológia szerint Visnu azaz Ráhu megfelelője. Az asztrológiában a felszálló Hold-csomópontot jelöli.⁸⁰ Kőré csoportosítja a többi csillagot, Ráhu kíséretét. Maga Ráhu a bolygóistenségek feje. Az egész bolygócsoport Huarden Lhamo (tib. dPal ldan lha mo) környezetéhez tartozik. Ezek a bolygók/istenségek felelősek az olyan természeti katasztrófákért, mint jégeső, földrengés, aszály stb.⁸¹

Lho nub srin yul gling kha bu yug grong khyer na bzhugs ni //
Stod ri rgyal lhun po'i khongs gseng na bzhugs ni //
Nyi zla cha lang rdeb pa'i gnas mchog na bzhugs ni //
Dmar nag khrag mtsho 'khrugs pa'i gdan stengs na bzhugs ni //
Gza' rgod khyab 'jug chen po mchod //
Gza' rgod dug gi spu gri mchod //
Gza' rgod du ba mjug ring mchod //
Gza' rgod bdud po rog mdog mchod //
Gza' rgod chos skyong ngo rgyugs mchod //
Gza' rgod bu nu ran dza mchod //
Gza' rgod chen po 'jigs rung mchod //
Gza' rgod ljang sngon drag po mchod //
Sprul pa'i gza' chen brgyad po mchod //
Gza' chen dung brda sde bzhi mchod //
Rgyu skar nyi shu rtsa bzhi mchod //

75 tib. *Tshe ring mched lnga*. *dPal ldan lha mo* istennő kőré csoportosuló öt hosszúéletű nővér.

76 tib. *Bstan ma bcu gnyis*. Tizenkét tanvédő női istenség csoport.

77 tib. *Rdzogs chen*.

78 tib. *dPal ldan lha mo*.

79 tib. *Yang snying brgya*.

80 KELÉNYI 2003, 60.

81 NEBESKY-WOJKOWITZ 1975, 259–261.

Délnyugaton, a ráksaszák földjén, hóviharok városában lakozó,
 A Nap és a Hold cintányérját ütő szent helyen⁸² lakozó,
 Vörösesfekete vértenger örvénylő trónusán tartózkodó
 Cshavdzsuk⁸³ csillagnak áldozok,
 Daggippadri⁸⁴ csillagnak áldozok.
 Dava Dzsagrang⁸⁵ csillagnak áldozok.
 Död Porogdok⁸⁶ csillagnak áldozok.
 Cshöcsong Ngorgyag⁸⁷ csillagnak áldozok.
 Vönö Randza⁸⁸ csillagnak áldozok.
 A nagy Dzsigrang⁸⁹ csillagnak áldozok.
 Dzsangön Drakpo⁹⁰ csillagnak áldozok.
 A megtestesült nyolc nagy bolygónak áldozok
 A négy nagy Dangrda⁹¹ csillagnak áldozok.
 A huszonnégy konstellációnak áldozok.

5. rész

Ezután a nyugati irány következik, az ott tartózkodó Dordzse Lakpa⁹² istenség. A szöveg sárkányt említ, de általában oroszlán vagy kecske hátán ábrázolják⁹³ Vadzsraszádhu istenséget. A legfőbb evilági védőistenség, akit Padmaszambhava igázott le.⁹⁴ Rablók, kereskedők, hadvezérek fő védelmezőjeként aposztrofálja a füstáldozat, ki az áldozó személyétől függően különböző szerepekben jelenhet meg.

Nub phyogs pha ba lung ba'i sku mkhar na bzhugs ni //
Dar tshon sna lnga'i gur nang na bzhugs ni //
Pho chung 'brug gi rwa bar na bzhugs ni //
Gnam lcags thog gi mkhar kha na bzhugs ni //
Jag la 'gro ba'i jag dpon byed pa'i rdor legs //
Dmag la 'gro ba'i gdmag dpon byed pa'i rdor legs //
Tshong la 'gro ba'i tshong dpon byed pa'i rdor legs //

82 Az égben.

83 tib. *Khyab 'jug*. Sötétsárga istenség, déli irányban tartózkodik. Kezében kígyóhurokkal és makara zászlóval ábrázolják. Ibid., 261.

84 tib. *Dug gi spu gri*.

85 tib. *Du ba mjug ring*. Sötétkék istenség, észak-nyugati irányban tartózkodik. Kezében késsel és koponyával ábrázolják. Ibid., 261.

86 tib. *Bdud po rog mdog*. Sötétkék istenség, északi irányban tartózkodik. Kezében kígyóhurokkal és ördög (tib. *bdud*) hurokkal ábrázolják. Ibid., 261.

87 tib. *Chos skyong ngo rgyugs*.

88 tib. *Bu nu ram dza*.

89 tib. *'jigs rung*.

90 tib. *Ljang sngon drag po*. Sötétzöld istenség, nyugati irányban tartózkodik. Kezében hurokkal és lánccal ábrázolják. Ibid., 261.

91 tib. *Dung brda'*.

92 tib. *rDo rje legs pa*.

93 NEBESKY-WOJKOWITZ 1975, 157–158.

94 Ibid., 156.

Mgron la 'gro ba'i mgron dpon byed pa'i rdor legs //
Phar 'gron rnamis la skyel ma mdzad ni //
Tshur yong rnamis la bsu ma mdzad ni //
Bla mas bsten na chos skyong yin ni //
Skyes bus bsten na dgra lha yin ni //
Ma srus bsten na zas lha yin ni //
Skyes bu chen po skyes mchog rdo rje legs pa //
Phran 'khor sum brgya drug cus bskor nas //
Skyes bu chen po bstan srung rdor legs mchod //

Nyugaton Pavalungva erődjében lakozik,
 Ötszínű selyemsátorban lakozik,
 A sárkány szarva közt lakozik,
 Villámlás szikrájában lakozik
 Rabolni induló betyárvezér Dorlak⁹⁵,
 Harcba induló hadvezér Dorlak,
 Piacra induló kereskedővezér Dorlak,
 Útra kelő vendégvezér Dorlak,
 Ki az elmenőket nem kíséri,
 Visszatérőket nem fogadja,
 Ha láma szolgálja, tanvédő,
 Ha férfi szolgálja, ellenségisten,
 Ha asszony szolgálja, élelem istene.
 Szent, legkiválóbb lény, Dorlak,
 Háromszázhatvan kisebb kíséret veszi körül.
 Szent lény Dorlaknak áldozok.

6. rész

A következő szakaszban Themcshen⁹⁶ járás *Vongtak*⁹⁷ falujában található hegyet, a hegygel azonosított helyi istent írja le. Egy evilági istenség, Amnye Dragser⁹⁸ a lakhelye. A következőkben *Dragkar*⁹⁹ környéki helyi isteneket sorol fel. A környéken jellemző bönpö jelenléthez híven említi a füstáldozat a buddhista panditák mellett a bönpö sziddhákat is. A környező hegyekben lakó nomád közösségek fő védőistene.

Stod bal so ser bo'i khri steng na bzhugs ni //
Ba so dung gi kha sgang na bzhugs ni //
PaN grub brgya'i bdag po //

95 tib. *rDor legs*, Vadszraszádhu.

96 tib. *Them chen*.

97 tib. *Bang stag*.

98 tib. *A myes brag ser*.

99 tib. *Brag dkar*.

Bon grub stong gi bdag po //
Ban zhuwa mo can gyi bdag po //
Pha khu'i skyes lha gnyan po bang stag gi a myes brag ser mchod //
Rdzong gangs ri dkar po'i rtse brgyad na bzhugs ni //
Brag dkar dkon mchog 'jigs med mchod //
Brag dkar ban de zur 'phen mchod //
Sbra rog rog can na mgon skyabs byed ni //
Bstan srung dgra 'dul gyi rgyal po brag dkar mchod //

Fent sárga gyapjú trónuson tartózkodik,
 Elefántcsonttülök tetején tartózkodik
 Száz pandita sziddha ura,
 Ezer bönpo sziddha ura,
 Süveges szerzetesek ura:
 Apák és nagybátyák félelmetes születésistene¹⁰⁰, Vangtak Amnye Dragser¹⁰¹, neki áldozok.
 Fehér havas hegyek nyolc csúcsán lakozik
 Dragkar Köncsok Dzsige¹⁰² – neki áldozok.
 Dragkar Vendi Zarphen¹⁰³ – neki áldozok.
 Fekete jakszörstátat oltalmazó,
 Az ellenséget legyőző tanvédő Dragkar¹⁰⁴ királynak áldozok.

7. rész

Az alábbi szakaszban Nyenpo Jürči¹⁰⁵ hegység és helyi istenség áldozata következik. Amdó déli részén, Golokban található, a goloki tibeti törzsek szülőhelyének tartják a helyi legendák. Amdó egyik legszentebb hegye. A területet Nyen¹⁰⁶ démonok uralták, innét a hegy neve.

Smad mdo smad shar gyi phyogs rol na bzhugs ni //
Rgya bod gnyis kyi sa mtshams na bzhugs ni //
Shar phyogs btsan gyi sgang gseng na bzhugs ni //
Yab chen po sngo lha g.yu rtse mchod //
Bkra shis lha brag dkar po mchod //
Gdong brag zur kha gnyan po mchod //
Brag shel mgo dkar mgo sngon mchod //
Mi nag gnyan dmag skya brgya mchod //
Dgung sngon gnyan gyi sde tshogs mchod //
Gnyan chen po sngo lha g.yu rtse mchod //

100 tib. *Skyes lha*. Személyes védőistenség.

101 tib. *Bang stag A myes brag ser*.

102 tib. *Brag dkar dkon mchog 'jigs med*.

103 tib. *Brag dkar ban de zur 'phen*.

104 tib. *Brag dkar*.

105 tib. *gNyan po g.yu rtse*.

106 tib. *gnyan*. Betegségokozó szellemcsoport, kik a világ három szintjén egyaránt megtalálhatóak.

Alsó Amdó keleti részén lakozik,
 Kína és Tibet határán lakozik,
 Hatalmas keleti hegyláncok közt tartózkodik
 A nagy atya, a kék Jürci¹⁰⁷ isten – neki áldozok.
 Trasi Lhadrak Karponak¹⁰⁸ áldozok.
 Dongdrag Zarkha Nyenponak¹⁰⁹ áldozok.
 Drag Selgo Kargo Ngönponak¹¹⁰ áldozok.
 Minag Nyenmag Csapdzsának¹¹¹ áldozok.
 A kék ég nyen¹¹² szellemselegeinek áldozok.
 Ngolha Jürcinek¹¹³, a nagy nyennek áldozok.

8. rész

Ezután Trika területeinek védőistenét, Amnyi Jülhát¹¹⁴ említi a füstáldozat. Trika¹¹⁵ a Machu folyó mellett található délre a Kék-tótól. Az istenség maga kínai eredetű, tisztelete az V. Dalai Láma ideje alatt terjedt el Tibetben¹¹⁶. A kínai eredeti alakja, Wenchang Dijun (文昌帝君) az irodalom és kultúra istene. Ezért mikor Tibetben elterjedt a tisztelete, a Fekete Mandzsusrível¹¹⁷ azonosították.¹¹⁸

Chu chen dal mo'i rab kyi kha na bzhugs ni //
Stod 'ba' rtse dkar mo'i gdong rgyud na bzhugs ni //
Sgo ra stag ra gnyis kyi phu mdo na bzhugs ni //
Sde brgyad gtsug lag khang gi gong gseng na bzhugs ni //
Pho brang dkar po'i nang shed na bzhugs ni //
Jo thog sngon mo'i gdan steng na bzhugs ni //
G.yu thog sngon mo'i nang shed na bzhugs ni //
Khri ka'i shan pa'i rje rgyal po a myes yul lha mchod //
Stod rgya gar na bzhugs pa'i ka ba tsi thung //
Smad rgya nag na bzhugs pa'i me ri tsi thung //
Bod kha ba can na bzhugs pa'i shan pa tsi thung //
Shan pa stong gi dmag dpon //
Gos mang nag stong gi na bza' gon ni //
Ra rog rog stong gi sha khrag bzhes ni //
Drel dkar gyi chihs pa bcibs ni //

107 tib. gYu rtse.

108 tib. bKra shis lha brag dkar po.

109 tib. gDong brag zur kha gnyan po.

110 tib. Brag shel mgo dkar mgo sngon.

111 tib. Mi nag gnyan dmag skya brgya.

112 tib. gnyan.

113 tib. sNgo lha g.yu rtse.

114 tib. A myes Yul lha.

115 tib. Khri ka.

116 SHA BO MKHA' BYAMS 2007, 42.

117 tib. Jam dbyangs nag po.

118 Ibid., 45.

Rlung 'khor gyi gshog pa thogs ni //
Skad cig gi yul la phebs ni //
Thengs gsum bos na dkyil gsum rgyag ni //
Myur myogs shan pa'i yul lha //
Gser yig gser tham gyi bdag po //
Dngul yig dngul tham gyi bdag po //
'Ba' yig tham gsum gyi bdag po //
Rgya ma dngul mig ma'i bdag po //
Bre lcags kha ma'i bdag po //
Lha mchog yul lha gnyan po //
Khri ka'i a myes yul lha mchod //

A nagy lassú folyó partján lakozik,
 Fent a Barci Karmo¹¹⁹ hegylancain lakozik,
 Gora Tagra¹²⁰ völgyekben tartózkodik.
 A nyolc falu templomának tetejében lakozik,
 A fehér palotában lakozik,
 Kék berill trónusán lakozik,
 Kék türkiztető alatt lakozik.
 Amnyi Jülha dicső király, Trika senje¹²¹, neki áldozok.
 Felső Indiában lakozó Kava Cithang¹²²,
 Alsó Kínában lakozó Merö Cithang¹²³,
 Havas Tibetben lakozó Senpa Cithang¹²⁴,
 Ezer sen hadvezére,
 Sokezer fekete ruhát viselő,
 Ezer fekete kecske húsát, vérét evő,
 Fehér öszvéren lovagló,
 Szélmalom lapátját tartó,
 Pillanat alatt hazaérkező,
 Ha háromszor hívják, három korongot dobó,
 Gyors senek helyszelleme,
 Aranybetűk és aranypecsétek ura,
 Ezüstbetűk, ezüstpecsétek ura,
 Írott szerződések, három pecsétek ura,
 Ezüstfejű mérlegsúlyok ura,
 Acélszínű dri¹²⁵ mérők ura.
 Legkiválóbb isten, félelmetes helyszellem,
 Trika Amnyi Jülhanak áldozok.

119 tib. 'Ba' rtse dkar mo.

120 tib. sGo ra stag ra.

121 tib. shan. A szó jelentése hóhér, mészáros. Tanvédő istenségek mellékneve szokott lenni NEBESKY-WOJKOWITZ 1975, 310.

122 tib. Ka ba tsi thung. A tsi thung kínai eredetű szó, lásd: SHA BO MKHA' BYAMS 2007, 42.

123 tib. Me ri tsi thung.

124 tib. Shan pa tsi thung. (A felsorolt nevek az istenség kíséretéhez tartoznak.)

125 tib. bre. Mérőedény.

9. rész

Az utolsó szakaszban Brahma istent, *ceneket*¹²⁶, sziddhákat, különböző helyszellemeket, a Geszár eposz néhány alakját idézi. Mintegy az összes helyszellemet és istenséget, akiknek a szöveg áldozatot mutatott be, ebben a szakaszban megidézi. Az áldozat utolsó szakaszában általában az égbe szórják a kis *lungta*¹²⁷, szálló papírokat.

Nub phyogs btsan yul zangs thang dmar po'i nang shel na zhugs ni //
Btsan rigs sum brgya drug cu'i bdag po //
Btsan mgon rol ba skya bdun //
Btsan mi dmar rta dmar can stong gi bdag po //
Gnod sbyin¹²⁸ tsi bu dmar po mchod //
Stod lha chen tshangs pa dkar po mchod //
A ne gong sman rgyal mo mchod //
Gling gi dpal rtul sum cu mchod //
Rgya gar grub chen brgyad cu mchod //
Ja ma ming chen bcod brgyad mchod //
Pho lha dung skyong dkar po mchod //
Dgra lha g.yu 'brug sngon mo mchod //
Sa lha rgya stag dmar po mchod //
Pha khu dgra lha can gyi dgra lha mchod //
Ma sru zas lha can gyi zas lha mchod //
Pho lha dgra lha mchod //
Zas lha grogs lha mchod //
Mgo yi lha lnga mchod //
Rlung rta sde brgyad mchod //
Skyob pa'i lha dgu mchod //
Yul lha gzhi bdag mchod //
Sa 'di la gnas pa'i sa bdag mchod //
Yul 'di la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
Stod dbus gtsang jo shAkya rnam gsum la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
Dgung a sngon nyi zla skar gsum la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
Sa dog mo rtsi shing nags tshal la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
Chu gtsang bo nya sram gser mig la gnas pa'i gzhi bdag mchod //
Mchod om Āh hūṃ / Mchod om Āh hūṃ // Mchod om Āh hūṃ //

Nyugaton a cen démonok országában, Zangthang Marpo¹²⁹ lakozik,
 Háromszázhatvan cen démon ura,
 Oltalmazó cen, Rolva Csadün¹³⁰,

126 tib. *btsan*. Buddhizmus előtti időkből eredő démoncsoport.

127 tib. *rlung rta*.

128 A tibeti kiadásban *gnon* szerepel, amit mind az átírásból, mind a fordításból kihagytam, mivel a *gnod* a helyes változat.

129 tib. *Zangs thang dmar po*.

130 tib. *Rol ba skya bdun*.

Ezer vörös cen és ezer vörös ló ura,
 Civö Marpo¹³¹ démon – neki áldozok.
 Felsőbb Fehér Changpa¹³² istennek áldozok.
 Ani Gongmen Gyelmonak¹³³ áldozok.
 Lang¹³⁴ harminc dicső királyának áldozok.
 India nyolcvan sziddhájának áldozok.
 A tizennyolc híres szakácsnak¹³⁵ áldozok.
 Dungcsong Karpo¹³⁶ férfiistennek¹³⁷ áldozok.
 Jundruk Ngönmo¹³⁸ ellenségistennek¹³⁹ áldozok.
 Gyartag Marpo¹⁴⁰ földistennek¹⁴¹ áldozok.
 Apák és nagybátyák ellenségisteneinek áldozok.
 Anyák és nénék élelemisteneinek¹⁴² áldozok.
 Férfiistennek, ellenségistennek áldozok.
 Élelemistennek, gyarapodásistennek¹⁴³ áldozok.
 Az öt védőistennek¹⁴⁴ áldozok.
 A nyolc szélpáripának¹⁴⁵ áldozok.
 A védelmező kilenc istennek¹⁴⁶ áldozok.
 Helyszellemnek, földek urának áldozok.
 Ezen a földön lakozó földszellemeknek áldozok.
 Ezen a környéken lakozó helyszellemeknek áldozok.
 Felső Üben¹⁴⁷ és Cangban¹⁴⁸ lévő három Sákjamuni szobor helyszellemeinek áldozok.
 A kék ég Napjában, Holdjában és csillagaiban lakozó helyszellemeknek áldozok.
 A sárga föld fűiben, fáiban, erdeiben lakozó helyszellemeknek áldozok.
 A tiszta vizek halaiban lakó helyszellemeknek áldozok.

Majd lezárja a szöveget a purifikáció hármas mantrája:

Áldozok Om Āh Hūṃ. Áldozok Om Āh Hūṃ. Áldozok Om Āh Hūṃ.¹⁴⁹

131 tib. tib. *Tsi bu dmar po* (Tsi'u dmar po-val azonos evilági védőistenség).

132 tib. *Tshangs pa*. Brahmá.

133 tib. *A ne gong sman rgyal mo*. A Geszár-eposzban a hősnek próféciát adó istennő.

134 tib. *Gling*, A Geszár-eposz mítikus világa.

135 Geszár eposzban fellelhető női alakok.

136 tib. *Dung skyong dkar po*.

137 tib. *Pho lha*.

138 tib. *G.yu 'brug sngon mo*.

139 tib. *dGra lha*.

140 tib. *Rgya stag dmar po*.

141 tib. *Sa lha*.

142 tib. *Zas lha*. A termény védelme érdekében ennek az istenségnek szokás felajánlást tenni.

143 tib. *Grogs lha*. A személyes szerencse, siker érdekében segíti az embert, szintén egyfajta személyes védőistenség.

144 tib. *go ba'i lha lnga*.

145 tib. *rLung rta sde brgyad*.

146 tib. *sKyob pa'i lha dgu*.

147 tib. *Dbus*.

148 tib. *Gtsang*.

149 A szöveg eredetije *mTsho rgan Khri gshog rgyal mo dang Khri ka'i yul lha bcas gnas bdag gi bsang mchod bzhuḡs so* címen megtalálható. (KLU RGYAL DON GRUB 2008.)

Összegzés

Áldozati szövegünk az általában félt és tisztelt démonoknak, fő istenségeknek és azok kíséreteinek gazdag forrása. Ismerteti az istenségek általános ábrázolását, tiszteletük módját, kíséretüket, legfőbb feladataikat. Minden település, környék rendelkezik a saját maga által tisztelt helyszellemmel, akinek az év egy meghatározott időpontjában bemutatja a füstáldozatát. Ezzel az amdói füstáldozati szöveggel bepillantást nyerhettünk néhány helyileg tisztelt szent hely és istenség leírásába.

Térképek



1. Qinghai tartomány



2. Qinghai, Hainan megye

A második térképen szereplő helyek listája Wylie átírásban:

1. Mtsho snying ma hA de ba
2. Mtsho sngon po
3. Khri ka
4. Brag dkar sprel rdzong
5. A myes rma chen
6. Tshwa mtsho dkar mo
7. Drag dkar them chen
8. Mtsher ba ri
9. Dbus lam

A térképek forrása: *Skal lo, Cang ho klog rdul dpar skrun khang, Pe cin*, 2010.

Bibliográfia

- BON SKOR 2016. bon skor sNying lcags rgyal: *The Last Dragon Banquet: Changing Wedding Traditions in an Amdo Community*, Asian Highlands Perspectives Vol. 41.
- DROLMA 2011. Drolma, Nakza: Pilgrimage to Brag dkar sprel rdzong. In: *Himalayan Nature Representations and Reality*, eds. Erika Sandman, Riika J. Virtanen, *Studia Orientalia* 109, 83–105.
- KELÉNYI 2003. Kelényi, Béla: A jó szerencse kultusza. In: *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 47–78.
- KLU RGYAL DON GRUB 2008: Bod kyi lha gsol bsang gtong gi 'byung khungs dang khyad chos sogs cung tsam brjod pa; In: *Mang tshogs sgyu rtsal, Mtsho sngon mi rigs dpar khang, Zi ling*, 2008/2, 100–108.
- MTSHO RGAN 2003. mTsho rgan Khri gshog rgyal mo dang Khri ka'i yul lha bcas gnas bdag gi bsang mchod bzhugs so. In: *bSang mchod phyogs bsgribs*, szerk: *bSod nams 'bum, Mi rigs dpe skrun khang*, 243–249.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1975. Nebesky-Wojkowitz, René de: *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- SHA BO MKHA' BYAMS 2007: A myes yul lha'i byung ba brjod pa lhag bsam gtam gyi rang sgra, In: *Mang tshogs sgyu rtsal, Mtsho sngon mi rigs dpar khang, Zi ling*, 2007/3.
- VINKOVICS 2003. Vinkovics, Judit: Életvédő istenségek és személyes védőistenségek a népi buddhizmusban. In: *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 89–92.
- WYLIE 1959. Wylie, Turrell V.: A Standard system of Tibetan Transcription. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, 261–267.

KRIZSÁN KRISZTIÁN

Az őrület a görög drámában

Szophoklész: *Aiasz*

Az antikvitás melankólia-konceptiója alapvonalaiban egészen hasonló a heideggeri szorongás gondolatához. Egyrészt a melankolikus emberben megmutatkozik, hogy ő valami összetéveszthetetlenül más, mint a világ vagy a kozmosz; másrészt önnön sorsához heideggeri értelemben autentikus módon képes viszonyulni – Földényi szavaival – „az élet páratlanságának belátása” által. Arisztotelész a rendkívüli melankolikus személyiségek közt három mitológiai hőst nevez meg, melyek közül az egyik Aiasz. A hőosz történetét Szophoklész drámája alapján vesszük górcső alá. A tragédia az emberi létet körülölelő bizonytalanság alapélményét kiemelt módon vázolja fel a hős őrületén és a hős öngyilkosságán keresztül. Ennek következményeként mély betekintést kapunk eme egyetemesnek mondható egzisztenciális szakadékba. Továbbá, a darab etikai tanításában kicsúcsosodik egy új, még akár a Semmin is túl mutató ontológiai dimenzió. Jelen tanulmányban, ezen ismeretlen régiót kísérleljük meg felderíteni a marioni erotikus redukció elemeinek segítségével.

„... A melankólia a pokol sötéttségében született – a Fúriák nevelték, Megaera hordozta, Alecto táplálta keserű tejével. Rokonai: Gorgo, Styx és az Erinniiszők.”

(Hamvas Béla)¹

Bevezetés

Jelen tanulmány tárgya a görögség alapvetően pesszimista szellemi beállítottságát pregnánsan képviselő Szophoklész tragédia. Hét fennmaradt drámájának mindegyike valamilyen értelemben a világban való megrendültség, és az emberi lét tragikumának élményével foglalkozik. Persze, a mítosztól sem távol eső a lét borúlátó felfogása,² tulajdonképpen a mitológiában már mindig is ott lappangó lehetőségre csatlakozik. Természetesen Aiasz címet viselő darabja is egy mítoszvariáns feldolgozása. Eme jellemzően pesszimista vagy melankolikus attitűd egy univerzálisnak nevezhető egzisztenciális szorongásba enged betekintést. Műveiben összesen hat öngyilkossággal, egy arra tett kísérlettel, és két esetben pedig a hős halálért való könyörgésével találkozhatunk.³ Vizsgálódásunk szempontjából Aiasz történetének kitüntettségét tébolya, és az azon keresztül feltáruló, emberi léttel járó esetlegesség és ontológiai értelemben vett megal-

¹ HAMVAS 1987, 21. Robert Burton melankólia-meghatározását idézve.

² MINOIS 2005, 15.

³ KOIT 1998, 58.

pozatlanság precíz kidolgozottsága indokolja. Továbbá a tragédia különlegessége, hogy a létbehelyezettség nyugtalanító élményének feneketlen mélységéből egy menekülési útvonal is körvonalazódni látszik.

Mindennek felderítését a Jean-Luc Marion által bevezetett erotikus redukció elemének⁴ segítségével kísérem meg, amelynek központi problémája az önszeretet ellentmondásosságából ered. És, mint ahogy az a későbbiek során kiderül a herosz örületének tágabb vizsgálata útján, őrzöngésének magvát is ebben leljük meg. Elemzésünk ilyen értelemben kétirányú, egyrészt Marion szövege révén, a tragédia újszerű értelmezését nyerjük, amely tulajdonképpen a hipotetikus öngyűlölet⁵ működése köré szerveződik. Másrészt, viszont Szophoklész szövegén keresztül, bizonyos formában igazolódik az erotikus redukció megállapításainak érvényessége is. A történet előrehaladtával a két főhős polarizálódó egymáshoz képesti viszonya tovább mélyíti az eddig ecsetelt összefüggések jelentőségét. A tébolyon, a melankólián, és az öngyilkosságon át, végül is eljutva a szeretet üzenetéhez.

Melankólia

A melankólia szó szerinti jelentése fekete epe (*melaina kholé*), ami mai értelemben kizárólag testi sajátosságra utalna. Viszont az antik gondolkodás nem ismerte a jelenlegi formájában használt test – lélek dichotómiát. Ezért nem pusztán testi jellemzőként, hanem lelki – szellemi (kedély), sőt a kozmosz egészének megítélésében is szerepet játszó fogalomként kell értenünk.

Első megjelenése – legalábbis az epe és a fekete szín együtt történő használata – A *trakhiszi nők* című Szophoklész tragédiában tűnik fel. Itt még méregként, Hippokratésznál már a kórság egy lehetséges kiváltójaként, vagy a betegséggel szomszédos állapotként jelenik meg. Pontosabban a test nedveinek (vér, nyál, sárga és fekete epe) egyensúly felbomlásából származnak a test és a szellem rendellenességei. A fekete epe aránytalan túlsúlya megmérgezi a vért⁶, ez okozza a melankolikus kedélybetegségét is. Azon elemek⁷ egységének felbomlásáról⁸ van szó tehát, amely alapvetően egy kozmikus összjáték, emberen túli következményéből fakad. Ami így egy fundamentális idegenséggel, vagy mássággal való találkozást eredményez. Hippokratész egy helyütt azt írja „önmagukból kiléptek, eksztázisba kerültek”⁹. Amelyhez Földényi egy nagyon fontos megjegyzést tesz: „élete, a sorssal kialakított viszonya legalább annyira meghatározza állapotát (betegségét), mint az általa ellenőrizhetetlen kozmosz.”¹⁰ Tehát nem egyszerűen a kiszolgáltatottságtól

4 MARION 2012, 33.

5 Marion erotikus redukciójában használt fogalomként alkalmazom. Melynek kifejtése a dolgozat megfelelő pontján történik.

6 Úgy véli Hippokratész a vér, a szellem és az értelem fészke, ebből következik a fekete epe szellemi hatása. Földényi 2003, 18.

7 Az empedoklészi négy elem (föld, víz, tűz, levegő).

8 „Az empirikus nedvek ily módon kozmikus, a kozmikus elemek viszont empirikus jelentőségre tettek szert.” Földényi 2013, 94.

9 FÖLDÉNYI 2003, 20.

10 I.m., 20.

való rettenetes átéléséből kiinduló kétségbeesés eredményezi ezt az állapotot, hanem a saját magával történő meghasonlás¹¹, ami végleg felszámolja létezésének értelmét. „Az „üresen” maradó helyre a káosz tolul be.”¹² Nem csupán pszichológiai szakadékra kell gondolnunk, sokkal inkább az egzisztencia mélyén létrejövő – vagy inkább mindig is ott húzódó – törésre, töröttségre, hova tovább egy ontológiai hasadékra a nem-léttől való érintettség, amelyben az Én nem csak a világtól vagy a kozmosztól, de saját magától is távolodni kezd. Öntételezésének, önszeretetének, önbizalmának ellehetetlenülése – és ezeknek mindig is képtelen voltára történő ráébredés – a Semmi tapasztalatának egyre közelgő pillanata felé mozgatja áldozatát. Ugyanakkor, ebben az infernális hangoltságban felfakad egy kiugrási lehetőség.

Hippokratésszal szemben Arisztotelész¹³ nem tartja betegségnek az általa természetesnek nevezett melankóliát, mi több rendkívüli, egy, az átlagon felüli személyiséget érintő jelenségnek véli. Hasonlóképpen, mint Hippokratész a test megfigyeléséből indul ki, és nemcsak az elkeveredés mértékét gondolja meghatározónak, hanem a fekete epe hőfokát is, szellemre történő kihatását illetően. A szélsőséges hőmérsékletingadozásból következik a kedély végtelensége is. (Ha túl meleg, indokolatlanul vidámmá, ha túl hűvös, indokolatlanul szomorúvá teszi az érintettet.) De csak az ún. beteges melankolikusok szenvednek ettől, a természetes típust nem érinti ez a fajta hullámlás, sőt azokat egy konstans középérték jellemzi. Így utóbbit, vérenek mérsékelt hőfokából származó adottsága, és elemi összetételének egyensúlytalansága, kisiklása teszi egyszerre a közép és a szélsőségek emberévé. Arisztotelész szerint ebben áll kiemelkedő tehetsége, már-már emberen túli státusza. Rálát az élet szenvedésére, megismerkedik a létbe helyeztettség magányosságával, beletekint ebbe az „átlagos” számára láthatatlan egzisztenciális hasadékba, de nem szippantja be annak fenyegető mélysége, sőt ezáltal az átlagnál egészségesebb életre nyílik alkalm.

Aiasz ugyan beleomlik lelkének szakadékába, de passiója számunkra bepillantást enged eredendő szellemi repedtségünk természetébe. Termetével, erejével, hősiességével már mindig is magába foglalta a világ és az Én távolságát, az ego önmagába vetett bizalmának lehetetlenségét. Utolsó tusájában szembenéz létének megalapozatlanságával, és annak legbensőbb magjával.

Az örület előzményei

a) Szorongás

A tragédia kezdete vizsgálódásunk szemszögéből már meglehetősen kiteljesedett stádiuma annak a feszültségnek, amelyet Aiasz ab ovo hordozott habitusában. A már tébolytól szenvedő hőssel találkozunk, kire a cselekmény szerinti Athéna bocsájtott „balul – látó

11 Vö. KIERKEGAARD 2005, 214. „A szerencsétlen valójában az, aki eszményét, életének tartalmát, tudatának teljességét, tulajdonképpeni lényegét valamilyen módon önmagán kívül bírja. A szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha nincs önmaga számára jelen.”

12 FÖLDÉNYI 2013, 101.

13 Egy Arisztotelésznek tulajdonított szöveg, a *Problemata Physica* XXX. szakasza alapján. MINOIS 2005, 18.

homályt". Ahhoz, hogy Telamón fiának viselkedését, és annak előzményeit mélyebben megértjük, vissza kell térnünk korábbi eseményekhez, melyekről a tragédiában a Hírnök által értesülhetünk:

„Ő is, mikor hazulról indult, esztelen / módon fogadta atyja szép íntő szavát. / így szólt az agg: „Fiam, bár dárdával keresd / a győzelmet, de mindig istennel is. / Ő ostobán és fennhéjázón válaszolt: / „Atyám, az istenekkel még a gyenge is / győzhet csatában: én pedig majd nélkülük, / bizton hiszem, dicsőséget szerzek magam. / Ilyen beszéddel hencegett. Másszor pedig, / mikor buzdítva szólt hozzá az isteni / Athéna, hogy fordítsa harcra vad kezét, / szörnyű, kimondhatatlan szót felelt neki: / „Királynő, állj inkább a többi argoszi / mellé, mert nem lesz áttörés, hol én vagyok.” / Az istennő nehéz haragját ily szavak. / idézték fel, mert emberszájba nem valók.”¹⁴

A szövegrészletből átszűrődik az Aiasz pozícióját körülölelő egzisztenciális bizonytalanság alapélménye. Függetlenségének artikulációja, tudatosítása és bizonyítási szándéka rámutat annak hiányos voltára. Ez az, ami arra készíti, hogy akár (és főként) egy istennővel szemben igazolja önállóságának ténylegességét. A háború és a harc szituációjából adódó tragikus kimenetel lehetősége egy szerencsétlen lépés, egy erősebb ellenfél, vagy egy nem várt irányból történő támadás stb. a létben való önmegtartás kérdésességéhez irányítja figyelmünket. Aiasz kijelentése („én pedig majd nélkülük”) egyértelműen azt sugallja, hogy őt látszólag nem érinti a halandókra vonatkozó kiszolgáltatottság, rendelkezik a saját léte felett, ezért nincs mitől tartania, nincs oka a haláltól való félelemre.

A fentebb végig vitt gondolatmenetet megismételve a függetlenség hiánya helyett, most ontológiai ön-megalapozottságának képtelenségét kapjuk. Egyfelől, ha szerves részét képezné önazonosságának a létben való megtartás képessége, annak bizonyítása abszolút szükségtelen volna. Hangoztatása révén sokkal inkább az a gyanúnk támad, hogy itt egy hiányra történő reakciót látunk. Másfelől logikai apóriához vezetne önteremtésének paradoxitása. Teremtett és teremő volta megkívánná énjének kettéválását, ami másságot szülne önazonosságán belül, illetve időbeli megkettőződést, és mint saját létének okozójaként meg kellene előznie magát, ami egy végtelenbe tartó abszurditást eredményezne. Így eljutottunk Aiasz szorongató kiszolgáltatottságának látszólagos tapasztalatához.

Ezek alapján azt gondolhatjuk, hogy valaki vagy valami más hatol létezésébe. Azonban újabb probléma jelenik meg előttünk. Abban az esetben, ha nem jelenthetem saját bizonyosságom, hanem kívülről kapom önmagam, akkor ezzel olyan másságnak vagyok kitéve, amely közelebb van hozzám, mint én saját magamhoz. Ezzel a mozdulattal volta-képpen önazonosságomon kívülre kerülök, és végképp elidegenülök önmagamtól. Újra ellentmondáshoz érkeztünk, ami a védtelenség okozta szorongás mögött levő, valós válságra utal: „Mi értelme az egésznek?”. Ha sem nem tudom önmagam, és sem nem tud engem

¹⁴ AIASZ, 763–777. sor.

valaki létezésében megtartani, elvész az értelmes létezés lehetősége. Az erre vonatkozó kérdés megválaszolásához, és hogy Aiasz űrület mechanizmusának feltárásához eljussunk, meg kell haladnunk ezt az ontológiai kérdéssdimenziót.

b) Öngyűlölet

Felülmúlási kísérletünk adekvát volta abból következik, hogyha a lét problémáját megoldottnak is tekintjük, és immáron uralt örökkévalóságomban tengődöm, annak értelmére vonatkozó bizonytalanság nyitott marad. Magyarul, létem értelme, és ezáltal „a mire jó mindez?”¹⁵ kérdéssége visszaadja - az eddig megalapozhatatlan létemnek tulajdonított - szorongásomat. Így erre építve a létre vonatkozó kételyt leváltjuk a szeretetre vonatkozó kérdésre.

A fent említett okok miatt (szorongásom megmarad) a létezés hamleti kételyét megelőzik a „szeret e engem valaki?”¹⁶, illetve „képes vagyok e magam szeretni?”¹⁷ kérdései. Érthetőbben, az egzisztenciális bizonytalanság makacsul megmaradó, és még mindig szorongató tapasztalata késztet arra, hogy vizsgálódásunk irányát a szeretet felé fordítsuk. Mégpedig azért, mert öröklétem teljes bizonyossága mellett is fenyeget annak értelmetlensége. Ezen probléma hatástalanítására csak a szeretet aktusa képes.

Azonban ha végig futtatjuk az előző pont lépéseit, most már a lét helyére a szeretet ilyen értelemben vett fogalmát iktatva, szinte ugyan oda jutunk. Az önszeretet képtelenségéhez, illetve a más által adott szeretet esetlegességéhez és értelem adásának ellentmondásosságához. Egyetlen különbséggel: „Az öngyűlöletnek, mint az erotikus redukcióban feltáruló alapvető affektív hangoltságnak a hipotézisét az önszeretet logikai és effektív lehetetlensége kényszeríti ki.”¹⁸ Tehát eljutottunk az eredendő öngyűlölet hipotéziséhez, amely ezek szerint a legmagasabb önismeret is egyben.

c) Bosszú

Az eddigiekben felvázoltuk Telamóniosz Aiasz hübriszének egzisztenciális léptékű jelentőségét, ezáltal elérkeztünk az öngyűlölet fogalmához, amelynek tátongó szeretetlenség közömbössége fenyegeti a hőst. A dráma első jelenetét az őrjöngés közvetlen kiváltó oka, az igazságtalanság mozzanata előzi meg.

A történet szerint két Atreida-fivér, Menelaosz és Agamemnon, az elesett Akhilleusz fegyverzetét Odüsszeusznak adja, ezzel megsértve és megszégyenítve a hőroszt. Ennek, és Athéna segítségének köszönhetően veszi kezdetét bosszúban fogant őrjöngése.

¹⁵ MARION 2012, 61.

¹⁶ I.m., 62.

¹⁷ I.m., 65.

¹⁸ I.m., 78.

Kiemelkedő státuszából következik Aiasz egzisztenciális tonalitása, amelynek köszönhetően már mindig is hangsúlyosabban jelent meg nála annak feszültsége. Most az igazságtalanság hatására kifakad eddig háttérben megbújt métélye, voltaképpen a szituáció kiélezettsége és jelentősége alkalmat ad az öngyűlölet visszatükröződésére. Azáltal, hogy a más szeretetére való ráutaltsággal szemben nem vagyok képes megvédeni magam, és hogy - ami Aiasz szempontjából még jelentősebb - önerejének látszata is végképp kicsorbul, szembekerül az eddig őt rejtett módon meghatározó hangoltságával. Tehát ami eddig implicitként lappangott, és csak közvetett hatásait láthattuk, most előlép. Azt is mondhatnánk Aiasz legbelső magva (meghiúsult szeretet), és a külső realitás ténye (meghiúsult szeretet) tökéletes lefedettségbe került. Tulajdonképpen a hőrosz tudatműködése önmagába hajlott, mivel világra való irányultságának tárgyává önmaga lényege vált. Aktus és tárgya egybeesett, és működése kisiklott, így a képzelt és valós jelenségek közt is felbomlott a különbség.

Míg józan megtorlási szándékának lényege az öngyűlölet terhének megkönnyebbítése, akképpen, hogy önmagáról a figyelmet a másra tereli megtéve azt gyűlölete tárgyának és ezzel fenntartva önerejének és önszeretetének látszólagos alkalmasságát. Addig őrjöngésének bosszúja – bár ugyanezzel a szándékkal ismétli a mechanizmusát – sikertelen próbálkozása eme egzisztenciális hazugság megőrzésének. Így végül majd Aiasz elkerülhetetlenül önmaga önutálatának tárgyává¹⁹ válik ebben a tudati öngerjesztettségben.

Az őriület

a) Epifánia

A prologus három résztvevője, Athéna, Odüsszeusz, és Aiasz. A két férfit legintimebb módon az istennő epifániája köti össze. Mindkettőjük számára Athéna jóindulatú pártfogóként jelenik meg, méghozzá mindkét esetben valaki mással szemben létrejövő támogatottságról beszélhetünk. Nagyon hasonló ez az eddigiekben részletezett öngyűlölet, vagy meghiúsult szeretet tapasztalat elkerülésének dinamikájához. Ez esetben akár két Athénéről is beszélhetnénk, azzal a megszorítással, hogy az csak privát módon tud előfordulni külön-külön, de tulajdonképpen értelemben ugyanaz marad. Mintha Szophoklész ennek kvázi megsemmisítéseként vitte volna színre az istennőt, így a színpadon is csak hangjaként jelenlévő Athéna, elgondolható egy tudatfolyamat metaforájaként is. Vizsgáljuk meg most ennek értelmében először a dráma első sorait:

„Mindig figyellek én, ó Lártiosz fia, / Ha ellenségfogásra készen lesben állsz.”²⁰

19 Vö. FÖLDÉNYI 2003, 317. Freud melankólia értelmezését idézve: „Fennállt a libidónak egy meghatározott személyhez való kötődése; egy valós sérelem vagy megrázkódtatás miatt azonban, amely [a melankolikust] e személy részéről érte, a kapcsolódás is megrendült... Megszűnt a tárgyhöz való kötődés, de a szabadá vált libidó nem irányult át egy másik tárgyra, hanem az Énbe visszahúzódott... A tárgy árnyéka ily módon az Énre vetült, amelyet így bizonyos mértékig mint tárgyat, mint az elhagyott tárgyat lehetett megítélni A tárgyvesztéség ezáltal érvettségé alakult át.”

20 AIASZ, 1–2. sor.

Az istennő tragédiában vázolt aktivitása tehát körvonalazódni kezd, amint felbukkan a potenciális ellenfél. A rivális Másik biztosítani képes a fentebb részletezett egzisztenciális jelentőségű fénytörés lecsapolódását, természetesnek mondható kisülését, vagy precízebben: önismeretének eltolását, későbbre halasztását, öngyűlölet általi terhének megosztását. Ezen a lépésen keresztül az ellenséges Másik relációjában, az Én léttörekvése közvetett módon igazolódik. Az áthelyezés eredményeként az önszeretet látszólagosan elérhetővé válik, azáltal, hogy önmagát mardosó energiája ideiglenesen kiszerveződik. Azonban, az ellenfél képmásában megjelenő gyűlölettárgy, feltétele a színlelt önszeretet élményének, ezért szeretve utálja azt. Ez kulcsfontosságú Aiasz tébolyának szempontjából.

A Pajzshordozó, és Láértész fiának kitüntetett összefonódása egyrészt az istennő megjelenésének bizonyos fokú tapasztalatában fejeződik ki, másrészt viszont, ezzel együtt mindkettejük „öngyűlölet – mechanizmusa” speciális irányt vesz, különleges módon tárul fel. Aiasz esetében legelőször is elhajlik, kibillen, és célt téveszt, mindemellett túl is csordul:

Mert megtaláltuk tönkretéve épp imént / Zsákmányolt nyájainkat, és a pásztorok / Hulláit: emberkézre vall e gyilkolás./²¹

Kétségbeesett menekülési kísérletének törekvése valójában kísérő jelensége, önutálata standard mozgásából való eltérítődésének, annak megszokott medréből történő kiömlésének.

„ATHÉNA: Felétek indult csalfa tervvel éjszaka.

ODÜSSZEUSZ: S közel jutott, előtte állott már a cél?

ATHÉNA: A két vezéri sátor ajtajához ért.

ODÜSSZEUSZ: S hogyan tartotta vissza gyilkoló kezét?

ATHÉNA: E balgatag kéjt én raboltam tőle el, / Szemére én küldtem balul-látó homályt.”²²

Haragjának vehemenciája ellenére, tényleges ereje impotenssé merevedik. Az eddigiek mintája alapján, Aiasz nézőpontjából csak az öngyűlöleten keresztül történhet találkozás a Másikkal. Ami azt is magával vonja, hogy az öngyűlölet átruházódása ugyan „szeretve gyűlöltén” adódik, – az énjét ideiglenesen megfosztva saját utálatának súlya alól - viszont, a Másik szempontjából is végbemegy ugyanez a folyamat. Ami ad absurdum, megerősíti az egón belül lappangó öngyűlölet tapasztalatát. Miért? A Másik azáltal, hogy hasonló módon kiutalta öngyűlöletét az Énre, ahonnan az a szeretetet remélné, csak gyűlöletet kaphat, így az utálat exponenciálisan maximalizálódik, míg végül magára nem zárul. Aiasz pozíciója ellentmondásosnak tűnő, ám valójában mindig is önmagát kergette ellenfeleinek gyűlölet által megismert képmásaiban. Ezúttal is irigységének Ariadné-fonalán keresztül talál azokra, azonban gyűlöletének visszfénye, és az arra adott válasz, olyan kritikus többletet ér el, ami

21 I.m., 25–27. sor.

22 I.m., 46–52. sor.

végzetesen visszahull hősiinkre. Ugyanakkor a kezdetektől az Aiaszban lakozó meghíúsult szeretet, az abból következő öngyűlölet, a másodlagos gyűlölettárgytól remélt szeretet problematikus volta, és így gyűlöleten keresztül feltárult világa, alapjaiban autisztikus beállítottságot rejtett. Ebben az értelemben tudatának tévedése nem egyedi eset, csak egyedien hangsúlyos. Gyűlölet fűtötte illúziója és szolipszizmusának határozott megnyilatkozása kizárja őt a valóság közösségéből, ami letiltja terhe megosztásának tényleges lehetőségéről is. Így az fokozatosan szétterjed önmagán és ellene fordul.

Ezzel szemben, Odüsszeusz, Aiasz legfőbb antagonistája, mintha nem az öngyűlölet eddigiek által megismert logikája szerint működne. A köztük feszülő ellentét mélyebb értelemben is jelentékenyé válik a cselekmény előrehaladtával. Athéna, mint átvitt értelemben elgondolt öngyűlölet fenomén, ugyan Odüsszeusznál is megjelenik, sőt üdvözli is annak ottlétét a hős. De ellenfeléhez közelítve meglepő módon a félelem lesz úrrá rajta.

„ATHÉNA: Mindjárt meg is fogom mutatni tébolyát / Neked, hogy Argosz népe közt majd elmeséld. / Bátran maradj csak, hisz nem érhet semmi kár / E férfitől: én pillantását megfogom / S elfordítom, hogy meg ne lássa jöttödet. / (...)

ODÜSSZEUSZ: Athéna, mit csinálsz? Ne hívd ki semmiképp! /ATHÉNA: / nem tudsz csendben maradni? Gyávaság emészt?”²³

Odüsszeusz nem osztozik Aiasz szégyenteljes helyzetén, sem az ereje általi kiemelkedő pozícióján. Így nála sokkal természetesebb - szétszórtabb - módon jelenik meg önszeretetének lehetetlenségéből táplálkozó szorongás tapasztalata. Ugyan előlép, de háttérbe is húzódik, ezért annak nehézkedése sokkal osztottabban tudatosodik. Mindazonáltal most határozottan itt van, amiről feltételezésünk szerint az istennő jelenléte is tanúskodik. Azonban gyűlöletének ideális körülményei ellenére, nem csak, hogy a rettegés keríti hatalmába, hanem egyenesen együttérzést mutat riválisa iránt:

„ATHÉNA: Az istenek hatalma, látod, mekkora, / Odüsszeusz? Volt-e bárki józanabb eszű / e hősnél, s kellő pillanatban tette kész?

ODÜSSZEUSZ: Nem ismerek hasonlót; és sajnálom is / szegényt – bár rossz volt indulatja ellenem –, / gonosz sorssal van egy szekérhez kötve most, / s úgy nézem ezt, mint önnön végzetem jelét. / Mert látom, nem vagyunk mi semmi más, csupán / üres képmások, mind, kik élünk, könnyű árny. /”²⁴

Az idézett szöveghely három szempontból is roppant fontos.

Először: Odüsszeusz monológjában felmerül az öngyűlölettel szemben történő mozgás képessége. Kezdetben csak kódösen, ódzkodó viselkedése utal erre, amiért Athéna kérdőre

²³ I.m., 66–70. sor, 74–75. sor.

²⁴ I.m., 118–126. sor.

is vonja: „Ellenségen nevetni nem gyönyör neked?”²⁵. Az idézett szövegrészben viszont már határozottabban, szájalom és részvét formájában tűnik fel ez az ellentétes irányultság.

Másodszor: Az istennő rábírja, hogy részesedjen Aiasz pszichotikus kínlódásának látványában, aminek hatására nem csak megrendül, hanem alapvetően meginog önnön létezésében. Hogyan történik ez? Aiasz radikalizálódó önutálat sémáján keresztül bepillantást kaptunk a gyűlölet „hamis-személyköziségébe”, vagyis egy olyan egyoldalúságba, amely a Másikat csak gyűlölettárgyként képes kezelni. És ami most űrületté tetőződött. Az ilyen típusú, de kevésbé szélsőséges viszonyulás, egy folytonos oda-vissza műveletként hajtódik végre. Viszont, ez az önmagára fokozódva csavaradó törekvés nem képes többé a Másik (Odüsszeusz) gyűlölettárgyává redukálódni, mert az már saját utálatának martaléka lett. Olyan fokon elszigetelődött, hogy önnön gyűlölete mintegy elébe lépett Odüsszeuszénak. Narcisztikus módon megkettőződve, immáron illúziója foglyaként, csupán képzelt másokkal bír kapcsolatba lépni. Ez végleg letiltja természetes tehermentesítési működésének lehetőségéről, ami által tovább is mélyül kilátástalan állapotba. De, ennek eredményeként, Odüsszeusz sem tudja Aiasz képében leföldelni billegő, belső természetéből áradó feszültségét. Az Aiasz lelkéből feltörő elemi szeretethiány, és annak önmagára záródó koreográfiája olyan határfelületként²⁶ viselkedik, amely nem engedi kijutni a hipotetikus öngyűlölet által megismert természetes mozgási energiát. Azonban mivel ebben az esetben éppen a levezetés, a kiszervezés lett volna a cél, a(z) (ön) gyűlölet, tárgyát veszítve halmozódni kezd. Így, az Odüsszeuszból kiinduló gyűlölet sem találja meg stabil helyét a másiknál, következésképp az rajta marad a sokat túrt hősön. Ezért igazából itt is félreisiklásról beszélhetünk. Azzal a különbséggel, hogy az Aiasz látványának való kitettség által, Odüsszeusz nem az űrület, hanem a Másik felé történő előreugrás irányába mozog (Nem ismerék hasonlót; és sajnálom is / szegényt). Ugyanakkor, mindkettejük kisiklása, az öngyűlölet bizonyos fokú átélése mellet zajlik le. Ithaka királyát is megérinti esendőségének ténye, melynek hatására némiképp úrrá lesz rajta a reményvesztettség. (Mert látom, nem vagyunk mi semmi más, csupán / üres képmások, mind, kik élünk, könnyű árny). Ahogy a melankólia élményének vizsgálatánál is láttuk, a világtól való eltávolodás során, önmagától is távolodni kényszerül az ego, ezzel idegenséget teremtve önmagán belül. Hiszen a világot alkotó anyagból vétetett ő is. Az istennő által megmutatott emberi létet övező védtelenség tapasztalatának következtében, Odüsszeusz magát, és egyúttal az egész emberiséget üres képmásnak (*eidólon*-nak)²⁷ nevezi. És mi lehetne találóbb képviselője a Semmi másságnak, mint a halál²⁸, vagy a holtak lelke. Vagyis, Athéna hatására elidegenedett látószögből tekint önmagára, és a világban levőkre, ami által bizonyos értelemben ő a világon kívülre helyeződik, a heideggeri otthontalanság²⁹ állapotába kerül. De a jelenvalólét lehetséges lehetetlenségénél eredendőbb szorongásforrásra találtunk, az önszeretet képtelenségében. Mivel, ha a létezést

25 I.m., 79. sor.

26 Csillagászati hasonlattal, ahogyan a fekete lyukat körülvevő eseményhorizonton át sem képes kijutni még a fény sem.

27 SCHREINER 2011, 14. „Homérosznál a halottak lelkének (*psüikhé*) megnevezése az álomképpel (*oneirosz*), a képmással (*eidólon*) együtt.”

28 HELTING 2007, 235. „Ezzel szemben a semmiről tapasztalatot szerzünk akkor, ha például egy hozzánk közel álló ember meghal.”

29 HEIDEGGER 2007, 222.

folytonosan fenyegető Semminek a betörését ki is iktatjuk, nem vonul háttérbe a lét esetleges értelmetlensége, és az azzal járó világtól való távolodás, „háttorzongató idegensége³⁰”. Ezért közvetetten Odüsszeusz is saját öngyűlöletéből áradó elemi szorongásával kell, hogy találkozzon, más úton, mégis hasonlóan, mint Aiasz. Azonban arra, teljesen ellentétes módon reagál. Egzisztenciális előremozgásának lehetősége jelen volt Odüsszeusz zsánerében a kezdetektől. Döcögve, vonakodva gyűlött, - szinte egyedülként a darabban -, míg teljesen fel nem számolódott utálata és csapott át az együttérzés valamilyen formájába.

Harmadszor: Bár a narratíva szempontjából - és privát módon - Odüsszeuszt, és Aiaszt érinti csak az istennő általi hatás, azonban - természetesen - indirekt módon a közönség számára is megnyilvánul. Ezért a közvetettség feltételével hármass összefonódást láthatunk, aminek eddigiekben látott következménye, a nézőben, a színen látott fejlemények impressziójaként visszhangzik. Ennek a színpadon is kifejeződő beállítása Odüsszeusz ún. voyeur-pozícióján³¹ keresztül nyilvánul meg. Ezzel mintegy, a cselekmény dimenziójának kiterjedését, kinyúlását előidézve a nézők is bevonódnak, vagy még intenzívebb közelségbe kerülnek a műben zajló eseményekkel. Aminek révén talán, bennük is létrehívódik a darabban Odüsszeusz által képviselt egzisztenciális előrehatolás.

„ATHÉNA: / Mindig csak erre nézz tehát, s egy szót se mondj / Az istenekre gőgösen, s ne bízz nagyon / Magadban, hogyha többet ér erős kezed / A többieknél, vagy ha kincsed súlyosabb. / Egy nap lesújt a földre minden emberit / S fölállít újra; pártolják az istenek / A józan embert, s gyűlölnék minden gonoszt.”³²

A prológos utolsó momentumában az istennő kifejti tettének morális üzenetét. Bár figyelemre méltó értelmezésünk aspektusából, a monológ utolsó két sora: áttétesen Odüsszeusz méltatása (pártolják az istenek / A józan embert), még mindig az Aiassszal szembeni (s gyűlölnék minden gonoszt) viszonyulást erősíti.

b) Öngyilkosság

Míg hősünk kétségbeesett helyreállítási kísérlete örületté fejlődött - azáltal, hogy működésének íve mintegy elgörbült -, most annak meghosszabbításaként tovább vetemedik, oly mértékben, hogy az vissza is hajlik önmagára. Ilyen értelemben örvénylésében elkezdett illúziója tulajdonképpen önvédelmi funkciót betöltő jelenség volt.

„Majd újra sátorba lépve, jó idő / Múltával józansága végre visszatért. / S amint meglátta tébolyának friss nyomát, / Fejére ütve felkiáltott; majd a nyáj / Romjára hullva ült az öldöklés helyén, / Kézze s körömmel tépve üstökét vadul. / Aztán csak ült nagyon sokáig hangtalan, / Majd rettentő szavakkal énrám támadott, / A történekről mindent titkolatlanul /

30 I.m., 222.

31 SCHREINER 2011, 14.

32 AIASZ, 127–133. sor.

Megtudni vágyón, s hogy mi érte, mit tegyen. / Remegve adtam számat, ó, barátaim, / Mit művelt, elmesélem úgy, ahogy tudom. / Keserves jajgatással feljajdult a hős / Kitörve – nem hallottam tőle még ilyet; / Azt mondta mindig: csak silány, esett-szívű/ Emberhez illik jajveszékeltő panasz;/ Fékezve zokszót és heves sópánkodást, / Csak felnyögött olykor, mint bődülő bika.”³³

Emlékezetkiesése miatt Aiaszt, Tekméssza tudósítja a történekről. A hérosz első ízben mutatott érzékcsalódása térszerűen fejeződött ki, projekciós vásznát „szép szarvú” állatok jelentették, így eredeti ellenfelei megmenekülhettek. Voltaképpen az a hely, ahol az igazi ellen tartózkodott, mint afféle vakfolt esetében- számára láthatatlanná, érzékelhetetlenné vált. Az Atreidák sátra előtt éri el autisztikus alapzsáneréből eredő örülete határvonalát, melyen átlépve kitépődik a valóság szövetéből. De ezzel együtt, ők, és minden más ellensége is – Aiasz képzeletében – áthelyeződik a tér más pontjára. Látásának speciális eklipszisé³⁴ figyelhetjük meg, amint képzelete a valóság élébe tódul, ezzel leárnýékolva azt. Ugyanakkor, illúziója általi árnyokoltságának lenyomataként, emlékezetén hézag keletkezik. Újabb féket iktatva rázáródó öngyűlölete elé, azonban ez is meghúsul, és a tragédia kapujává alakul. Egyrészt mert emlékezni akar, másrészt azonban a kiesett idő segítségével lehetősége nyílik, hogy szinte minden nehézség nélkül képes legyen utálni önmagát. Az árulkodó nyomok és Tekméssza beszámolója alapján létrehozza az elmúlt időt, de az már nem integrálható tudatának eredeti tapasztalatként. Így, emlékezetébe illesztett cselekedeteinek idegensége, és a múlt alapvető távolsága megnyitja önmagára irányuló gyűlöletének akadálymentes útvonalát. Tudatának félig-meddig idegen emlékeihez való visszafutása a jelenben elmélyíti szorongásának tapasztalatát. A környezet, és Tekméssza tájékoztatásán keresztül, az emlékezettudatán létrejövő rés nem marad reflektálatlan, így az képes a Semmi szorongató vonatkozásában bejelentkezni számára. Viszont újra, és újra visszatér ahhoz, azzal a szándékkal, hogy visszanyerje önazonosságának stabilitását és azzal járó biztonságát. Ugyanazt a motívumot ismételve, egyre fokozottabban tapasztalódik a létbe való beletartottság nyugtalanító élménye, tovább szélesítve ezzel a lelkében lévő idegenség tapasztalatának forrását. Aiasznak így önmagán keresztül adódik a Semmi nyugtalanító élménye, melynek kísérő jelensége az egyre inkább szétáradó melankóliája, világtól való elidegenedése.

„Pedig tudom jól azt az egyet, hogy ha hős / Akhilleusz bárkinek még élve adja át / Fegyverzetét vitézség első díjaként, / Nem vitte volna senki más előlem el, / Mit most az ármányos rókának jutott / A két vezér, megvetve nagy hatalmamat. / S szemem s agyam ha el nem fordul másfelé / Szándékomtól eltévelyedve, ők soha / Nem ítéltettek volna többé másról így. / De jött a szűz istennő, Zeusz gorgószemű / Leánya, épp amint indultam ellenük, / S megcsalt, veszett betegséget borítva rám, / Ezért mocskoltam barmok vérével kezem.”³⁵

33 I.m., 305–322. sor.

34 Újra egy csillagászati hasonlattal élve, ahogy holdfogyatkozásnál a Föld árnyéka a Holdra vetődik, Aiasz esetében úgy takarja el a valóságot a képzelete.

35 I.m., 441, 453. sor.

Ugyanakkor természete is változáson esik át, gyilkos indulata, rezignált panasszá sápad, harag helyett, az apátia hatja át szavait. Így egyrészt láthatjuk megfakult tehermentesítési törekvésének tehetetlenségét. Vagyis, említett ellenlábasai nem képesek a továbbiakban elvezetni – sem képzeletben, sem az emlékezetében, sem valóságosan - destruktív energiáit. Sokkal inkább emlékeztetve őt gyalázatára, felerősítői lesznek annak. Mégpedig azért, mert Aiasz szempontjából ők fájdalmának előidézői, viszont gyűlöletét, csüggedtsége miatt, nem képes már kiutalni rájuk. Így, az növekedve, mégis megosztatlanul nála maradván, egyre inkább önmagára irányulva fejtődik ki annak pusztító ereje. Másrészt elkeseredett beszédéből átszűrődik ferde, és alapjaiban hamis látószögének helyzete, amelyre már a homéroszi szövegekben is találunk árulkodó nyomokat. Az Iliász huszonharmadik énekéből kiderül, hogy a Patroklosz tiszteletére rendezett viadalon sem bizonyul minden versenyszámban a legvitézebbnek. Diomédésszel és Odüsszeusszal szemben csak döntetlenre sikerül kihoznia a párbajt, Polüpoitész ellen ki is kap. De legnagyobb vetélytársával, Hektórral szemben sem arat egyértelmű diadalt, pedig eldönthette volna a csata kimenetelét. És most, – bár a cselekmény szerint isteni befolyásra – legvadabb dühének célpontjait is elvétí önkontrolljának hiánya miatt. Noha, Aiasz a görögök egyik legkiválóbbika, mégis az általa áhított dicsőség megszerzésének korlátait önmagában kellett megtalálja. „Az aránytalan bosszú és megtorlás mögött aránytalanul nagy remények szertefoszlása rejlik.”³⁶ Ennek szüntelen élménye és elutasítása, az eddig említettek logikája szerint szakadatlanul gerjesztette a hősben szunnyadó öngyűlölet kikerülhetetlen tényét és tapasztalatát.

„AIASZ: Az álom is feloldja azt, kit megkötött / Miért ne váljunk józanokká így mi is? / Bizony, belátom én most, hogy csak annyira / Kell gyűlőlnünk az ellenséget, mintha még / Egyszer barátunk lenne újra; s annyira / Segíték mától fogva csak barátomon, / Mint hogyha nem maradna mindig az; hiszen / A legtöbb embernél nagyon bizonytalan / A barátság révje. Ámde hagyjuk ezt; (Tekmésszához) te meg/ (...) Hogy megtaláltam nagy bajomban üdvömet.”³⁷

Olybá tűnik mintha Tekméssza szavaira megenyhült volna a hős, amiről később persze kiderül, hogy csupán elterelés volt. Viszont, kifejezetten érdekes, hogy Aiaszban is megfogalmazódik az Odüsszeusznál látott előremozgás, előre törés, vagyis az öngyűlölettel szembeni mozgás lehetősége. Ugyan, felmerült benne, de mégsem váltotta valóra. A rejtély feloldásához homályos utalásként csak egy jóslat áll rendelkezésünkre. Illetve, feleségéhez intézet ígéretében, finoman leplezett kétértelmű megnyilatkozása is. Átmenetileg kinyúl a Másikért - akár ellenfeléért is -, de rögtön hozzá teszi, hogy barátaival folytatott viszonyát is megregulázza, hiszen teljesen bizonytalan ki marad mindig mellette. Ez a hétköznapi öngyűlölet szabta tükörijátékának természetes racionalitása, és ebből jól láthatóvá válik, az Odüsszeuszhoz képesti különbség. Laertiosz sarja, annak dacára, hogy látta milyen bánásmódban részesítette volna őt a hős, képes volt együttérzést mutatni. Addig Telamón fia még elméleti értelemben sem tud kilépni gyűlölet általi huzalozottságából, azon belül maradván gondolja el a Másik felé történő előreugrást, ezért az csak közeledésnek tűnő

36 SZOPHOKLÉSZ 2004, 427. (Bolonyai Gábor utószava.)

37 AIASZ, 676–684. sor, 692. sor.

közeledés marad. Tehát, Aiasz, feleségét nem szimplán megvezeti, ő komolyan gondolja, valóban megpróbál kitörni, azonban halálra ítélt akciónak bizonyul ez is. Így fokozódik végezetessé, kétségbeesett és kiüttalan helyzete. Viszont, ennek fényében Kalkhasz jóslata is értelmezhetővé válhat.

„HIRNÖK: Tiltotta Teukrosz, hogy sátrát elhagyja ma / A hős, amíg amíg ő meg nem érkeznék ide”³⁸ „Csak tartsa még a most világító napon / Sátrában Aiaszt, és kimenni semmiképp / Ne hagyja, hogyha élve vágyik látni őt.”³⁹

Ha megnézzük az Aiasz örületére és öngyilkossági szándékára adott reakciókat szalamiszi társai,⁴⁰ és családja⁴¹ esetében, egyértelműen kirajzolódik kapcsolatai aszimmetrikus természete. Méghozzá a résztvevők mindkét oldal felől történő jóváhagyásával. Hűségükért cserébe Aiasz védelmének garanciáját követelik. Vagyis, legintimebb köreiben is úr – szolga viszonyt működtet. Ami nem zárja ki az esetleges gyengéd érzelmek megjelenését, ugyanakkor a voltaképpeni szeretet – vagyis az egzisztenciális értelemben vett előremozgás – esélyét ellehetetleníti. E konstellációból eredő erotikus⁴² deficit nem érinti az alárendelt felek szemszögét, kizárólag Aiasz pozícióját zárja körül. A ráirányuló szeretet elsőbbségi feltétele minden viszonyának. Ez az adás-vétel alapú hozzáállás a „szerete engem valaki?”, problémáját implicit hordozza, aminek generátora a kérdés mögött húzódó meghíúsult önszeretet rémképe. Ezért nem képes gyógyírra találni, legszűkebb hívei személyében, kapcsolatuk alapszerkezete kényszeríti ki eme egzisztenciális értelemben vett merevségét. Azonban félig – meddig felocsúdva őrjögéséből, elsőként féltestvérét Teukroszt szólítja,⁴³ és mintha a jóslat is a találkozás fontosságát sugallná. Talán egyedül Teukroszt tartotta önmagához méltónak, és talán egyedül felé tudott mellérendelő módon közeledni. Így lehetséges, hogy a vele való találkozás észrevétlenül oszlatta volna el öngyűlölete sötét fellegeit. Mégpedig azáltal, hogy e mellérendelő vonatkozás révén repedés keletkezik, Aiasz önutálatának falaiból épített börtönén. Kilátást nyitva ezzel, az öngyűlölettel ellentétes mozgás, vagyis a szeretet aktusára. Ez esetben nem a Másik rá irányuló szándéka szavatolja pillanatnyi biztonságának tapasztalatát, hanem a Másik felé való előremozgás által, - azon keresztül és mértékének megfelelően - nyeri stabilitásának élményét. Megszokott személyközi relációjának 180 fokos fordulata, talán kimenthette volna a hőst gyűrűző önutálatának poklából. De a találkozás elmaradt, és Aiasz sorsa ezzel végleg megpecsételődött.

„A gyilkos vas már áll, ahogy legbiztosabb, / Hogy vág – ha fontolgatni lenne még idő; / Ajándéku hős Hektór adta, legvadabb / Ellenfelem, kit gyűlöltem még látni is; / Az ellenséges trójai földbe ástam el, / És frissen élesítettem fenőkövön; / Meg is szilárdítottam, úgy ástam be jól, / Hogy szívesen juttasson gyors halált nekem.”⁴⁴

38 I.m., 741–742. sor.

39 I.m., 753–755. sor.

40 I.m., 135–140. sor, 165–166. sor.

41 I.m., 487–524. sor.

42 A szó tágabb összefüggésében használt szeretet értelmében.

43 I.m., 342. sor.

44 I.m., 815–822. sor.

Hektór kardja, Aiasz öngyűlöletének tökéletes szimbóluma. Egyrészt a csata egy fontos pillanatában nem tudott teljes mértékben helytállni, így ajándékcserevel zárult az összecsapás. Ezért a fegyver, kudarcának és szégyenének is mementója, utóbbinak azért, mert tébolyára emlékezteti őt.⁴⁵ Tehát, e harci eszköz valamiképp kapcsolatban áll önutálatának előtérbe helyeződésével. Másrészt annak jeleként elgondolva: az a penge, amely eddig szolgálta őt még a „sokszarvú nyáj” aprításakor is, és amit most is maga élesített, kifejezően ellene fordul, és végzetének beteljesítőjévé válik. Pontosan úgy, ahogy kiszervezett öngyűlölete kezdetben segítségére volt a harcban, majd örületéből fakadó illúziójában is, és amit most is maga élezett, azzal totális lefedettségbe kerülve, végezetévé fajul. Egyre nyomatékosabban kiteljesedő önverziója, saját kardjába döntötte végül a hőroszt. Stílszerűen utolsó szavai, tragédiájának afféle hattyúdalaként, az Atridákra szórt átkoktól hangosak.

Exodos

A mű végkifejletében a prologusból megismert ellentétes mozgás következetes kiterjesztése történik, ami által tovább differenciálódik Odüsszeusz viselkedésének természete:

„ODÜSSZEUSZ: S most Teukrosz hallja szómat; ő, amennyire / Ellenségem volt, most olyan kedves nekem; / E holtat eltemetni kívánom vele / Együtt, megtenni mindent, mitsem hagyva el, / Mit emberek tehetnek hős vitézekért.”⁴⁶

A két hős között húzódo viszály kizárja a kölcsönösség legcsekélyebb lehetőségét is, ráadásul nem pusztán egy konfliktusról van szó, hanem bestiális és vérszomjas gyilkolási vágyról. Ennek tudatában, és a megtérülés képtelenségével szemben tör Odüsszeusz a Másik irányába. Sőt Szophoklész ezt tovább mélyítve Aiasz halálával mintegy végteleníti a távolságot. Tehát, nem csak az észszerűség berkein belül működő viszonzás irracionális mértékű hiányának dacára, hanem annak teljes megsemmisülése ellenére is képes Aiasz felé történő előmozgásra. Ebből következően nincs szüksége biztosítékra, így a kérdés immáron nem, az hogy „Képes-e önmagát szeretni?”, vagy „Képes-e őt magán kívül más is szeretni?”, hanem hogy „Ő képes-e a Másikat elsőként szeretni?”⁴⁷. Az első és második esetben is a kérdésre adott válaszok jutalma a bizonytalanság őrjítő tapasztalata. Az önszeretet logikai lehetetlenségén, és a másoknak való kiszolgáltatottság esetleges voltán keresztül találkoztunk a megghiúsult szeretet tapasztalat fájdalmas élményével. Voltaképpen erotikus redukciónk alapját kaptuk az öngyűlölet szorongató élményében.

Azonban, Odüsszeuszt nem akadályozza előretörésében Aiasz gyűlölete, ezért második kérdésünk egyszerűen hatályát veszti a szeretet mozgásában. Mint ahogy az első kérdésünk is, ugyanis mások esetében nem áll fenn a logikai apória problémája. Így az egyetlen és legfontosabb probléma a harmadik kérdés marad. Amire a feleletet Szophoklész Odüsszeusz által válaszolja meg. Nemcsak hogy képes rá, hanem ez a teljesen uralma alatt álló esemény –

45 I.m., 660–665. sor.

46 I.m., 1376–1380. sor.

47 MARION 2012, 97.o

ti. hogy minden körülménytől függetlenül dönthet – a legnagyobb szuverenitási képessége is. Amelynek működésére, a darabban vázolt lehetetlen helyzet kiváló példa. De Aiasz halála, egy újabb szinten is jelentőséggel bír. Alapvetően Telamón fiának Odüsszeusz ellen irányuló vak dühe, ürességet, hiányt, kvázi „szeretet hiányt” teremtett. Ilyen értelemben de facto a léten túlra nyúlt már alapvetően is előrehatolási szándéka, Aiasz halálának bekövetkezte előtt, viszont most a konkrét Semmi jelentkezik be a hősön.

De a szeretet működését a darab szerint ez semmiben nem gátolja. Magyarul, a szeretet aktusa meghaladja a lét és a Semmi kettősségét, túlmutat azon. A gondolatot meghosszabbítva, - és némiképp ellépve Odüsszeusz helyzetétől – a szeretet odaadó mozgásában, az énhez való ragaszkodás helyett, az attól történő eloldódást találjuk. A feltételezett Semmihez közeledés során, az ego egyre inkább átadódna annak, ami által meg kellene semmisülnie. Azonban nem ez történik, hanem még a halál idegenségét képző Semmi is érvénytelenné válik az előretörés következtében. A szeretet dinamikájában a halálhoz hasonló módon az én elkezd kioldódni, viszont e kiáramlás eseménye a biztonság egyre terjedő tapasztalatával jár. Az ego létre, annak értelmére irányuló kérdései egyértelművé válnak, nem merülnek fel, ezért a szorongás élményének helyére a biztonság tapasztalata kerül. Így, megismertük az ego alapvető antinómiáját: minél távolabb veti magát a Másik irányába, annál határozottabban jelenik meg ontológiai megalapozottságának kézenfekvősége, és annak nyugalma.

Ez nem azonos a heideggeri akárki (*das Man*) létmódjába való belevezéssel, mert nem menekülés. Az, sokkal inkább az öngyűlölet kapcsán tárgyalt racionális vagy cserealapú beállítódással lehetne párhuzamba állítható. „A világban-benne-lét, amelyhez éppoly eredendően hozzátartozik, kézhezállóhoz kötött lét, mint a másokkal való együttlét, mindig önmaga kedvéért való. Az önmaga azonban mindenekelőtt és többnyire nem-tulajdonképpen, hanem az akárki-önmaga. (...) A jelenvaló lét átlagos mindennapisága ennél fogva úgy határozható meg, mint hanyatlóan – feltárult, belevetetten-kivetülő világban-benne-lét, amelynek „világ”-hoz kötött létében és a másokkal való együttélésében maga a legsajátabb lenni-tudás a tét.”⁴⁸ írja Heidegger.

Azonban, a jelenvalólét nem elfordul a szeretet aktusában önmagától valaki más felé, hanem felfüggesztve az elfordulást, odafordul a szorongáshoz, és annak dacára indul el a Másik irányába. Itt, és főleg a Szophoklész által bemutatott kiélezett szituáción keresztül, alkalom adódik a szeretet, Semmin is áthatoló természetének feltárulására. Paradox módon a „legsajátabb lenni tudás”, a szeretet aktusának odaadó voltán nyugszik, eme egzisztenciális előrelépés által nyeri meg igazán⁴⁹ azt. Végül is az Athéna általi összekötöttség következménye, más módon, de Odüsszeusznál is egy a halálhoz hasonló egzisztenciális mozdulattal jár, noha esetében egy egészségesebb létmód elsajátításával is.

48 HEIDEGGER 2007, 213–214.

49 Vö. A szeretet személyközi működésének szempontjából: „Aki meg akarja menteni életét, elveszti, aki azonban értem elveszti, az megtalálja.” (Máté 16, 25.)

Összegzés

Szophoklész darabján keresztül, a görög pesszimizmus mélyén húzódó emberi léttel járó kétségbeesés természetébe kaptunk bepillantást. A marioni erotikus redukció alkalmazásával, azonban a szorongás lényegét feltárva, eljutottunk az öngyűlölet hipotetikus fogalmához. Azáltal, hogy beláttuk, lételméleti megalapozatlanságunk kiiktatása mellett sem, menekülhetünk a szorongás fenyegető tapasztalatától. Így tovább finomodott a dráma által vázolt egzisztenciális problematika. Ennek révén Aiasz örjöngésének oka, működése, és végzete is megragadhatóbbá vált. Továbbá, elképzelésünk szerint, Athéna felfogható az öngyűlölet megszemélyesítőjeként.

Ha belegondolunk, a görög isteneket általánosan kísérő szeszélyes természetükbe, és az ezáltal, a halandókat érintő veszélynek való kitettség fenomenalitásába, a szorongás tapasztalatát előidéző állapot közelségébe jutunk. „A szorongás a legártatlanabb helyzetekben is felbukkanhat.”⁵⁰ – mondja Heidegger. Akárcsak az istenek csapásai. De az élet-halál esetlegességének tapasztalata során, valójában tükröt tartva, az egzisztencia önnön létbehelyeztettségének nyugtalansága bukkan elő általuk.

Athéna öngyűlölet metaforaként történő elgondolását, az indokolja, hogy logikai útvonalunk során kirajzolódó első számú problémává - a hamleti kétellyel szemben -, a szeretet kérdése vált. Az önszeretet meghíusultságából, és mások szeretetének esetlegességéből következett az öngyűlölet logikai ténye, kimutatva így, az egzisztencia legmélyén húzódó elsőszámú szorongásforrást. Ezt Aiasz örületének előzményeinek feltárása támasztotta alá. Eme marioni prizmán keresztül a tragédia metafizikai jelentőségű üzenete bukkant elő. A két hős útja, erre az univerzálisnak nevezhető nyugtalanságra, - melynek legmélyén az öngyűlölet található - adott két eltérő válaszként mutatkozik meg. Aiasz végigjárta gyűlöletének poklát, vele szemben Odüsszeusz csak közvetetten melankolikus szemlélete által találkozott azzal. Aiasz hősiesen kitart önutálat okozta szenvedésében, amely örületének, melankóliájának, és végzetének is előidézője.

Odüsszeusz viszont a szeretet működését képviselve, meghaladja a hétköznapiság „csere alapú”, és öngyűlölet köré szerveződő dinamikáját. Szophoklész által alkotott speciális helyzet útján, és Odüsszeusz szerepét végiggondolva a szeretet, még a heideggeri értelemben használt Semmit is meghaladó tulajdonsága bontakozott ki. Ami által megkaptuk a szorongás hatástalanításának egyetlen legitim módját. Mindezt Aiasz tébolyának vizsgálata tette lehetővé, ami által mi is betekintést nyertünk a lét tragikumába. És talán Szophoklész, drámájával, számunkra is lehetőséget adva, egy már-már emberin túli pozíció elsajátítására nyílhat alkalmunk: a szeretet önmagunkból kiinduló eseményének megvalósításában.

Irodalom

- AIASZ. Szophoklész: Aiasz. In: Szophoklész 2004.
- BIBLIA 1982. Biblia, Budapest: Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
- FÖLDÉNYI 2003. Földényi F. László: *Melankólia*. Pozsony: Kalligram.
- FÖLDÉNYI 2013. Földényi F. László: *A medúza pillantása*. Pozsony: Kalligram.
- HAMVAS 1987. Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia*. Pécs: Pannónia könyvek.
- HEIDEGGER 2007. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Osiris Kiadó.
- HELTING 2007. Helting, Holger: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba*. Ford. Blandl Borbála, Lengyel Zsuzsa. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- KIERKEGAARD 2007. Kierkegaard, Soren: *Vagy-Vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris Kiadó.
- KOTT 1998. Kott, Jan: *Istenevők. Vázlatok a görög tragédiáról*. Ford. Fejér Irén. Budapest: Európa kiadó.
- MARION 2012. Marion, Jean-Luc: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció*. Ford. Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék.
- MINOIS 2005. Minois, Georges: *Az életfájdalom története. A melankóliától a depresszióig*. Ford. Albert Sándor. Budapest: Corvina kiadó.
- SARTRE 2006. Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék.
- SZOPHOKLÉSZ 2004. Szophoklész drámái. Ford. Kerényi Grácia. Budapest: Osiris Kiadó.

Internetes források

- Homérosz: *Iliász* (ford. Devecseri Gábor): [http://mek.oszk.hu/00400/00406/html/\(2017.09.10.\)](http://mek.oszk.hu/00400/00406/html/(2017.09.10.)).
- Schreiner Dénes: *Anthróposz mainomenosz - Az őrvjögés fenomenológiája* (Szophoklész: Aiasz). URL: http://www.academia.edu/4892447/Anthróposz_mainomenosz_-_Szophoklész_Aiasz (2017.09.10.).

BÁNYAI ALEXANDRA

A lámpás fénye

A Milindapanyha újjászületés-metaforáinak vizsgálata kognitív nyelvészeti eszközökkel

Jelen írásában a szerző a mai modern kognitív nyelvészeti eszközök és egyéb referált szutták segítségével elemzi a Milindapanyha 3.2.1. szövegét, ami az újjászületés témakörét három hasonlat segítségével járja körül.

Bevezetés

A Milindapanyha egy olyan buddhista tekintetben óriási jelentőségű posztkanonikus alkotás, melyet hatalmas tisztelet övez. Számos, még ma is aktuális és érdekes kérdésre ad választ, amiket olyan hasonlatokkal próbál világossá és egyértelművé tenni, melyek által egyes buddhista alaptanításokat is jobban megérthetünk.

Az egyik ilyen fontos – a páli kánonban csak áttételesen kifejtett – tanítás az újjászületés problémaköre, ami vallási hovatartozástól függetlenül számos kérdést vet fel. Feltételezhetjük, hogy a világon szinte minden emberben felmerült már a kérdés, hogy mi van a halál után, van-e következő élet, van-e pokol, mennyország, hová kerülünk, van-e újjászületés, ha van, mit viszünk magunkkal, kik leszünk akkor, volt-e előző élet, és ha igen, kik voltunk akkor.

Mivel az ismeretlent az ember mindig kényszeresen meg akarja ismerni, így ezekre a kérdésekre is tudni akarja a válaszokat, még mielőtt saját maga megtapasztalná azt. Mivel az újjászületés és az ezzel kapcsolatos témakörök mindig a fókuszunk tárgyát képezik, épp ezért jelen írásomban ezt a témakört járom körül egyetlen szöveg elemzése által a mai modern kognitív nyelvészeti eszközök és egyéb referált szutták segítségével.

1. Kognitív nyelvészeti áttekintés

A körülöttünk lévő világ megismerésére való törekvés az emberiséget örök idők óta kutatásra és elméletek felállítására ösztönzi. A valóság megismerésére irányuló végtelen tudásvágy, és a dolgokra való rácsodálkozás adja a motivációt, hogy felfedezzük az ismeretlent, és újat hozzunk létre. Ennek a tudásvágnak köszönhetünk olyan új tudományos

irányzatokat is, melyek az emberi elmeműködést és a tudat megismerési folyamatait kutatják. A kognitív nyelvészet a 20. századi nyelvtudomány utolsó évtizedeinek igen népszerű tudománya, melynek legfőbb állítása, hogy az emberi nyelv megértésének a kulcsa az emberi megismerés folyamatainak a megértésében és modellálásában rejlik.¹

Míg a generatív nyelvészet a nyelvet, mint elvont társadalmi képződményt vizsgálja, és kizárólag biológiai és mentális konstrukciónak tekinti, addig a kognitív nyelvészek figyelembe veszik az emberi tényezőt, mely sosem lehet egységes és ideális, nem mentes a fizikai és a pszichikai tökéletlenségektől.² A két elmélet közötti egyik legjelentősebb ütközési pont a metafora volt, mivel a metaforák leírásában a generatív nyelvészet grammatikai szabályai nem érvényesülnek. A generatív elmélet teljesen figyelmen kívül hagyta és jelentéktelennek tartotta a metaforákat, ezzel szemben a kognitivisták úgy vélték, a metafora nem más, mint „a természetes nyelv funkcionálásának egyik alapvető módja. A kognitivisták azt vallják, hogy a metafora tükrözi az ember megismerési, valamint gondolkodási folyamatait, és minden nyelvhasználó a segítségükkel kommunikál”.³ Ez az elmélet teljesen új kutatási perspektívák előtt nyitotta meg a kapukat.

A '80-as évekig a metaforakutatás méltánytalanul el volt hanyagolva, kizárólag nyelvi jelenségnek tartották őket, melyeket művészi, esztétikai vagy retorikai célból lehet alkalmazni, irodalmi díszítésen kívül úgy vélték nincs rájuk szükség. George Lakoff és Mark Johnson 1980-ban megjelent Hétköznapi metaforáink című könyvben azonban egy új elméletet adtak közre, mely megváltoztatta a nyelvészek metaforákhoz való viszonyát. Úgy vélték, a metafora nem csupán nyelvi jelenség, annál jóval többről van szó. A metaforahasználat áthatja a gondolkodásunkat, a mindennapi nyelvhasználatunkat. Nem csak írók, költők és művészek használják, hanem mindenki, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Nem csak a tehetséges emberek kiváltsága, hanem egy értékes kognitív eszköz, szemléletmódunk, gondolkodásunk meghatározó nyelvi kifejeződései, melyek alapvető szerepet játszanak társadalmi, kulturális és pszichológiai valóságunk megalkotásában is. Definíciója szerint „a metafora nem csupán a szavak vagy a nyelvi kifejezések tulajdonsága, hanem fogalmi rendszer és az emberi gondolkodás jellemzője, melyben az egyik fogalmat a másik terminusai révén fogjuk fel.” (KÖVECSES 2005, 15.)

A metaforák uralják a gondolkodásmódunkat. Mivel folyamatosan aktívak a tudatunkban, könnyedén használjuk őket. Segítségünkre vannak a dolgok megértésében, használatukkal jobban rálátunk a mondanivalónkra, annak mélyebb értelmére, épp ezért alkalmazhatta őket a Buddha is beszédeiben, hogy az elvont, sokszor nehezen érthető fogalmakat, kifejezéseket, magát a tanítást egyszerűbb, mindenki számára érthető formában tudja átadni.

Hogy jobban megértsük az elemzésemben használt módszertant, meg kell vizsgálnunk a metaforák kognitív nyelvészeti megközelítését, melynek tételén belül a metafora egy fogalmi tartománynak egy másik fogalmi tartomány terminusaival történő megértését jelenti. A két tartománynak külön neve van: ahonnan a metaforikus kifejezéseket merítjük az a forrástartomány, és ennek segítségével érthetjük meg a céltartomány fogalmait. Általában egy absztrakt

1 KERTÉSZ 2000.

2 BAŃCZEROWSKI 1999b.

3 BAŃCZEROWSKI 1999c.

fogalomkört fogalmaznak meg egy konkrétabb segítségével, ahol az absztrakt céltartomány lehet az erkölcs, vágy, érzelmek, gondolatok, gazdaság, idő vagy kommunikáció, ami a konkrétabb forrástartományból merít magának bővebb magyarázatot, mint növények (munkánk gyümölcse), főzés (siker receptje) vagy hőmérséklet (jeges pillantás). Ezeket a metaforákat előszeretettel alkalmazza a buddhizmus is, lévén az örökkévalóság vagy az újjászületés természetüknél fogva elvontak, hiszen nincs konkrét tapasztalatunk velük kapcsolatban. Körülírásuknál mindenképp más összehasonlítási alapra is szükségünk van, ha szeretnénk jobban megérteni ezeket az elvont fogalmakat. Bańcerowski szavaival: „a metafora olyan eszköze az embernek, amely lehetővé teszi bizonyos absztrakt cselekvések és tartalmuk konkrét módon történő kifejezését. A metaforának köszönhetően az ember jobban felfogja azt, amit képtelen teljes egészében megérteni, nevezetesen az érzelmeket, az értékeket, a pszichikai folyamatokat.”⁴

Továbbá szintén fontos aspektus, hogy minden metafora esetében létezik a megfeleléseknek egy szisztematikus rendszere, melyeket leképezéseknek nevezünk. Ezek a leképezések segítenek a metaforák könnyebb megértésében, és ezt az eszközt hívom majd segítségül a *Milindapanyha* hasonlatainak elemzésénél. Konkrét példával élve A SZERELEM UTAZÁS metafora leképezési rendszerében a szerelmesek az utasok, az utazás maga a kapcsolatot alkotó események, a jármű a kapcsolat, a megtett távolság a kapcsolatban elért haladás, az akadályok a kapcsolati nehézségek, a választutak a szerelmesek döntései, az út célja pedig a szerelem célja. Így minden nehézségek nélkül megérjük, amikor azt halljuk a kapcsolatunk válaszúthoz érkezett vagy hosszú utat tettünk meg idáig. A leképezésekkel a metaforák darabjaira bonthatóak, ahol minden elemet a megfelelő helyen lehet értelmezni.

A fenti módszerekkel közelebb juthatunk egyes szövegek mélyebb tartalmaihoz, és lehetőségünk nyílik azok áthatóbb vizsgálatára. A nyelvünk ilyen szintű megértésének segítségével közelebb juthatunk saját belső motivációnkhoz is.

2. *Milindapanyha* 3.2.1.

A szöveget magam fordítottam le páliból, elemzésénél kizárólag az általam elkészített magyar változatra hagyatkozom. Ugyanakkor a páli szöveg néhol árnyaltabb jelentéstartalmakat is hordoz, ami további elemzésre és kutatómunkára ösztönöz.

Milinda idézeteit „M”-el, a Nágaszéna által mondottakat „N”-el jelölöm.

„M: A király így szólt – Nágaszéna uram, aki itt újrászületik, az ugyanaz, vagy egy másik?

N: A rangidős szerzetes ezt mondta – Nem is az, nem is másik.

M: Mondj egy hasonlatot!

N: Nagy király, voltál te kicsi, fejletlen, tehetetlen, hanyattfekvő, – vajon most, felnőttként ugyanaz vagy? Mit gondolsz erről?

M: Nem uram, másik volt az a kicsi, fejletlen, tehetetlen, hanyattfekvő, és másik vagyok most én, felnőttként.

N: Ebben az esetben, nagy király, nem is lehet anyád, apád, tanítómestered, nem tanulhatsz mesterséget, nem lehetsz erényes és bölcs! Mert más vajon a csíra anyja, más a zigótáé, az embrióé, a magzaté, más az újszülötté, a gyereké, a felnőtté, más tanul mesterséget, más lesz kiművelt, más követ el bűnös tettet, másnak vágják le a kezét, lábát?

M: Dehogyan, uram! Ám, ha így áll a dolog, akkor te mit gondolsz?

N: A rangidős szerzetes így válaszolt – Te voltál az a kicsi, fejletlen, tehetetlen, hanyattfekvő, és te vagy ez most, felnőttként. Mindegyik ugyanerre a testre vonatkozik, egy-szerre bennefoglaltatnak.

M: Mondj még hasonlatot!

N: Tegyük fel, nagy király, hogy egy ember meggyújt egy lámpást. A lámpás egész éjszaka ég?

M: Igen, uram, egész éjszaka ég.

N: Nagy király, a láng este az, ami éjjel?

M: Nem, uram!

N: Nagy király, a láng éjjel az, ami hajnalban?

M: Nem, uram!

N: Nagy király, másik volt-e a lámpás este, másik volt-e éjjel, másik hajnalban?

M: Nem, uram. Ugyanarról a lámpásról van szó, amely egész éjszaka égett.

N: Nagy király, épp így rendeződik a létpillanat-sorozat is: másik az, amelyik megszületik, másik az, amelyik elmúlik, de anélkül rendeződik, hogy lenne „előbbi” és „utóbbi”. Ezért nem is ugyanaz, nem is másik; az előző tudat(pillanat) az utóbbi tudat(pillanatban) bennefoglaltatik.

M: Mondj még hasonlatot!

N: Nagy király, itt van a frissen fejt tej. Ez idővel aludttejjé változik, az aludttejből vajjá, a vajból ghivé változik. Nos, ha valaki azt mondja, „ami a tej, az az aludttej, ami az aludttej, az a vaj, ami a vaj, az a ghí” – akkor ő vajon helyesen beszél?

M: Dehogyan, uram, csak azon alapulva keletkeznek.

N: Nagy király, épp így, rendeződik a létpillanat-sorozat is: másik az, amelyik megszületik, másik az, amelyik elmúlik, de anélkül rendeződik, hogy lenne „előbbi” és „utóbbi”. Ezért nem is ugyanaz, nem is másik; az előző tudat(pillanat) az utóbbi tudat(pillanatban) bennefoglaltatik.

M: Okos vagy, Nágaszéna uram.”

3. A szöveg elemzése kognitív nyelvészeti eszközökkel

Ahogy azt már az előzőekben is kifejtettem, kognitív nyelvészeti szempontból a metafora egy adott fogalmi tartománynak egy másik fogalmi tartomány terminusaival történő értelmezését jelenti, ahol a céltartomány absztrakt fogalomkörét a forrástartomány konkrétabb fogalmaival próbáljuk megérteni. A *Milindapanyha* 3.2.1. újjászületéssel kapcsolatos szövegét is ilyen felosztásban vizsgálom, ahol az újjászületést, mint elvont fogalmat szeretné jobban megérteni Milinda. A buddhista terminológiában nem idegen a hasonlatok használata, a Buddha is értékes példázatokkal tarkította és zárta le a beszédeit, melyek segítettek az adott tanítást könnyebben megérteni. A hasonlatok útján jobban megérthetjük a még nem tapasztalt, látott, hallott, érzékelt jelenségeket, a metaforák által közelebb juthatunk azok értelméhez, mélyebb jelentéséhez, elképzelhetjük, megtestesíthetjük őket, és ezáltal jobban magunkénak érezhetjük az egészen távoli, elvont fogalomköröket is.

Milinda kérdésére Nágaszéna válasza önmagában nem sokat érne, ha nem tudná elmagyarázni, és hasonlatok útján alátámasztani, hogy mire gondolt pontosan. Ha a kérdésre csak ezt a választ kapnánk, hogy „nem is az, nem is másik”, mindenféle hasonlat nélkül, aligha érhetnénk meg a mondanivalóját. Mint azt látni fogjuk, néha egy hasonlat nem is elég ahhoz, hogy teljes képet kapjunk a céltartomány fogalmáról, ami jelen esetben az újjászületés, és ezen belül is a test és a szellem, hogy az újjászületéskor ugyanaz marad, vagy teljesen más lesz. Viszünk-e magunkkal valamit ebből az életből, vagy mindent hátra kell hagynunk? Ezek olyan kérdések, amelyek minden buddhista gyakorlót foglalkoztatnak, sőt mi több, az ilyen kérdések, hogy mi fog velünk történni a halál után, életfilozófiától és vallási hovatartozástól minden embert érint és érdekel. Hogy a választ erre a koránt sem egyszerű kérdésre jobban megértsük, a saját életünkben merített konkrét fogalmakra és az ezeket tartalmazó forrástartományokra kell támaszkodnunk.

4. Egyedfejlődés metafora

Az, hogy épp milyen forrásokat választunk a céltartományunk megértéséhez több feltételből tevődik össze. A legtöbbet tárgyalt hasonlósági kritérium mellett a tapasztalati tényező is nagy szerepet játszik, amikor ezekhez az alapokhoz nyúlunk vissza. A tapasztalataink befolyásolják a világról alkotott képünket, abban a keretben tudunk gondolkodni, amit nyilvánvalóan ismerünk. Ezekből az összetett tapasztalatokból állnak össze fogalmi kereteink, melyek a világról alkotott tudásunk strukturált mentális reprezentációi. Ebbe minden olyan fogalom beletartozik, amely az adott keretet létrehozza.

A fenti egyedfejlődés keretein belül megtalálhatóak olyan fogalmak, mint a zigóta, embrió, újszülött, fejletlen, tehetetlen, másnak kiszolgáltatott, önmagáról gondoskodni nem tudó csecsemő, kisgyermek, fiatakorú, felnőtt és az öregkorú személy is. Ezek az összetevők alkotják a metafora azon fogalmi keretét, melyből további események bonthatóak

ki, ezek rejtik magukban a történet további forgatókönyvét is. A kereten belüli fogalmakat összekapcsolván látjuk magát a történetet, ahogy az embrióból csecsemő, majd abból először tehetetlen kisgyermek, később másra utalt gyerek, majd önmagáról gondoskodni tudó fiatal, felnőtt, majd abból pedig öregember lesz. Ezek a szerepek bizonyos meghatározott szabályok útján kapcsolódnak egymáshoz, ezért kereten belüli viszonyuknál fogva zavart okoz elménkben, ha a szerepek valamiért felcserélődnek, így nem tudjuk elképzelni, ahogy a fiatal felnőttből gyermek lesz és így tovább.⁵ A forgatókönyvek elemeinek a felcserélését hatáskeltő szándékként művészeti irányzatok alkalmazzák.⁶

Azonban ne felejtjük el Milinda alapvető kérdését, „aki itt újrászületik, az ugyanaz, vagy egy másik?“, avagy azt a céltartományt, amit szeretnénk jobban megérteni a forrástartomány keretein belül lévő fogalmakkal. A kérdés arra vonatkozik, hogy az újjászületés során történik-e bármilyen változás, így valóban az egyedfejlődés kontinuitása a legjobb hasonlat, ha magát a folyamatot – mint fogalmat szeretnénk jobban megérteni – mint az egymás után következő dolgok logikusan felépített rendszerét. Ez a hasonlat nem csak a hasonlóság miatt rendkívüli, hanem az miatt is, hogy az egyik legnyilvánvalóbb változással szembesít minket, ami az életünkben megtörténhet. Amit mi is minden pillanatban megélünk, és amit így teljes mértékben magunkévá tudunk tenni.

A fogalmi metaforák forrástartományai mindig valamilyen testi tapasztalásra vezethetők vissza. A céltartományhoz kapcsolódó fogalomba öntött szubjektív tapasztalatot valójában a forrástartomány teszi felfoghatóvá számunkra, mely összekapcsolható valamilyen testi tapasztalással, így ez válik megértésünk alapjává. Mindannyian voltunk gyerekek, emlékszünk rá, tudjuk, hogy most milyenek vagyunk, és van elképzelésünk az öregkori önmagunkról, így a reinkarnáció keretein belül lévő fogalmakat, mint halál, élet, elmúlás, változás, leginkább az egyedfejlődés keretein belül lévő fogalmakkal tudjuk azonosítani, és ezáltal jobban megérteni.

A jelenlegi metaforánk tehát: A REINKARNÁCIÓ EGYEDFEJLŐDÉS. A két fogalom közötti kapcsolat rendszerén belül létrejövő megfeleltetéseket leképezéseknek nevezzük, ahol az egyik fogalmi tartomány elemei tematikusan megfelelnek a másik elemeivel. Nágaszéna az alábbi metaforában az élet és a halál végtelen körforgását, mint véget nem érő, hosszan tartó folyamatot egyezteteti a konkrétabb, kézzel foghatóbb, ismert és tapasztalt változáshoz az életünkben, ahhoz a változáshoz, amit az ember az évek múlásával a saját testén megtapasztal. Amilyen természetes, hogy a gyermekből felnőtt, majd öreg lesz, épp olyan természetes, ahogy az élet után halál, majd újra élet következik. És ahogy a gyerekkori önmagunkról sem tudjuk kategorikusan kijelenteni, hogy az azonos velünk, így ez a következő életünkre sem mondhatjuk, hogy azonos lenne a mostanival, ámde azt sem mondhatjuk, hogy azok nem mi voltunk, mivel ebben az esetben nem kapcsolódna a mostani énünkhöz. Logikailag, ha nem én voltam az gyermekként, akinek én gondolom magam, és ezt a más személyt függetlenül magamtól, ebben az esetben minden

⁵ FARKAS–KÉKESI–TÉCSI 2011, 8.

⁶ Az egyedfejlődés narratívájának a felcserélését például a 2008-ban bemutatott Benjamin Button különös élete (The Curious Case of Benjamin Button) című film mutatja be, ahol a főszereplő nyolcvan évesen született, az idő múlásával pedig egyre fiatalabb lesz.

pillanatban más ember lennék, nem lehetnék „erényes és bölcs”, és nem lennének a tetteimnek következményei. Ez a folytonosság kapcsolja össze az egymás után következő leszületek végtelen sorozatát is. Mások vagyunk, mint amikor gyerekek voltunk, mégis a lényünkben foglaltatik az, amit akkor elkövettünk, mások leszünk a következő életünkben, mégis benne foglaltatik az, amiket most követünk el.

Az egyedfejlődés, mint a folytonosság egyik alapvető szimbóluma nem idegen sem a buddhizmus, sem egyéb irányzatok számára. A témához a Buddha is többször visszanyúlt, hogy érzékeltesse a fejlődés különböző státuszait, az abban elért eredményeket, és hogy viszonyítási alapot adjon egyéb tantételek megértéséhez. Ez a példázat szerepel a *Szamanamundika-szutta*⁷ című szövegben, ahol a Buddha követője, Pancsakanga ács, meglátogatja Uggáhamána mestert, aki arról beszél, melyik az a négy dolog, amivel valaki megszerezheti az üdvös tulajdonságokat, legyőzhetetlen vándorszerzetessé válhat. És mi ez a négy? Ha testével nem követ el rossz cselekedetet, nem mond rossz szavakat, nincsenek rossz szándékai, nem folytat rossz életmódot. Pancsakanga ezután a Buddha elé járul, és elmondja neki a hallottakat, mire a Magasztos azt mondja, hogy erre egy háton fekvő kisgyermek is képes. A gyereknek nincs fogalma a testéről, hogy követhetne el vele rosszat azon kívül, hogy összeviszza kalimpál. Nincs fogalma beszédéről, hogy beszélhetne helytelenül azon kívül, hogy sírdogál. Nincsen fogalma szándékáról, hogyan lennének rossz szándékai azon kívül, hogy durcáskodik. Nem folytat rossz életmódot, hogy folytathatna ilyet azon kívül, hogy szopik. Mindezek után a Buddha elmondja,⁸ mi az, amivel valaki megszerezheti az üdvös tulajdonságokat, legyőzhetetlen vándorszerzetessé válhat – azzal, hogy pontosan tudatában van annak, hogy mi a helyes és mi a helytelen a végső cél, avagy a megvilágosodás elérése érdekében. Tehát buddhista szempontból nem az egyedfejlődés az igazi fejlődés, ahol a kisgyermekből felnőttek leszünk, hiszen ez nem más, mint egyszerű változás. Az egyetlen fejlődés az a megvilágosodás útján történő magasabb belátások elérése. Ez párhuzamba állítható a *Milindapanyha* metaforájának karmikus következményével is, miszerint ahogy a felnőttben benne foglaltatik a gyermek, úgy a következő életben a mostani, ám az igazi fejlődést a megvilágosodásért tett cselekedetek jelentik.

Ahogy a *Khuddaka-nikájában*, Báhiya történetében⁹ is megtaláljuk az előző életeken áthidaló erényes tettek következményét. Báhiya a Buddha elé járulván, tanításának meghallgatása után szerencsétlen balesetben elhalálozott, majd mikor a Buddha meglátta a holttestét, szólította a szerzeteseket, hogy adják meg neki a végtiszteletet, mivel ő már elérte a megvilágosodást. S habár a szövegben explicit módon nem jelenik meg, feltételezhetjük, hogy ez annak tudható be, hogy Báhiya az előző életeiben elért megvalósítása miatt teljesen magáévá tudta tenni a tant már első hallásra.

A folyamatosságot és fejlődést, mint fogalmakat és ezek legnyilvánvalóbb megjelenését az egyik buddhista alaptanításban találjuk meg, nevezetesen a függő keletkezésben, mely

⁷ MN 78. THANISSARO 2013 (2003).

⁸ Tízféle tulajdonság kifejtésével, bonyolult formulákkal elmondva.

⁹ *Báhiya Sutta*, Ud 1.10. THANISSARO 2012 (1994).

a dolgoknak a megszakítás nélküli, öröktől fogva működő és örökké tartó kondicionálása. A függő keletkezést leginkább egy kezdőpont nélküli körfolyamatként jellemezhetnénk, mely láncolatnak valamennyi tagja kapcsolatban áll a többivel, és mely tagjainak egyike sem képes önálló létre, egymás okaiból és feltételeiből létesülni. 12 láncszemének minden tagja¹⁰ egymást kölcsönösen meghatározza, és mindegyiknek van előfeltétele. A Buddha tanítóbeszédei között a *Mahánidána-szuttá*ban olvashatunk róla, hogy az öregedés és halál előfeltétele a születés, és ha egy, a buddhizmusban jártas szerzetestől, aki helyesen akarna beszélni, valaki megkérdezné „Milyen előfeltételből következik az öregedés és halál?” akkor azt kéne válaszolnia „Az öregedés és halál a születésből, mint előfeltételükből fakadnak.”¹¹ A láncszemek közül, habár mind egyenrangú, számunkra mégis kiemelendő a név és az alak, mely előfeltételénél, ami nevezetesen a tudat, a Buddha a már fentiekben említett egyedfejlődés példázatával próbálja jobban megértetni tanítványaival a tanítás lényegét. Ha a tudat nem szállna alá az anya méhébe, nem tudna megformálódni a név és az alak. Ha a tudat ezután eltávozna onnan, a név és az alak nem jöhetne létre erre a világra. Ha azonban mégis létrejönne, ámde egy fiatal fiú vagy lány tudatát el kellene vágni, az nem érné meg az érettséget, „így hát, ez egy ok, ez egy érv, ez egy eredet, ez egy előfeltétele a név-és-alaknak, vagyis a tudat.” Ez számunkra azért érdekes, mert a fenti metaforában szintén láthatjuk, hogyan használja az egyedfejlődés szimbólumát példaként, hogy átadjon és megértessen egy sokkal mélyebb és bonyolultabb folyamatot. Az egyedfejlődés ebben a metaforában magát a függő keletkezést jelenti, jellemzi annak folyamatosságát, miszerint, ha az egyedfejlődés bármely szakaszában, legyen akár zigóta, gyermek vagy felnőtt az ember elvágánánk a tudatot, úgy a függő keletkezés egyik láncszemét kivéve nem működne tovább a körkörös folyamat. Másrészről rendkívül érdekes, hogy a tudat, beszállván az anyaméhbe, egy olyan előfeltételekkel rendelkező folyamatos kapcsolatot feltételez, ami alátámasztja az elemzett szövegünk kérdésének alapját, miszerint a zigóta létrejötte előtt is van egy ok, ami aztán magával hozza az okozatot. És a kör nem fejeződik be a halállal, mert a tudatlanságból, mint öröktől létező teremtető erőből késztetések által új tudat fakad, melyből szintén egy új név és alak bomlik ki.

Sopa szerint¹² a tudatot, mint a függő keletkezés 12 láncszemének harmadik összetevőjét kétféleképp értelmezhetjük: egyrészt a tudatossággal egyidejűleg megjelenő okozatként, amely a rögzült benyomások és késztetések által cselekvésekhez vezet, másrészt, mint a tudatosság hatását. Amikor ezek a karmikus magok beérnek, a tudatosság egyesül az anyaméhben a léttel, és ez a *náma-rúpa*, azaz a név és alak megtestesülése, mely leegyszerűsítve a nem buddhista rendszerekben leginkább a test és lélek koncepciójába sorolható. Amikor a tudat egyesül az embrióval az anyaméhben, a szülők vérének és ondójának a keveredése által végül formát ölt, és ebből létrejön a hat érzékszerv, mely a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás és felfogás.

10 A függő keletkezés 12 láncszeme: nemtudás (*avidjá*), késztetések (*szankhára*), tudat (*vidzsnnyána*), név és alak (*námariúpa*), hat érzékszerv (*sadájatana*), érintkezés (*szparsá*), érzés (*védaná*), szomj (*tanhá*), ragaszkodás (*upádána*), létesülés (*bhava*), születés (*dzsáti*), halál (*dzsarámara*).

11 *Mahā-nidāna Sutta*, DN 15. THANISSARO 2013 (1997).

12 Sopa 1986, 10.

A mahájána buddhizmus egyik fő iskolája, a *jógácsára* később két további tudatot, a gondolkodó elmét és a tárház-tudat fogalmát is behozta a terminológiába. A tárház-tudat teóriája, mivel a buddhizmus az éntelenség tanával elvetette a maradandó, örök és ezáltal újjászületendő lélek hitét, ugyanakkor a létesülés tudatfolyamatának szüntelen áramlását tanította,¹³ arra a problémára kereste a megoldást, ami Milindát is érdekelte: „Aki itt újjászületik, az ugyanaz, vagy egy másik?” Viszünk-e magunkkal bármit is a következő életünkbe? Mi az a tudati szubsztancia, ami elraktározza az emlékképeket és megőrzi a tudást? Mi az, ami átörökíti a karmikus tettek következményeit? Végül ez lett az életeken átnyúló, minden tudatosság és tapasztalat alapját képző, emlékeket összegyűjtő tárház-tudat. Szintén egy, a 6. században élt buddhista szerzetes, Sthiramati nevéhez köthető a függő keletkezés embriológiai leírása. Nagyszerű kommentárokat írt, például Vasubandhu¹⁴ *Madhjánta-Vibhanga* nevű értekezéséhez, ahol minden láncszemet a megtestesülés és az új élet szempontjából vizsgál a késztetésekből fakadó tudaton át, a születés előtti tudatosság elvetett csíráján és az érzékszervek kialakulásán keresztül, egészen a születésig, ami nem ér véget a halállal.¹⁵ Értekezésében minden *nidánának* egy embriológiai szakaszt feleltet meg, ahol a nemtudás a gyökéroka a létezésnek, a késztetések, a születés előtti, karma-alkotó ösztönző erők, a tudat pedig a köztes lét, amiből kibomlik a név és alak. A hat érzékszerv alatt az érzékszervi kapuk kialakulását érti, míg az érintkezés alatt a tehetséget az későbbi érzékelésre. Amikor a hat érzékszerv valamelyike érintkezik a tárgyával, létrejön a kellemes, kellemetlen vagy semleges érzet, melyből vágy születik, amit Sthiramati a lény kialakulási folyamatát tekintve szexuális vágnak hív, ami elkezd ragaszkodni dédelgetett tárgyaihoz, melyből létesülés formájában az új élet születik, amit a halál követ.

Bárhogy is közelítjük meg a témát, abban biztosak lehetünk, hogy az egyedfejlődés, mint a folyamatosság egyik legnyilvánvalóbb és legkézenfekvőbb szimbóluma tökéletes hasonlatként szolgál az újjászületésre. Amennyiben a fentiek ismeretében meg tudjuk válaszolni, hogy a gyermeki énünk mi vagyunk vagy sem, úgy fogunk tudni válaszolni a következő testetöltésünkkel kapcsolatos kérdésre is, az ugyanaz, vagy egy másik?

5. Lámpás metafora

Egy adott fogalom teljes megértéshez egy hasonlat nem mindig elég. A dolgok több nézőpontból való szemlélése mindig eredményesebb, mintha valamit csak egyféleképp próbálnánk megérteni. A buddhista tanítások e módon történő alaposabb vizsgálata közelebb juttatja az érdeklődőt az adott témakörhöz, mélyebb belátásra ösztönözi az olvasót és a hallgatót.

13 TENIGL-TAKÁCS 2009, 21.

14 Vasubandhu a 4. században élt indiai buddhista szerzetes volt, aki féltestvérével, Aszangával együtt az indiai jógácsára iskola fő alapítója. A buddhizmus történetének az egyik legbefolyásosabb alakja, nagyban hozzájárult a buddhista logika kidolgozásához. A zen buddhizmuson belül ő a 21. pátriárka.

15 Vasubandhu – Sthiramati: *Madhjánta-Vibhanga Discourse*. (STCHERBATSKY 1992, 60–67.)

Az előzőekben megismerhettük, ahogy az egyedfejlődés kontinuitása párhuzamba állítható a létpillanat-sorozat karmikus öröklődésével. A szöveg további hasonlatainak elemzésénél továbbra is szem előtt kell tartani, hogy a Nágaszéna által adott második hasonlat, azaz a lámpás metaforája még mindig a Milinda által feltett első kérdést járja körül, azaz „aki itt újjászületik, az ugyanaz, vagy egy másik?”. Ez azért is rendkívül fontos, mert ebben az esetben is maga az újjászületés kontinuitása lesz a céltartomány, amit jelen esetben egy lámpás lángjának a folyamatosságával állítunk párhuzamba. Ez alapján a metaforánk tehát A LÁNG LÉTFOLYAM, ahol a láng időbeli státuszai a létpillanatok státuszai is. Ahogy a láng, habár ugyanarról a lángról beszélünk, teljesen más az éjszaka első, középső és utolsó felében, úgy az újjászületendő entitásról sem lehet mondani, hogy ugyanaz lesz a következő életében, mint az előzőben. Habár a lényege életeken át átvél, ahogy a láng is egész éjszakán át ég, mégsem mondhatjuk azt, hogy a hajnali láng ugyanaz, mint ami az este végén, sőt, még csak azt sem mondhatjuk, hogy ugyanaz, mint a következő pillanatban. Ekképp változik a tudat is pillanatról pillanatra, percről percre, életről életre. A szövegből kibonthatjuk a kontinuitás és a diszkontinuitás párhuzamait is, ahol a lámpa lángja, mint folyamatosság a tudatpillanatokkal áll kapcsolatban, míg maga a lámpás egész idő alatt ugyanaz marad. Ez az újjászületek sorozatában a *szanszárá*t jelenti, azt az örök körforgást, ami egészen a megvilágosodás pillanatáig állandó, és ahogy nekünk csak a *szanszárá*n belül vannak lehetőségeink az újjászületésre a karma törvényeinek megfelelően, úgy a láng sem választható el a lámpástól. A lámpás kialvása, annak megszűnése pedig maga a *nirvána*, a megvilágosodás szimbóluma.

A lámpás metaforáját nem véletlenül használta Nágaszéna. A lámpa keretében lévő fogalmak, mint a fény és a világosság, vagy épp ellenkezőleg a sötétség és a kialvás remekül párhuzamba állíthatóak a buddhista tantételekkel. A lámpás és a lángja nem csak az élet folytonosságának, és a sötét elleni harcnak a jelképe, hanem annak kigyulladásá egyenlő a bölcsességgel, míg a láng kialvása pedig a megvilágosodást jelenti. Az ősi szimbólumok szerves részét képezik életünknek, a lámpás egészen a tűzig vezethető vissza, mely jelentős szerepet játszott az archaikus ember életében, lévén ennek köszönhette fennmaradását. A tűznek, mint a fény prototípusának rendkívüli szerepet tulajdonítottak, és ezt a szimbólumot a későbbiekben lámpással helyettesítették, így a vizsgált metaforánk „múltja” jóval több jelentéstartalmat hordoz magával, mint azt első ránézésre gondoljuk. Ez a tűzkultusz hatja át az ember gondolkodását, és ez alapján választ magának viszonyítási alapot, ahogy Nágaszéna is tette.

A buddhista bölcsélet a tudat működését folyamatosan változó rendszernek tekinti, mely mögött nincs egy valódi én, aki ezt irányítaná, nincs önálló lét, valamint az ehhez tartozó énkép, ami a tudat alapját képezné. A központi vezérlő hiányának megléte sok spekulációra adott okot az idő folyamán, így ahogy azt az egyedfejlődés metaforájának tárgyalásakor is vettük, számos elmélet alakult ki, és számos alternatív hipotézist állítottak fel, hogy az éntelenséget valamilyen módon megpróbálják megmagyarázni. Az első ilyen spekulációk az *Abhidharmā*ban jelentek meg, mely megpróbálta kategorizálni és értelmezni

a szentiratok szövegeit. Az ábhidharmikák megkísérelték rendszerezni a világról alkotott összetevőket és ezeket egyfajta végső, megismerhető elemekre próbálták felosztani. Ezeket a legkisebb, tovább nem osztható elemeket nevezték *dharmáknak*, melyek, mint pillanatnyi erők folyamatos áramlásban, rendkívül rövid ideig létezvén bukkannak föl, majd tűnnek el. Ezzel a folyamatos áramlással azonosítható a lámpás lángja is, ami csak a pillanat törtérszéig az, ami, a másik pillanatban már nem mondhatjuk el róla, hogy ugyanaz volt, mint az előbb. „... másik az, amelyik megszületik, másik az, amelyik elmúlik, de anélkül rendeződik, hogy lenne „előbbi” és „utóbbi”. Hogy megértsük a *dharmák* működését, és ezáltal a láng „viselkedését” is, a tapasztalás folyamata szempontjából kell megvizsgáljunk őket. Az, hogy a *dharmák* olyan gyorsan alakulnak át egymásba, hogy keletkezésükkor szinte már meg is szűnnek létezni,¹⁶ épp olyan, mint a tűz lángja. Nem tudjuk megítélni azt a pillanatot, amikor a láng megváltozik. Ezt az érzékelhetetlen időegységet *ksanának* hívják, mely alatt egy adott *dharmá* nem változik, ezáltal, habár a pillanat törtérszéig objektív valóságként létező, az mégis illozórikus jellegű, „... anélkül rendeződik, hogy lenne „előbbi” és utóbbi.” Ezt a parányi szakaszt nevezhetjük tudatpillanatnak. Az ábhidharmikák 17 tudatpillanatot különböztettek meg, mely egy adott pillanat alatt jön létre a tudat öntudatlan, majd zavart állapotán át az éberré váláson keresztül egészen addig, hogy a tudat az adott benyomást befogadja, megkülönböztetni, meghatározza, értelmezi, majd megtartja.

Az elme nyugalmi állapotát *bhavangának* nevezik, amit voltaképp kezdet és vég nélküli létfolyamként, illetőleg egy végtelen potencialitásként definiálhatunk. Ez a tudatpillanatok alapja, és ebből bomlik ki minden. Amikor a *bhavangát* valami megzavarja, feltámad a figyelem, mely az öt érzékszervi kapu, a látás, a hallás, a szaglás, a tapintás és az ízlelés felé fordul. Ha a *bhavangát* valaminek a látványa zavarja meg, közvetlenül utána megjelenik a látás-tudatosság, és így tovább. A Buddha ezt a MN. 38 *Mahātānhasāṅkhaṇḍika-suttā*ban alaposabban is részletezi,¹⁷ ami számunkra azért is rendkívül érdekes, mert az érzékszervek által felmerült tudatosságokat a tűzzel hasonlítja össze, mely metafora keretein belül a tudatosság keletkezésének a módja a tűz keletkezésének a módja. Ahogy a látvány látás-tudatosságot eredményez, a hang hallás-tudatosságot, úgy a fa okozta tüzet fatűznek, a faforgács okozta tüzet faforgács tűznek hívjuk. A fában lévő tűz, mint potencialitás nem volt újdonság az indiai kultúrában. Már a *Svētāsvatara-upanīśad* I.13-ben is megtaláljuk a lappangó lehetőséget: „Miként a tűz kialszik, hogy pihenjen, és elbújik a fában láthatatlanul, majd a dörzsfákban újra felizzik, így lobban fel Ő az OM-mal a testben.”¹⁸

A tűz, a láng, a fényesség, mind összekapcsolható a tudat ragyogásával, annak bölcsességével, a folytonossággal, az állandótlansággal, a változással, az éntelenséggel, így hasonlatként megannyi buddhista bölcselet alapjául szolgál. Épp ezért használhatta Nágaszéna is a tudatpillanatok leírásánál, mely az éntelenség tantételét helyezi előtérbe. Az énség látszatát voltaképp az érzékelhetetlenül rövid ideig tartó pillanatok sorozata adja, azok egymásba olvadása, ahol az elmúló tudatpillanat az őt követő tudatokkal illuzórikus módon

¹⁶ FARKAS–MUND 2006, 3.

¹⁷ *Mahātānhasāṅkhaṇḍika Sutta*, MN 38. THANISSARO 2013 (2011).

¹⁸ *Svētāsvatara-upanīśad*, I.13. In TENIGL–TAKÁCS 2014, 336.

azonosul, ezáltal keltve az állandóság látszatát. Ahogy a lámpás lángját is folyamatosnak látjuk, habár minden pillanatban változik. Ezért sem mondhatjuk, hogy a láng éjszaka első felében ugyanaz volt, mint a végén. A pillanatnyiságra fókuszálva az előző tudat folytatása ugyan a következőnek, de nem azonos azzal. Minden pillanat más, ezért minden tudat is más. Ennek belátása ébreszt rá arra, miszerint nem vagyunk azonosak az előzővel, és nem leszünk azonosak a következővel sem, vagy ahogy Nágaszéna mondaná: „másik az, amelyik megszületik, másik az, amelyik elmúlik”. A kontinuitás megszüntetése, a tudatfolyamatok akaratlagos megszakítása a *nirvána*, ami pedig nem más, mint a láng kialvása.

A fényes tudat, mint kifejezés már a théraváda tradícióban is megtalálható, az AN 1.49-52 *Pabhassara-szuttában*¹⁹, ahol a tudat fényes, de szennyezett a beérkező szennyeződésektől, és az a nem tanított személy, aki ezt nem ismeri fel, nem tudja fejleszteni a tudatát, míg annak a tanult személynek, aki tudatában van ennek, és tudja fejleszteni a tudatát, ragyogó a tudata, mentes a szennyeződésektől. A kommentár szerint ez a *bhavanga-csittára* utal, mely voltaképp a pillanatnyi tudati állapotot jelöli a tudat egyes fázisai között. Ez az önmagában tiszta, ragyogó tudat képe később a mahájána tradícióban futott be nagy sikert buddha-természet néven, amely, mint állandóan jelen lévő megvilágosodási tényező mindenkiben benne van, ami egy kifejezetten jó hír, ha azt vesszük, a lehetőség mindenkiben ott van, és mindenkinek megadatott a megvilágosodás lehetősége. A ragyogó tudatot több szutta is körüljárja összekötve azt a karma tanával, miszerint ha a tudata valakinek zavaros az a poklokban születik újjá, ha tiszta, mennyei újjászületéseket érhet el, melyért egyértelműen tehetünk a tudat művelése, és a tudat szennyeződéseinek eltávolítása által. *Buddhagósa* ezt a ragyogó, fénylő, surgárzó *csittát* magával a *bhavanga-csittával* azonosítja.²⁰ Későbbiekben, erről a mindenkiben benne lévő buddha természetről a mahájána *Tathágata-garbha szútrái* szólnak, melyek már explicit módon kimondják, hogy az egyén már eleve meg van világosodva.

A lámpás metaforánk másik kiemelendő aspektusa az éjszaka, és annak az órái, mely szintén nem volt idegen egy, a buddhista tanításokban jártas hallgatónak. A Buddha megvilágosodásának történetét a *Nidánakathában*²¹, a *dzsátaka* kommentár irodalom bevezető fejezetének második részében olvashatjuk, hogy a beérkezett miként érte el a megvilágosodást, és mit tapasztalt az éjszaka első, középső és utolsó óráiban.

„Így emlékeztem vissza sok különböző korábbi létezésemre, azok formájára és jellegére. Először ez a tudás világosodott meg bennem az éjszaka első óráiban. [...] Emberi korlátokon túlpillantó, megtisztult égi látással így láttam távozni és újjászületni az élőlényeket [...] amint tetteiknek megfelelően térnek vissza. Másodszorra ez a tudás világosodott meg bennem az éjszaka középső óráiban. [...] Ebben a feloldódott elmeállapotban, megtisztultan, tisztán, gondoktól menten, szelíd, készséges, szilárd, nyugodt lélekkel az indulatok legyőzésére irányítottam a gondolataimat. [...] Felismertem: a megváltás a

¹⁹ *Pabhassara Sutta*, AN 1.49–52. THANISSARO 2013 (1995).

²⁰ HARVEY 1995, 167.

²¹ VEKERDI 1989, 17–18.

megváltottban van. Megértettem: legyőztem a születést, beteljesíttem az aszkétaéletet, elvégeztem a munkámat, többé nem kell e világra kerülnöm. Harmadszorra ez a tudás világosodott meg bennem az éjszaka utolsó óráiban. Lankadatlan buzgalmam nyomán eloszlott a tudatlanság, megjelent a tudás, eloszlott a homály, megjelent a világosság.”

Ez párhuzamba állítható a lámpás óráival, ahogy a láng egész éjszaka égett, és a Buddhában is végig ott volt a *bhavanga-csitta*, és ahogy tudatának kitartó művelésével elérte a megvilágosodást, úgy a láng is kialszik az éjszaka végén.

A *Milindapanyha*, mint mű többek között a hasonlatai miatt lett ennyire híres és népszerű a buddhista gyakorlók körében. Megpróbált válaszokat adni olyan kérdésekre, amik a páli kánonban nincsenek kifejtve világosan. Bizonyos kérdések kikerülése viszont a Buddha részéről valójában szándékos volt, mert ahogy azt a MN.72. *Málunkjáputta-szuttában* is hangsúlyozta:²² „Ha valamiről nem beszéltem, vegyétek tudomásul, hogy nem fejtettem ki. [...] Miért nem beszéltem mindezekről Málunkjáputta? Azért, mert mindebből nem származik haszon, nem tartozik az önmegtartóztatás lényegéhez, nem vezet lemondáshoz, vágytalansághoz, megnyugváshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz, ezért nem beszéltem minderről, Málunkjáputta.” Egyszóval a Buddha kizárólag a megvilágosodáshoz vezető útról tanított, és az, hogy viszünk e magunkkal bármit is a következő életünkbe, nem tartozott a cél eléréséhez szükséges információk közé, s habár tudott volna válaszolni, ezért sem fejtette ki ezeket.

Ugyanezzel az érvel él az SN 56.31 *Szinszapá-szuttában*²³ is, ahol a Buddha a *Szinszapa* erdő előtt állva egy levéllel a kezében megkérdezi a szerzetesektől: „Mit gondoltok szerzetesek, mi a több? Ez a néhány szinszapa levél a kezemben vagy a szinszapa erdő fáin lévő?” A szerzetesek természetesen azt válaszolják, hogy ami az erdőben van az több, mire a Buddha a tanításával von analógiát: „Hasonlóképp szerzetesek, amit felismertem, jóval több annál, mint amit nektek tanítottam. De miért nem tanítottam őket? Mert nem függ össze a céllal, nem vezet lemondáshoz, vágytalansághoz, megnyugváshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz.”

Ettől függetlenül az ember alaptermészete a kíváncsiság, és tudni akarja a válaszokat a feltett kérdéseire, hogy a felmerülő kételyt a lehető leginkább el tudja oszlatni magában. A *Milindapanyha* nem próbált meg válaszolni ezekre a kérdésekre, ellenben olyan világos metaforákat alkalmazott, mely mindenki számára érthetőek, és könnyen befogadhatóak voltak. Olyan elvont fogalmakat, mint a karmánk szerint történő újjászületés, éntelenség vagy lélekvándorlás próbált érthető formába önteni, hiszen ezeket aligha tudjuk megtapasztalni jelenlegi életünkben, a dolgokat viszont csak azáltal érthetjük meg, ha van viszonyítási alapunk. Mivel a buddhizmus egyik alaptanítása az éntelenség, jogosan vetődik fel a kérdés, hogy akkor végső soron hogyan néz ki a lélekvándorlás nélküli újjászületés. Erre Nágaszéna

²² VEKERDI 1989, 142.

²³ *Sinhsapā Sutta*, SN 56.31. THANISSARO 2013 (1997).

szintén a lámpás hasonlatával él, ami a Milindapanyha egyik leghíresebb szövege, és nem összekeverendő a 3.2.1 lámpás hasonlatával. A 3.5.5. szövegben Milinda azt kérdezi Nágaszénától, ha nem létezik lélekvándorlás, létezhet-e újraszületés? Mire Nágaszéna az alábbi gondolkodásra ösztönző kérdést teszi fel: „ha egy embernek a lámpásról meggyújt egy másik lámpást, vajon, nagy király, az egyik lámpás átvándorol a másikba?”²⁴ Mivel mindannyian gyújtottunk már lámpást, gyertyát, tüzet, így pontosan tudjuk, egyszerűen csak magunkénak érezzük, hogy Nágaszéna válasza mit jelent, és így sokkal könnyebb elképzelni, hogy milyen is az a lélekvándorlás nélküli újraszületés. A hasonlatok útján történő megértés sokkal mélyebb tudást ad, egy olyan belátást, ami tapasztalataink útján végig bennünk rejtett.

6. A tej metafora

Nágaszéna hasonlataiban egy jól észrevehető fejlődést vehetünk észre a finom, szubtilis, elvont, megfoghatatlan egyedfejlődés példázatától kezdve, a jobban elképzelhető, életünk részét képző lámpás lángjaig, melyet adott feltételek függvényében bármikor elő tudunk idézni, egészen a fizikailag megfogható, materiális tej hasonlatáig, mely az aludttejjel, a vajjal és a ghível szerves részét képezték az emberek mindennapjainak. Így legyen bár az ember bizonyos finomabb szellemi szinteket meghaladott, érzékenyebb, intuitívabb, vagy legyen akár a fizikai világhoz jobban kötődő, esetleg nem annyira elmélkedő, garantált, hogy a fenti három hasonlatból megtalálja a leginkább számára érhető, amivel azonosulni tud. Ezt a szövegen átvonuló egyfajta ügyes eszközt a Buddha is előszeretettel alkalmazta tanításaiban. Az ügyes eszközök segítségével a tanító alkalmazkodik a tanítványok képességeihez, és így ki tudja választani a megfelelő eszközt tudásának átadására. A tanítványok ebben az esetben ki tudják választani, melyik metaforával azonosulnak leginkább, hogy a kérdésre feltett választ a lehető leghathatósabb módon megértésük.

Jelenlegi metaforánk, a TEJ ÁTALAKULÁSA A TUDATPILLANATOK ÁTALAKULÁSA, ahol a tudatpillanatokról az előző fejezetben már többet megtudhattunk. Miként a dharmák változnak a tudatpillanatok törtrészei alatt, és az előzőn alapulva jön létre a következő, úgy a tej is ilyen átalakuláson megy keresztül. Ahogy egy életöltő alatt a kisgyermekről nem mondhatjuk, hogy ugyanaz, mint az öregember, de nem is másik, ekképp viselkednek a tudatpillanatok is.

A tej metaforának materiális mivolta jobban kihangsúlyozza, úgymond láthatóvá teszi a karmikus következményeket. Habár a láng a dharmák szempontjából szintén sokat változik egy éjszaka alatt, mégsem annyira látványos, mint ahogy a tejből a folyamat végén ghí lesz. Milinda válasza, hogy a fázisok egymáson alapulva keletkeznek, nem más, mint az ok és okozat tanítása, és hogy minden, ami összetett, múlandó. A függő keletkezésből és a szenvedtől befolyásolt okok és okozatok láncolatából áll össze a létfogatag, melyben

²⁴ “Yathā, mahārāja, kocideva puriso padīpato padīpaṃ padīpeyya, kiṃ nu kho so, mahārāja, padīpo padīpamhū saṅkanto”ti? (MP 3.5.5.)

minduntalan újjászületünk tetteinknek megfelelően. A függő keletkezés láncolatnak a leírását találjuk a *Rizspalánta-szútrában*²⁵ is, mely szintén gyönyörű analógiában áll a tej fejlődésének fázisaival.

„Mi az okhoz kötöttség a külső függő keletkezésben? A magból csíra fejlődik, a csírából sziklevéltre, a sziklevéltől hajtás, a hajtásból sarj, a sarjból szár, a szárból rügy, a rügyből bimbó, a bimbóból virág, a virágból termés. Ha mag nincsen, nem lesz csíra sem, és így tovább, egészen addig, hogy ha nincs virág, nem lesz termés sem. Ha viszont van mag, kifejlődik a csíra is, és így tovább, egészen addig, hogy ha van virág, kifejlődik a termés is. Eközben a magban nem merül fel: „belőlem fejlődik a csíra”, s a csírában sem merül fel: „a magból fejlődtem én”, és így tovább, egészen addig, hogy a virágban nem merül fel: „belőlem fejlődik a termés”, s a termésben sem merül fel: „a virágból fejlődtem én”. S mégis, ha mag van, kifejlődik a csíra, és így tovább, egészen addig, hogy ha virág van, kifejlődik a termés. Így kell érteni az okhoz kötöttséget a külső függő keletkezésben.”

Az ábhidharmikák az okok és feltételek kontinuitásával magyarázzák, hogy miért éli meg a tudat időben fennállónak és „változatlan” önmagát, és ugyanez a kérdés kerül elő a *Rizspalánta-szútrában* is, mikor a mag és a csíra „átmenetének” természetéről esik szó. Habár egységesnek látjuk a fejlődést, ahogy a magból végül virág lesz, a tejből pedig ghí, valójában ez a felmerülő, rövid ideig fennálló és elmúló tudatpillanatok végtelen sokasága, ahol az okok, melyek az adott dharmákat létrehozták és az okozatok, mint végeredmények nem kötődnek a világ dolgaihoz. Ahogy Nágaszéna mondja: anélkül rendeződik, hogy lenne „előbbi” és „utóbbi”, így a végső, ám szintén megszüntethető egyetlen valós ok nem más, mint maga a függő keletkezés a karma által mozgásba hozott okokkal és feltételekkel, és a dharmával, mint univerzális erővel, ahol a megvilágosodás teljes láncolat azonnali felbomlását eredményezi, úgy, ahogy a láng is kialszik. Milinda kérdésére, amely így szólt: „aki itt újjászületik, az ugyanaz, vagy egy másik?” ezért adta Nágaszéna azt a választ „Nem is az, nem is másik.”, melyet a három kifejtett hasonlat útján már sokkal jobban érthetünk.

A *Rizspalánta-szútra* kétféle függő keletkeztetést különböztet meg: belsőt és külsőt, ahol a belső nem más, mint magának a függő keletkezés 12 láncszemének kifejtése, míg a külső ezeknek a tulajdonságai. Magát a függő keletkezést a fentiekben az elemzett szöveghez mérten már tárgyaltuk, de érdemes megvizsgálni ezek külső aspektusát is, mivel ez kapcsolódik a dharmák működési elvéhez, és valójában ebben rejlik az a tudás, mely alapján Nágaszéna Milindának válaszolt, és ami alapján teljesen átérzhetjük a „nem is az, nem is másik” jelentését.

„A külső függő keletkezésnek ötféle okbéliségét kell belátni: nem örök, nem megsemmisülő, nem átlépő, kicsiny okból hatalmas termést hozó, hasonlóhoz kötött.”

Nem örök, mert minden dharma minden pillanatban változik, minden, ami összetett múlandó, minden okokból és feltételekből áll össze. A tudatpillanatokra, mivel nem változnak meg, hanem keletkeznek, fennállnak és elmúlnak, nem mondható, hogy átalakulnak mássá, mert minden együttállás egyedi és megismételhetetlen. E szerint a halál nem egy létállapot, és a következő létesülés sem lesz így a „következő.” Tej hasonlatunkkal analógiában az aludttej sem az elmúlt tejből fakad, de nem is az el nem múltból, hanem a tej elmúlik, és ezzel egyidőben jön létre az aludttej.

Nem megsemmisülő, mert nem keletkezik szakadás vagy bármilyen megsemmisülés a dharmák elmúlásával, s habár az újjászületés tekintetében a halál szubjektíven bekövetkezik, mégsem jelenti a folyamat végét. A láncolat a halállal nem ér véget, a folyamat körkörös. Ahogy a ghí nem az előbb elmúlt vajból lesz, ám nem is az el nem múltból, ezzel szemben a vaj elmúlik, s ezzel egyidőben keletkezik a ghí, „mint ahogy a mérleg két serpenyője egyszerre süllyed és emelkedik.”

Nem átlépő, mert ez az folyamatosság, amit tapasztalunk, valójában illuzórikus. A dharmák észrevehetetlenül gyorsan, a pillanat törtérsze alatt keletkeznek és múlnak el, és ezt észleljük folyamatnak, ahogy egy filmet is folyamatában észlelünk, pedig ha megállítanánk, az nem áll másból össze, csak képkockákból. „Mert a csíra más, mint a mag. Mert a csíra nem az, mint a mag”, úgy ahogy a tej más, mint az aludttej. Mert a tej nem az, mint az aludttej.

Kicsiny okból hatalmas termést hozó, „mert kicsiny magot vetnek el, s az hatalmas termést hoz.” Ez nem más, mint utalás a karmára, ami a *Rizspalánta-szútra* erkölcsi célzatú pontja, morális szinten értelmezve: bármit teszünk, akár jót vagy rosszat, az garantáltan visszahat, és a tetteinknek megfelelően jó vagy rossz következményei lesznek. Ez egyfajta intés, nem csak a jelenlegi tetteinkre és annak a közeljövőben megjelenő eredményeire vagy akár a teljes életünkre értelmezve, hanem az életeken átívelő karmikus következményekre is, ahol rossz tetteink elvetett magja miatt akár a poklokban, a jó tettekért jobb világokban is újraszülethetünk, míg a kitartó gyakorlás előbb utóbb megvilágosodássá sarjad. Kognitív nyelvészet szempontjából a tej fogalmi kerettartományába tartozik a friss, romlandó és savanyú fogalmak is, így Nágaszéna tej metaforájánál nem a mennyiségjelzőt használhatjuk a legszebben a példázat érzékeltetésére, úgy, mint nagy-kicsi termést hozó magnál, hanem minőségjelzőt. Ha friss minőségű tejből készítjük a vaját, minden bizonnyal az eredménye is jó minőségű lesz, de már ha eleve savanyú tejből készül, az nem vezethet minőségi eredményre, nem készülhet belőle ghí. Ennél a pontnál fontos megemlítenünk, hogy a ghí egy tradicionális indiai élelmiszer, mely vagy a vízibivaly vagy tehén tejéből köpült vajból készül. Mivel az indiai meleg klíma és a hűtve tárolás hiánya miatt a vaj hamar megromlik, ezért szükségszerű Indiában a ghí gyártása, melynek eljárása során minden romlandó komponens eltávozik a vajból. Így Nágaszéna hasonlata a dharmák természetén túl implicit módon tartalmazza a minőségi fejlődést is, ahol a ghí, ami egyébként az ájurvédikus konyha egy meghatározó alapanyaga, egyenlő a legmagasabb szintekkel, melyeket gyakorlás útján érhetünk el. Mivel a ghí egyértelműen nemesebb, mint a tej, a hasonlatból a GHÍKÉSZÍTÉS FOLYAMATA A GYAKORLÓ FEJLŐDÉSE metaforát olvashatjuk ki, aminek

a leképezésnél a tej maga a tudat, a folyamat maga a gyakorlás, az eredmény maga a fejlődés, és a legnemesebb állapotok elérése.

A hasonlóhoz kötött egyrészt a karma működésénél felvázolt erkölcsi vonzatot jelenti, másrészt a karma az ok-okozat szabályainak megfelelően működik, tehát egy adott dologból nem lehet bármi, így „amilyen az elvetett mag, olyan a termés, amit hoz”, tehát amilyen a tej, olyan lesz a ghee.

Míg a függő keletkezés a théraváda irodalomban „a konvencionális létezők önlétébe vetett hit lebontásának, a kondicionált létezés nem-tudásból fakadó kibomlásának, a »reinkarnációnak«, valamint valamelyest a karma működésének a magyarázatát szolgálta,”²⁶ a mahájána irodalomban és azon belül is főként a madhjamaka filozófiában ez a tanítás az üresség szinonimájaként központi szerepet kap. *Nágárdzsuna*²⁷ és követői által kidolgozott filozófia szerint nem csak a lételemekből felépülő dolgok valótlanok, hanem maguk a lételemek is. A függő keletkezés a madhjamakában már nem a dharmák keletkezésének és elmúlásának időben egymásra következőségét fejezi ki, hanem az önmagukból fakadó lényegi létük hiányát, ürességét.²⁸ Ahogy *Nágárdzsuna* A függően keletkezés versének 4. versszakában írja:

„Minden járó-lény ok és okozat,
Bennük semmilyen élőlényegiség sincs,
Az üres elemekből,
Csupán üres elemek keletkeznek”²⁹

Irodalom

BAŃCZEROWSKI 1999. Bańczerowski, Janus: *Akognitív nyelvészet alapelvei*. Elérhető az Elektronikus Periodika Archivum Adatbázisából: <http://epa.oszk.hu/00100/00188/00013/123107.htm> (megtekintve 2017. október 4.).

FARKAS – KÉKESI 2011. Farkas, Attila Márton – Kékesi, Balázs: *Embodied marketing. Reklámok hatásmechanizmusának vizsgálata a kognitív nyelvészet eszközeivel*. Kiadatlan verzió.

FARKAS – MUND 2006. Farkas, Attila Márton – Mund, Katalin: *A tudat tizenhét pillanata: A korai buddhista filozófia érzékelés-teóriája*. Budapest: Gondolat Kiadó.

FÓRIZS 2016a. Joanna Jurewicz: Fire and Cognition in the Rgveda. In: *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 2016/11, 201–226.

²⁶ WENDERS 2008.

²⁷ Nágárdzsuna 2–3. századi indiai filozófus, a madhjamaka iskolájának megalapítója, melynek lényegi tanítása, hogy minden létező alapvető tulajdonsága és egyben működési módja az üresség.

²⁸ HAMAR 2009, 33–34.

²⁹ Ibid., 37.

- FÓRIZS 2016b. *Klasszikus upanisadok II. A Cshándógja és a Brihadáranjaka upanisad*. Védikus szanszkrit eredetiből fordította, a bevezető tanulmányt és a függelékeket írta, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs László. Budapest: Filosz-Humán Bt.
- HAMAR 2009. Hamar Imre: Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben: A függőenkeletkezés. In: *Távol-keleti Tanulmányok 2009/1*. Online: http://www.konfuciuszintezet.hu/letoltesek/tkt/tkt_2009-1/pdf/02-Hamar_06-07.pdf.
- HARVEY 1995. Harvey, Peter: *The Selfless Mind, Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Oxon: Curzon Press.
- KERTÉSZ 2000. Kertész András: A kognitív nyelvészet lehetőségei és korlátai. *Magyar Nyelv* 96, 402–418. Online: http://epa.oszk.hu/00000/00032/00007/EPA_00032_magyar_nyelv_2000_04_kertesz.htm
- KÖVECSES 2005. Kövecses, Zoltán: *A metafora*. Budapest: Typotex Kiadó.
- Kövecses – Benczes 2010. Kövecses Zoltán – Benczes Réka: *Kognitív nyelvészet*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- SOPA 1986. Sopa, Geshe Lhundub: The Special Theory of Pratityasamutpada: The Cycle of Dependent Origination. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. University of Wisconsin:
- TENIGL-TAKÁCS 2009. Tenigl-Takács László: *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- TENIGL-TAKÁCS 2014. Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- STCHERBATSKY 1992. Stcherbatsky, Theodor (Shcherbatskoy, Fyodor Ippolitovich) (transl.): *Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- THANISSARO 2012 (1994). *Bāhiya Sutta: Bāhiya*, Ud 1.10 (PTS: Ud 6), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition). Online: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/ud/ud.1.10.than.htm> (megtekintve 2017. október 4.).
- THANISSARO 2013 (1995). *Pabhassara Sutta: Luminous*, AN 1.49–52 (PTS: A i 10), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an01/an01.049.than.html> (megtekintve 2017. október 4.).
- THANISSARO 2013 (1997). *Mahā-nidāna Sutta: The Great Causes Discourse*, DN 15 (PTS: D ii 55), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.15.0.than.html> (megtekintve 2017. október 4.).
- THANISSARO 2013 (1997). *Siṃsapā Sutta: The Simsapa Leaves*, SN 56.31 (PTS: S v 437), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.031.than.html> (megtekintve 2017. október 4.).

-
- THANISSARO 2013 (2003). *Samana-Mundika Sutta: Mundika the Contemplative*, MN 78 (PTS: M ii 22), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.078.than.html> (megtekintve 2017. október 4.).
- THANISSARO 2013 (2011). *Mahātaṇhāsankhaya Sutta: The Greater Craving-Destruction Discourse*, MN 38 (PTS: M i 256), tr. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight (Legacy Edition), <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.038.than.html> (megtekintve 2017. október 4.).
- VEKERDI 1989: Vekerdi, József (ford., szerk.): *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.
- WENDERS 2008. Wenders, Aliza Jean: *A Rizspalánta-szútra elemzése*. Online: <http://alizawenders.blogspot.hu/2011/04/rizspalanta-szutra-elemzese.html> (megtekintve 2017. október 4.).

FÓRIZS LÁSZLÓ

Szaramá és a panik Rigvéda 10.108

A cikkben a szerző a Rigvéda jól ismert 10.108 himnuszának fordítására vállalkozik. E szükta nem más, mint egy párbeszéd a teheneket sziklarejtejükben erősen védő Panik és Indra isten hírvivője, Szaramá között. Indra már átkelt a Raszá folyón és a panikat készül megtámadni, hogy megszerezhesse legfőbb kincsüket, a tehéncsordát.

A himnusz jelentősége

A himnusz több szempontból is különös fontossággal bír.

i.) Felsejlik belőle nemcsak Indra és a korábbi – Varunához köthető – isteni rend (*rta*) ellentéte, de a hozzájuk tartozó népcsoportok közötti konfliktus is, amelynek keresztüzében a panik állnak.

Nyilvánvaló, hogy a himnusz szerzője nem rajong Indráért. Már a főszereplő nevének kutya konnotációja is erre utal.¹ Ugyanakkor a hírvivő és a panik között lezajló párbeszéd alapján még Indra e kutyájáról is pozitívabb kép rajzolódik ki, mint magáról az istenségről.

ii.) Az istenek közötti konfliktusok gyakran népcsoportok (törzsek, klánok) közötti harcoknak felelnek meg. A legfontosabb ezek közül Varuna és Indra ellentéte.² Mindez kapcsolatba hozható a Witzel-rács általam történt általánosításával³, amely szerint a Rigvédai események történeti rekonstrukciójához az istenek, rítusok és

1 A RV 10.14.10ab verssorokban két Szaramá-féle – négyszemű, foltos – kutyáról (*sārameyaū śvānau caturakṣaū śabālau*) hallunk. BRERETON-JAMISON 2014, 1392: ‘the two dogs of Saramā’s breed, four-eyed and brindled’.

2 Ne feledjük, hogy Varuna aszuraként, Indra viszont már dévaként jelenik meg a Rigvédában. Még az Aitaréja-bráhmaṇa Sunahsépa-legendájából is e konfliktus köszön vissza: amikor a főhős, Róhita, végül Varuna akaratának engedelmeskedve visszaindulna édesapja, Haricsandra, házába, hogy feláldozhassák, Indra – egy pap alakjában – újra és újra szembeszegülésre buzdítja (“Csak vándorolj!”).

3 A Rigvédában fellelhető történeti adatok kezelésének alapjait meghatározó munkájában Witzel többdimenziós referenciahálózat (‘rács’, angolul ‘grid’) létrehozását javasolta. WITZEL 1995ab. Az ő rácsa azonban nem tartalmazta a különböző istenek, rítusok és népcsoportok közötti korrelációkat, az általam javasolt általánosítása viszont igen. FÓRIZS 2003.

népcsoportok közötti korrelációk vizsgálata legalább olyan fontos, mint a Witzel által felhasznált egyéb adatok.⁴

iii.) A szűkta információkkal szolgálhat nemcsak az említett népcsoportok, de a Raszá folyó szerepével kapcsolatban is.⁵ Az is valószínűnek látszik, hogy e folyónevet vitték magukkal a vándorló népek és hosszú útjuk során más és más folyókat illettek vele.⁶ Mindennek nyilvánvalóan szerepe lehet a feltételezett indoeurópai őshaza helyének rekonstruálásában is.

iv.) Végül, de nem utolsósorban, a himnusz kapcsolatba hozható a Vala-mítossszal, amelyben Indra a Vala-barlangból kiszabadítja a Fényt, az első Hajnalt.⁷ Witzel a rigvédai Vala- és a japán Iwato-barlang mítoszának⁸ megdöböntő kapcsolatából kiindulva jutott el az eurázsiai (sőt laurázsiai) illetve gondvánai egységes mítoszrendszerek (story-lines) elméletéhez.⁹

Láthatjuk, hogy a himnusz vizsgálata során időben és térben is egymástól eltérő rétegek tárulnak fel, ami a himnusz elemzését nagy mértékben nehezíti. A szerző a jelen cikk keretei között csupán a himnusz fordítására vállalkozik.

A közölt szöveg jellegzetességei

Az alábbiakban a himnuszt az eredeti recitációt jobban tükröző, a védikus tonális hangsúlyokat¹⁰ is jelölő dévanágari írással közöljük, illetve az ennek megfelelő tudományos átírásban. Ugyanakkor a tükörfordításnál – a könnyebb használhatóság végett – a nálunk megszokott, szokásos hangsúllyal szerepel a szöveg.

4 A Witzel-rács eredetileg csupán a következő információkat tartalmazta: A) a Rigvéda szerkezete, a himnuszok relatív rendje; B) a különböző törzsek és klánok viszonya a Rigvéda könyveihez; C) a himnuszok szerzői, amennyire azok a költők önazonosítása, a refrének mint 'családi pecsétek' mintázatai és az Anukramaṇi alapján meghatározhatóak; D) földrajzi jellemzők, különösen a folyók és hegységek nevei; E) a fenti információk kombinálásával létrehozott, a földrajzi neveket, valamint a költők és a törzsek/klánok neveit tartalmazó rács; F) az E-rács és a – néhány esetben rendelkezésre álló – törzsfői, illetve költői családfák (származási sorok) segítségével létrehozott kronológiai rács kombinációja.

5 Asko Parpola az indiai szubkontinensre két hullámban érkező árja törzsekről (déli és északi árja vonulás) alkotott elméletében – amely László Gyula kettős honfoglalással kapcsolatos elképzeléseihez hasonlítható – a panik, a dászák(/dászjuk) és egyéb árja törzsek konfliktusait vizsgálva többek között a Rasā = Oxus hipotézisre is támaszkodott. PARPOLA 1988. Ugyanakkor a nehézségeket jól mutatja, hogy PARPOLA 1988-hoz képest PARPOLA 2012 a dászákat Varuna népe helyett immár a – cikk szerint Indrát követő – proto-szakákkal azonosítja. Itt érdemes megemlíteni azt is, hogy Stein Aurél első, (védikus) szanszkrit nyelvvel foglalkozó, publikációja – a Rigvéda híres Nádíszítűti-himnuszát (RV 10. 75) elemezve – szintén a folyónevekkel, hidronimiával foglalkozott. STEIN 1917.

6 Volga, Oxus. KUZ'MINA 2007 (illetve az ott megadott további irodalom).

7 A tehenek a Rigvéda számtalan himnuszában a fényre (és a megismerésre) utalnak.

8 Az Iwato-barlangban Amaterasu Ōmikami (天照大神) napistenség rejtezik el, majd jön elő onnan ismét. A mítoszt először a Kr.u. VIII. század elején jegyezték fel Japánban (L. Kodzsiki, 古事記, 'Régi idők feljegyzései', Kr. u. 712; ill. Nihonsoki (日本書紀, 'Japán krónikája', Kr. u. 720).

9 WITZEL 2012.

10 Sz. szvara.

Egy szótag tonális hangsúly szempontjából háromféle lehet: *udátta*, *anudátta* és *szvarita*. A tonálisan hangsúlyos, vagyis ‘megemelt’ szótag neve *udátta*¹¹, a hangsúlytalan szótagé *anudátta*¹², a *szvarita* pedig a kettő egyfajta ötvözetét jelenti: *udáttaként* indul egy rövid szótagnyi időtartam feléig, a hátralévő időben pedig *anudáttaként* folytatódik.¹³

Az időmérték független a tonális hangsúlytól. Alapja a védikus és a klasszikus szanszkrit időmértékes verselésben is a szótagok időtartama, amit a következő módon jelölhetünk:

hosszú szótag: — rövid szótag: ∪ mindegy: ○

Himnusz versformája tristubh. Ez négy 11 szótagú padából áll, amelyek időmértéke a következő:

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ | — ∪ — ○

Köszönetnyilvánítás

A szerző ezúton is szeretne köszönetet mondani Laki Zoltánnak a fordítás átnézéséért és hasznos javaslataiért.

¹¹ Pāṇ. 1.2.29.

¹² Ibid., 1.1.30.

¹³ Ibid., 1.2.31–32.

RV 10.108 dévanāgarī irāssal¹⁴

किमिच्छन्ती ¹ सरमा प्रेदमानङ् दूरे ह्यध्वा जगुरिः पराचैः	
कास्मेहिंतिः का परितक्म्यासीत्क्थं रुसाया अतरः पर्यासि	॥ १ ॥
इन्द्रस्य दूतीरिषिता चरामि मूह इच्छन्ती ² पणयो निधीन्वः	
अतिष्कदौ भियसा तन्न आवृत्तथा रुसाया अतरं पर्यासि	॥ २ ॥
क्रीदङ्घ्रिन्द्रः सरमे का दृशीका यस्येदं दूतीरसरः पराकात्	
आ च गच्छान्मित्रमेना दधामाथा गवां गोपतिनो भवाति	॥ ३ ॥
नाहं तं वेदु दभ्यं दभत्स यस्येदं दूतीरसरं पराकात्	
न तं गूहन्ति स्रवतो गभीरा हता इन्द्रेण पणयः शयध्वे	॥ ४ ॥
इमा गावः सरमे या ऐच्छः परि दिवो अन्तान्सुभगे पतन्ती	
कस्त एना अव सृजादयुध्व्युतास्माकमायुधा सन्ति तिग्मा	॥ ५ ॥
असेन्या वः पणयो वचांस्यनिषुव्यास्तुन्वः सन्तु प्रापीः	
अर्धष्टो व एतुवा अस्तु पन्था बृहस्पतिर्व उभया न मृळात्	॥ ६ ॥
अयं निधिः सरमे अद्रिबुध्नो गोभिरश्वेभिर्वसुभिर्न्यष्टः	
रक्षन्ति तं पणयो ये सुगोपा रेकु पदमलंकृमा जगन्थ	॥ ७ ॥
एह गमन्वृषयः सोमशिता अयास्यो अङ्गिरसो नवग्वाः	
त एतमूर्ध्वं वि भजन्तु गोनामथैतद्वचः पणयो वमन्नित्	॥ ८ ॥
एवा च त्वं सरम आजगन्थ प्रबाधिता सहसा दैव्येन	
स्वसारं त्वा कृण्वै मा पुनर्गा अप ते गवां सुभगे भजाम	॥ ९ ॥
नाहं वेद भ्रातृत्वं नो स्वसृत्वमिन्द्रो विदुरङ्गिरसश्च घोराः	
गोकामा मे अच्छदयन्त्यदायुमपात इत पणयो वरीयः	॥ १० ॥
दूरमित पणयो वरीय उद्गावो यन्तु मिनुतीर्ऋतेन	
बृहस्पतिर्या अविन्दुन्निगूळहाः सोमो ग्रावाण ऋषयश्च विप्राः	॥ ११ ॥

RV 10.108 az eredeti védikus tonális hangsúlyokkal¹⁵

*kim icchantī saramā predam ānaḍ dūre hy adhvā jagūriḥ parācaiḥ |
kāsmehitīḥ kā paritakmyāsīt katham rāsāyā ataraḥ payāmsi || 1*

*indrāsya dūtīr iṣītā cārāmi maha icchantī paṇayo nīdhīn vāḥ |
atīṣkado bhīyasā tan nā āvāt tathā rāsāyā ataraṁ payāmsi || 2*

*kīdrññ indrāḥ saramē kā dīṣīkā yasyedaṁ dūtīr asāraḥ parākāt |
ā ca gacchān mītram enā dadhāmāthā gavām gopātir no bhavāti || 3*

*nāham tam veda dabhyam dabhat sa yasyedaṁ dūtīr asāram parākāt |
na tam gūhanti sravatō gabhīrā hātā indrēṇa paṇayaḥ śayadhve || 4*

*imā gāvāḥ saramē yā aicchaḥ pari dīvo antān subhage patāntī |
kas tā enā avā srjād ayūdhvy utāsmākam āyūdhā santi tigmā || 5*

*asenyā vāḥ paṇayo vacāmsy anīṣavyās tanvāḥ santu pāpīḥ |
adhīṣṭo va etavā āstu panthā brhaspatir va ubhayā na mīlāt || 6*

*ayam nīdhiḥ saramē adribudhno gobhīr asvēbhīr vasūbhīr nyīṣṭaḥ |
rakṣāntī tam paṇayo ye sūgopā reku padam alākam ā jāgantha || 7*

*eha gāmann rśāyāḥ somāsītā ayāsyo āngirasō navāgvāḥ |
ta etam ūrvaṁ vi bhājanta gonām athaitad vacāḥ paṇayo vammann it || 8*

*evā ca tvaṁ sarama ājagantha prabādhitā sahāsā daivyēna |
svasāram tvā kṛṇavai mā punar gā apā te gavām subhage bhajāma || 9*

*nāham veda bhrātṛtvam no svāsṛtvam indro vidur āngirasaś ca ghorāḥ |
gokāmā me acchadayan yad āyam apātā ita paṇayo varīyaḥ || 10*

*dūram ita paṇayo varīya ud gāvō yantu mingtīr rtenā |
brhaspatir yā avindan nigūlhāḥ somo grāvāṇa rśāyaś ca viprāḥ || 11*

¹⁵ Detlef Eichler által digitalizált szöveg (<http://www.detlef108.de/Rigveda.htm>, megtekintve 2017. október 17.).

Szaramá és a panik (RV X. 108)¹⁶

*kīm ichántī sarāmā prédām ānaḍ dūrē hy ādhvā jāguriḥ parācañi /
kāsmēhitiḥ kā páritakmyāsīt kathām rasāyā ataraḥ páyāmsi // 1*

*indrasya dūtīr iṣitā carāmi mahā ichántī paṇayo nidhīn vaḥ /
atiṣkādo bhiyāsā tán na āvat tātā rasāyā ataram páyāmsi // 2*

*kīdīññ indraḥ sarame kā dṛṣṭikā yásyedām dūtīr ásaraha parākāt /
ā ca gáchān mitráṁ enā dadhāmāthā gávāṁ gópatir no bhavāti // 3*

*nāhām tám veda dábhyam dábhat sá yásyedām dūtīr ásaram parākāt /
ná tám gūhanti sraváto gabhīrā hatā indreṇa paṇayaḥ śayadhve // 4*

*imā gávah sarame yá aichaḥ pári divó ántān subhage pátantī /
kás ta enā áva srjād áyudhvy utásmākam áyudhā santi tigmā // 5*

[Panik:] „Mi után vágyakozva jött Szaramá e helyre¹⁷, hiszen messzi¹⁸ az út, s a távolba vész¹⁹? Mi a küldetésed? Hogyan találtál végül ide? És hogyan szeltesd át a Raszá vizeit?” (1.)

[Szaramá:] „Indra hírvivőjeként küldtek, s a ti nagyszerű [rejtett] kincseiteket keresem²⁰, Panik. A Raszá vizeit pedig így szeltem át: féltek [a szégyentől], hogy [esetleg] átugorhatják őket, ezért [egy gázlóval] segítették nekünk.” (2.)

[Panik:] „És milyen ez az Indra, Szaramá? Hogy néz ki ő, akinek a hírvivőjeként a [messzi] távolból hozzánk sietnél? Ha idejön, majd szövetséget²¹ kötünk vele, és a csordánk pásztora lesz.” (3.)

[Szaramá:] „Én nem úgy ismerem őt, mint akit rá lehet szedni. [Inkább] ő az, aki rászed másokat; ő, kinek hírvivőjeként a [messzi] távolból hozzátok siettem. A mély folyóvizek nem rejtik el őt. S ti, Panik, itt heverték majd [holtan]. Indra lemészárol benneteket²².” (4.)

[Panik:] „Szaramá, íme, a csorda, amelyet kerestél, amelyért az ég széléig repültél, ő Szépséges²³. Ki engedné át harc nélkül neked? Rádadásul kiváló²⁴ fegyvereink²⁵ vannak.” (5.)

16 A továbbiakban a himnusz a szokásos hangsúlyokkal közöljük.

17 Mit keresve jött ide (/Mit keres itt) Szaramá? (*kīm ichántī sarāmā prédām ānaḍ*).

18 Sz. *jāguri*. GPW: *jāguri* (von *gam* oder *gā*) adj. gehend, führend Nir. 11, 25. (*dūrē hy ādhvā jāguriḥ parācañi* „weit abseits führend ist der Weg” RV. 10, 108, 1. Geldner 1951, 328: 1.b) *jāguri* kann von *jī* oder *gā* abgeleitet werden. Im letzteren Falle: „sich in die Ferne ziehend, – verlaufend”.)

19 Sz. *parācañi*. GWB, 783: *parācā* (von *pārāc*), nur im Instr. pl. -ēs adverbial, oft zu den ihrer Bedeutung nach ähnlichen Adverbien *dūrē* (24,9; 881,1: 934, 1), *ārē* (515,2) gefügt. 1) in weiter Ferne 63,4; 103,1; 881,1; 934,1; 2) weit hinweg, mit *bādh* weit hinweg stossen 24,9; 515,2. Whitney 1879, 362: The instrumental is also very often used with adverbial value: generally in the singular, but sometimes also in the plural. Thus: a) Of pronominal stems: as, *enā* and *ayā*, b) Of noun-stems: as, *kṣanena*, „instantly”; ...; *aktubhis*, „by night”; and so on. c) Of adjectives, both neuter (not distinguishable from masculine) and feminine: as, *dākṣiṇena*, „to the south”; *úttareṇa*, „to the north”; *śānāis* and *śānakāis*, „slowly”; *uccāis*, „on high”; *parācāis*, „afar”; *tāviṣibhis*, „mightily”; and so on. Geldner: „Der Weg so weit in die Ferne ist ja aufreibend.” De Brereton – Jamison 2014, 1573: „far is the road, swallowing up (the traveler) in the distance”.

20 Kincseitekre vágyom.

21 Sz. *mitráṁ dadhāma*.

22 Indra által megölve (*hatā indreṇa*).

23 Sz. *su-bhaga*, szerencsés, szépséges.

24 Éles/hegyes (*tigma*).

25 Sz. *áyudha*.

*asenyā vaḥ paṇayo vácāmsy anīṣavyās tanvāḥ santu pāpīḥ /
ādhr̥ṣṭa va étaṇā astu pānthā bhāspātir va ubhayā ná mṛlāt // 6*

*ayám nidhīḥ sarame ádribudhno góbhīr áśvebhīr vásubhīr nyṛṣṭaḥ /
rákṣanti tám paṇāyo yé sugopā réku padám álakam ā jagantha // 7*

*éhá gamann īṣayaḥ sómaśitā ayāśyo āngiraso návagvāḥ /
tá etám ūrvām ví bhajanta gónām áthaitád vácaḥ paṇāyo vámann ít // 8*

*evā ca tvám sarama ājagántha prábādhitā sáhasā daīvyena /
svāsāraṃ tvā kṛṇavai má púnar gā āpa te gávām subhage bhajāma // 9*

*nāhám veda bhrātṛtvám nó svasṛtvám indro vidur āngirasaś ca ghorāḥ /
gókāmā me achadayan yád áyam ápāta ita paṇayo várīyaḥ // 10*

*dūrám ita paṇayo várīya úd gāvo yantu minatīr ṛtēna /
bhāspātir yā ávīndan níḡlḥāḥ sómo grāvāṇa īṣayaś ca viprāḥ // 11*

[Szaramá:] „A szavaitok, panik, nem fegyverek²⁶! Hiába fog ki bűnös testetek a nyílvesszőkön, s hiába leküzdhetetlen²⁷ a hozzátok vezető út, Brihaszpati nem fog kegyelmezni nektek.” (6.)

[Panik:] „Szaramá, e rejtek[hely]²⁸ – tele²⁹ marhákkal, lovakkal s egyéb javakkal – szilárdan áll a kősziklák között³⁰. S panik vigyázzák, akik nagyszerű őrzők. Rossz nyomon³¹ [járva] hiába³² jöttél.” (7.)

[Szaramá:] „Ha majd a látók³³ – az Ajászja (Indra), az angiraszok, és a navagvák – szómától felajzva³⁴ idejönnek és szétosztják a (karámba zárt) teheneket [maguk között], a panik visszaszívják³⁵ e szókat!”³⁶ (8.)

[Panik:] „Szaramá, mivel isteni erő vezérelt hozzánk, nővéremmé teszek! Ne menj vissza, Szépséges, megosztjuk veled a csordát!” (9.)

[Szaramá:] „Én nem ismerek fivérséget, nővérséget. Indra és a rettegést keltő angiraszok [bezzeg] ismerik. Amikor elhagytam őket, úgy tűnt, a csordára áhítoznak. Panik, fussatok el innen jó messzire!” (10.)

„Panik, fussatok el a lehető legmesszebbre! A(z isteni) Renddel³⁷ szemben³⁸ jönnek elő a tehenek”³⁹, akiket Brihaszpati, Szóma, a sajtolókövek s az ihletett látók megtaláltak[, pedig el voltak] rejtve.» (11.)

26 Nem dárdá[so]k/fegyver[es]lek (*a-senyā*).

27 Sz. *ādhr̥ṣṭa*.

28 Sz. *nidhī* (gyűjtőhely, tárhely, kincstár).

29 Ellátva/tele vmivel (+ eszk. hat. e.) (*nyṛṣṭa*).

30 Sz. *ādri-budhna*.

31 Üres úton (*rēku pada*).

32 Sz. *álakam*.

33 Sz. *īṣi*.

34 [Szómától] kihelyezve/kielésítve ([*soma*]*śita*).

35 Szó szerint ‚kihányják’. Sz. *√vam* (a-aorisztosz injunktív, t.sz. 3. sz.: *vaman*); ‚kihány, kibocsájt, elküld, visszautasít’, a fenti szövegkörnyezetben: ‚visszaszív’, azaz ‚megbán’.

36 Ha a látók ... idejőnnének (*gaman*, *√vam*), a panik kiokádtná (*vaman*, *√vam*) e beszédet.

37 Sz. *ṛta*. Igazság, isteni Rend (eredetileg Varunáé).

38 Sz. *√mī*, gyengít, elpusztít; (ki)cserél, (meg)változtat; áthág, megszeg [valamit]; szembehelyezkedik [valamivel].

39 Varuna isteni Rendjével (*ṛta*) szembehelyezkedve (/az ő Törvényét megszegve) a csorda [Indrának] jöjjön elő! Brereton – Jamison 2014, 1574: „Exchanging places with the truth, let the cows come up” (*úd gāvo yantu minatīr ṛtēna*).

Bibliográfia

Védikus szanszkrit szöveg

TITUS. <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm> (2017. október 26.).

GRETEL. http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#RV_HvNE (2017. október 26.).

SANSKRITWEB. <http://www.sanskritweb.net/rigveda/>

GPW. Böhtlingk, Otto – Roth, Rudolph: *Grosses Petersburger Wörterbuch* (Sanskrit Wörterbuch, St-Petersburg: Eggers, 1855.) <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGScan/2013/web/index.php> (2017. szept. 25.).

GWB. Grassmann, Hermann G. *Wörterbuch zum Rig-veda*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1873. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/GRAScan/2014/web/index.php> (2017. okt. 25.).

MWD. Monier-Williams, Sir Monier: *A Sanskrit-English dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1872. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MW72Scan/2014/web/index.php> (2017. okt. 25.).

Irodalom

BRERETON 1981. Brereton, Joel Peter: The R̥gvedic Ādityas, *American Oriental Series*, 63,1–356.

BRERETON – JAMISON 2014: *The Rigveda*, edited and translated by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton (3 Vols), New York, NY: Oxford University Press.

ЕЛИЗАРЕНКОВА 1989, Елизаренкова, Т. Я.: *Ригведа – Мандалы 1–4*. Москва: Наука (Elizarenkova, T. Ja: *Rigveda, Mandala 1–4*, Moszkva: Nauka).

ЕЛИЗАРЕНКОВА 1995, Елизаренкова, Т. Я.: *Ригведа – Мандалы 5–8*. Москва: Наука (Elizarenkova, T. Ja: *Rigveda, Mandala 5–8*, Moszkva: Nauka).

ЕЛИЗАРЕНКОВА 1999, Елизаренкова, Т. Я.: *Ригведа – Мандалы 9–10*. Москва: Наука (Elizarenkova, T. Ja: *Rigveda, Mandala 9–10*, Moszkva: Nauka).

ERDOSY 1995. Erdosy, George (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*. Berlin – New York: Valter de Gruyter.

FÓRIZS 2016 (2003). Fórizs László: *Apāṃ Napāt, Dīrghatamas and the Construction of the Brick Altar. Analysis of RV 1.143*. Second part of the invited paper presented at the 12th World Sanskrit Conference, 13th–18th July, 2003, Helsinki, Finland. In: PARPOLA–FUJII–INSLER 2016, 97–126.

FÓRIZS 2003 [kiadatlan]. Fórizs László: *Dīrghatamas, An Application of the Generalization of Witzel's Grid*. First part of the invited paper presented at the 12th World Sanskrit Conference, 13th–18th July, 2003, Helsinki, Finland. (A szerkesztőbizottság publikálásra elfogadta, de végül terjedelmi korlátok miatt kimaradt a kiadványból).

- HILLEBRANDT 1999: Hillebrandt, Alfred, *Vedic Mythology* (2 vols) Hardcover, Delhi: Motilal Banarsidass (Eng. tr. of *Vedische Mythologie*, 2nd ed. in 2 vols., 1927–29, Breslau: Verlag von M. & H. Marcus; 1st ed. in 3 vols, *Erster Band*, Breslau: Wilhelm Koebler, 1891; *Zweiter Band*, Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1899; *Dritter band*, Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1902).
- HOUBEN 2000. Houben, Jan E. M.: On the earliest attestable forms of the Pravargya ritual: Ṛgvedic references to the Gharma-Pravargya, especially in the Atri-family book. *IJJ* 43: 1–25.
- KUZ'MINA 2007. Kuz'mina, Elena E.: *The Origin of the Indo-Iranians*. Translated by S. Pitina and P. Prudovsky with support of the Russian Institute for Cultural Research, Moscow, and Harvard University. Ed. J.P. Mallory. Leiden: Brill.
- MAKKAY 1998 (1991). Makkay, János: *Az indoeurópai nyelvi népek őstörténete*. Budapest: magánkiadás (Gondolat Kiadó).
- OLDENBERG 2005 (1888). Oldenberg, Hermann: *Hymnen des R̥gveda. 1. Teil: Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*. Berlin 1888. English translation: *Prolegomena on Metre and Textual History of the R̥gveda* by V. G. Paranjape and M. A. Mehendale, Delhi: Motilal Banarsidass.
- PARPOLA 1988. The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic identity of the Dāsas. In: *Studia Orientalia* 64, 195–302.
- PARPOLA 2012. The Dāsas of the *R̥gveda* as Proto-Sakas of the Yaz I -related cultures: With a revised model for the protohistory of Indo-Iranian speakers. In: M. E. Huld, K. Jones-Bley and D. Miller: *Archaeology and Language: Indo-European studies presented to James P. Mallory* (JIES Monograph Series No 60). Washington, DC: Institute for the study of man, 221–264.
- PARPOLA – FUJII – INSLER 2016. Asko Parpola, Masato Fujii, Stanley Insler (eds), *Vedic Investigations: Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Volume 1*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- RENOU 1955–1969. Renou, Louis: *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome 1–17. Paris: E. de Boccard.
- STEIN 1917. Stein, Aurel: On Some River Names in the *R̥gveda*, *JRAS* Jan., 91–99.
- WHITNEY 1879. Whitney, William Dwight: *A Sanskrit grammar; including both the classical language, and the older dialects, of Veda and Brāhmaṇa*. Leipzig: Breitkopf and Härtel.
- WITZEL 1995a. Witzel, Michael: *Early Indian History: Linguistic and Textual Parameters*. In: ERDOSY 1995, 85–125.
- WITZEL 1995b. Witzel, Michael: *R̥gvedic history: poets, chieftains and politics*. In: ERDOSY 1995, 307–352.
- WITZEL 2012. Witzel, E.J. Michael: *The Origins of the World's Mythologies*. Oxford: Oxford University Press.

Könyvismertető

Common Buddhist Text Guidance and insight from the Buddha

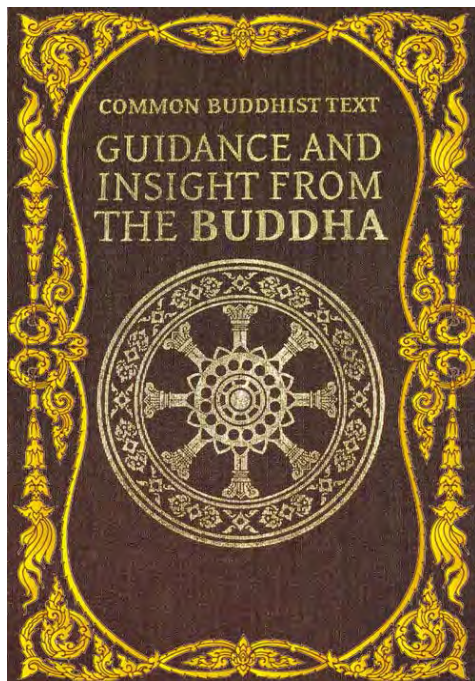
Chief Editor: Most Venerable Phra Brahmapundit

Editor: Peter Harvey

Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press, Ayutthaya, Thailand, 2017

I-XIV+ 589 p., ISBN 978-616-300-320-1

*Transl.: Tamás Agócs, Peter Harvey, P. D. Premasiri,
G. A. Somaratne, Dharmacārī Śraddhāpa,
Ven. Thic Tuệ Sỹ, Designed: István Faragó*



CONTENT

Background to this book, and its contributors

The editor and translators

Compiling Committee

Foreword

INTRODUCTIONS

PART I : THE BUDDHA

Chapter 1: The life of the historical Buddha

Chapter 2: Different perspectives on the Buddha

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

PART II: THE DHAMMA/DHARMA

Chapter 3: Characteristics of the teachings

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 4: On society and human relationships

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 5: On human life

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 6: The buddhist path and its practice

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 7: Ethics

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 8: Meditation

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 9: Wisdom

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 10: The goals of Buddhism

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

PART III: THE SANGHA OR SPIRITUAL 'COMMUNITY'

Chapter 11: Monastic and lay disciples and noble persons

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Chapter 12: Exemplary lives

Theravāda

Mahāyāna

Vajrayāna

Theravāda

Appendixes

Glossary of key buddhist terms and names

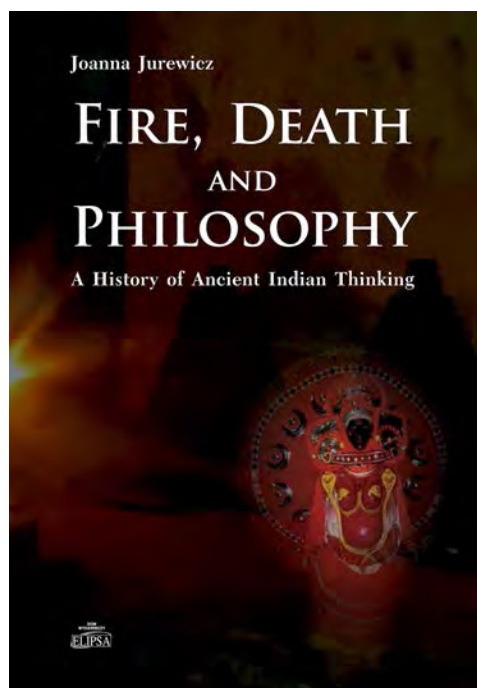
Index

Könyvismertető

Joanna Jurewicz: Fire, Death and Philosophy A History of Ancient Indian Thinking

Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa, Poland, 2017

716 p., ISBN: 978-838-017-085-8



A könyvben a szerző az indiai filozófia alapjainak rekonstruálására tesz kísérletet a Kr. e. 13. és 6. sz. között keletkezett indiai vallási szövegek alapján. A címben szereplő tűz fogalma a Rigvédai gondolkodás központi metafizikai koncepciója, és a bráhmánáig az is marad. Az alcím a könyv másik céljára utal: a szerző az ősi indiai gondolkodás történetét is be kívánja mutatni.

TARTALOM

Bevezetés

1. A Rigvéda
2. Az Atharvavéda
3. A Satapatha bráhmána
4. Halál utáni lét (afterlife)
hit az újjászületésben

Általános konklúzió

Bibliográfia

Indexek

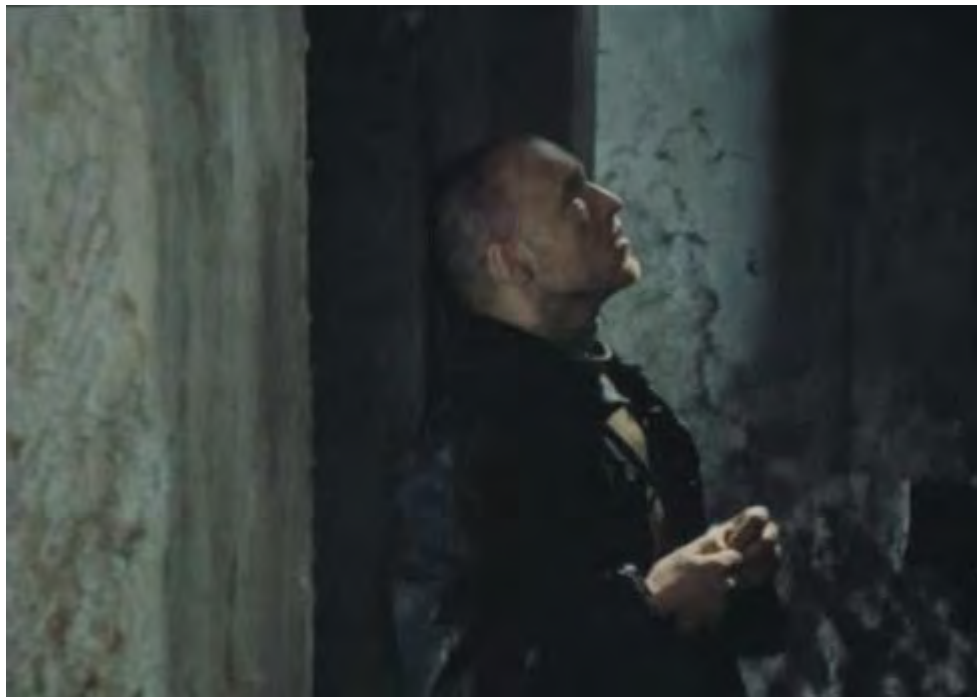
Vers

Arszenyij Tarkovszkij versei

Bánfalvi András emlékére

Fordította Fórizs László és Baka István

Éppen tizenöt éve, hogy András eltávozott közülünk. E versekkel őreá emlékezünk.



Jelenet Andrej Tarkovszkij Sztalker című filmjéből

Первые свидания¹

Свиданий наших каждое мгновенье
Мы праздновали, как богоявление,
Одни на целом свете. Ты была
Смелей и легче птичьего крыла,
По лестнице, как головокруженье,
Через ступень сбегала и вела
Сквозь влажную сирень в свои владенья
С той стороны зеркального стекла.

Когда настала ночь, была мне милость
Дарована, алтарные врата
Отворены, и в темноте светилась
И медленно клонилась нагота,
И, просыпаясь: «Будь благословенна!» -
Я говорил и знал, что дерзновенно
Мое благословенье: ты спала,
И тронуть веки синевой вселенной
К тебе сирень тянулась со стола,
И синевую тронутые веки
Спокойны были, и рука тепла.

¹ Тарковский 1983.

Az első találkozások²

Ha találkozhattunk – drága pillanat! –
Együtt ünnepeltük Isten-arcodat
Egyetlenek a Földön. Te bátor-
Könnyeden szálltál mint a madártoll
A lépcsőn s vezettél – szédítő tudat! –
Birtokodba át az orgonáson
És én megláthattam minden titkodat
A tükörfal túlsó oldaláról.

Mikor sötétség borult a világra
Az éjben rám köszönt a kegyelem
Szentélyed oltárkapuit kitárva
Lassan közelgett fénylett meztelen.
Boldogan már kiabáltam: „Áldott légy!”
De felébredve tudtam, mily merészség
Áldásommal megzavarni álmod.
Hogy megérintse szemed a mindenség
Orgona hajolt föléd ágyadon
S leszállt szemhéjadra kéklőn derengve
És meleg kezedre a nyugalom.

А в хрустале пульсировали реки,
Дымились горы, брезжили моря,
И ты держала сферу на ладони
Хрустальную, и ты спала на троне,
И - боже правый! - ты была моя.
Ты пробудилась и преобразила
Вседневный человеческий словарь,
И речь по горло полнозвучной силой
Наполнилась, и слово «ты» раскрыло
Свой новый смысл и означало: царь.

На свете все преобразилось, даже
Простые вещи - таз, кувшин, - когда
Стояла между нами, как на страже,
Слоистая и твердая вода.

Нас повело неведомо куда.
Пред нами расступались, как миражи,
Построенные чудом города,
Сама ложилась мята нам под ноги,
И птицам было с нами по дороге,
И рыбы подымались по реке,
И небо развернулось пред глазами...

Когда судьба по следу шла за нами,
Как сумасшедший с бритвою в руке.

1962

Kristályüvegben csillámlott a tenger
Hegyek pipáztak lüktetett folyó
A tenyeredben tartottad a kristály-
Gömböt, s amíg a trónuson aludtál
A valónál istenibb volt a szó:
„Enyém vagy!” Felébredtél és újjá lett
A megszokott hétköznapi szótár
Amikor a teli torokból zengett
„Te’ szó erővel telt meg s új értelmet
Véve fel már azt jelentette „cár”!

Átalakult íme az egész világ
Át az üvegkancsó és a tál míg
Közöttünk strázsaként posztjára kiállt
A rezzenetlen csillámfényű víz.

Nem tudtuk a rejtelem hová hív
Kitért előlünk akár a délibáb
A csodaépítette város is.
A lábunk elé lefeküdt a menta,
Madarak szálltak az úton vonulva velünk
a halak hozzánk úsztak és
A Mennynek minden kapuja feltárult...

De örülteként a sors loholt utánunk
Kezében tartva egy borotvakést.

[С утра я тебя дожидался вчера...]³

С утра я тебя дожидался вчера,
Они догадались, что ты не придешь,
Ты помнишь, какая погода была?
Как в праздник! И я выходил без пальто.

Сегодня пришла и устроили нам
Какой-то особенно пасмурный день,
И дождь, и особенно поздний час,
И капли бегут по холодным ветвям.

Ни словом унять, ни платком утереть ...

³ Тарковский 1983.

[Reggel óta téged vártalak tegnap...]⁴

Reggel óta téged vártalak tegnap,
Ők kitalálták, hogy akkor már nem jössz.
Emlékszel, milyen gyönyörű idő volt?
Mint ünnepnapon! Kabát sem volt rajtam.

Ma megjöttél, és mindent elrendeztek.
Valahogy furcsán borongós ez a nap.
Esik is. Különös, kései óra.
Futnak a cseppek a hideg ágakon.

Nem enyhíti szó, kendő nem törli le ...

⁴ Fordította Fórizs László.

*Жизнь, жизнь*⁵

1.

Предчувствиям не верю, и примет
Я не боюсь. Ни клеветы, ни яда
Я не бегу. На свете смерти нет:
Бессмертны все. Бессмертно все. Не надо
Бояться смерти ни в семнадцать лет,
Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.
Мы все уже на берегу морском,
И я из тех, кто выбирает сети,
Когда идет бессмертье косяком.

2.

Живите в доме - и не рухнет дом.
Я вызову любое из столетий,
Войду в него и дом построю в нем.
Вот почему со мною ваши дети
И жены ваши за одним столом, -
А стол один и прадеду и внуку:
Грядущее свершается сейчас,
И если я приподымаю руку,
Все пять лучей останутся у вас.
Я каждый день минувшего, как крепью,
Ключицами своими подпирал,
Измерил время землемерной цепью
И сквозь него прошел, как сквозь Урал.

⁵ Тарковский 1983.

Élet, élet⁶

1.

Se rágalom, se méreg nem talál
Utat szívembe. Rossz előjelekkel
Nem számolok. A földön nincs halál.
Mindenki, minden halhatatlan. Nem kell
Rettegni a haláltól, légy akár
Ifjú, akár vén. Létünk fénysugár,
Halál, sötétség nincs is e világon.
A tengerparton állunk, emberek,
S én társak közt, előkészítve hálóm,
Várom közelgő öröklétemet.

2.

Ha lakjátok a házat – ép marad.
Én bármely évszázadba eltalálok,
És felépítem benne házamat.
Ezért ülik körül fiúk, leányok:
Háznépetek az én asztalomat –
S közös az asztal unokának, vénnek:
Jövendőt vált valóra a jelen,
És mind az öt fénylő sugár tiétek,
Ha kezemet magasba emelem.
A múlt minden napját kulcsontjaim még
Támasztják, mint a bányát ácsolat,
Felmértem az időt, akár a mezsgyét,
S megmászтам, mint magas hegyormokat.

3.

Я век себе по росту подбирал.

Мы шли на юг, держали пыль над степью;

Бурьян чадил; кузнечик баловал,

Подковы трогал усом, и пророчил,

И гибелью грозил мне, как монах.

Судьбу свою к седлу я приторочил;

Я и сейчас в грядущих временах,

Как мальчик, привстаю на стремях.

Мне моего бессмертия довольно,

Чтоб кровь моя из века в век текла.

За верный угол ровного тепла

Я жизнью заплатил бы своевольно,

Когда б ее летучая игла

Меня, как нить, по свету не вела.

1965

3.

Méretre választottam századot,
Vonultunk délre, szállt a füst kavargón;
Burján füstölt; tücsök pajkoskodott,
Patkók közt ugrált, prófétált a tarlón,
S mint szerzetes, halált jósolt nekem.
De nyergemhez szíjaztam jól a sorsom,
S még mostan is gyerekmód-lelkesen
Kengyelben állok rezzenéstelen.

Elég nekem tulajdon öröklétem,
Hogy vérem folyjon századokon át,
S hogy leljek egy biztos, meleg szobát,
Fizetségül feláldoznám az életem,
De szálló tűje cérnaként vezet,
A nagyvilágon végig engemet.

Эвридика⁷

У человека тело

Одно, как одиночка.

Душе осточертела

Сплошная оболочка

С ушами и глазами

Величиной в пятак

И кожей - шрам на шраме,

Надетой на костяк.

Летит сквозь роговицу

В небесную криницу,

На ледяную спицу,

На птичью колесницу

И слышит сквозь решетку

Живой тюрьмы своей

Лесов и нив трещотку,

Трубу семи морей.

Душе грешно без тела,

Как телу без сорочки, -

Ни помысла, ни дела,

Ни замысла, ни строчки.

Загадка без разгадки:

Кто возвратится вспять,

Сплясав на той площадке,

Где некому плясать?

⁷ Тарковский 1983.

*Euridiká (Eurüdiké)*⁸

Egy testével épp olyan
Az ember, mint a sejtje;
A lélek halálosan
Unja burkát, amelyre
Rádermedtek a fülek,
A bőr – sebek seb hátán –
S a szemek, két ötkopek,
Csontvázkaróba húzván:

Szaruhártyán keresztül
Madárhúzta szekéren
Égi forráshoz repül
Két jégküllős keréken
Hallgatni – Gyönyörűszép! –
Élő börtönrácsán át
Erdő s föld kereplőjét,
Hét tenger trombitáját.

A test nélkül a lélek,
Mint inge nélkül amaz,
Se gondolat, se szándék,
Se dolgok, se szavak.
Nincs válasz a rejtélyre:
Visszatérhet, aki ott
Táncolt, hol semmiféle
Táncos nem táncolhatott?

⁸ Fordította Fórizs László.

И снится мне другая
Душа, в другой одежде:
Горит, перебегая
От робости к надежде,
Огнем, как спирт, без тени
Уходит по земле,
На память гроздь сирени
Оставив на столе.

Дитя, беги, не сетуй
Над Эвридикой бедной
И палочкой по свету
Гони свой обруч медный,
Пока хоть в четверть слуха
В ответ на каждый шаг
И весело и сухо
Земля шумит в ушах.

1961

Új lélekről álmodom
Másik ruha van rajta,
A félelemből lángok
Vezetnek a túlpartra,
Mint a tiszta szesz tüze
Távoznak árnyék nélkül
Orgonafürtöt téve
az asztalra emlékül.

Szaladj gyermek! Ne sirasd
Szegény Euridikát!
A világ végéig hajtsd
Bottal a rézkarikád!
Bármennyire lehalkul
Vad vidámsága betölt,
S lépteidre válaszul
A füledben zúg a föld.

[Вот и лето прошло...]⁹

Вот и лето прошло,
Словно и не бывало.
На пригреве тепло.
Только этого мало.

Все, что сбыться могло,
Мне, как лист пятипалый,
Прямо в руки легло,
Только этого мало.

Понапрасну ни зло,
Ни добро не пропало,
Все горело светло,
Только этого мало.

Жизнь брала под крыло,
Берегла и спасала,
Мне и вправду везло.
Только этого мало.

Листьев не обожгло,
Веток не обломало...
День промыт, как стекло,
Только этого мало.

⁹ Тарковский 1983.

[Hogy tovatűnt e nyár...]¹⁰

Hogy tovatűnt e nyár!
Míntha nem lett volna még.
Bár verőfényben áll,
Csakhogy ez már nem elég!

Mint egy levél, a mult,
S amit adhatott az ég,
Minden ölembe hullt,
Csakhogy ez már nem elég!

Jó-rossz el nem tűnik,
Nincs ok nélküli vég,
Minden fényben ázik,
Csakhogy ez már nem elég!

Szárnyával betakart,
S oltalmat nyújtott az ég,
Így minden sikerült,
Csakhogy ez már nem elég!

Minden ágacska ép,
Tűzben egy levél sem ég,
Áttetsző, tiszta, szép,
Csakhogy ez már nem elég!

¹⁰ Fordította: Fórizs László. Budapest, 2007.

Irodalom

Baka 1988. *Arszenyij Tarkovszkij versei*. Vál. és ford. Baka István. Az utószót Szőke Katalin írta. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Таркóвский (Tarkovszkij) 1983. Таркóвский, Арсéний Александрович: Стихи разных лет. Москва: Современник.

Online: <http://www.ruthenia.ru/60s/tarkovskij/> (Megtekintve: 2017. szeptember 27.)

Tibor Porosz:

*Practicing in vain or meaningful formality?
The roles of ritual in Buddhism*

The paper briefly reviews some of the most important Western theoretical models of the ritual. It outlines the Buddha's ritual standpoint and presents the basic patterns of the ritual practice of Buddhism and their appearance in Western Buddhism. Meanwhile, not only the cultural, communicative, organizational and cosmological role of the ritual becomes visible, but also the constantly emerging issue of anti-ritualism. The ritual is considered as an independent method of Buddhist religious practice in addition to philosophy and meditation. The author emphasizes that the performative ritual act has the potential to become a method of learning and cognition.

Tímea Windhoffer:

King Gesar based on a Tibetan ritual text of smoke purification

There is no such an expert of Inner Asia who would not have heard about King Gesar, or Gesar Khan. King Gesar is a versatile character of the culture of Inner Asia. He can be found in folk poetry as an epic hero, but in the religion he can be seen in many forms. The aim of my paper is to present Gesar's figure, its iconometric features by the help of a Tibetan ritual text of smoke purification written in his honor. The manuscript of it is the property of the Ferenc Hopp Musum of Asiatic Arts. I also used a parallel text that belongs to the Oriental Collection of the Hungarian Academy of Sciences.

Judit Béres:

*Incense Offering to the Gods of Qinghai Territory
An offering text of Trishok Gyalmo Lake Mother and Trika Amye Yulha*

Incense offering or *sang* is a frequent and widespread way of purificatory offering in Tibetan culture. Smoke arose from burning plants and other materials, and special mantras, texts are chanted during the offering rituals which are claimed to purify the person(s) who prepared the offerings, and pacify the territorial or protector gods. The text of incense offering given in the paper comes from Amdo. The offerings are presented to the important local gods of holy places between the Blue-lake and Amye Machen mountain range, especially to the Amye Yulha of Trika which is of Chinese origin.

Krisztián Krizsán:

Madness in Greek Drama

Sophocles: Ajax

The concept of melancholy in Antiquity is very similar in its main points to Heidegger's notion of anxiety. On the one hand, it becomes obvious to the melancholic man that he is distinctly different from the world or cosmos. „By realizing the exceptional quality of life”, as Földényi puts it, he is capable of relating authenticity – in the Heideggerian sense – to his own fate.

Aristotle names three heroes among the remarkable melancholic personalities, one of whom is Ajax. The story of the hero is examined through Sophocles' drama. The tragedy pictures the basic experience of uncertainty surrounding human life through the hero's rampage and his madness. This provides a deep insight into this universal, existential chasm.

Furthermore, in its morals, the play develops a new ontological dimension that arguably surpasses Nothing itself. In the present study, our aim is to discover this unknown territory with the help of Marion's Erotic Reduction.

Alexandra Bányai:

The Light of the Lantern

*An analysis of the rebirth-metaphors of the Milindapañha
with the help of cognitive linguistic tools*

In this paper, the author translates and analyzes Milindapañha 3.2.1 – a section of the text that shades light on the theme of rebirth with three similes – by means of a few relevant suttas from the Tipitaka and the application of the tools of modern cognitive linguistics.

László Fórizs:

Saramā and the Paṇis

Ṛgveda 10.108

The author translates the well-known 10.108 hymn of the Ṛgveda. This sūkta is nothing else than a dialogue between the Paṇis, the guardians of the cows, and Saramā, the messenger of the god Indra who has just crossed the river Rasā and is going to attack the Paṇis.

