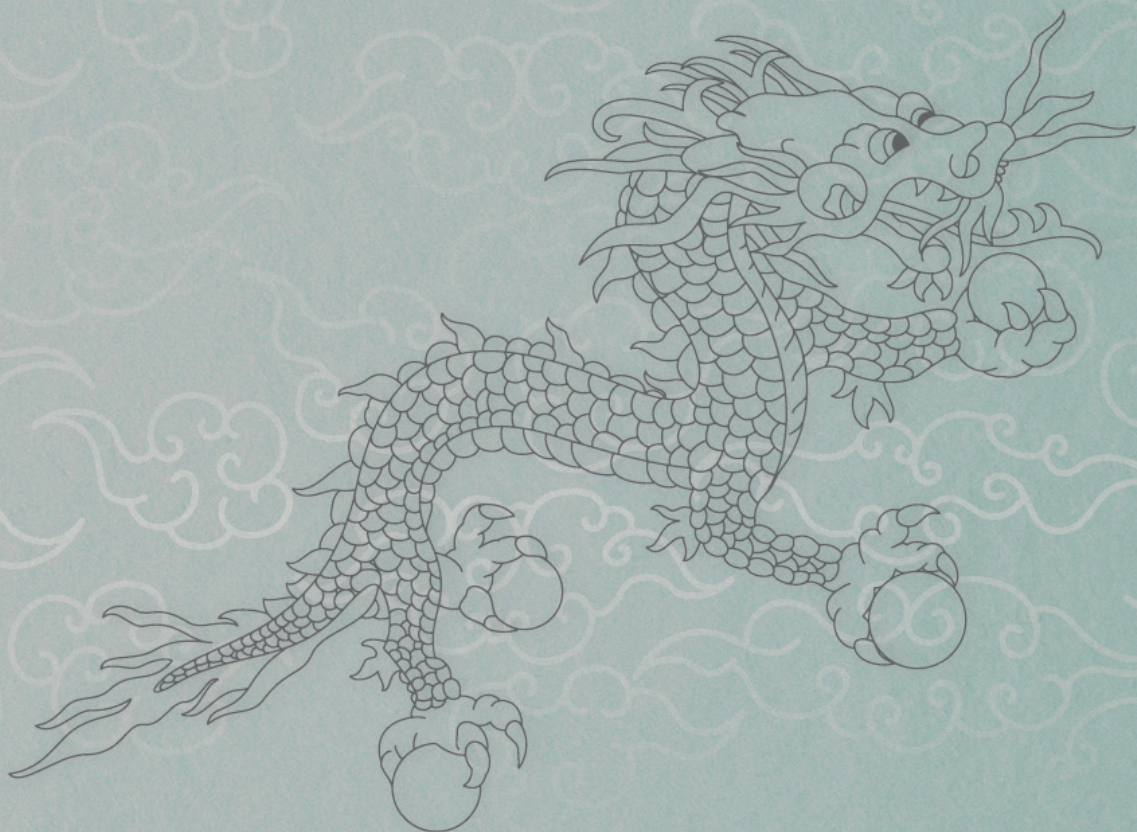


KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2023

Kereknyomok 2023/15. 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
DOI [DOI 10.56213/Kerekny.15.2023](https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023)

Szerkesztőbizottság Agócs Tamás
Birtalan Ágnes
Dezső Csaba
Fórizs László
Porosz Tibor
Sárközi Alice

Tanácsadók Fajcsák Györgyi
Kelényi Béla
Wojtilla Gyula
Zsolnai László

Főszerkesztő Hidas Gergely

ISSN 1788-3865

Lapterv, tipográfia Ivanics Zsolt

Nyomda Tibuktu Bt

Ára 2750 Ft

A borítón Bhután nemzeti szimbóluma, a Mennydörgő Sárkány (*druk*) látható
Készítette: Ivanics Zsolt

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 Porosz Tibor**
A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája
- 43 Kelényi Béla**
A tükrö(zödés)t néző *bódhiszattva*
- 61 Király Gábor**
Cselekvési kiindulópontok – A cselekvőképesség szociológiai és buddhista szemléletű tárgyalása
- 80 Gelle Zsóka**
Tibeti források sNgags 'chang Shākya bZang po életéről
- 98 Gáncs Nikolasz**
Shingon buddhista temetés Japánban egy külföldi szemével
- 113 Majer Zsuzsa**
A 10. *bogd* beiktatása – az első visszhangok és hatás a mongol szertartásrendszerre
- 137 Karma Ura**
Az Össz nemzeti Boldogság: teljességre törekvő fejlődés
- 168 Françoise Pommaret**
A női vallásyakorlók szerepének megerősödése a mai Bhutánban
- 185 Valcsicsák Zoltán**
Bódhiszattva vállalkozók Bhutánban

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

BHUTÁN

- 199 Donald S. Lopez Jr.**
– Thubten Jinpa. *Dispelling the Darkness. A Jesuit's Quest for the Soul of Tibet*. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 2017. (Kuzder Rita)
- 203** *The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla. The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition.* Critically edited and translated by James Mallinson and Péter-Dániel Szántó. Pondicherry: IFP EFEO, 2021. (Törzsök Judit)
- 209** Summaries in English
- 129 Valcsicsák Zoltán – Zsolnai László**
Bhután, a Mennydörgő Sárkány és az Össz nemzeti Boldogság földje
- 132 Karma Phuntsho**
Bevezetés a bhutáni buddhista hagyományokba

T A N U L M Á N Y O K

POROSZ TIBOR

A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája

Az írás arra hívja fel a figyelmet, hogy a Buddha szemlélete a létezés hiányos, szubsztancia nélküli voltát hangsúlyozza, és ezzel egy a negatív teológiával szembenálló negatív ontológiát képvisel. E negatív ontológia főbb jellegzetességei: (1) a valóság és a fogalmak változatlan önzonossága helyett a dinamikusság kiemelése; (2) az elvont dichotómiák, a „lét” és a „nem-lét”, a „van” és a „nincs” helyett a közép, vagyis a keletkezés és az elmúlás folyamatainak a bemutatása; (3) az egyes folyamatok funkcionális kapcsolati rendszerének a feltárása; (4) a szubsztancianélküliség kimondása; (5) a megismerés negatív, dekonstruktív útja; (6) a szubsztanciális támasz hiánya miatt ki nem elégítő emberi lét megállapításával egy negatív antropológiai szemléletet nyújt; (7) az elégtelenséget alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika.

Kulcsszavak: buddhista filozófia, átman, szubsztancia, ontológia, negatív dialektika, tudat, személyiség, buddhista pszichológia, szatipatthána, buddhista etika

„Nem én vitázom a világgal, hanem a világ vitatkozik velem.”

(*Nāham lokena vivadāmi, loko va mayā vivadati.*)

(A Buddha: *A virág-szutta*; SN 22, 94/iii, 138)

1. A veszélyes Buddha

A Buddha radikálisan szubsztanciaellenes. A „radikális” jelző egyesek számára általában is túlságosan szélsőséges, ezért rémisztőnek tűnhet, a Buddha kapcsán meg egyenesen túlzónak, érthetetlennek látszhat. E kifejezés azonban csupán a Buddha tanításainak azokra az egyedülálló jellegzetességeire kíván rámutatni, amelyeket éppen e másokétól alapvetően különböző mivolta miatt értetlenség övez, így azok elhallgatások, félreértések áldozataivá válnak, illetve megszelídítésük, a főáramlatú vagy a hétköznapi gondolkodás számára befogadhatóbbá – ha tetszik „érthetőbbé” – tételük érdekében a különbözőségek elkenésére történnek kísérletek. A jelen írás bemutatja és

kiemeli a Buddha felfogásának szubsztanciaellenes, negatív ontológiával megalapozott legfontosabb sajátosságait, melyeket azonban nem ütköztet közvetlenül az ezeket vitató nézetekkel és személyekkel, e helyett inkább arra hívja fel a figyelmet, hogy a Buddha egyes kijelentései és gondolatai miként állnak össze egy többszörösen is tagolt szemléletté. Ugyanakkor az alábbiakban az egyes témák kifejtése kapcsán csupán rövid áttekintésre van mód, ez viszont több esetben is messzemenően támaszkodik azokra a részletes – és a vonatkozó bőséges irodalmat is idéző – leírásokra, amelyek a korábban megjelent publikációimban megtalálhatók¹.

A Buddha gondolatainak egyedi sajátosságait elvitató törekvések jellemzően főként a nyugati vagy/és a modern kori interpretátoroktól származnak, bár tanainak a megértése, befogadása már a kortársai számára is nehézséget, vagy akár megoldhatatlan feladatot jelentett. De vajon miért? Úgy gondolom, hogy azért, mert a Buddha tanai mindenkit a legérzékenyebb pontján találnak el. A biztonságosnak vélt önazonosságok megkérdőjeleződnek, bármilyen egyéni vagy közösségi formában és változatban élnek is meg azt az emberek, miközben a helyükbe felkínált alternatíva – a nirvána – elérésére semmi garancia nincsen, bár a megvalósítására irányuló lépések és erőfeszítések a még csak törekvők számára is a kevesebb szenvedéssel járó kiegyensúlyozott mindennapi életvitelt adhatják.

A nyugati vagy modern kori ember önképe számára a Buddha radikalizmusa sokkal több és nagyobb veszélyt jelent, mint a korábbi korok embere számára. A modern kor embere kiszakadt a természetes közegeiből, a közösségi lét által meghatározott önazonosságából, a személyes *face to face* viszonyok kapcsolataiból, a természeti környezettel meglevő egységéből, így egy ezektől független, önmagában – a szó minden értelmében – egyedülálló individuumnak kezdte magát értelmezni. Az egyedülállóságának ezt az élményét szabadságnak képzele, noha valójában ezzel voltaképpen egy a valóságtól elvont absztrakt individuumot hozott létre, aki sokkal sérülékenyebb, mint amilyen az egyén az előtte levő korokban valaha is volt. Kiszolgáltatott a társadalmi környezetben létrejövő hatásoknak, manipulációknak, eldologiasodott, elidegenedett viszonyoknak és kapcsolati rendszereknek, amelyek elől különböző téves identitásokba, mentális betegségekbe menekül, mint egyebek mellett például a depresszió, a szorongás, a neurózis, a borderline, a bipoláris zavar, az önmagát és a világot eltárgyasító, dologiasító deperszonalizáció és derealizáció, a defetizmus, vagy az önmagát túlértékelő ember narcisztikus személyiségzavara. Jelen korunkban az egyes embernek ez a kiszolgáltatottsága, sérülékenysége akadályozza az egészséges, érett, stabil személyiség kialakulását, ezért számára a Buddha tanítása is – már ha egyáltalán találkozik vele – fokozottabb veszélyt jelenthet. Ennek oka az úgynevezett „nem-Én” tana, ami több szempontból egyébként is problematikus lehet.

Először is, a Buddha tanítása eredetileg azt a kérdést veti fel, hogy a normális vagy stabil személyiséggel rendelkező, ámde szenvedéseibe bonyolódó emberek miként tudnak ezen állapotukon túllépni. Viszont a létezés bizonytalanságát megelő modern kori labilis személyiség esetében, a kohezív, integrált szelf hiányakor az identitásának megkérdőjelezése kifejezetten káros lenne, ezért ehelyett elsőként az egészséges személyiség kialakítása lehet a feladat. Másodsor, a kohezív

1 Porosz Tibor. 2013. „A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középpútján.” *Keréknyomok* 7: 41-74; Porosz Tibor. 2018. *A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai. Második, javított és illusztrációkkal bővített kiadás.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Egyház; Porosz Tibor. 2019. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban. Második kiadás.* Budapest: A Tan Kapuja; Porosz Tibor. 2021. *A buddhista pszichoterápia. Egy ősi hagyomány a modern és a posztmodern gyógyászatban, valamint azokon is túl.* Budapest: A Tan Kapuja; Porosz Tibor. 2022. *Párhuzamos lélektanok. A buddhista pszichológia alapjai, főbb irányzatai és találkozásai a nyugati gondolatokkal.* Budapest: A Tan Kapuja.

és többé-kevésbé stabil személyiség a folytonos Én-megerősítéseibe ragad, így az egyén narcisztikus szükségleteit, a patogenikussá váló Én-keresését esetenként még intellektuális formában is, a szubjektum jelentőségének túlhangsúlyozásával elméletekben is megfogalmazza. E szándékok hivatkozási alapként egyes spirituális hagyományokban (pl. bráhmanikus vagy hindu eszmék, gnosztikus tanok) szövetségesre lelhetnek, vagy/és a nyugati gondolkodást lényegében máig széles körben meghatározó karteziánus dualizmus alapján találunk rá a testi-anyagi világon kívüli tudat vagy szubjektivitás szubsztanciális entitására, netán Immanuel Kant nyomdokaiban járva egy transzcendentális, vagy éppen transzcendens Én alanyiségára. Harmadszor, a Buddha „nem-Én” tanát számos formában értik félre, amely értelmezések végül is sokkal többet árulnak el a szerzők saját világnézetéről, mint a Buddha álláspontjáról. A következő felsorolás csupán jelzésszerűen utal e nézetek néhány főbb típusára, azonban képviselőik neveit nem sorakoztatja fel, mivel e helyen csak e gondolkodásmódok általános elveinek, modellszerű jellegzetességeinek a felvillantása a fontos, miközben részletes elemzésükre, az egyes szerzők nézeteinek a megvitatására itt amúgy sincsen lehetőség.

A nem-Én tanának egyik félreértelmezése a hindu idealista monizmus szemléletén alapszik, amely a partikuláris, individuális Én korlátoltságát ontológiailag egyfajta végső univerzális, szubsztanciális szubjektumban látja feloldhatónak. Ennek sémájában, ha az „önmagam” kifejezés a Buddhánál pozitív összefüggésben szerepel (pl.: „Önmagad menedéke legyél!”), akkor az „önmaga” kifejezés könnyen egy abszolútum szubsztanciális tartalmával ruházható fel, mintha a Buddha egy univerzális Önvaló elfogadását javasolná. Amikor viszont a Buddha egyértelműen egy szubsztanciális értelemben vett Önvaló létét tagadja, akkor az csupán a transzcendenciát nélkülöző partikuláris empirikus „Én” tagadásaként lesz értelmezhető, mintha a Buddha nem utasította volna el egy univerzális transzcendens létezését. A félreértés e két eljárásában tehát közös az a szemléleti elem, hogy az egyén végső soron nem más, mint részese az univerzálisból. Ezzel szemben az univerzális Én tagadását képviselő materialista monizmus – manapság jellemzően főként a tudományos gondolkodás keretein belül – egyúttal az egyéni Én, az individuális szubjektum fogalmával sem tud mit kezdeni, hiszen mindenhol csupán a végső materiális alkotóelemeket és azok „kötegeit”, kombinációit látja, emiatt szerinte az „Én” valójában nem létezik, csak feltételezzük, hogy létezik, tehát voltaképpen illúzió, és ezt az „értelenség” álláspontot tulajdonítja a buddhizmusnak is. Ezek mellett többféle módon fejeződik ki az Én-nek a mentális és a fizikális entitások dualizmusa talaján álló ontológiai felfogása is. Ennek alapja többnyire a „test-tudat”, vagy az „alany-tárgy” viszony észlelépszichológiai vagy/és nyelvtani kettősségének ontológiai dichotómiaként való értelmezése. Vannak azután olyan nézetek is, amelyek szerint a Buddha tanában nincsen ontológia, az inkább csak etikai, illetve szoteriológiai útmutatás, ezért a nem-Én tana sem egyéb, mint csupán valamiféle gyakorlati stratégia, így tehát eszerint úgy mond nem is veti el egy szubsztanciális szubjektum gondolatát. Végül szembesülni kell azokkal a megfogalmazásokkal, amelyek – akár a buddhizmus berkeiben is megjelenve – az Én jelentés-tartalmát azonosítják a létezését tekintve kétségbe nem vont tudat működésével, vagy éppen az Én valós voltáról szólnak. Ráadásul, ha a nem-Én tanát elfogadjuk, akkor magyarázatra szorul az Én folytonosságának a kérdése, vagyis az, hogy a hétköznapi tapasztalás során az észlelő miért észleli a dolgokat és önmagát is folytonos létezésűnek, miként lehetséges a múltra emlékezés, és mi módon értelmezhető a halál utáni következő életbe jutás folytonossága?

Mindebből az következik, hogy e kérdések átgondolásához mindenképp a Buddha és a kortársai által használt „Én” kifejezés jelentéseit szükséges felidézni. Az ugyan nem ismeretes, hogy a Buddha milyen nyelven taníthatott, de a beszédeinek ránk hagyományozott szövegei közül

a legrégebbi páli nyelvű, míg a buddhizmuson belül legerjedtebb a terminológiák szanszkrit nyelvű használata. Mármost a kérdéses nem-Ēn tan megnevezése fosztóképzővel páliul *anattā* (*anattā*), szanszkritul pedig *anātman* (*anātman*), vagyis az „Ēn” kifejezés páliul *attan/attā* (*attan/attā*) és szanszkritul *ātman* (*ātman*).

2. A szubsztanciális Ātman doktrínája

A Buddha kortársai által használt *ātman* kifejezés etimológiailag visszavezethető a „lélegzet” jelentésre, amit az „önmaga” visszaható névmásként is használtak, majd erre épül rá a „lélek” és az empirikus egyén, a „személyiség” vagy „Ēn” értelem. Ezek mellett az *ātman* fogalmának jelentése a *Védák*ban már nem csupán a légzéssel, így az étellel, az egyéni lélekkel azonos, hanem végső soron úgy tekintik, mint ami metafizikai „szubsztancia”, „Önvaló” (RV X.97.11; AV X.8.44), amit az egyéni lélektől megkülönböztetve Nyugaton gyakran nagybetűvel írnak: *Ātman*. A *Brahmānā*k ezt a szubsztanciális Önvalót (*Ātman*) már a *Brahmānā*val azonosítják (ŚBr. XIV.), miként az *Upanisadok* is ezt teszik (Bṛhad. Up. IV.4.5; Ch. Up. III.14). E nézet szerint az Ön-maga – vagyis az Önvaló – nem hal meg, nem szomorú (Ch. Up. VIII.7.1), az az igazság és elpusztíthatatlan, nem öregszik, nem szenved, nem éhez, nem szomjazó (Ch. Up. VIII.1.5; VIII.3.4). Az *Upanisadok* álláspontja szerint a mindenség a *Brahmānā*, amivel az egyéni lélek, az „önmagam” (*ātman*) azonos (Ch. Up. VIII.3.4; Bṛhad. Up. IV.4.5), ezért az ember célja ennek az azonosságnak a felismerése és megtapasztalása (Ch. Up. III.14; VI.8.7), mondván: „*Brahmānā* vagyok!” (*Aham brahma asmi!*) (Bṛhad. Up. I.4.10). A nem-tudás az *Ātman* nem ismerete, ezért a feladat tudni azt, mi az *Ātman* és mi nem az (Bṛhad. Up. II.3; II.4.5). Az *Ātman* megismerő tudja: „Ēn ez vagyok!” (*Ayam asmi!*) – és ezzel hatalmat szerez a világ fölött (Bṛhad. Up. IV.4.12-13). A *Brahmānā* teljes kibontakozása az egyetemes végső Valóság (szanszkrit: *dharma*) vagy Törvény, a Valóság törvénye pedig nem más, mint az igazság (Bṛhad. Up. I.4.14), ezért az igazság, illetve a *dharma* azonos az Önvalóval, az *Ātman*nal (Bṛhad. Up. II.5.11).

A Buddha álláspontja szerint a valóság (páli: *dhamma*) legfontosabb ismertetőjegye az, hogy ön-magátlan (*anattā*), vagyis szubsztancia nélküli. A Buddha már a második nagy tanítóbeszédében felhívta a figyelmet arra, hogy egy önálló ön-magam (*attā*) léte esetén lennie kellene valaminek, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, azonban ilyet találni nem lehet, hiszen minden létező állandótlan (*anicca*), emiatt ki nem elégítő, tehát szenvedő (*dukkha*), így végül is voltaképpen mindenről csak az mondható: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem ön-magam” (*N’etaṃ mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā.*) (SN 22, 59/iii, 67). Az ember elsődleges célja és feladata ezért ennek a nem-azonosságnak a felismerése és megtapasztalása.

A Buddha felhívja a figyelmet arra, hogy szokásosan amilyen módon nyelviileg kifejezzük a valóságot, azt olyanakk is látjuk, tehát egyáltalán nem mindegy, hogy milyen szavakat használunk, mert azok saját valóságot teremtenek. Éppen ezért viszont innen nehéz eljutni arra a szintre, amikor amilyen a valóság, azt olyan módon fejezzük is ki. Az átlagember – aki lehet nem buddhista világi vagy pap éppúgy, mint buddhista világi vagy szerzetes – az egyedi tapasztalatának nézőpontjához ragaszkodik, ezért már a pusztá észleletét is kiterjeszti, a kiterjesztés (*papañca*) révén a világ a számára olyan, amilyennek azt gondolja (Snv v. 874; MN 18), és ezzel az ember végül az „én vagyok” önteltségéből létrehozza a kiterjesztésen alapuló individualitás énképzetét (*papañca-nāma-rūpa*) (Snv v. 916 és v. 530). Azonban az „ön-magam” kifejezés csupán a világ megjelölése (*loka-samañña*), a világ köznyelve (*loka-nirutti*), a világ szokásos szóhasználata (*loka-vohāra*),

a világ megnevezése (*loka-paññatti*), amit még egy megvilágosodott is használhat a hétköznapiak során, de ezek nem vezetnek őt félre, vagyis például az „én” szó kimondásakor jól tudja, hogy az „én” változatlan szubsztanciális entitásként nem létezik (DN 9). Ehhez képest viszont amikor a Buddha saját magáról egyes szám harmadik személyben szólt, akkor ezzel már nyelvi szinten is külön érzékeltette, hogy megváltoztatta kortársai arra irányuló szubsztancialista törekvéseit, miszerint az „önmagam” (*attan/attā*) a múltban, a jelenben és a jövőben változatlan létezőként legyen felfogható.

A szavak korlátozó, lehatároló, tárgyiasító mivoltának egyik legkorábbi példája az ind antikvitás kezdetén található szubsztancializmus. A szubsztancializmus szerint a jelenségvilág valamilyen végső, minden változás közepette változatlanul megmaradó lényegi egységre vezethető vissza. A védikus irodalomban az a szemlélet bontakozott ki, mely szerint a nyelv alkalmas a legfelsőbb valóság és a létezés kifejezésére, helyes használatkor a referenciája végső soron nem is más, mint az univerzális szubsztancia. Akinek nincs része az univerzálisban, az nem ismeri a helyes cselekvést, és a nyelvet rosszul használja (RV X.71.2-10). E gondolatokkal megszületik a klasszikus szubsztancialista nyelvértelmezés, mely szerint a nyelv nem a gondolkodás eszköze, még csak nem is elsősorban a gondolatok kifejezője, illetve érvényességének alapja nem is a kommunikáció, hanem a részesedés az univerzálisban, tehát a nyelv a legfelsőbb létezés nyelve. Ez az univerzalisztikus szubsztancialista felfogás feltételezi, hogy a „nyelv” referenciája lehet a végső valóság, tehát az univerzálisat reprezentálhatja, ezért viszont a helyes nyelvhasználat folytonosan a problémájává válik, mivel a végső adottság „státuszát” kell nyelvi szinten kifejezni. Ennek a kérdésnek a megoldása a szubsztanciából részesedés. A „nyelv” az abszolút, illetve szubsztanciális értelemben vett „létezés nyelve”, és ezzel a „létezés” és a „nem létezés”, valamint ehhez kapcsolódóan az „igaz” és „hamis” dualizmusa jelenik meg, amelyet az örök, egyetemes végső szubsztanciában kell feloldani.

3. Az ontológia néhány főbb modellje

A nyugati lételméletek több ezer éves története során rendkívül sokféle változatban születtek ontológiai eszmefuttatások. Ezek számbavételére e helyütt nem kerülhet sor, így az alábbiak arra szorítkoznak, hogy néhány kiemelt elmélet gondolkodási sémáját, modelljét szemléltesse, tulajdonképpen csak a címszavaknál alig több ráutalással.

A nyugati filozófiai hagyomány szerint a „lét” a leguniverzálisabb, legátfogóbb kifejezés, és a saját kategóriákkal megnevezett egyes „létezők” mind a létből részesednek. Ez alapján a fogalmakat rendszerbe rögzítő ontológia elsődleges tárgya az általában vett létezés, valamint a létező dolgok és tulajdonságaik, egyben ezek identitásának, önazonosságának a folytonossága, illetve mindezek alapvető strukturális elrendezettsége. Az önazonosság folytonosságának egyik sajátos módja az örökké tartó, változatlanul megmaradó lényegi egység, a szubsztancia, amelyhez képest minden más létező csak annak módusa vagy attribútuma. Az előbbieket kritikával illető felfogások felvetik, hogy a világ megértéséhez alkalmazott kategóriáink mesterséges társadalmi konstrukciók, melyek a mindenkor hatalom eszközrendszeréhez tartoznak, és társadalmi helyzetektől függően változnak, ezért megkérdőjelezhető a fogalmak jelentésének egyezése a tényleges valósággal. A szubsztancializmust szintén bíráló relativizmus a dolgok egyediségének és összemérhetetlenségének, a partikularizmusnak, a heterogenitásnak, a pluralizmusnak, az ekleticizmusnak és a különbözőségeknek az egyoldalú abszolutizálása, ami szélsőséges szubjek-

tivizmushoz, és a szemléletek magukba zárt identitásához vezet. A hagyományos ontológiával szemben ezeken túl egyebek mellett megszületik még a létezésnek azon átfogó fogalma is, amely az ontológiai differenciát emeli ki, a valóságot fokozatos rendnek látja, tehát amely szerint az empirikusan érzékelhető dolgok pusztán a tökéletesség fokának a gyenge, tökéletlen, elégtelen másolatai. Mindemellett az esszencialista, szubsztancialista ontológia egyik alternatívájaként megfogalmazódik a folyamat ontológia, amely a meglévő szerveződések időbeliségét és létrejövésének folyamat jellegét hangsúlyozza. Az iménti gondolatot is magában tartalmazhatja egy másik alternatív lételmélet, a teljesség és tökéletesség hiányát kimondó, a nem-azonosság szerepét kiemelő negatív ontológia.

A negatív ontológia szerint az önazonosnak tekintett létezés valójában elválaszthatatlan attól, ami ő maga nem. Az identitások tehát csak olyan mesterséges megállapítások, amelyek abból a bennük foglalt implicit referenciából születnek, hogy azok kicsodák nem, ezzel a negatív ontológia a nem-azonosság felismerését fejezi ki. A negatív ontológiában a negativitás logikai-ontológiai meghatározottsága nincsen egyértelműen rögzítve. Itt a máság, a más milyenség, a különbözőség, a lezáratlanság, a változás, a megfosztottság, a hiány immanens dinamikája teljesedik ki. Negativitása nem stabilizálható, hanem lényegét illetően határozatlan, így végül is a „lét” és a „nem-lét”, az „igen” és a „nem” közé helyezhető. A negatív ontológia a létezés-deficitre rámutatva egyáltalán a szubsztancianélküliséget és az ember rögzített, állandó, stabil lényegének a hiányát is hangsúlyozza. Ezáltal az emberi lét megfosztottságának, kiszolgáltatottságának a kimondásával egy negatív antropológia szemlélete is tetten érhető. Ezeken túl – amint az alább látható lesz – a Buddhánál megtalálható a gyakorlati negativitás is, amely egyrészt a megismerés negatív, dekonstruktív útja, másrészt az ontológiai negativitást, a valóság ki nem elégítő voltát, a szenvedést alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika. A Buddha negatív ontológiájának sajátossága az, hogy egyaránt elveti a szubsztancializmus és a relativizmus szélsőségeit. Ugyan említi a valóság általános jegyeit, de elvet mindenféle abszolutizáló nézetet. Szól a jelenségek szituációhoz kötött, konkrét, egyedi mivoltáról, de eközben sem feledkezik meg a közöttük levő funkcionális kapcsolatokról, a pusztá egyediségen túlmutató viszonylatok hálózatáról.

Végül ehhez kapcsolódva megemlíthető, hogy a keleti – illetve a tradicionális – gondolkodás számára az egyes dolgok nem magukban, más dolgoktól elkülönülten léteznek, hanem mindig csak valamilyen kapcsolati hálózat egyik elemeként értelmezhetők, miként mondjuk az egyes emberek is csak természeti és szociális környezetüknek egyik tagjaként, az ott betöltött szerepük alapján jönnek számításba, anélkül voltaképpen nem is léteznek. Ebből következően az e szemléletre épülő viszonylatok ontológiája is az egyediek kapcsolati hálózatára, és az egyediek ott betöltött funkcióira kérdez rá.

4. A Buddha ontológiájának legfontosabb jellegzetességei

4.1. Az alapvető irányvonalak

Mindezeket is számításba véve a Buddha ontológiája – egyelőre csak főbb vonásaiban – a következők szerint vázolható fel. Mindenekelőtt nem a dolgok és a tulajdonságok ontológiája, a valóság nem redukálható arra, ami úgy mond „létezik”. Ugyanakkor a „lét” sem absztrakt entitás, hanem leginkább a konkrét emberi lét. Általánosabban fogalmazva, amiként a „szubjektum”

értelmezhetetlen az „objektum” nélkül, úgy az „objektum” sem más, mint a „szubjektum” tevékenységének a része, vagy éppen annak eredménye. Az objektum elsődlegesen a szubjektum érzékelésének, észlelésének a tárgya, az objektum a szubjektum viszonylatában létező, miként egyébként a szubjektum is az objektum, a világ része. A személyiség képzetét nyújtó öt halmaz (*khandha*) sem egyéb, mint a „világban levő világ valósága” (*loke lokadhamma*) (SN 22, 94/iii, 139), amelynek belső tagozódása, a halmazt alkotó tényezők kapcsolati hálózata a viszonylatok ontológiájának egyik példája. Egy másik példa erre az emberi lét és a környező világ összetett kapcsolati rendszere.

A Buddha kifejtéseiben a kozmológiai leírásokból kiderül, hogy ott az első szint az érzékszervekkel tapasztalók világa, vagyis az alvilág, az állatvilág, az eltávozott szellemek és az ellen-istenek (*aszurák*) létállomásai, valamint az emberek és az istenek világa. Az emberek létállomása a fizikális formák világa, az öt érzékszerv tapasztalása, tehát az érzékszervek, az érzékszervek tárgyai, és az érzékelési tudatosságok, valamint az egyéb hétköznapi tudatállapotok és tudattényezők világa. Az érzékiség fölötti felsőbb létszintek egyeznek az elmélyedés (*jhāna*) különböző szintjein tapasztalható nem fizikális „formai” és „formanélküli” világokkal, azaz tudatszintekkel. Így azután szűkített értelmében a világ (*loka*) nem is más, mint az a – szubjektumra vagy objektumra nem szétszedhető – metaforikus értelemben vett „hely”, vagyis végső soron az emberi élet színtere, ahol az események megtörténnek, de ezzel a világ semmiképpen nem pusztán szubjektív tapasztalás, nem a „külső” világ tagadása. Viszont a külső világ elégtelensége egybeesik az emberi lét ki nem elégítő (*dukkha*) voltával, a világ keletkezése ennyiben azonos a szenvedés keletkezésével, a szenvedés megszűnése pedig nem más, mint a világ megsemmisülése (SN 12, 43-44). Szavainak megfelelő értelmezése érdekében a Buddha egyértelműen leszögezi a világ szubsztancianélküliségét, mondván, hogy „a világ üres” (*suñña loka*), mert üres az „Én”, és minden, ami része, ami hozzá tartozik (SN 35, 85).

A Buddha végül is alapvetően kétféle létmódot különböztetett meg, melyek ontológiailag az ember létének két egymásra épülő lehetséges szintjét képviselik. Az egyik a késztetettségek világa, a másik a késztetettségektől mentesség. Az előbbi az ismételt újraszületéseknek alávetett szenvedésteli emberi létformát, és rajta kívül lényegében valamennyi élettelen és élő létformát jelenti, kivéve persze az utóbb említett nem-késztetettet. A nem-késztetett azonban nem valamilyen szubsztanciális entitás, hanem a szenvedésektől és az újraszületéstől megszabadult megvilágosodott ember. A kétféle létmód fokozati különbségét a Buddha egy hasonlattal teszi érthetőbbé. Eszerint ahogyan a lótusz a vízben keletkezik, a vízben nő fel, de azután a víz fölé emelkedik, és a víz szennyeződéseitől érintetlen marad, ugyanígy – mondja magáról – ő a világban született és ott nőtt fel, de meghaladta a világot, és a világ szennyeződéseitől mentes (SN 22, 94). Itt tehát az ontológia érvényességi terepe már kizárólag az emberi létforma, csakhogy immár egy magasabb szinten, egy új minőségben. Ebben az ontológiai szemléletben ily módon a valóság mint az emberi tapasztalás egésze nem egy valamiféle rajta kívüli „objektivitással” szembeállított „szubjektivitás”. Ezen túl e felfogásban nem található sem valamilyen végső, tovább nem redukálható „individuális”, sem egyfajta végső, elpusztíthatatlan „univerzális”.

Az egymással antinómiikusan szembeállított elvont kategóriák elutasításával a Buddha ontológiája mindezek mellett a közép ontológiája is, mivel a statikus „lét” és „nem-lét” fogalmi közötti közép kifejezése, ami a keletkezések és a megszűnések valóságának a dinamikája. Ennek egyik konkrét megfogalmazása a „lélek” (*jīva*) és a „test” (*sarīra*) duális felfogásának az elvetése, amikor is a Buddha nem megfelelő (*na kalla*) felvetésnek minősíti azt is, hogy a kettő azonos, meg azt is, hogy a kettő különbözik egymástól. Ezzel kapcsolatban magáról azt állítja, hogy

„mindkét végletet elkerülve a közép tanát fejt ki” (*ubho ante anupagamma majjhena dhammam deseti*) (SN 12, 35/ii, 61). Kérdésfelvetése ezért nem a kategóriákba merevített létezés dologi mi-voltára vonatkozik, hanem inkább a dolgok közötti viszonylatokban levő egyes tényezők működését, funkcióját hangsúlyozza. Az így kibontakozó dinamikus szemlélet szubsztanciaellenessége egyfajta negatív dialektikával kétségbe vonja az általános fogalmak és a valóság egybeesését, azonosságát, amiképpen egyáltalán a fogalmak és a létezések önzonosságukba rögzülését is, ezzel a folyamatok, a viszonylatok és a funkciók a nem-azonosságot feltáró negatív ontológia gondolati kereteibe illeszkednek.

Összességében tehát a Buddha negatív ontológiájának főbb sajátosságai a következők:

- (1) a valóság és a fogalmak változatlan önzonossága helyett a dinamikusság kiemelése
- (2) az elvont dichotómiák, a „lét” és a „nem-lét”, a „van” és a „nincs” közötti közép, vagyis a keletkezés és az elmúlás folyamatainak a hangsúlyozása
- (3) az egyes folyamatok funkcionális kapcsolati rendszerének a feltárása
- (4) a szubsztancianélküliség létezés-deficitjének a kimondása
- (5) a megismerés negatív, a képzeti és fogalmi konstrukciókat lebontó, dekonstruktív útja
- (6) a negatív antropológia szemlélete
- (7) a szubsztanciamentességet, a szenvedést alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika.

A Buddha ontológiai felfogása valójában nem önálló elméletként fogalmazódik meg, de éppen ezért nem választható el sem a nyelvhasználati módjától, sem a megismerésre vonatkozó és az általa megtalált *szatipatthána-vipasszaná* meditáció gyakorlatától, sem a logikai szemléletétől, sem pedig a hétköznapi élet és a megvilágosodásra törekvés gyakorlati erkölcsétől.

4.2. A dinamikus ontológia

A szokásos hétköznapi józan ész, valamint a különféle vallási és filozófiai rendszerek gondolkodási módja a Buddha számára több szempont miatt sem volt elfogadható. Egyrészt a fogalmi gondolkodás eleve elvonatkoztat az empirikus valóságtól, azonban a már túlzottan absztrakt kifejezések végképpen nem képesek visszaadni a konkrét valóság egyedi jellegzetességeit, másrészt ezáltal a valóság merev, statikus képzetét nyújtják, harmadrészt elvont jellegüket felhasználva az egymással mereven szembeállított kategóriák képzését eredményezik, és végül az egyedi dolgokon túli univerzális, változatlan önzonosságú létezés, a szubsztanciális lényegiség gondolatához vezethetnek. Végére is a „létezés” a hétköznapi és a vallási meg a filozófiai gondolkodás számára első megközelítésben a folytonos fennmaradás, fennállás. Mindezekkel a szemléletekkel, és különösen a szubsztancializmussal szemben a Buddha a „létezés” hagyományos nyelvét félretette. A valóságról szólva a Buddha nem a „létezés” (*atthitā*) vagy „nem-létezés” (*natthitā*) elvont, egymással szembeállított fogalmait alkalmazta, ezek használatát elutasította, hiszen az, aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtarā*) helyes tudással látja a világ keletkezését, annak számára nincsen értelme a „nem-létezés” kifejezésnek, és az, aki a valóságnak megfelelően helyes tudással látja a világ megszűnését, annak számára értelmetlen a „létezés” fogalma (SN 12, 15). A Buddha ekkor is a kettő közötti közepet, a valóság dinamikus természetét, a függő keletkezést tanította. Hasonlóképpen elvetet-

te a „minden egység” (*sabbam ekattam*) és a „minden sokféleség” (*sabbam puthuttam*) szélsőségeit is, és ezek helyett ugyancsak a középutat, a függő keletkezést tanította (SN 12, 48).

A Buddha a túláltalánosított „van-nincs”, illetve „igen-nem” dichotómiájában megfogalmazott kérdéseket nem válaszolta meg, teljesen függetlenül attól, hogy azok metafizikai tételek, vagy a hétköznapi gondolkodás eredményei. Az ilyen kérdések logikája a szokásos gondolkodás számára teljességében egy tetralemma sémáját követi, melynek a formája a következő (DN 9; MN 63; MN 72):

1. „van”, illetve „igen”
2. „nincs”, illetve „nem”
3. „van is, meg nincs is”, illetve „igen is, nem is”
4. „sem nem van, sem nem nincs”, illetve „sem igen, sem nem”.

Ezek a kérdések látszólag az összes logikai lehetőséget tartalmazzák, a Buddha azonban az ilyen módon felkínált logikailag lehetséges összes választ elutasította. Nála a valóság statikus állapotaira utalás, az absztrakt fogalmak helyett a dinamikusan változó viszonylatokra és az időbeliségekre helyeződik a súly, amit a feltételezettség és a függő keletkezés gondolata képvisel (MN 26).

Amikor a Buddhától egyszer megkérdezték: „Van én?” (*Atthi attā?*) – a Buddha hallgatott. Amikor azt kérdezték: „Nincs én?” (*Natthi attā?*) – a Buddha ismét hallgatott, és a kérdező végül válasz nélkül távozott. A Buddha később az egyik tanítványának kifejtette, miért nem válaszolt. Ha azt mondta volna, hogy „van én”, akkor félreértették volna, és azt gondolták volna, hogy azokkal ért egyet, akik egy örökké újjászülető, változatlan „én” tanát, az örökkévalóság tanát képviselik. Ha azt mondta volna, hogy „nincs én”, akkor félreértették volna, és azt gondolták volna, hogy azokkal ért egyet, akik szerint az egyén a halálakor teljesen megszűnik, és a jelen élet tettei nem hatnak majd tovább egy következő életben, tehát a megsemmisülés tanát képviselik. A Buddha az idealista monizmus örökkévalóság tanát és a materialista monizmus megsemmisülés elméletét egyaránt elvetette, és helyettük ekkor is a közepet, a keletkezés és az elmúlás dinamikus folyamatát, a függő keletkezést tanította (SN 44, 10).

A Buddha a fentieknek megfelelően az Én létezésének elképzelésével nem az Én nem-létét állította szembe, azt éppoly téves nézetnek tekintette, mint az Én és a nem-Én egyéb, az alábbiakban felsorolt értelmezési lehetőségeit (MN 2):

- (1) Van Énem (*atthi me attā*).
- (2) Nincs Énem (*natthi me attā*).
- (3) Énimmel észlelem Énem (*attanā'va attānaṃ sañjānāmi*).
- (4) Énimmel észlelem nem-Énem (*attanā'va anattānaṃ sañjānāmi*).
- (5) Nem-Énimmel észlelem Énem (*anattanā'va attānaṃ sañjānāmi*).
- (6) Az Én állandó, maradandó, örök, nem változó, örökké tartó (*ayaṃ attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassat*).

A Buddha szerint az, aki ilyen nézeteket vall, a szenvedésekbe bonyolódik. Ő egyszerűen nem ilyen kategóriákban gondolkodott, vagyis az efféle megfogalmazások vagy kérdésfelvetések a számára tévesek, értelmetlenek, értelmezhetetlenek. Ezért azután amennyiben az „Én”-t valamilyen elvont, statikusan „létező” univerzális Önvalóként vagy csupán látszólagos, „nem-létező” partikuláris entitásként értelmezték, úgy ezeket a nézeteket a Buddha egyértelműen elutasította.

4.3. A funkcionális ontológia

Hagyományosan azt a nézetet szokás lételméletnek tekinteni, amelyik arra kérdez rá, „mi” az, ami létezik, milyen annak a felépítése, struktúrája, mik a létező alkotórészei. Lényegesen nem tér el ettől a hétköznapi gondolkodás sem, így mindkét nézőpontból a személyre vonatkoztatva értelmesnek tűnhet mondjuk az a kérdésfelvetés is, hogy „Mi az ember?”, „Ki az, aki érzel?”, „Ki az, aki érez?”, „Ki az, aki sóvárog?”, „Ki az, aki szenved?”, vagy „Ki vagy?” stb. Ekkor a választól elvárható az „ember” vagy az „egyén” szétboncolása, vagyis a személyiség összetevőinek a számbavétele, a rész és az egész kapcsolatának bemutatása.

Kétségtelen, hogy a Buddha tanításaiban csak kevésé található olyan megfogalmazás, amely a „Mi létezik?” vagy a „Ki vagy?” kérdést boncolgatná. Ebből azonban egyáltalán nem az következik, hogy a Buddhának ne lenne ontológiai felfogása. Sőt, olyan ontológiája van, amelyik a tényleges valóságot jobban visszaadja, mint a statikus dogmákba merevítés, vagy éppen a szubsztancia-litásba rögzítés esélyét hordozó „Mi?” ontológia, mert a Buddha ontológiájának kérdésfelvetése a „Hogyan?” vagy „Hogyan működik?”. Nem azt kérdezi „Ki vagy?”, hanem azt: „Hogy vagy?” – a mondat többféle jelentésével együtt. Először is az érdeklő, hogyan érzed magad, mit lehet tenni a szenvedéseid csökkentése érdekében? Ez persze túlságosan is gyakorlati ontológiának tűnik, azonban elválaszthatatlan az általánosabb „Hogy működik?” ontológiától.

A Buddha határozottan visszautasít, tévesnek, nem megfelelőnek (*na kalla*) tart minden olyan kérdést, amely arra kérdez „Ki?”, vagyis mondjuk „Ki az aki érzel, érez, sóvárog szenved?”, és e helyett azt tartja megfelelő (*kalla*) kérdésfelvetésnek „Milyen feltételek teljesülésekor (*kimpaccayā*) történik az érzékelés, az érzés, a sóvárgás, a szenvedés?” (SN 12, 12). E szemlélettel a személyiség ekkor egy olyan funkcionális egység, amely részeinek megléte és azok működésének kapcsolatai révén jelenik meg. A Buddha ontológiája tehát így módon elsősorban nem a tárgyi-dologi struktúrák lételmélete, hanem egy funkcionális ontológia. Alkalmassint természetesen szól bizonyos elemi tényezőkről, melyek a valóságot alkotják, mint például a négy nagy alapelemről (föld, víz, tűz, levegő), vagy a testi és pszichikai működések elemi tartományainak (*dhātu*) egészéről (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudat), illetve az érzékelési alapokról (*āyatana*), tehát az elmével együtt a hat érzékszervről, azok tárgyairól és azok érzékelési tudatosságáról stb. Azonban a „Mi?” ekkor is alárendelt szerepet kap az alkotóelemek funkcióinak a bemutatása mellett.

A funkcionális szemlélet további példaként említhető mondjuk a 12 tagú függő keletkezés (nem-tudás → késztetés → tudatosság → név-és-forma → érzékszervek → érzékelés → érzés → szomj → ragaszkodás → létesülés → születés → öregség és halál). Ez voltaképpen a személyiség egyik funkcionális modellje, amely a Buddhánál – a későbbi buddhizmus felfogásától eltérően – teljességében az egyén jelen életére vonatkozik, annak egy-egy meghatározó mozzanatát jelzi, azokat a funkciókat írja le, amelyek jelentősége az élepszakaszoktól, illetve az élethelyzetektől függően változik, tehát a súlypont hol az egyik, hol a másik funkcióra helyeződik. Kétségtelen ugyanis, hogy itt nem egy olyan lineáris oksági sorozatról van szó, amikor az egymást követő tényezők az előzőt meghaladják, így az már nem jut szerephez. A láncolat inkább az egymásra épülő feltételek sora, vagyis amelyik feltétel már jelen van, az a továbbiakban is mindig kifejti hatását, hiszen például a nem-tudás nem csupán a láncolat kezdetén játszik szerepet, hanem a Buddha szerint – amíg meg nem világosodunk – egész életünk során a halálunkig meghatározó feltétele és eleme a viselkedéseinknek és gondolkodásunknak, miként az ezt követő többi tényező is.

Figyelemre méltó még a Buddhának az a gyakorlata is, amely egyes alapvető kifejezéseit akár több fogalomcsoport részeként is említi, egyúttal azonban az adott szavakkal leírt jelentéstarta-

lom vagy funkció mindegyik helyen ugyanaz marad. Így például a „késztetés” (*saṅkhāra*) a függő keletkezés láncolatában és az öt halmazban egyaránt egyfajta organizátor szerepet tölt be, viselkedési sémákba rögzíti és szabályozott szerepekbe szervezi a személyiséget. A függő keletkezés láncolatában a „születés” funkciója nem más, mint hogy az öregség, a betegség és a halál feltétele. A „szomj” funkciója mindig a létezésbe kötés, viszont a „ragaszkodás” már egy következő létezésbe átvívó szerepet tölt be. Hasonlóképpen, a Buddhának a tudati működésekre alkalmazott kifejezései – amennyiben nem éppen egyáltalában a „tudat” szinonimáiként használatosak – valamennyi előfordulási helyükön megőrzik sajátos, egymástól eltérő funkcióikat. A „tudatosság” (*viññāṇa*) mindig valamilyen tartalmazás, hordozás funkciót képvisel, legyen szó akár az érzékelési benyomások felvételéről, tehát az érzékelési tudatosságokról, vagy akár a karmikus hatások befogadásáról. A „tudatállapot” (*citta*) a gondolkodás és a hangulatok aktív, dinamikus tudatműködése, ezért működési mechanizmusa formailag mindenkor különféle mozgáspályákkal írható le. Az „elme” (*manas*) az előfordulási helyein a többi tudati funkcióval fel nem cserélhető módon reflektív racionális képesség, rendező, kapcsolatokat létrehozó, szintetizáló értelmi működés.

De voltaképpen mit is válaszol a Buddha a valóság „Hogyan?” működésének a kérdésére, mik ontológiájának az erre vonatkozó alapvetései? A valóság természetéről általánosságban voltaképpen keveset mond, csupán azokat az alapvető funkcionális elveket állapítja meg, amelyek nyomán a valóság jelenségének a működése megismerhetővé, érthetővé válik. Ontológiájának ezen alapelvei „a valóság három ismertetőjegye”, valamint ezeknek némileg részletesebb kibontása, tehát „a valóság feltételezettsége” és „a függő keletkezés” viszonylatrendszerei.

4.4. A valóság három ismertetőjegye

A Buddha negatív ontológiájának legnyilvánvalóbb megfogalmazása a valóság három ismertetőjegye (*tilakkhaṇa*). E tulajdonságok voltaképpen egymás szinonimái, a valóság egyazon jellegzetességének három eltérő oldalról történő bemutatásai. Ezek jelentéstartalma azzal a gondolatmenettel demonstrálható, hogy csak az lehet valamilyen módon létező, ami létrejött, keletkezett, ezért aztán ami létrejött, az meg is fog szűnni. A létrejött jelenségek egyenként nem önmagukban állnak, mindegyik létrejöttének, fennmaradásának és megszűnésének rajta kívüli más jelenségek is a kiváltó tényezői, tehát valamilyen módon azok hatásait, késztetéseit kénytelen elviselni. Így például még akár a legkeményebb kőszikla is valamiképpen létrejött, azután ki van téve az időjárás, a szél, a hideg, a hőség, az eső, a földrengés stb. által keltett deformáló „késztetéseknek”, míg végül bizonyos hatások nyomán megsemmisül. Ez a késztettségnek kitettség azt jelenti, hogy kénytelen mintegy „elszenvedni” a külső hatásokat, ezért mondhatni nem tökéletes, létezése ilyen értelemben véve ki nem elégítő, hiszen ő maga nem változatlan örök szubsztancia, ami más létezőktől érintetlen. A valóság három ismertetőjegye tehát feltárja, hogy mivel a létezés összes formája valamilyen módon késztetett (*saṅkhāra*), keletkezésnek és elmúlásnak alávetett, ezért mindegyik „állandótlan” (*anicca*), más szóval szubsztancianélküli, „önmagatlan” (*anattā*), emiatt azután ilyen értelemben véve hiányosság, elégtelenség, azaz késztetéseknek kitett „szenvedés” (*dukkha*) természetű (MN 22; SN 35, 43-45; AN 3, 136; DhP v. 277-279).

A valóság három ismertetőjegyét azonban korántsem magától értetődő felismerni. Egy alkalommal a Buddha azokról szólt, akik a tudatukkal azonosítják magukat, noha – élcelődött a Buddha – akkor már inkább az akár a száz évig is megmaradó testükkel kellene azonosulniuk, hiszen a tudat rendkívül gyorsan változik, csapong (SN 12, 61). Természetesen valójában akár

a testtel, akár a tudattal azonosulás bármely módozata téves, az a valóság torzított felfogása. Az átlagembernél – főleg a vágy, a gyűlölködés és a zavarodottság hatására – a tapasztalás mindhárom szintjén, vagyis az észlelés, a gondolkodás és a nézet létrejöttékor automatikusan négy torzulás, a valóság kifordítása (*vipallāsa*) következik be: a mulandó állandónak tartása, a szenvedés boldogságnak vélelése, az önmagátlan önmagamnak gondolása, és az undorító vonzónak találása (AN 4, 49). Aki azonban a valóság tényleges természetét belátta és maga is megtapasztalta, az valamennyi helyzetben képes azt felismerni. A Buddha ezt az alapelvet minden körülmény között általános érvényű szükségszerű törvényként is megfogalmazta, kijelentve hogy „mindig megmarad azon állapot, a valóság azon megalapozása, a valóság azon szabályszerűsége” (*thitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā*), hogy „minden késztetett állandótlan..., minden késztetett elégtelen-szenvedő..., minden valóságos önmagátlan.” (*sabbe saṅkhārā aniccā..., sabbe saṅkhārā dukkhā..., sabbe dhammā anattā*) (AN 3, 136/i, 286).

Ebben az általános törvényszerűséget kimondó megfogalmazásban minden szava több értelmet hordoz, és egyaránt vonatkozik az ún. „szubjektív” és „objektív” oldalra. A *sabbe* („minden”) kifejezheti azt az egészet, ami az emberi tapasztalás világának összessége, és utalhat valamennyi ettől függetlenül létező „objektív” létezőre is. A *dukkha* jelentheti az ember testi, lelki szenvedéseit és ragaszkodásokba rögzültségét, vagy általában minden létezés fogyatékosságát, elégtelenségét, az állandótlanság miatti tökéletlenségét. Az *anattā* értelme egyaránt tartalmazza az önálló, változatlan egyéni személyiség létének hiányát, és egyetemlegesen mindenféle – individuális vagy univerzális – szubsztancialitás hiányát. A *saṅkhāra* jelezheti a „belső” pszichikai, tudati ösztönző erőket, indítékokat, késztetéseket, vagy bármely „külső” létező más létezőktől függetlenségét, az általuk való késztetettséget, a dolgok közötti kapcsolatokat, viszonylatrendszereket. Végül a *dhamma* kifejezés ugyanúgy vonatkozhat az emberi tudat tartalmaira, tárgyaira, mint a „külső” tárgyi-dologi világra, sőt, a legátfogóbban egyszerűen „valóság”-ot, „valóságos”-at jelent, hiszen összefoglalóan a lehetséges valóságok mindegyikét jelöli. A gondolatmenet a végén, a szubsztancianélküliség megállapításakor a „minden késztetett”-ről azért tér át a „minden valóságos”-ra, mert a szubsztancianélküliség érvényes a valóság teljességére, tehát még a késztetésektől megszabadult megvilágosodottakra is, vagyis azokra, akiknél a – mondjuk például a táplálkozásra vagy a ruházzkodásra vonatkozó – felmerülő szándékok, motivációk már nem a ragaszkodás tárgyai és eszközei.

4.5. A függő viszonylatok

A Buddha a valóság ontológiai jellegzetességei között a leggyakrabban a valóság feltételezettségét és a függő keletkezés kapcsolatrendszerét említi. E két kifejezés voltaképpen a fent említett késztetettség (*saṅkhāra*) gondolatának kibővített újrafogalmazása. A „feltételezettség” (*idappaccayatā*) megnevezés arra utal, hogy ha valamely tényező létéhez egy feltétel vagy feltételek csoportja szükséges, akkor az az egyiknek a másik általi feltételezettsége. A Buddha két jelenség közötti kapcsolat ténylegességét – egyben mintegy logikai szükségszerűségét – ezzel külön is nyomatékosítja. Így például a függő keletkezés tizenkét tagú láncolatának kezdetéről kijelenti: „Szerzetesek, a nem-tudás feltétele a késztetéseknek.” (*Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā*). Ugyanakkor a láncolat bemutatásának minden egyes lépésénél még azt is hozzá teszi: „Szerzetesek, ez az olyanság, a nem-nem-olyanság, a nem másmilyenség, az ezt feltételezettség.” (*Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā*). (SN 12, 20/ii, 26). A Buddhánál a feltételezettség avagy az

„olyanság” (*tathatā*) azt fejezi ki, hogy valami olyan, mint a tényleges valóság, vagyis a függő keletkezés az, ami valóságos és igaz, más szóval ez egy ontológiai ismertetőjegy, amit még a kettős tagadással (nem nem-olyanság, nem más milyenség) külön is hangsúlyoz.

Ennek kapcsán ismét érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a Buddhának ez a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) törvényszerűségként formulázott alapelve nem a tárgyi-materiális vagy a dologiasított mentális tényezők közötti mechanikusan érvényesülő oksági, ok-okozati hatású kapcsolatokat keresi és mutatja meg, hanem a kötetlenebb feltételrendszer viszonyait tárja fel. A függő keletkezés feltételrendszerében a „létesülés” irányulhat állati vagy más, mondjuk emberi újrászületésre is, de a „születés” nem az oka az öregségnek, a betegségnek és a halálnak, csupán ezek létrejöttének szükséges feltétele. Mindennek üdvtani jelentősége is lesz, hiszen akkor mondjuk a „nem-tudás”, vagyis a valóság téves kognitív feldolgozása – vagy az öt halmaz gondolatkörén belül a valóságot konstruáló „észlelés” – pusztán előfeltétele a késztetéseknek, azonban megfelelő gyakorlás után ez fölülírható, és elérhető a késztetésmentes megvilágosodás, ami által már a nem-tudás – vagy a konstruáló téves észlelés – sem lesz többet az illető egyén létezésének és működésének a talaja.

A Buddha a függő keletkezés elvét több téma kapcsán is megemlítette, így többek között a nem-tudás keletkezésének feltételeiről, a léthez kötő szomj vagy a tudással történő megszábadulás feltételeiről szólva (AN 10, 61-62), a káros tudatállapotok (AN 2, 78-87), a vágy és a harag, a téves és a helyes nézet keletkezésének feltételeit feltárva (AN 2, 124-127) stb. A későbbiekben azután a Buddha által többször elmondott tizenkét tagú függő keletkezés láncolatának formuláját fogadták el „klasszikusnak”.

A fentiekből végül is az az eredmény adódik, hogy a Buddha a függő viszonylatokat egyébiránt még annak illusztrálásaként is említette, hogy mennyire helytelen a valóság eseményeit különféle statikus végpontú dichotóm felosztásokban megérteni, így azok a feltételezettségek egymást követő láncolatának dinamikus sorozatává bonthatók fel (SN 12, 15).

4.6. A spektrális szétterítés

A dichotóm felfogás létrejöttét talán egy a fényképezéssel kapcsolatos példán lehet érzékletesen szemléltetni. Ha mondjuk a gazdag színvilággal rendelkező természetéről készült színes fotót fekete-fehérbe konvertálják, akkor a fekete, a fehér, valamint a szürke számos árnyalata lesz látható. Ha viszont ezt a képet még kontrasztosan csak fekete és fehér színűvé is alakítják, akkor a színek két szélsőségéből álló kép adódik, amikor a képen valami vagy fehér, vagy fekete, harmadik lehetőség nincsen, így végeredményként a színárnyalatok elvésznek, a színek spektruma megszűnik. Ez lehet akár egy művészeti absztrakció kiváló eszköze is, de nem a valóság szó szerinti sokszínűségének a megmutatása. Úgy tűnik, hogy a Buddha inkább a színskála teljességét igyekszik láttatni. A dichotóm szemlélet elégtelenségének illusztrálására a Buddha a fentebb már említetteken túl a fogalmak egyéb spektrális szétterítését is alkalmasnak találta. Szerinte a tanulatlan átlagember úgy véli, hogy önmaga a „test” és a „tudat” megnevezésekkel értelmezhető, a nemes tanítvány azonban e helyett a függő keletkezést és az öt halmazt látja (SN 12, 61). A függő keletkezés 12 tagja az egyén működési folyamatainak és alaptényezőinek a spektrális szétterítése, mégpedig olyan elrendezettségben, amely mindenekelőtt a szenvedésteli léthez kötő és az újrászületek láncolatát tovább vivő szerepet mutatják be, ezért az itt levő egyes tényezők sorrendje nem teljesen egyezik a személyt a strukturális szervezettség szintjén is bemutató „öt halmazban” találhatóval.

Az öt halmaz szintén egyfajta szétterítése a személyiségünket alkotó tényezőknek, amivel a test-tudat dualitás tévképzete feloldható. Ezek a tényezők sem statikus entitások, hanem egymásra épülő működési módok, tehát a „forma”, vagyis az érzékelés tárgyai által adott érzékszervi benyomás, majd az általa előidézett kellemes, kellemetlen vagy semleges „érzés”, amit a benyomások képzeti és fogalmi feldolgozása, az „észlelés” követ, ezután a tapasztaltak iránti elfogadó vagy elutasító viselkedést szervező „késztetés” vagy motiváció található, végül következik a „tudatosság” reflexivitása, a hitek és nézetek, illetve a személyiség karaktervonásainak a rendszere. E fázisok működési mechanizmusai a hétköznapok során sematizálódva, automatikussá válva az identifikációk színtereivé válnak, ami nyomán az átlagemberek számára az ön-azonosság és a folytonosság immár komplex egészként jelenik meg, ezzel az „önmagam” egységes és statikus tér-időbeli organizmusaként lesz tapasztalható.

E téves benyomással szemben a Buddha az öt halmaz valamennyi tagjára vonatkozóan általános – a szubjektív és az objektív valóságot egyaránt átfogó – érvényességgel kijelenti: „Bármilyen is, múltbeli, jövőbeli vagy jelenlegi, belső vagy külső, durva vagy finom, alacsony vagy magas, távoli vagy közeli, valamennyit ... úgy kell nézni igaz tudással, amint az van: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (*Yam kiñci ... atītānāgatapaccuppannam ajjhattam vā bahiddhā vā oḷārikam vā sukhumam vā hīnam vā pañitam vā yam dūre santike vā, sabbam ... nētam mama, nēso'ham asmi, na me so attā"ti evam etaṃ yathābhūtasammappaññāya daṭṭhabbam.*) (SN 12,70/ii, 125).

A Buddha ontológiailag az egyén létének három szintjét is megkülönböztette, melyek hasonlíthatók a jég, a víz és a gőz jellegű állapotváltozásokhoz, mely esetekben valójában ugyanaz a dolog jelenik meg egyre szubtilisebb módon. Megfogalmazása szerint a személynek ez a három szintje a háromféle tapasztalati élményvilág síkjaival azonosítható. Az első a négy nagy anyagi alapelemből (föld, víz, tűz, levegő) álló és az öt érzékszervi érzékeléshez kapcsolódó „durva” (*oḷārika*) benyomások, a második az elme által teremtett (*manomaya*) „formai” képzetek síkja, és végül a harmadik a durva érzékeléstől mentes, immár az észlelés által teremtett (*saññāmaya*) „formánélküli” tapasztalások élményvilága. Hasonlóképpen fejezte ki a személyiség spektrális szétterítését a hat elemi tartomány (*dhātu*) fogalomcsoportja is, tehát az egyre szubtilisebb jelentésű szavakat használó felsorolás (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudat), melyben a „tér” fogalma a „fizikai” és a „tudati” jelenségek átfedésének területét is érzékelteti. Egy ennél egyszerűbb szerkezetben fejezi ki az individualitás spektrális jellegét a késztetések és a cselekvések besorolása a „test”, a „beszéd” és a „tudat” működési színterei szerint.

5. A valóság dekonstruktív megismerése

A Buddha számára az érzéki tapasztalás megfelelő megértése meghatározó jelentőségű volt (SN 35, 151-2). Az objektív valóság, illetve a függő keletkezés nála nem egyfajta érzéki tapasztalással megismerhetetlen tényező, sokkal inkább mindig jelenlevő empirikus tapasztalat, és egyúttal a megismerés következtetése. A tapasztalás és a fogalmi megértés nem két különböző dolog, a tapasztalásból adódó tudás és a megismerésből fakadó tudás nem különböztethető meg élesen. A „tapasztalás” a függően keletkezett dolgok (*paṭiccasamuppanna dhamma*) ismerete, amikor is a *jelenség* a hangsúlyos, ezért ez a való jelenségek tudása (*dhamme ñāṇa*). A „fogalmi megértés” a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) ismerete, ahol maga a függés *viszonya* kerül megvilágításba, ezért a neve következtetett tudás (*anvaye ñāṇa*), következtetés a múltra és a jövőre

(*atitānāgate nayaṃ neti*) vonatkozóan (SN 12, 33). E tudások megszerzésében nincsen semmiféle misztikus vonás, hiszen az a Buddha által feltalált éber készenlét (*satipaṭṭhāna*) meditáció itt-és-most jelenben létének az eredményeképpen születő belátás (*vipassanā*) tapasztalásai nyomán válik lehetővé.

A Buddha az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*) meditációt voltaképpen a kortársai által ismert és a különböző misztikus élményekhez is elvezető összpontosítás (*samādhi*) típusú meditáció alternatívájaként alkalmazta és ajánlotta. A *samādhi* végzésekor a gyakorló megkettőzi a valóságot megfigyelőre és megfigyeltre, alanyra és tárgyra, és ezt a kettősséget mindaddig fenntartja, amíg végül tárgyaül egy olyan legfelsőbb entitást nem talál, amelyben az alany a misztikus egyesülés tapasztalatával feloldódhat. A Buddha *satipaṭṭhāna* gyakorlatában – de még az elmélyedés (*jhāna*) gyakorlatsora esetén is – a *samādhi* összpontosítása csak egy kezdeti lépés, és az elmélyedés egyes szintjein megélt tapasztalatokból mindannyiszor ki kell lépni, majd az átél élményekre a valóság három természetének a belátását, a *vipassanā*t kell alkalmazni, nehogy bekövetkezzen az adott szintbe ragadás vagy az azzal levő azonosulás (AN 9, 36). A Buddha meditációs rendszerében nincsen végső entitás, amiben fel kellene oldódnia a gyakorlónak, mert ennek a hite a tapasztalást éppúgy tévútra vezetné, mint a szokásos hétköznapi észlelés.

A becsapott tapasztalás egy további változata fordul elő a mindennapok észlelésében, a kezdő meditáló érzékelésében és a racionálisan okoskodók spekulatív élménye során, amikor nem csupán a megfigyelt tárgy és a megfigyelő alany dualitása jön létre, hanem tárggyá téve elkezdik megfigyelni a figyelő alanyt is. Ezzel valójában egy végtelen láncolat sorozatába bonyolódhat az ember, mert a figyelő alanyt megfigyelő „valaki” is megfigyelhető, de persze ez utóbbi figyelő is megfigyelhető és így tovább akár a végtelenségig. A tanítványaimmal folytatott beszélgetésekből leszűrt észrevételeim szerint ekkor a meditáló vagy a spekuláló számára az lehetett a megoldás, ha azt javasoltam, hogy először is minél jobban bonyolódjon bele e gondolataiba, fáradjon ki az agyalásakor, ezután pedig – esetleg az előző lépés nélkül is – egyszerűen ne törődjön vele, lépjen túl rajta, minden további nélkül csak végezze, folytassa az éberség készenléte meditációt. Ekkor egy idő múltán a gyakorlottabbak számára valóban megszűnik a „tanú tudat” képzetének kényszerűsége, a megfigyelőt megfigyelők sora, sőt, haladó szinten végül már az alany-tárgy kettősség benyomása is véget ér, érthetetlen lesz. Például a hosszas gyakorlás során a törekvő lába fájhat, mégsem az alany-tárgy viszonylatot nyelvtanilag is kifejező „Fájdalmat érzek a lábamban” gondolata és tapasztalata merül fel, vagyis nincsen alanyi figyelő, aki a lábat tárgyként kezeli és a fájdalmat tárgyként észleli, hanem egyszerűen a „lábfájás” benyomása van jelen. Az éberség készenlétének, a *satipaṭṭhāna*-nak a tudatos pusztá figyelme esetén sehol nincsen valamilyen „néző” pont, a nézőpont alanyi perspektívától mentes, szubjektum nélküli, így persze a „tárgyak” sem szubjektumon kívüliek. Alany és tárgy feloldódik a „nézés” aktusában. Ez az élmény ahhoz a felismeréshez vezethet, hogy a szokásos tapasztalás és a valóság nem egyezik, más a hétköznapiak során vagy a meditációban észlelt, tapasztalati Én, mint a kiterjesztésektől lecsupaszított, valóságos, ha tesszük ontológiai Én vagy személyiség.

A Buddha a köznapi tapasztalás során létrejövő asszociatív téves gondolati konstrukciót, a fogalmi megsokszorozást vagy kiterjesztést (*papañca*) egyértelműen károsnak, szenvedéshez vezetőnek tekintette. A konstruktív készítés motorjai a motivációk, a dolgokra irányultságok, a birtoklás és az Én-képzet iránti hajlamok, összességében a késztetések (*sankhāra*). Ezek hatására az átlagember olyan fölösleges spekulációkba keveredik, hogy „Léteztem a múltban? Nem léteztem a múltban? Mi voltam a múltban? ... Leszek a jövőben? Nem leszek a jövőben? Mi leszek a jövőben? ... Vagyok? Nem vagyok? Mi vagyok?” (MN 2; MN 38).

Ezzel szemben a nemes tanítvány a gyakorlatai révén sem időbeli távlatban, sem a jelenben semmiről nem gondolja, hogy „Az vagyok”, „Az az enyém”, „Az bennem van” vagy „Abban vagyok”, mert számára a látottban csak a látott van, a hallottban csak a hallott van stb., tehát az észlelés során nem teszi bele a tapasztaltakba a személyiségéről és a dolgokról alkotott téves képzetait (Ud I, 10). A megfelelően gyakorló – itt nem pszichopatológiai értelemben használt kifejezéssel élve – a disszociáció dekonstruktív módszerével mindettől már mentesül. Ő az, aki „lerombol, és nem felépít” (*apacināti, no ācināti*), a káros dolgokat elhagyja és nem ragaszkodik hozzájuk, szétszórja és nem összeszedi azokat, kiolt (*vidhūpeti*) és nem meggyújt (*sandhūpeti*). Ezzel azonban még nem jut el a kialváshoz, a nirvánához. Amikor viszont már az erőfeszítései eredményeképpen minden kiterjesztéstől mentes (*nippapañca*) és eléri a megszabadulást a szenvedéstől, akkor már nem épít és nem rombol, hanem romboltként létezik, elhagyón, nem ragaszkodva, szétszórón, kioltva létezik (SN 22, 79). Ő az, aki megszabadult tudatú, a konstruktív asszociáción és a dekonstruktív disszociáción is túl van, az Én és a nem-Én gondolatát meghaladta. Minden jelenségben az önmagátlant észleli (*anattasañña*), identifikációtól mentes (*atammaya*), esetében az Én-csinálás, az enyém-csinálás megszűnik, és minden jelenség okát világosan látja (AN 6, 104).

A Buddhának a káros tudattartalmak, beállítódások és konstrukciók elhagyására irányuló dekonstruktív eljárását az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*) meditáció gyakorlatában az a módszer támasztja alá, amely valamennyi bejövő ingert és információt ragaszkodás vagy elutasítás nélkül, pozitív vagy negatív ítélettől mentesen egyenlőnek tekint, és pusztán tudomásul veszi azokat. Ez a nem-reaktív percepció passzív, „semleges”, pusztán receptív, a meditáció tárgyát reflexió nélkül pusztán decentrált figyelemmel kíséri, azt mentálisan nem manipulálja, a tapasztaltakra nem reagál, azokat nem elemzi, nem értékeli, nem minősíti, nem sorolja be, hanem csupán az „itt-és-most”-ban levő éber figyelemmel tudomásul veszi keletkezésüket, létezésüket és elmúlásukat.

Ennek az élménynek kiteljesedett megélése az a tapasztalás, amely magas fokú figyelem mellett dekoncentrált, tehát az érzéki benyomásokra még csak decentráltan (a koncentrálás fókuszát váltogatva) sem összpontosít, a tapasztalati mező mindegyik benyomását szűrés és válogatás nélkül egyenlőnek tekinti. Mivel ekkor a sokféle, ám dekoncentráltan egyenlő „súlyú” érzéki benyomás miatt a meditációnak már semmilyen benyomáscsoport sem tárgya önállóan, így ez egyfajta „nem-meditáció” állapotnak is nevezhető. Ekkor nem csupán a tapasztalat tárgyai között nincsen kiemelt súlyozású, de az úgynevezett megfigyelő alany sem kiemelt súlypontja az élménynek, és immár nem a tapasztalt tárgytól elkülönült önálló entitás, így már értelmetlenné válik az „alany” és a „tárgy” megkülönböztetése is. Ezzel az élménnyel voltaképpen egy újfajta személyiség születik, vagyis egy *ex-centrikus személyiség* jön létre.

Az ezt az élményt elérő meditáció jellegzetesen buddhista, és a buddhizmus különböző irányzataiban más-más előkészítő gyakorlatok után, más-más gyakorlati és elméleti környezetben, különböző neveken gyakorolják: a *théraváda* irányzatban mint éberség vagy az éberség készenléte (páli: *sati, satipaṭṭhāna*), a *mahájána zen* gyakorlatai között mint csupán ülés (japán: *shikantaza*), a tantrikus buddhizmus *vadzsrájána* gyakorlataiban mint nagy pecsét (szanszkrit: *mahāmudrā*) vagy mint a nagy beteljesültség jelentésű *dzogcsen* (tibeti: *rdzogs-chen*; szanszkrit: *mahāsandhi*) ismeretes. Minthogy e perceptuálisan nyitott, egyúttal nem-reaktív élmény strukturálatlan, tehát minden korábbi mentális struktúrát és sémát szétör, ezért gyakran „közvetlen útnak” is nevezik, mert egy hirtelen áttöréssel vezet el a buddhista meditáció egyik legfontosabb eredményéhez, a gondolkodási és cselekvési automatizmusok dekonstruktív lebontásához, hogy végül megtapasztalhatóvá tegye a valóságot, amint az van, illetve átélhetővé tegye a buddhista tanítás lényegét,

a szenvedéstől történő megszabadulás élményét, azaz minden dolog szubsztancianélküliségét, az „önmagamnélküliséget”.

6. Az ontológia nyelvi kifejezése

Miután a Buddha szerint a tényleges valóságot a hétköznapi szokásos tapasztalatok és fogalmak elfedik, kérdéses, hogy a belátás (*vipassanā*) segítségével a valóságnak megfelelő (*yathābhūtam*) tapasztalás és tudás miként fejezhető ki fogalmilag, a nyelv eszközeivel.

A függő keletkezéssel kapcsolatban a Buddha nagyon tudatosan kétféle nyelvi formulát használt. A főnév formájú „függő keletkezés” (*paṭīccasamuppāda*) az időbeli lehatároltság nélküli történés folyamatára utal, míg a passzív múlt idejű melléknévi igenevű forma, a „függően keletkezett” (*paṭīccasamuppanna*) a már megtörtént és befejezett eseményeket fejezi ki (SN 12, 20). A Buddha módosította az időbeliség kifejezésének nyelvét. Noha az indiai hagyományos kifejezés a jelenre (szanszkrit: *vartamāna*; páli: *vattamāna*) „létezés” jelent, a Buddha e helyett a jelenre a „keletkezett” (páli: *paccuppanna*) múlt idejű melléknévi igenevet használta. Amíg a „létezés” jelen idejű melléknévi igenev – a „*paṭīccasamuppāda*” kifejezéstől eltérően – dichotómiát hoz létre a jelen és a múlt között, mint létező és nem-létező között, addig a múlt idejű melléknévi igenev egy folyamatos aktivitást tartalmaz a múltból a jelenbe. Más szóval a jelen oly módon mutatkozik meg, hogy a „fennmaradó jelen” nem a már jelenlevő folytonossága, hanem az, ami a feltételek alapján jön létre. Ez a magyarázata annak is, hogy ha csak mód volt rá, a Buddha került a aktív igéket, és a passzív igék, az *aoristos*, valamint a múlt idejű melléknévi igenevek használatához folyamodott.

Amint tehát a „*paṭīccasamuppanna*” és a „*paṭīccasamuppāda*” kifejezések kapcsán látható volt, amikor a Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet párban használta egy melléknévi igenevvel vagy főnévvel, akkor ezzel egyaránt utalt a múltból a jelenbe tartó befejezett folyamat eseményeire és a jövőbe nyúló történés folyamatára. Ugyanez mutatkozik meg a valós, a „létesült, létrejött” (*bhūta*) kifejezés használatakor is. A *bhūta* a „létesül, létrejön” (*√bhū, bhavati*) passzív múlt idejű melléknévi igeneve, így a befejezett változás és átalakulás időbeliségét fejezi ki, miként más oldalról az „elmúlt” (*vibhūta*) kifejezés is (Snp v. 872 és v. 874). A „létesült, létrejött” (*bhūta*) a „tényszerű” (*taccha*) szóval együtt (DN 29) a valóság változását és átalakulását is tartalmazzák, vagyis ezzel a valóságot kifejező igazság nem statikus mivoltára is utalnak. Emiatt az „igaz” szintén *bhūta*, míg a „hamis” az *abhūta*. Aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtam*) látja a dolgokat, annak van igaza. Az igazság ugyanakkor nemcsak azt fogja át, ami készített (*saṅkhata*) eseményként megtörtént (*paṭīccasamuppanna*), hanem azt is, ami a készítés (*saṅkhāra*) következtében létrejön (*paṭīccasamuppāda*). A „létesülés, létrejövés” (*bhava*) mindkettőt tartalmazza (SN 12, 15), így a *bhūta* és a *bhava* kifejezésekkel a változás folytonossága, egy előre nem jelezhető jövő távlata, egy új élet létesülése, egy nyílt végű folyamat bontakozik ki. A Buddha logikája tehát nyelviileg kifejezve sem a változatlan „létezés”, hanem a dinamikus „létrejövés” (*bhava*) logikája, amely nem az egymást vagylagosan kizáró „létezés” és „nem-létezés” dichotómiáját tartalmazza, hanem az egymásba átalakuló „létrejött/nem jött létre” (*bhūta/abhūta*) megkülönböztetését fejezi ki.

A Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet és az *aoristos*t a fentiekhez hasonló értelemben együtt is alkalmazta. Saját megvilágosodásáról, a nirvána eléréséről beszámolva az „eléri” (*adhigacchati*) igét használta, mégpedig először annak *aoristos* változatát (*ajjhagamam*), amivel egy olyan élményre utalt, amelynek folyamatos vagy befejezett voltát nem jelezte, csupán annak tényét közölte, majd később a szó múlt idejű melléknévi igenevű formájával (*adhigata*) találkozhatunk, ami

egy befejezett cselekvést tartalmaz, tehát a korábban említett élmény reflektív átgondolását, így többek között a feltételezettség és a függő keletkezés (*idappaccayatā-ṭaṭṭicasamuppāda*) nyelvi kifejezését. A Buddha ekkor arra utalt, hogy a vágytól vezérelteknek nehéz meglátniuk az eseményeknek ezt az *idappaccayatā-ṭaṭṭicasamuppāda* állapotát vagy „státuszát” (*thāna*), illetve nehéz meglátniuk a kialvás (*nibbāna*) állapotát (MN 26). Ebből következően tehát – a kortársaitól eltérően – nála a „státusz” sem más, mint a feltételezettség, a változás, a keletkezés és az elmúlás dinamizmusa.

A függő keletkezés feltételezettségeinek bemutatása egyben a „ha–akkor” típusú hipotetikus állítások kézenfekvő példája is. Eszerint: „Ha A jelen van, akkor B is jelen van; ha jelen van B, akkor C is jelen van stb.” A feltételezettség és a függő keletkezés elvét a Buddha nemcsak konkrét ontológiai megállapításként, de a hipotetikus állítások elvontabb logikai formulájaként is megfogalmazta, mondván, hogy „ha ez/az létezik, akkor az/ez keletkezik, ha ez/az nem létezik, akkor az/ez sem létezik, annak megszűntével az/ez is megszűnik.” (*imasmim sati idaṃ hoti, imasuppādā idaṃ uppajjati, imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā imaṃ nirujjhati.*) (MN 38/i, 262–263). E mondat jelentésének értelmezésekor a kulcsszó az „ez” (*ayaṃ/idaṃ*) mutató névmás, amely itt hol *locativus*ban (*imasmim*), hol semleges nemű alanyesetben (*idaṃ*) szerepel. Amennyiben ezt a mondatot úgy értelmezik, hogy „ha ez van, akkor az lesz”, úgy egy előrejelzést tartalmazó deduktív következtetés adódik. Amennyiben a mondat jelentése az, hogy „ha az van, akkor ez lesz”, úgy a múltból a jelenbe mutató induktív következtetés olvasható. Mindkét értelmezés megengedhető. A Buddhánál a megismerés logikai útja nem választható el az ontológiától. A fenti kijelentésben a logikai következtetés az ontológiai tartalomnak megfelelően nemcsak azt fejezi ki, ami megtörtént, hanem azt is, ami létrejön.

Az eddigiekből kitűnik, hogy a Buddha az érvelései során a kategorikus állítások helyett szívesebben használ feltételes állításokat, vagy – mint a fentebb adott idézet is mutatja – kettős tagadást. Ezzel függ össze az is, hogy kerüli a kategorikus szillogizmusok alkalmazását, helyettük inkább feltételes ítéletekkel érvel, amelynek logikai formája lehet a következő: „ha valami állandó, akkor az elégtelen-szenvedés; és ha valami elégtelen-szenvedés, akkor az önmagátlan”.

A szubsztancia nélküli ontológia nyelvi kifejezéseinek további számbavételekor tekintettel kell lenni arra a sajátosságra is, ahogyan a Buddha a nyelvet, az egyes szavak jelentéseit kezelte. Korának szellemiségével egyezően számára is minden további nélkül megengedhető volt az egyes szavak több jelentésű, poliszémikus tartalma, tehát amikor mindig szituációhoz kötötte, a mondanivaló kontextusától függ, hogy éppen melyik jelentés az érvényes. Például a *dhamma* kifejezés jelentései között megtalálható a „valóság”, a „jelenség”, a „világrend”, a valóságot leíró „Tan”, a valósággal összhangban levő „igazság”, a világ természetes rendjét tekintetbe vevő viselkedés, vagyis az „erkölcsösség”. E szemlélettel azonban egyúttal nem csupán egy-egy adott kifejezés jelentései között könnyű az átjárhatóság, hanem egyáltalában is jellemző az analógiás gondolkodás, amikor a legkülönbözőbb jelenségek pusztán a főbb jellegzetességeik hasonlóságai miatt egymás létét igazolják, így valósznak vagy igaznak bizonyul az, ami egy már létező valamire hasonlít. Mindez magával hozza azt is, hogy a Buddha a tankifejtései, érvelései során gyakran alkalmazott metaforákat, amivel nem csupán kijelentéseinek igazságát igazolta, hanem az átlagember számára is ismert és érthető szóképekkel a példázatokon keresztül az egyébként nehezen érthető jelenségeket is könnyebben befogadhatóvá tette. Mindebből csak akkor keletkezik félreértés, ha a metaforákat szó szerint értik, ontológiai státuszúnak tekintik, mert akkor az eredeti gondolat helyett egy másik felfogás adódik. Tipikus példái ennek a tudatra vonatkozó jelzők, melyek alapján a tudat látszólag statikus, önálló, vagy éppen végső entitásként jelenhet meg. Különösen a *mahájána* és

a tibeti buddhizmusban kedvelt a tudat „fénylő” vagy „fény” jellegű természetének kifejezése, illetve gyakoriak a téri metaforák.

A Buddha beszédeiben tehát a képletes ábrázolás és a logikai érvelés, illetve a valóság viszonylatainak leírása és a jelenségek logikai kapcsolata gyakran egybe esik. A szavaknak és azok jelentéseinek fent említett rugalmassága alkalmas arra, hogy feloldja az egyes kifejezéseknek a valóságot szűk keretek közé szorító tulajdonságát.

A Buddha által használt fogalmak elvonatkoztatási szintjét az *általánosítás középfoka* jellemzi, vagyis kifejezései éppúgy kerülnek a partikuláris egyedi sajátosságok hangsúlyozását, mint az empirikusan tapasztalható valóságtól elvonatkozató általánosítást, hiszen még a legáltalánosabb jelentésű fogalmai, mint a „függő keletkezés”, a „feltételezettség” és a „valóság” (*dhamma*) is a közvetlen érzékelés és a mindennapi élet tartományába tartozó jelenségeket fejeznek ki. Ugyanakkor a kategóriaképzés során egy fogalom jelentését számára a legtöbb esetben nem a fogalmak tartalmának hierarchikus alá-fölrendeltsége (*genus proximum* és *differentia specifica*), tehát nem a kifejezés esszenciális elemi egységeiként kezelt ún. „közös tulajdonságok” adják meg, ebből következően nem is feltétlenül egyértelműen meghatározható, mi tartozik egy kategóriába, és mik az egyes kategóriák határai, tehát *a fogalmak belső és külső határai is gyakran elmosódtak*. Ezek szerint a fogalmak funkciója nem a külső adottságnak tekintett „létező”, a pontosan körülrajzolható „dolgok” belső mentális reprezentációja vagy visszatükrözése, és mivel így egy bizonyos fogalom jelentéstartományára nem is feltétlenül csupán egy bizonyos meghatározott adott dologra szorítkozik, ezért e helyett egy kategória inkább a valóság *spektrum* jellegű értelmezhetőségét, illetve *időbeli* változékonyságát és dinamizmusát mutatja meg. A Buddha által használt kategóriák belső szerkezetére jellemző, hogy egy az általánosítás középfokán levő *tipikus jelentés köré*, mint központ köré egyfajta centrum-periféria skálán *csoportosulnak a fogalom jelentései*. A fogalmak szerkezetének ezt a felépülését a kognitív nyelvészet ún. „prototípus elmélete” a mindennapi nyelvhasználatunk kapcsán mutatta ki, ennyiben tehát ezzel kapcsolatban nem a Buddha egyedi sajátosságáról van szó.

Viszont amiként a Buddha került az egyes kategóriák merev lehatárolását, úgy a tanításainak még akár legfontosabb fogalomcsoportjait sem feltétlenül tekintette egyszer s mindenkorra kész taxonómiai besorolásúnak. Bizonyos fogalomcsoportjai gyakran instabilak, képlékenyek, inkább támpont jellegűek, mintsem valamiféle klasszifikált besorolást tartalmaznának. Az egyes fogalomcsoportok között lehet nagy az átjárás, de maguk a besorolások sem mindig véglegesen és egyféleképpen rögzítettek, ezen kívül ekkor sem a fogalmi alá- és fölrendelések hierarchizálásán alapulnak.

A Buddha mondanivalójának logikai kifejtésében általában jellemző és meghatározó a negatív gondolkodás, ami azonban nem csupán a nyelvhasználat – fentebb leírt – általános sajátosságában érhető tetten. A nem-azonosságra rámutató negatív ontológia már az egyes szavak alkalmazásakor is megmutatkozott. Gyakran használta a tagadás és megfosztás nyelvi eszközeit, mint amilyenek a prefixumok (*a-, an-, na-, vi-, nis-*) vagy a tagadószók (*na, no, mā*). A valóság három ismertetőjegyét három negációval fejezte ki, melyek az állandótlanság (*a-nicca*), az elégtelenség (szó szerint: „rossz lyuk”: *du-kkha*) és az önmagátlanság (*an-attā*). Ehhez hasonlóan a pozitív erkölcsi tulajdonságok is tagadás formájában jelennek meg, így többek között az érzékiségtől mentesség (*a-kāma*), a vágymentesség (*vi-rāga*), a mohóságtól mentesség (*a-lobha*), a gyűlöletmentesség (*a-dosa*) és a zavarodottságtól mentesség (*a-moha*). Negatív jelző illeti a nirvánát (*nibbāna*) is, ami szó szerint „kialvás”-t jelent. Ezt a kialvást, a Buddha számos „van”-ra utaló kifejezés tagadásával jellemezte, mint amilyen a „nem született” (*ajāta*), „nem létesült” (*abhūta*), „nem készített” (*akata*), „nem készített” (*asankhata*) (Ud 8, 3). Végül, amint az látható volt, álláspontját gyakran

a már bemutatott kettős tagadás alkalmazásával is nyomatékosította, amely formalizálva mondjuk úgy hangozhat, hogy „nem nem-olyanság, nem más milyenség” (*a-vi-tathatā, an-aññathatā*). Ezek a példák a Buddha negatív gondolkodásának azt a vonását mutatják, amellyel nem kategorikus, dogmatikus kinyilatkoztatásokat tett, hanem voltaképpen elkerülte azt, hogy egy kategorikus kijelentéssel egy másik kategorikus kijelentést állítson szembe.

7. A Buddha negatív dialektikája

7.1. A negatív dialektika szemlélete

A dialektika gondolata arra hívja fel a figyelmet, hogy maguk a dolgok nem azok, amik, hanem azok, amik nem, minthogy minden valóságos dolog potencialitást hordoz, tudniillik az önazonosságának a megváltozását, a jövőben más valamivé válás lehetőségét. A dialektika ezzel egy „pozitív” létrehozása a negáció eszközével, a „van” és a „nincs”, a „lét” és a „semmi” ellentéteinek az egysége. A negáció ily módon a tagadás tagadása, aminek dialektikája a korábban tagadottal levő szintézishez vezet, és ez így pozitív végső befejeződést eredményez.

Ezzel szemben a negatív dialektika nem vezet szintézishez, pozitív véghez. Itt is dialektikáról van szó, mivel a valóság ontológiai negativitására, azaz a dolgok nem-azonosságára és ki nem elégítő voltára utal, de anélkül, hogy egyben valamilyen automatikusan vagy logikai szükségszerűséggel bekövetkező pozitív végkifejletet prognosztizálna. Ebből következően a helyes gondolkodás és a helyes cselekvés nem is lehet más, mint negatív, aminek meghatározó mozzanata az identitásba rögzülés elutasítása. Itt voltaképpen az eldologiasodás és az elidegenedés folyamatának a megfordításáról, mintegy visszavételéről van szó. Elsőként is az ötlük szembe, hogy az általánosító fogalmiság eldologiasítja a létezőket, de a dologiasításnak csak egyik módja a fogalmi elvonatkoztatás, egy másik változata az alanyiságtól elválasztott tárgyiság önállóan tekintése, vagy akár elidegenedétként szembeállítás a szubjektummal. Mindehhez hozzátéhető az az eset is, amikor magát az alanyt kezelik tárgyként, dologként, vagyis az alany egy identitásba, a változatlan önazonosságába rögzül.

A negatív dialektika álláspontjáról a dolgok nem azok, amiknek gondoljuk, fogalmainkkal megjelöljük vagy akár aminek érzékeljük. A negatív jelentése tehát egyfelől az eleve adottság „pozitivitásának” elvetése, tagadása azáltal, hogy felhívja a figyelmet annak hiány-természetére, mulandóságára és ki nem elégítő voltára, illetve másrészt megszabadulás a valóság egyedi sajátosságait elfedő fogalmi általánosításoktól, és ezzel a nyelvileg is és élmény szinten is létrehozott duális alany-tárgy viszony tévképzetétől. Ennek nyomán a negativitás azt is jelenti, hogy az ily módon mesterségesen keletkezett különálló alany és tárgy közé folytonosan beékeltek és egyre inkább bővülő képzetek, gondolatok, fogalmak, nézetek kiterjesztett sokaságát ez a szemlélet lebontja, hiszen ezek egyrészt elfedik a tényleges valóságot, másrészt ezek a konstruált adottságok is a velük levő téves azonosulás alapját képezik.

A negatív dialektika szemléletében a gondolkodás számára megkerülhetetlen a fogalmi általánosítás megtörése, amivel persze nem csupán az ontológiai negativitás nyelvi kifejezhetősége válik nehezzé, de saját logikájából következik, saját lényegéhez tartozik, hogy végképpen megkérdőjeleződik a negatív dialektika önálló nézetté vagy elméletté formálása is. Ebből az önreflexióból azután nem csupán minden absztrakt elmélet elvetése következik, hanem az is, hogy e logikai

zsákutcából a kivezető utat a gyakorlati tapasztalat valóság-élménye adhatja meg. A közvetlen megtapasztalás során ugyanakkor nem csupán a konkrét, a dinamikus változó egyediek érzékelhetők, hanem azok egymással levő kapcsolata, viszonylatai is megmutatkoznak. A gyakorlati tapasztalat viszont csak akkor jut el a valósághoz, ha nem egyszerűen megéli a valóság hiány-termeszetét, hanem egyúttal ebből az élményből hiányzik a történeti vonal is, illetve az időbeliség mellett egyáltalában nem irányul semmiféle más önmagán túlira vagy azon kívülre sem. Aki az itt-és-most jelen valós tapasztalataira összpontosít, az mentesül a múlt nyomásának és a jövő elvárásainak a terheitől, megszabadul a múlt hordalékaitól és a jövőre vonatkozó képzelgésektől. Sőt, a tudatos jelenlét az „itt-és-most”-ban kiemeli még a jelenbe történő passzív belesüppedésből is, mindezért ennek a tapasztalója a valós helyzeteket komplexebben átlátja, így számára egy adott konkrét helyzetben a kitűzött célnak a leginkább megfelelő cselekedet választása kínálkozik, és ezáltal egy az automatizálódott megszokottól eltérő újnak a belátása következhet. A negatív dialektika voltaképpen a szabadság letéteményese.

7.2. A negatív antropológia

A Buddha negatív dialektikája azonban nem csupán a fentiek szellemiségével összhangban, a saját logikájából következően nem lépett fel az önálló elmélet igényével, de más szempont miatt sem. Szerinte a tapasztalás összefolyamatában kezdetként az érzékszervi benyomás (*phassa*) említhető, ami kiváltja az érzést (*vedanā*), majd az észlelés (*saññā*) és a gondolkodás (*citta*) után következő fázis a nézet (*ditṭhi*) lehet, amikor a gondolkodás sematizálódva egy szemlélet rögzüléséhez, megmerevedéséhez vezet. A jelző nélkül használt „nézet” szó nála valójában téves nézetet jelent, míg ellentéte jelzőt kap, vagyis „igaz” nézetnek (*sammā-ditṭhi*) nevezi, bár olykor külön is használja a téves nézet (*micchā-ditṭhi*) kifejezést is. A következő lépés már a „nézethez folyamodás” (*ditṭhigata*), magyarul az absztrakt spekulatív elmélet kialakítása és az ahhoz ragaszkodás lehetne, amivel kapcsolatban azonban a Buddha kijelenti, hogy ez a nézet béklyója (*ditṭhisamyojana*), amit ő már félre dobott (*apanīta*) (MN 72).

A Buddha negatív dialektikája ugyanakkor nem merül ki abban, hogy szemléletével az identitásokat megkérdőjelezi, nem pusztán annak megállapítását jelenti, mi az, ami nem valóság, hanem e mellett egyúttal – természetesen szintén nem egy önálló elméletben – a valamilyen előzetesen meglevőnek feltételezett, mindenki között közös „emberi lényeg” vagy „pozitív” szubsztancialitás általi meghatározottság hiányán alapuló negatív antropológiai felfogást is megfogalmaz. Ezzel nem csupán rámutat az emberi lét valóságának általában vett hiányosságaira, az elégtelenségre, hanem még azzal is számol, ami nem olyan, amilyennek szerintünk lennie kellene, vagy azzal, hogy valami van, aminek szerintünk nem kellene lennie. Az elégtelenség negativitása végül is megmutatkozhat a (1) a testi fájdalom és a mentális gyötrelenség szintjén; (2) a vonzalmak szintjén, amikor is ki nem elégítő a nem kedvelttel összekapcsolódva lenni, a kedvelttől elválasztva lenni, a vágyottat el nem érni; (3) abban a korlátozottságban, amely a személyiségről alkotott identitásképzetekbe rögzülés következménye (SN 56,11). Ez utóbbi korlátozottság megmutatkozik a nem-tudásban (*avijjā*), vagyis a tapasztalatok téves kognitív feldolgozásában, ezzel egyáltalán az érzékelés és a gondolkodás korlátoltságának a hiányosságában. Mindemellett az átlagember viselkedésének és gondolkodásának alapvető motivációi és mozgatóerői is negatívak. A Buddha valamennyi negatív motivációt három tényezőre, az alapjaikra vezet vissza, amelyek a mohóság (*lobha*) vagy vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) (AN 3, 34 és 69-70).

Feltűnő, hogy a Buddha megfogalmazásában még az öntudatlanul meglevő velünk született hajlamok mindegyike is üdvtilag negatív minőségű. A csecsemőnek nincsen tudása a személyiségről (*sakkāya*), így nincs is nézete róla, de hajlama van a személyiség (tév)képzetének (*sakkāya-ditthi*) kialakítására. Nincsenek eszményei, tehát kételye sincs, de a hajlam erre megvan benne. Nincsenek erkölcsi szabályai, de hajlam van benne a szabályokhoz és szertartásokhoz való ragaszkodás iránt. Nincsenek érzékszervi élvezetei, ezért érzéki vágy sincs benne, de hajlama van az érzéki vágyra. Nem tud a lényekről, tehát nincs is rosszakarattal irántuk, de a rosszindulat hajlama megvan benne (MN 64).

Mindebből a sok negativitásból azonban egyáltalán nem valamiféle depresszív pesszimizmus következik, hiszen ezek csak a negatív dialektika módszerével bemutatott negatív ontológia jellegzetességei, és ezek megfelelő feldolgozása éppen hogy a szenvedésektől megszabadító megvilágosodás felé vihetik a gyakorlót. A kulcskérdés az, hogy a valóság ki nem elégítő voltából (*dukkha*), vagy az alkalmasint előforduló kellemetlen, fájdalmas (*dukkha*) érzésekből milyen magatartás következik, a képzei és fogalmi kiterjesztésekkel a szenvedés (*dukkha*) keletkezik, vagy a téves „pozitivitások”, identifikációk lebontásával a szabad önmeghatározottság válik lehetővé. Mindemellert azért a szenvedés, a negativitás megtapasztalása támogatója is lehet a szenvedésekből kivezető út megtalálásának. Ez utóbbi lehetőséget nem csupán a Buddha vette észre, hanem például görög kortársa, Aiszkhülosz is, amikor tragédiájában a πάθει μάθος (a szenvedés révén tanulás) gondolatát fogalmazta meg (*Agamemnón* 177).

7.3. A Buddha és a frankfurti iskola

E ponton érdemes kitérni arra, hogy a Buddha gondolkodásában fellelhető negatív dialektika – amely kifejezést természetesen ő nem használta – minden hasonlóság vagy éppen egyezés ellenére sem teljesen azonos a frankfurti kritikai iskolában a Herbert Marcuse és Theodor Wiesengrund Adorno által megfogalmazott negatív dialektikával. Az eltérések sokaságai közül röviden kiemelhető néhány fontosabb elem.

Mindenekelőtt is a frankfurti iskola képviselőinél a negatív dialektika kifejezésnek alapvetően meghatározó vonása a szociológiai, politikai beállítódás, a társadalomkritikai él, a kapitalista társadalom totális elnyomásával szembe állított totális tagadás, a Nagy Megtagadás, a rendszeren kívüli erők felértékelése. A társadalombírálat a Buddha esetében nem ebben a formában érhető tetten. Igaz, a maga módján ő is mintegy kivonult a társadalomból, és csatlakozott a vándorremeték *sramana* mozgalmához, akik mintegy lábbal szavaztak az adott társadalmi állapotokról, de nem is volt más választásuk hiszen közülük sokan – mint például a mindenféle népekkel érintkező vándorló orvosok (*cāraṇavaidya*) – az uralkodó bráhmanikus társadalomideológia szerint tisztátalanok voltak, ezért a bráhmanikus társadalmi struktúrából és vallási gyakorlatból kizárták őket. Csakhogy ez a kivonulás a társadalomból akkor és ott a társadalom működésének, a spirituális útkeresésnek egyik egyre inkább elfogadott – később már szokásossá vált – viselkedése is volt, még ha nem is feltétlenül olyan fiatal korban, mint ahogyan azt a Buddha tette. Mindemellert azért a Buddha a szerzetesi Gyülekezet létrehozásával olyan alternatív közösségi működési modellt is létrehozott, amelynek elveit a világi hatalomgyakorlás számára is ajánlotta, és pontokba szedve kifejtette a megfelelően működő társadalom alapjait (DN 16). Ezen túl még határozottan bírálta korának ideologikus társadalomképét is, és az empirikus háttért nélkülöző bráhmanikus társadalomrétegződési ideológiák helyett valós szociológiai helyzetleírást adott.

Azután megemlíthető, hogy bár a kritikai iskola is és a Buddha is elveti az empirikus egyediséget elfedő ideológiai, metafizikai, elméleti absztrakciókat, ezzel a túláltalánosító fogalmi gondolkodást, azonban a Buddha ezeket nem tekinti az elnyomó társadalmiság eszközeinek. Ugyanakkor mindkét álláspont belátta, hogy a negatív dialektika gondolata saját magára is vonatkozik, így nem kreálható belőle önálló elmélet. A kritikai iskolában ezzel együtt megfogalmazódik minden korábbi ontológia tagadása is, mert azok rendszereinek kereteibe a valóság nem fér bele, illetve mert azok eldologiasítják a létezőket. Másfelől viszont Adorno nézeteiben egyfajta negatív ontológia mégiscsak tetten érhető, amennyiben úgy véli, a létezők híján vannak a túlviláginak. Minden ami van, csak evilági, így valamennyi fogalmának a tartalma a valóságnak megfelelően a transzcendens távolléte, azonban nála ez egyúttal a „más” vagy a „totalitás” tagadását is magával hozza. A Buddha a valóságot statikus dolgokként kezelő „Mi?” ontológiát szintén elvetette, de helyébe a „Hogyan?” ontológiát állította. Ennek ugyan nem adott valamiféle rendszeralkotó tárgyiasító filozófiai kifejtést, azonban az egyediségekből összeálló viszonylatok teljességét mégiscsak bemutatónak tartotta.

Ehhez kapcsolódik, hogy a frankfurtiak szerint az egyediség fogalmilag megragadhatatlan, ezért a valóságot meghamisító elméleti, általánosító fogalmi gondolkodás elkerülésére kínálkozó megoldás az, ami velük ellentétes, vagyis a fogalomtól mentes érzékelés, a tudat közvetlen tapasztalása, az egyéni tapasztalás. Adorno szerint ennek a közvetlen megismerésnek az igazságát a fogalom nélküli, az egyedi, az esetlegességgel működő – valójában az avantgárd – művészet képviseli, ezért elméleti kifejezése mégiscsak lehetséges az esztétikai elmélettel. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy a Buddha szerint hétköznapi szinten önmagában az egyéni empirikus tapasztalás még nem eleve fogalom nélküli, ezenkívül a fogalommentes érzékelés letéteményesének nem a művészetet látja, hiszen azt is inkább a valóságtól eltávolító aktusnak értelmezi, jöllehet a későbbi tantrikus buddhizmusban a vizuális művészet szimbolikus képi eszközökkel a valóság természetének közvetlen megtapasztalását nyújtja. A Buddha gyakorlati megoldást kínál, vagyis egyrészt a *szatipatthána-vipasszaná* gyakorlatát, másrészt az etikát, a gyakorlati ontológiát.

Következőként megkerülhetetlen a szenvedés kérdésköre, mivel az a frankfurtiaknál is és a Buddhánál is meghatározó jelentőségű. A kritikai elmélet úgy véli, hogy minden fájdalom és minden negativitás a dialektikus gondolkodás motorja, minthogy valójában a fogalmiság ellene, hiszen a fizikai fájdalom olyan egyéni közvetlen tapasztalat, amely nem racionalizálható, a fogalmisággal nem fejezhető ki. Ehhez képest a Buddha által használt *dukkha* kifejezés a szövegkörnyezettől függően jelenthet fizikai fájdalmat, jelentheti a fogalmakkal, képzetekkel feldúsított szenvedést, és jelenti még egyáltalán a valóság ki nem elégítő – vagyis biztos támpontot adó szubsztanciát nélkülöző – voltát. Szerinte szembesülni ez utóbbi elégtelenséggel kiindulópontja lehet annak, hogy a gyakorló megszabaduljon a szenvedéstől, amikor az elégtelenségből nem kreál szenvedést, ami mellett persze még alkalmasint megmaradhat a fizikai fájdalom is, amelyet „csupán” fájdalomnak él meg, és nem duzzasztja szenvedésé. A Buddhánál tehát a funkcióját tekintve a *dukkha* egyik jelentése sem a fogalmisággal szembeállítható tapasztalat, mi több, az elégtelenség belátása is lehet akár fogalmi is, amit azután a fogalmi kiterjesztések dekonstruktív lebontásának gyakorlata követhet.

Arra is érdemes felfigyelni, hogy a kritikai iskola az elfogadhatatlan, mindent totálisan uraló – tehát a fogalmiság, az absztrakt, a nem-igaz általánosság által dominált, elnyomó – jelenben nem lát jövőbe vezető dinamikát, ezért a jövőt nem pusztán a múlttal, hanem sokkal inkább a jelennel szembenálló tagadásként fogja fel, azaz csak a jelennel történő totális szakítás vezethet a jövőbe.

Ezzel szemben a Buddha álláspontjában egyrészt a jelenben már meglevő üdvtanilag pozitív képességek – egyéni és társadalmi szinten egyaránt – nem megtagadni valók, hanem a jövő táptalajai, másrészt egyéni szinten a gyakorló számára a kívánatos jövő nem is más, mint az itt-és-most jelenlevő valósága, ami kulcsmozzanat a szenvedésektől megszabadult új személyiség kibontakozása számára.

Végül annak megállapítása adódik, hogy a frankfurtiaktól eltérően a Buddhánál nem látható az egyedi antinómikus – mondhatni abszolutisztikus – szembeállítás az általánossal. Az egyediség redukcionista uralma helyett teret enged az egyediek közötti viszonyok, kapcsolati hálózatok racionális megértésének, a helyes vagy igaz nézetnek (*sammā-ditṭhi*), vagyis az egyes és az általános közötti közeget, a különösséget képviseli.

8. Negatív ontológia versus negatív teológia

A Buddha negatív dialektikájával járó negatív ontológia ugyan a nem-azonosság elvét képviseli, viszont félreértés lenne a Buddha negatív gondolkodását egyfajta negatív teológiának tekinteni. A transzcendens szubsztancia létezésének „igazolására” egy sajátos mód az úgynevezett negatív teológia. A negatív teológia szerint a transzcendens szubsztancia vagy az Isten valóságos ugyan, de nem írható le pozitív fogalmakkal, ezért azzal jellemezhető, hogy mi minden nem. Istennek nincsen neve, nincsen formája, kimondhatatlan, megragadhatatlan, nem elgondolható. Ez a tagadás implicit formája, ami úgy utal az egyedre és a fogalmi gondolkodáson túlira, hogy a transzcendens létező misztikus megismerését (fel)tételezi, és azt a tagadások révén hallgatólagosan elfogadja. A negatív teológia tehát egyáltalán nem negatívisztikus a végső valóság vonatkozásában.

Felmerülhet a gondolat, miszerint a Buddha által alkalmazott negációk valójában a negatív teológia logikáját követik, mondván, hogy az egyesekre vonatkozó negációk indirekt módon, implicit tartalmukat tekintve, mintegy hallgatólagosan jóváhagyják vagy elismerik az univerzális szubsztancia létét. Csakhogy a Buddha éppen a bármilyen – akár transzcendens – szubsztanciális végső létező valóságosságát tagadja. Számára a tényleges valóság nem az egyediség, a konkrét, a partikuláris valamiféle transzcendens meghaladása, ami által valamilyen – esetleg akár nyelviileg ki sem fejezhető – legfelsőbb valósághoz lehet eljutni, hanem a tényleges konkrét valóság akkor tárul fel közvetlenül, ha a tapasztalás mentes a fogalmiságtól, az alany-tárgy dualitásától és a képzetek, a fogalmak kiterjesztésétől, és ez nem más, mint a valóság itt-és-most. A végső, legfelsőbb valóság létezését igenlő negatív teológiával tehát szöges ellentétben áll a negatív ontológia, amely éppen mindenféle szubsztancialitás létezésének a tagadása.

Ha a Buddha szubsztanciaellenességét a negatív teológia logikájával értelmezik, akkor voltképpen annak a gondolatmenetnek kellene adódnia, hogy a szubsztanciát (*attā/ātman*) azzal írja le, ami az nem, csakhogy a Buddha által alkalmazott legalapvetőbb negáció éppen a „nem-szubsztancia” (*anattā/anātman*), ami tehát nem egyszerűen explicit tagadása a szubsztanciának, de nem is utalhat implicit módon sem valamiféle szubsztancia valóságosságára. Amennyiben viszont ezt a negációt csak az egyéni individuális létre tartják érvényesnek, de nem vonatkoztatják az univerzális szubsztanciára is, és ezzel föltételezik, hogy azt a Buddha mintegy hallgatólagosan mégiscsak elfogadta, akkor ezeknek az ötleteknek azt a gondolatmenetet is érdemes lenne megfontolniuk, hogy a Buddha nem azért nem tagadja az univerzális szubsztanciát – bár amint az látható volt, ez nem így van –, mert elfogadja, hanem azért, mert nem volt szüksége annak előzetes feltéte-

lezésére, hogy azután tagadja azt. Ráadásul amikor az individuális szinten a „Mi?” vagy „Ki?” kérdésekre egyáltalán nem válaszolt, akkor szintén nem azért tagadta meg a választ, mert azt hallgatólagosan szubsztanciaként elismerte. Ha egyszer az egyedi létezők valóságát képes mindenféle univerzális – és egyedi – szubsztancia nélkül megmutatni, akkor ugyan milyen értelme vagy szerepe lehetne a számára egy univerzális szubsztancia akár hallgatólagos elismerésének? Mindemellett amennyiben a Buddha föltételezné egy univerzális szubsztancia létezését, úgy pusztán gyakorlati szempontból is kifejezett érdeke lenne azt nem elhallgatni, hanem nyíltan szólni róla, mivel akkor a spirituális gyakorlat lényege, végső célja éppen ezzel a szubsztanciával való azonosulás elérése lehetne.

Ezzel kapcsolatban eszünkbe juthat Pierre Simon Laplace válasza Napóleonnak arra a kérdésére, hogy miért nincs az égi mechanikáról szóló könyvében a Teremtő megemlítése: „*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse.*” (Nem volt szükségem erre a hipotézisre).

9. A negáció logikája

Arra már Arisztotelész is felfigyelt, hogy a tagadásnak alapvetően kétféle módozata lehetséges. A két változat példaként a „fehér” negációját hozta fel: (1) εἶναι μὴ λευκὸν ([van] nem-fehér); (2) μὴ εἶναι λευκὸν (nem [van] fehér). Érvelése szerint az első esetben van alanya annak, amit tagad, tudniillik másvalami, a második esetben semmilyen alanya nincsen. A példáját érthetőbbé teszi, amikor azt nyelvtanilag egy alannal egészíti ki. „Továbbá: a 'nem-fehér fa' és a 'nem fehér fa' nem egyszerre érvényes. Mert ha van nem-fehér fa, akkor van fa; ami viszont nem fehér fa, az nem feltétlenül fa.” (ἔτι τὸ ἔστιν οὐ λευκὸν ξύλον καὶ οὐκ ἔστι λευκὸν ξύλον οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ ἔστι ξύλον οὐ λευκὸν, ἔσται ξύλον· τὸ δὲ μὴ ὄν λευκὸν ξύλον οὐκ ἀνάγκη ξύλον εἶναι.) (*Organon; Első analitika*, 51b30).

Mindehhez hozzátehetjük azt is, hogy a negáció az eltérő viszonylatrendszeren belül is mást és mást jelenthet. Amennyiben például a negáció a csak fekete és fehér színekből álló rendszeren belül fordul elő, akkor a „nem-fehér” azonos jelentésű azzal, hogy „fekete”, míg egy nyitottabb, többszínű rendszerben a „nem-fehér” lehet más szín is, egy ennél is nyitottabb, nem csupán színekből álló rendszerben pedig lehet a rendszer bármely másik eleme, ami nem is feltétlenül valamelyik szín. Ugyanakkor viszont a „nem fehér” lehet e harmadik lehetőség, vagy akár éppen bármilyen létező jelenlétének a tagadása is.

Az indiai filozófiai hagyományban – a buddhizmuson belül különösen Sántaraksita és Kamalasila – szintén kétféle negációt különböztetnek meg. Az egyik esetben a tagadó partikula az ígére vonatkozik, a másik esetben a főnévre. Az ígét – példánkban a kopulát – tagadja például az „ez nem [van] alma” kijelentés, amikor az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs is ott semmi, de az is lehet, hogy valami mégiscsak van ott. Ez a tagadás a nem-implikatív negáció (*prasajya-pratişedha*), mivel nem előfeltételez, nem állít, és nem is kínál semmit a tagadással kizárt helyébe. A főnevet tagadó „ez [van] nem-alma” kijelentés viszont egyértelművé teszi, hogy valami van ott, ami viszont más, mint egy alma. E második tagadási formát implikatív negációnak (*paryudāsa-pratişedha*) hívják, mivel magában hordozza valami pozitív kijelentés vagy létező lehetőségét.

A buddhizmuson belül érdekes sajátosság, hogy a *mahájána* két fő irányzata közül a *madhja-maka* a valóság üresség természetére vonatkozó gondolatait a nem-implikatív negáció segítségével alapozza meg, míg az általa bírált csak-tudat irányzat az implikatív negációt alkalmazza,

mondván, hogy a jelenségek üresség természetének a kimondása magával hozza a durva jelenségek negációját, ami pedig magában pozitíve implikálja másnak, az egyre finomabb létezésnek a módozatait, és végső soron a legfelsőbb valóságot, vagyis a nem-duális tudat folytonosságát. Persze a nominalista *madhjamaka* szerint az implikatív negáció, tehát a pozitív alternatívák felállításával és a fogalmisággal kifejezett negáció nem vezethet a léthez kötődés megszűnéséhez, ezért spirituálisan haszontalan. Olyan ez, mintha valaki azzal kívánná eloszlatni a házában levő kígyó iránti félelmét, hogy nincs a házban egy elefánt. Ezzel szemben a nem-implikált negáció gyökerestül kiirtja a léthez ragaszkodás minden formáját, és nem csupán egyes jelenségek, hanem minden jelenség végső, tehát üres (*śūnya*) és nem kiterjesztett (*niṣprapañca*) természetének a megismeréséhez vezet.

A hétköznapi józan ész logikájában és a formális logikában e kétféle negáció és jelentéseik különbözősége nem teljesen magától értetődő. A formális logikában a „(x) $\sim Ax$ ” egyaránt jelenthet egy tagadó ítéletet (*S non est P*), vagy egy ún. végtelen ítéletet (*S est non-P*). A tagadó ítélet bár semmit sem mond alanya állítmányáról, de előfeltételezi annak létét (*S est P*), amit azután tagad. A végtelen ítélet olyan állítás, amely tagadást tartalmaz ugyan („ $\sim Ax$ ”, „non-*P*”), de alanyának állítmánya a tagadotthon kívüli végtelen területen bármire vonatkozhat.

Kérdéses, hogy mindezek fényében logikailag miként értelmezhető az Arisztotelész kétértékű logikájának keletkezése előtt és a buddhista logikai elméleteknél is korábban élt Buddha eredeti „szubsztancia nélküli” vagy „nem-*Ēn*” (*an-attā*) tana. Ez a nyelvi kifejezés ugyanis látszólag egy logikailag könnyen formalizálható tagadás, amit ezért azután nem nehéz a szimbolikus logika jeleivel leírni, így az *an-attā* az *attā* („*A*”) egyszerű negációjának („ $\sim A$ ”) tűnhet. Ekkor a „minden valóságos szubsztancia nélküli/nem-*Ēn*” (*sabbe dhammā anattā*) kijelentés – a *dhammāt* „*Dx*”-el jelölve – a logika nyelvén leírhatónak látszhat:

$$(x) (Dx \supset \sim Ax)$$

Az itteni negációt egyszerű tagadó ítéletként (nem-implikatív negációnak) értelmezve a kijelentés ugyan *nem előfeltételez* semmit a tagadással *kizárt helyébe*, viszont *előfeltételezi* azt, amit azután tagad, így a mondat a következő lenne: „Minden nem [van] szubsztancia/*Ēn*”. Ez azonban annyiban nem a Buddha álláspontja, amennyiben ő a tagadásakor saját gondolatmenetében előzetesen nem feltételezi a szubsztanciális *attā* meglétét, és nem megengedő aziránt sem, hogy esetleg „valami mégiscsak van ott”, hanem mintegy e logikából kilépve a mások általi előfeltételezettséget veti el. A negációt végtelen ítéletként (implikatív negációnak) kezelve a kijelentés megkettőzi a világot „*Ax*”-re („*P*”-re) és „ $\sim Ax$ ”-re („non-*P*”-re), amiből az következik, hogy akár közelebről meg nem határozottan, de *van* „non-*P*”, ami egyfajta önálló entitásként *tagadva létezik*, tehát létezik „ $\sim Ax$ ” („non-*P*”), vagyis példánkban az szubsztancianélküliség (*an-attā*): „Minden [van] nem-szubsztancia/nem-*Ēn*”. Természetesen a Buddha ezt sem állította. Gondolkodásmódja tehát e formális logikán túlnak bizonyul.

A negáció tartalmának értékelésekor a Buddha tekintettel van egy további szempontra is, mely szerint egy kijelentés értéke aszerint módosul, hogy elvont vagy konkrét (empirikus) állításról van-e szó. Az elvont, abszolutisztikus kijelentések nemcsak értelmetlenek, értelmezhetetlenek, de logikailag sem érvényesek, nincsen igazságértékük, így negációjuk sem jelent semmit. Szerinte az a pusztán két kijelentés, amelyek szerint valami „van” (*atthi*) vagy „nincs” (*natthi*), egymással homlokegyenest ellentmondó (*ujjuvipaccanika*) viszonyban áll. Például:

1. Van másik világ (*atthi paro loko*).
2. Nincs másik világ (*natthi paro loko*).

Ezzel szemben „hogya van másik világ”, akkor az a kijelentés, mely szerint „nincs másik világ”, csupán az ellentét (*paccanika*) viszonyában áll azzal az állítással, hogy „van másik világ”. Ebben az esetben téves nézetről (*micchā-dīṭṭhi*) és igaz nézetről (*sammā-dīṭṭhi*) van szó, melyek egymásnak csupán ellentétei. Ekkor a téves nézet csak ellentétes azok nézetével, akik tudják, hogy van másik világ (MN 60). Mivel egy konkrét állítás tagadása nem ellentmondás, hanem ellentét, ezért a téves vagy az igaz állításoknak van igazságértékük. Ezek szerint téves (*micchā*) és igaz (*sammā*) nem kibékíthetetlen ellentmondások, hanem az üdvösség fokozatai, miként a köznapi (*sammuti*) és a felsőbb értelemben vett (*paramattha*) igazságok is csupán az ismeretek pszichikai-tudati fokozatainak az eltérései.

Még inkább érvényes ez a szempont a negáció fentiekén túli, további eseteinek a kezelésekor, amikor nemcsak a „van” és a „nincs” található meg, hanem formálisan összesen négy lehetőség adódik. A tetralemmának az elvileg lehetséges, alternatív igaz válaszokat kellene jelentenie, de formállogikai értelmezése problematikus. A számos variáció közül példaként álljon itt most kettő. A legegyszerűbb változat kijelentéslogikai lehetne:

1. p
2. $\sim p$
3. p & $\sim p$
4. $\sim p$ & $\sim \sim p$

Ebben az esetben a formális logika szerint a harmadik kijelentés mindenkor csak hamis lehet, így tehát elvileg sem adhat érvényes választ a kérdésfelvetésre. Emellett a kettős negáció szabálya szerint $\sim p$ & $\sim \sim p \Leftrightarrow p$ & $\sim p$, ezért a negyedik tétel sem lehet igaz. Kérdéses tehát, hogy a négy tétel logikailag értelmes-e egyáltalán.

A probléma megoldását nyújthatja esetleg annak feltételezése, hogy „p” és „ $\sim p$ ” nem ellentmondó (kontradiktórius), hanem ellentétes (kontrárius) viszonyban áll. Ekkor a harmadik tétel azt kívánja kifejezni, hogy valami bizonyos értelemben – vagyis részlegesen – létezik, bizonyos értelemben viszont nem létezik (például a világ örökkévalósága vagy végessége, a test és a tudat azonossága vagy különbözősége). Mivel itt az első és a második tétel kontrárius viszonyban áll egymással, azaz lehet mindkettő hamis, ezért logikailag megengedhető a harmadik tétel, azonban a Buddha ezt az álláspontot is határozottan elvetette (DN 1). A negyedik tétel a kettős negáció alapján nem más, mint az első kettő konjunkciója, azonban a kontrárius viszony nem engedi meg, hogy mindkettő igaz legyen, a negyedik tétel tehát hamis.

Az látszik, hogy a Buddha számára a kijelentések kontradiktórius vagy kontrárius viszonya a tetralemma kapcsán sem az elvi-logikai séma keretén belül jön számításba. Ugyan gyakran alkalmazta a tetralemmát annak illusztrálására, hogy az elvont kijelentések pusztán logikailag is érvénytelen tartalmakat hordoznak, ugyanakkor másfelől azt is bemutatta, mennyire értelmét veszíti még az a valamilyen konkrétumra vonatkozó állítás is, amelyet a tetralemma sémájában értelmeznek. A rendkívül sok példa közül említhető az az egyébként teljesen ártatlannak látszó kérdés, hogy „Ki okozza a szenvedést?” A Buddha a tetralemmában logikailag lehetséges összes választ elutasította (SN 12, 17):

- A szenvedés magam által okozott (*sayam katam*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés más által okozott (*param katam*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés magam által okozott és más által okozott (*sayam katam ca param katam ca*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés sem nem magam által okozott, sem nem más által okozott (*asayamkāram aparāmkāram*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).

A Buddha magyarázata szerint itt két szélsőséges téves nézet látható. Az egyik szerint az, aki cselekszik, azonos azzal, aki megtapasztalja a cselekedet következményeit, a másik szerint pedig másvalaki az, aki tapasztal. Minthogy mindkét állítás téves, a tetralemma további kijelentései is azok. A kontinuitás és a diszkontinuitás szélsőségei helyett a Buddha ismételt a szenvedés keletkezésének a feltételeit számba vevő szemléletet nevezte meg a szélsőségeket elkerülő közép álláspontjának.

Végül is az látható, hogy a Buddha szerint a szélsőségekbe merevített, illetve elméletté váló nézőpontok formállogikailag téves következtetésekhez vezetnek, és a velük való azonosulás miatt helytelen valóságértelmezéseket eredményeznek, viszont mindezek tényleges negációja nem a téves szemlélet saját logikáján belül lehet érvényes, hanem e logikán kívül. Amit a Buddha tagad, az egyszerűen szólva mindenekelőtt az identifikáció és a ragaszkodás ahhoz.

10. Amit a Buddha nem-Én tana tagadott, és amit nem

10.1. Az Én (*attā/ātman*) jelentései a Buddhánál

Miután a Buddha negatív gondolkodása nem logikai tagadás, felmerül az a kérdés, hogy a Buddha nem-Én tana voltaképpen mit, és hogyan is tagad? Ennek tisztázásához a tagadással kapcsolatos összes fent említett szempont mellett megkerülhetetlen a poliszémikus szóhasználat figyelembe vétele is, hiszen egy adott kifejezés szituációtól vagy szövegkörnyezetétől függően mást és mást jelenthet, így annak tagadása is másra és másra vonatkozhat. Többek számára a leginkább zavarba ejtő kérdés a Buddha legfontosabb, központi gondolatát képviselő *attā* és *anattā* kifejezések jelentés tartalmának a sokfélesége. Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt arra szükséges figyelni, hogy e szavak jelentése nem érthető meg egy-egy kiragadott mondat alapján, hanem mindig a tágabb kontextus, sőt, egyáltalán a Buddha gondolkodásának a szemléleti kerete adja az értelmüket. A következők ennek szem előtt tartásával igyekeznek rekonstruálni az *attā* és az *anattā* jelentéseit.

(1) Amint az a védikus és a bráhmanikus szövegekben, valamint a hétköznapi szokásos nyelvhasználatban kifejeződött, a Buddhánál is megmarad az *attā/ātman*, pusztán visszaható névmásként történő használata („magam”), ami mellőz mindenféle további értelmezést vagy elméletet. A „magam” kiejtésekor az ember gyakran saját testére, mellkasára mutat, így nem is véletlen, ha az *attā* ilyen „önmagam” értelemben véve akár testet is jelenthet, mint mondjuk amikor valaki „magára veszi” a ruháját. Mindenesetre a „magam” egy térben határolt individuális egységre utal, ami különbözik a „mások”-tól. Ilyen értelemben fordul elő a Buddhánál például akkor, amikor

úgy fogalmaz: „Magadra vigyázva másokra vigyázol, másokra vigyázva magadra vigyázol.” (*Attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati. Paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati*) (SN 47, 19), illetve amikor hasonlóképpen azt hangsúlyozza, hogy „Amilyen én vagyok, olyanok ők is, amilyenek ők, olyan vagyok én is. Aki önmagát másokkal azonosnak tekinti, az nem fog ölni vagy öletni.” (*Yathā ahaṃ tathā ete yathā ete tathā ahaṃ. Attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye.*) (Snp 705).

(2) A Buddha ezt a határolt individualitást egy következő szinten a visszaható névmáson túl már a gyakorlatok végzésének megkerülhetetlen alapjaként, terepeként is kezeli. Úgy véli: „Aki a helyénvalóban először önmagát alapozza meg, és utána tanít másokat, az nem szennyezett bölcs.” (*Attānaṃ eva paṭṭhamāṃ patirūpe nivesaye, athaññaṃ anusāseyya na kilisseyya paṇḍito.*) (Dhp 158). Megfogalmazása szerint a test mint határolt önmagam a szenvedés végéhez, a megvilágosodáshoz vezető hely: „Azt mondom testvér, nem lehetséges gyalog a világ végét megismerni, meglátni, elérni, ahol sem születés, sem öregség, sem halál nincs, sem elmúlás, sem keletkezés. Viszont azt is mondom testvér, a világ végének elérése nélkül nem lehet a szenvedésnek véget vetni. Azt mondom testvér, éppen ebben az ölnyi nagyságú, észleléssel és tudattal ellátott testben van a világ, a világ keletkezése, a világ vége és a világ végéhez vezető út.” (*Attha kho āvuso na jāyati na jiyati na miyati na cavati na uppajjati, nāhaṃ taṃ gamanena lokassa antaṃ nāteyyaṃ daṭṭheyyaṃ patteyyaṃ ti vadāmi. Na cāhaṃ āvuso appatvā va lokassa antaṃ dukkhassa anta-kiriyaṃ vadāmi. Api cāhaṃ āvuso imasmiṃ yeva byāmamatte kaḷebare sasaññimhi samanake lokam ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminim ca paṭipadaṃ ti.*) (AN 4, 45).

Mivel az ember csak önmagát fejlesztve, csak a saját tapasztalataira támaszkodva érhet el a gyakorlatokban előrehaladást, ezért a gyakran a végrendeletének nevezett utolsó beszédei egyikében azt tanácsolja: „Saját magatok szigetén tartózkodjatok, saját magatok legyetek a menedék, más menedék nélkül, a Tan legyen a szigetetek, a Tan legyen a menedéketek, más menedék nélkül!” (*Attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā.*). Az esetleges félreértések elkerülése érdekében tisztázza is azt, hogyan élhet valaki egy szigetként: éber átlátással kell figyelni a testet testként, az érzést érzésként, a tudatot tudatként, a tudattartalmakat tudattartalomként, feladva a világban sóvárgást és a szomorúságot (DN 16/ii, 101). Így nyilvánvalóan a látottban csak a látott van jelen stb., tehát a gyakorlat leválaszt minden fölösleges sallangot, nem irányul semmiféle külsőre, amiként egyúttal nem is valamiféle külső erő idézi elő az előbbre jutást. Mindezzel összhangban fogalmazódik meg, hogy a törekvő szerzetes éjjel és nappal tiszta átlátással figyel az öt halmazt (*khandha*), így elvet minden bilincset, és magánál keres menedéket (*saranattano*) (SN 22, 95/iii, 143). A Buddha a halála előtt még önmagára vonatkoztatva is kijelenti, hogy eltávozom tőletek menedéket véve magamban (*saranamattano*) (DN 16/ii, 120), és valóban, közvetlenül a halála előtt végigmegy az elmélyedés fokain. Az *attā* tehát ezekben a helyzetekben éppúgy a gyakorlatok végzésének terepéül szolgáló önmagamat jelenti, mint amikor a Buddha a holmijaikat eltulajdonító kurtizán holléte után érdeklődő harminc ifjúnak azt javasolja, hogy a tolvaj helyett inkább önmagukat keressék (*attānaṃ gaveseyyāthā*) (Vin i, 23), és az ifjak megfogadva a tanácsot, valóban a Buddha tanításait követték.

Ezekből az idézetekből, valamint a Buddha fentebb bemutatott álláspontjaiból egyértelműen az látszik, hogy a Buddha egyáltalán nem vonta kétségbe a személy valóságát. Ekkor „személy” értelemben szerepel az *attā*, de ugyanígy az öt halmaz és a függő keletkezés viszonylatrendszere is. Sőt, ugyanebben az értelemben egy még ezeknél is konkrétabb jelentéssel alkalmazza a Buddha az eredetileg is személy jelentésű *puggala* kifejezést is, mondván, hogy ez a névvel ellátott és egy meghatározott nemzetségből származó személy az, aki a ragaszkodás öt halmazának terhet fel-

veszi, hordozza és a három szomj (az érzékiség, a létezés és a nem létezés iránti szomj) megszűntével leteszi azt (SN 12,22). Mindezekre tehát egyértelműen érvényes, hogy a „nem-Ēn” (*anattā*) tagadása nem az individuumra, nem az emberi személyre vonatkozik. Ha viszont a „nem-Ēn” fogalmát nyelvtanilag kiegészítjük egy főnévvel, egy alannyal, tudniillik a „személlyel”, akkor „a személy az nem-Ēn” gondolat adódik, ami azt jelenti, hogy maga a személy nem-szubsztancia, vagy hiányzik belőle a szubsztancia, tehát a Buddhánál a „nem-Ēn” kifejezés használatakor semmilyen értelemben nincsen szó a személy valóságát elvető „égtelenségről”. Ebből az is következik, hogy a Buddhának tévesen tulajdonított „égtelenség” gondolatával kapcsolatban felmerülő kérdések és válaszok megmaradnak a pusztá spekuláció szintjén. A „Ki az aki..?” típusú felvetések így nem csak amiatt értelmetlenek, mert – mint fentebb láttuk – a „Ki?” vagy „Mi?” éppoly statikus jelentést hordozó absztrakt fogalmakra utalnak, mint a „van” és a „nincs”. E felvetések ezeken túl még amiatt is talajukat veszítik, mert az előbbivel szemben az empirikusan valóságosnak tekintett konkrét, dinamikus, változékony „személy” viszont már megadja a választ az emlékező, a tapasztaló, a szándékozó, a cselekvő, a törekvő, a megvilágosodó stb. alanyra vonatkozó kérdésekre. Máskülönből egyébként is a „Hogyan?” a megfelelő kérdés.

Ez a személy több folyamat eredményeképpen épül fel. Hogyan? A Buddha e vonatkozásban az egymásra következő, egymást kiegészítő feltételeket metaforikusan tápláléknak nevezi. Mindenekelőtt az anyagi táplálék az öt érzékszerv érzékelési vágyát (*rāga*) táplálja, az érzékelés – tehát az érzékszervek találkozása az érzékelés tárgyaival – táplálja a kellemes, kellemetlen és semleges érzéseket (*vedanā*). A kellemes keresésére és a kellemetlen kerülésére irányuló akarat a szomjat – ami itt az érzékelés tárgyaihoz ragadás, a jelen élethez kötődés – táplálja, és a tudat (*viññāṇa*) az érzéki benyomások tudatosságaként (mint látástudatosság, hallástudatosság stb.) a személyiség, azaz a „név-és-forma” (*nāma-rūpa*) táplálója (MN 38; SN 12, 63–64).

Valójában ez a menet az alapja az önazonosság érzésének, sőt, az önazonosság folytonosságáról alkotott képnek is. A személyiséget alkotó tényezők változékony, dinamikus eseményekként, folyamatként működését a vágy megköti, azok megakadnak, megállnak, a személyiség egésze vagy egy-egy része statikussá merevedik, így könnyen a változatlan én-lényegiség képzetét adhatják. Ennek a végkifejletnek az alternatívája a pszichés folyamatok szabadon engedése, az akadályok eltávolítása. A Buddha példája szerint, ha egy ház keleti ablakán belép a fény a házba, akkor az megáll a nyugati falon. A nyugati fal hiányában a fény a talajon áll meg, és ha az sincs, akkor a vízen, de ha nincsen víz sem, akkor a fény egyáltalán nem áll meg. Tehát, ha nincsen vágy, akkor a tudat nem áll meg, nem növekszik, akkor nem keletkezik a statikus „személyiség” képze, a készletések özöne, és nem lesz több újraszületés a szenvedések létfortagatába (SN 12, 64).

(3) Végtevére is tehát megtalálható az *attā* azon jelentéstartományára is, amikor az valamilyen szubsztancialitást fejez ki. A szubsztanciális *attā/ātman* létezésének elmélete megfogalmazódhat partikuláris, individuális szintre éppúgy, mint univerzális entitásként. A kulcsmozzanat mindegyikük esetében a változatlanság feltételezése.

A fentiek szerint az egyéni szubsztancialitás képze akkor jön létre, ha vágy keletkezik a táplálék után, és az örömet okoz, ezért a tudat megáll, és növekedni kezd, majd az ily módon létrejött személyiség rögzül, megmerevedik. Márpedig ahol a tudat megáll és növekszik, ott a statikus „személyiség” jelenik meg. A személy egészére vonatkozó változatlan önazonosságába ragadás (*sakkāya*) képze a Buddhánál nem más, mint az öt halmazhoz ragaszkodás (SN 22, 103). Ha viszont már kialakult a változatlan, statikus személyiség képze, akkor a személyiség mégiscsak megtörténő változásai lényegtelennek tűnve belevésznek az én-lényegiség „állandóságába”. A személynek vannak emlékei, van saját története, saját narratívája, amivel egy koherens képet alkot

magáról, és a végbemenő apróbb-nagyobb változásai – akár külső megjelenésében is – többnyire fokozatos és folyamatos átmenetek, melyek inkább a korábbi állapottal meglevő hasonlóságokat emelik ki, vagy éppen csak azokat láttatja meg. Innen már csak egy lépés egy olyan belső alanyi „nézőpont” kreálása, amihez képest mindaz, ami „más”, az rajta kívüli tárgy. Itt azonban valójában a lényeket illetően nem található egy *előfeltételezett*, eleve adott különálló „valaki”, aki úgymond azonosul másvalamivel, hanem inkább a folyamat jellegű működések megmerevedése látható, aminek *végeredményeképpen* végül is a különálló azonosuló szubjektum élménye jön létre, legyen az akár az absztrakt „Én”, vagy éppen akár a „tudat”. Ez a változatlan szubsztancialitás élmény nem áll meg egy élet határánál, mert olyan erőteljes lehet, hogy részben egy következő újrászületéshez vezet, részben pedig ezt az új létezést ugyancsak egy változatlan, az előzővel azonos szubjektum tapasztalataként teszi megélhetővé.

A Buddha számára azonban nem csupán egy változatlan, szubsztanciális Én új létesülésbe vándorlása értelmezhetetlen, de határozottan cáfolta azokat a nézeteket is, amelyek az ő szavait félreértve úgy vélik, hogy létezésről létezésre ugyanaz a tudat vagy tudatosság (*viññāṇa*) vándorol az egyik születésből a másikba. E helyett azt hangsúlyozza, hogy valójában a tudat mindig a létrejöttének különböző eltérő feltételei szerint folytonosan változik (MN 38). Amikor tehát a Buddhánál a hordozás, a tartalmazás tudatfunkció, a *viññāṇa* az újrászületés „összekötő” elemként fogalmazódik meg, vagyis metaforikusan szólva a fogantatáskor az anya méhében „lép” (DN 15; MN 106), akkor ez nem egy változatlan entitásra vonatkozó kifejezés. Ez abból is látszik, hogy Buddha az öt halmaz (*khandha*) közül a tudatot és a karmikus hatást kiváltó késztetéseket (*sāṅkhāra*) együttesen létesülésnek (*bhava*) nevezi (AN 4, 75), amivel azt a folyamatot jelzi, mely szerint a késztetések és a tudat „hatásai” (*kamma*) azok, amik tovább élnek, újrászületnek. Mai megfogalmazással élve talán az mondható, hogy egy egyénileg strukturált, az élet során folytonosan dinamikusan módosuló *információcsomag hatásának* a továbbéléséről van szó. A Buddha ezt a szavakkal nehezen kifejezhető eseményt egy szubtilis, az illattal kapcsolatos, vagyis a fák, a növények illataiban élő (SN 31,1-22) – a védikus hagyományban pedig a fák, a növények illatait evő, máskülönben sok jelentésű, de egyebek mellett az asszonyok termékenysége felett hatalommal rendelkező, illetve a férfiúi termékenységet képviselő (AV IV.37.7 és VIII.6.18-19) – „szellemlény” (*gandhabba*) metaforájával érzékelteti, mondván, hogy ennek jelenléte szükséges a születendő gyermek megfogadásához (MN 38; MN 93).

Mindezekon túl a Buddhának az individuális szintű szubsztancialitás hiányát bemutató magyarázatai megegyeznek az univerzális szubsztancialitást elvetőkkel. Egyenként számba veszi a személyiséggel közvetlen kapcsolatba hozható tényezőket, mint például a szem, a forma, a látástudatosság, a fül, a hang, a hallástudatosság és így tovább mind a hat érzékelési területen, illetve mind az öt halmazt említi, melyek mindegyikéről megállapítja, hogy mivel ezek keletkeznek és elmúlnak, így nem lehetnek valamilyen folytonosan önazonos *attā* (MN 148; SN 22, 59). Egy további érve szerint semmi nem lehet olyasmi, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, de amint az még fentebb látható volt, e szemlélet közvetlenül és szó szerint ellentmond az összes egyéni szinten túlinak mondott, univerzális szubsztanciaként értelmezett bráhmanikus *Átman* koncepciójának is, melyre érvényesnek kellene lennie annak, hogy nem betegszik meg, nem szenved és állandó, és amire kimondható lenne: „Én ez vagyok”.

(4) E ponton feltétlenül szükséges leszögezni, hogy az egyéni lélek, az úgynevezett kis *átman*, és a nagybetűs *Átman* Nyugaton bevett megkülönböztetéséhez semmi köze sincsen a Buddha által használt „*mahattā*” kifejezésnek. Ez a megnevezés nem valami individualitáson kívüli vagy mögötti, netán egyetemleges és végső szubsztanciát jelent, hanem azt a gyakorlásában már elő-

rehaladott kiemelkedő „nagyserű” (*mahanta*) vagy nagy embert jelöli, aki a testét, az erkölcsét, a tudatát és a bölcsességét kiművelte, ezért ő nem korlátozott (*aparitta*), határtalan (*appamāṇa*) (AN 3, 100). Amennyiben a kifejezés – bár ez bizonytalan – etimológiailag mégis az *attā/ātman* szóval lenne kapcsolatos, akkor az előzőek értelmében szintén nem jelent egyebet, mint hogy valaki olyan értelemben vett „nagy lélek”, miként azt mondjuk jóval később Mahátmá Gándhíra is szokás lett mondani.

A Buddha szemlélete az *Upanisadok* nézeteivel más pontokon is szemben áll, noha a felületes szemlélő számára megint csak az látszódnak, mintha azokkal a nézetekkel egyező lenne az álláspontja. Az *Upanisadok* gyakorlatának magvához tartozik a „*Brahman* vagyok!” kijelentés, és lám, a Buddha önmagáról, illetve a teljesen megvilágosodottakról úgy nyilatkozik, hogy „*brahmá*vá lévén magával időzik” (*brahmabhūtena attanā viharati*) (MN 51/i, 341). Azonban e mondat, illetve a *brahmabhūtena* jelentése az, hogy a „legkiválóbbá vált”. Ezen a helyen tehát – nem egyedülálló módon – a kortársai által használt kifejezések sajátos kezeléséről, azok buddhizálásáról van szó. A Buddha olykor egyes szavakat átértelmezett, sőt, akár a hallgatósága számára vélhetően nem idegenül hangzó bizonyos etimológiai levezetést is adott. E gyakorlat részeként a Buddha a „*brahma*” kifejezést is buddhizálta, így jelentése az erkölcsileg és üdvtonilag „legjobb”, „tisztá”. Ez az új tartalom mutatkozik meg az olyan kifejezésekben is, mint a négy mérhetetlenként (*appamañña*) is ismert legfontosabb erények (a szerető jóság, az együttérzés, az együttörvendés és az egykedvűség) másik elnevezése, a „legjobb tartózkodási hely, időzés” (*brahmavihāra*), vagy a „legjobb, tiszta életvitel” (*brahmacariya*), valamint az elvileg lehetséges valamennyi téves nézetet bemutatni képes fogalmi „legjobb háló” (*brahmajāla*). Hasonló jelentésváltozás látható a „*brāhmaṇa*” (szanszkrit: *brāhmaṇa*) rend esetében is, amely buddhizált tartalmában már nem a magát a legkiválóbbnak hirdető papi társadalmi rendbe született egyént jelenti. Eredetileg a papi rendhez csak a születése folytán tartozhatott egy személy, a Buddha azonban azt tekintette „*brāhmaṇának*”, aki erényes tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül attól, hogy milyen társadalmi rendbe született (DN 4; MN 98; Ud 1, 5; Dh p. v. 385-423; Snp v. 650). Hasonlóképpen a nemzetségi elvet is a saját értelmezése szerint buddhizálta, vagyis megfosztotta a vérségi, biológiai jelentésétől, és üdvtoni tartalmat adott neki. Ennek megfelelően a szakják nemzetségéből származó Buddha a szerzetesi Gyülekezetének tagjait „Szakja-fiak”-nak (*sakyaputtiyā*) (AN 8, 19) nevezte. Egy újabb példa a „három tudás” (szanszkrit: *trayī vidyā*) kifejezés lehet, amely eredetileg az akkor létező három *Véda* ismeretének elnevezése, a Buddha azonban azt a magasabb rendű három tudást (páli: *tevijjā*) értette alatta, amivel saját bevallása szerint a nem-tudás legyőzésekor maga is rendelkezett, vagyis a visszaemlékezést a korábbi életeire, a más lények tetteit látó égi látást és a káros befolyások megsemmisítését. Az említettekhez hasonló sorsra jutott az eredetileg „emlékezés” jelentő kifejezés (sz.: *smṛti*, p.: *sati*) is. A Buddhánál és a későbbi buddhizmusban ugyan megmarad a szó „emlékezés” jelentéstartalma, azonban e mellett egy sajátlagosan buddhista értelmet is kapott, mint a „valóság éber jelen-tudatossága”.

10.2. A nem-Ēn (*anattā/anātman*) jelentései

(1) A nem-Ēn (*anattā/anātman*) jelentései kapcsán mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a válasz ebben az esetben sem egysíkú. Elsőként is ismételt az érdemes kiemelni, hogy amikor a Buddha a személyiségről, illetve a személyiséget alkotó tényezőkről, folyamatokról és funkciókról szól, akkor nem ezek pusztán létét tekinti problematikusnak, hanem azt, ha ezek az egyes folyamatok és

funkciók a ragaszkodás tárgyaivá lesznek. Még a késztetéseket is ennyiben, emiatt tartja ártalmasnak, a szenvedések létforgatagába rögzítőnek, amelynek kényszerítő erejétől meg lehet szabadulni, vagyis aki megvilágosodott, az már nem-készttetett személy, noha – mondjuk például akár csak az evésre irányuló – szándékai még megvannak. Ugyan továbbra is érzel, gondolkodik és cselekszik, de tetteinek, beszédének és tudati aktivitásainak nincsen még üdvtanilag pozitívnak mondható késztetettsége sem, és hasonlóképpen már nem is hoz létre sem érdemtelen, sem érdemtel, sem közömbös késztetéseket, ezért nála már nincsen karmikus következményt hozó késztetés, vagyis nincsen létezésbe kötődés sem. Így tehát a megvilágosodottnak lehet érzékelése, kellemes vagy kellemetlen érzése, észlelése, szándéka és tudata oly módon is, hogy ezek működésekor nincs meg a hozzájuk ragaszkodás, a beléjük rögződés, és ekkor ezért nem alakul ki ezek korlátozó hatása és a függés tőlük. A Buddha szerint a nirvána ugyan boldogsággal jár, de ez érzelmi felhangok nélküli. A megvilágosodott emberben természetesen előfordul a kellemes érzés, azonban ez együttjár ezen érzés állandótlanságának megértésével, így az illető nem is ragaszkodik hozzá, és a kellemes érzésből kiirtódik a vágy keletkezése, megeshet a kellemetlen érzés, amivel együttjár az állandótlanságának a megértése, egyben a kellemetlen érzésből kiirtódik az ellenszenv keletkezése és hasonlóképpen a semleges érzésből kiirtódik a nem-tudás (SN 12, 51; Ud 8). Ami tehát az *anattā* elsőként említhető jelentése, az annak az elvetése, hogy a személyiség az egyes alkotóit vagy azok összességét változatlan önazonosságnak tekintve ragaszkodik hozzájuk.

(2) A téves identitásokról történő leválasztással kapcsolatban lényeges annak kiemelése, hogy a nem-Én élményének persze semmi köze sincsen az olyan mentális rendellenességekhez, mint a deperszonalizáció és a derealizáció. A pszichiátriában ezek jellegzetessége a szétesés, a tudat integráló képességének a működési zavara, viszont a *nem-Én élménye egy újfajta*, vagyis ego-centrikusságtól mentes *integráció vagy kohézió tapasztalata*. Buddhista kontextusban a fent említett tudatosan alkalmazott disszociáció jelensége sem mentális rendellenesség, nem pszichoanalitikus értelemben vett represszió és nem valamely működés eltagadása, hanem a leválasztott érzések, érzelmek, gondolatok, viselkedések megszűnéséhez vezető eljárás, melyben a gyakorló elhagyja a rossz testi, szóbeli és elmebeli cselekedeteket és kifejleszti a jó cselekedeteket. Másként szólva a disszociáció nem más, mint bizonyos pszichikai folyamatok meghaladása egy tőlük mentes új, megvilágosodott személyiség megteremtésére. Az ex-centrikus kohezív személyiség élménye ezt teszi empirikusan megtapasztalhatóvá.

(3) Ezekén túl az *anattā* nem csupán az identitásba ragadás megtagadása és új személyiség létrejötte, hanem valamennyi egocentrikus nézőpont elutasítása is. Azáltal, hogy az átlagember létrehozza a tudati és testi Én-képzetét, statikus Én-ként értelmezi magát, már az egyszerű érzékelése során is mindig az „Én” válik viszonyítási pontjává. Ezzel a beállítódással minden más tapasztalását is ugyanígy félreérti, és a tapasztalási tárgyát négyféle módon foghatja fel (MN 1; MN 109; AN 4, 200), mint ami

- (1) önmaga
- (2) önmaga abban van
- (3) önmaga abból a másból keletkezett
- (4) az „enyém”.

Ezzel szemben aki elérte a megszabadulást, az az illető nem csupán a hétköznapi dolgok esetében vagy az elmélyedés szintjeinek tapasztalásakor, hanem a nirvánát megvalósítva sem véli úgy, hogy a nirvánával azonos lenne, vagy a nirváná-*ban* lenne, netán a nirváná-*ból* született lenne,

esetleg hogy a nirvána az „enyém” (MN 1). A nem-Én tana e vonatkozásban tehát az ego-centrikus szemlélet és személyiség helyébe az ex-centrikus tapasztalatot és személyiséget állítja, ami természetesen összefügg a változatlanág tagadásával (*anicca*) és az elégtelenség (*dukkha*) felismerésével is.

Ezek az alapvetések adják annak a keretét is, ahogyan a Buddha nirvánáról mondott bizonyos szavait jobban meg lehet érteni. A Buddha egyik híressé vált kijelentése úgy hangzik, hogy létezik egy terület (*āyatana*), ahol nincsen föld, víz, tűz, levegő; nincsen a tér végtelensége, a tudat végtelensége, a semmilyenség, a sem észlelés, sem nem észlelés területe; ahol nem létezik sem ez a világ, sem ezen túli világ, sem a Nap és a Hold; ahol nincsen jövő és menés, nincsen fennmaradás és pusztulás; nincsen keletkezés, rögzítettség vagy tovább mozgás, nincsen támaszték; ez a szenvedés vége (Ud 8, 1). Többek között e szavak is alapjává válhattak az olyan értelmezéseknek, amelyek a nirvánát egyfajta térbeli, illetve a szokványos világon túli transzcendens valóságnak tekintik. Azonban a szövegben használt *āyatana* kifejezés a különböző szöveggörnyezetekben az érzékelés általános alapjait jelenti, így vonatkozik az öt érzékszerv érzéki területeire éppúgy, mint az elmélyedés – a fenti idézetben is felsorolt – szintjeinek a tapasztalataira, megmaradva az emberi lét szintjén. Amint látható, a fenti lista éppen a készletettség jellegzetességeit sorolja fel, így a mondat tulajdonképpen az emberi tapasztalás ezeket meghaladó, tehát nem-készletett változatára utal, vagyis a nirvána nem mint egy az emberi tapasztalaton túl levő és ettől eltérő valóság kap jelentést, hanem mint egy új emberi létminőség jelenik meg. A Buddha fenti szavaiban ezért azután a „létezik” (*atthi*) szó sem egy önálló, az egyéntől elkülönült ontológiai realitásra utal, nem a szokásos elvont „van” és „nincs” kategóriák közül az egyiket képviseli, hanem éppen azt a konkrét megváltozott tudatállapotot és új személyiséget, ami ezzel a „van-nincs” dualitással már nem írható le. Hasonló értelemben mondja a Buddha azt is (Ud 8, 3), hogy „létezik” egy nem született (*ajāta*), nem létesült (*abhūta*), nem készített (*akata*) és nem készített (*asaṅkhata*), mely melléknévi jelzők a nirvána szinonimái, miközben e mondatban nyelvtanilag nincs is főnév – „valami” –, aminek ezek a jelzői, és ami úgy mond „létezik”.

(4) Összességében a Buddha nem-Én tana *nem ontológiai nem-Én*, tehát nem arról van szó, hogy a „nem-Én” létezik, így az „önmagátlanág” vagy a „nem-Én” észlelése (*anattasañña*) inkább a hiány tapasztalása, az ontológiai negativitás élménye, illetve az identifikációtól mentesség (*atammaya*) (AN 6, 104). Végül is ez a jellegzetesség érvényes a legátfogóbb szinten is, tehát a nem-Én egyaránt kifejezi az egyedi dolgok változatlan szubsztanciális természetének a tagadását, a magukban nem szubsztanciális egyedi *dolgok-ban* levő szubsztancia létének az elutasítását, és a magukban nem szubsztanciális egyedi dolgoknak egy rajtuk kívüli *szubsztancia-ban* létének, így értelemszerűen tehát az *Ātman*ban feloldódó *ātman* koncepciójának az elvetését is (SN 22, 59).

10.3. Az *Ātman* buddhizálása

Mindezekre tekintettel talán érthetőbb, és nem is annyira meglepő a későbbi buddhizmus *tathāgatagarbha* („a buddhaság anyaméhe”) nevű iskolájának a megállapítása, amely pozitív kifejezésekkel fogalmazza meg a buddhaság és a nirvána természetét, így a nirvána négy pozitív aspektusáról is szól. E szerint amíg a létforgatag olyan negatív jelzőkkel írható le, mint állandótlan (*anitya*), szenvedésteli (*dukkha*), önmagátlan (*anātman*) és csúnya (*aśubha*), addig a nirvána természete nyilvánvalóan ezek ellentéteivel érzékeltethető, vagyis a nirvána állandó (*nitya*), boldogságos (*sukha*), Én (*ātman*) és szép (*śubha*). A szöveg tehát a valóság nirvánában megmutatkozó igazi

természetét nem „nem-Én”-ként (*anātman*) mutatja be, hanem a hindu szemlélethez hasonlóan úgy jellemzi, mint ami „Én” (*ātman*).

Az *ātman* szerepének ezt a csak-tudat tanban és a *tathāgatagarbha* tanításaiban előforduló pozitív értelmű alkalmazását gyakran a buddhizmus hinduizálásaként értelmezik. Ezek a fejtegetések részben az alapját képezhetik a buddhizmust a hinduizmussal azonosnak felfogó nézeteknek is, noha voltaképpen éppen az ellenkezője történt annak, mint amit feltételeznek. A szubsztancia-nélküliség ugyanis mégsem tűnt el a *tathāgatagarbha* tanban sem, mivel a szövegben megszólaltatott Buddha e tanítás kifejtésekor ugyan azt a kijelentést teszi, mely szerint „Soha nem állítottam, hogy a lényeknek nincsen Lelkük (*ātman*)”, de a következő gondolatban már arról nyilatkozik, hogy „Csak a lények kedvéért esett szó a Lélekről, valójában nincsen Lélek”. A továbbiakban a fejtegetés tartalma szerint bizonyos értelemben van, bizonyos értelemben pedig nincsen Lélek, végül megállapítja, hogy sem nem van, sem nem nincsen Lélek (*Mahāparinirvāṇa-sūtra* III, 3. és XXV, 23., T 769c). Valójában tehát a gondolatmenet teljessége a jól ismert tetralemmát alkalmazza (van; nincs; van is és nincs is; sem nem van, sem nem nincs), amivel éppannyira a fogalmi dualitás, az „Én”, a „Lélek” léte vagy nem léte vonatkozó kérdések értelmetlenségét kívánja illusztrálni, mint a Buddha által használt tetralemma logikája. Mindemellett e felfogásban az *ātman* itt is és más helyeken is – miként több szövegben a *mahātman* is – mindig a Buddha-természetet jelenti, ami viszont nem más, mint az ürességtermészet (*śūnyatā*) megvalósulása. Az „üres” itt annyit tesz, hogy szubsztanciától „mentes”, viszont ami ontológiailag az ürességgel megalapozott, az a szubsztancianélküliség valósága. Amivel tehát itt találkozunk, az nem annyira a Buddha tanainak, a buddhizmusnak a hinduizálása, hanem éppen ellenkezőleg, egyes kortárs hindu gondolatok és kifejezések buddhizálása, amihez hasonlóra már a történelmi Buddha is számos példát adott. Tehát az *anātman* illetéknéppen azonosítása az *ātman*nal – vagy akár a tudattal, illetve a tudat azonosítása az *ātman*nal – sem az *anātman*-tan „elárulása”, hinduizálása, hanem a hindu *ātman* eszméjének a megfosztása a szubsztanciális értelmezéstől.

Ennek a fogalmi váltásnak a magyarázatoként a *Mahāparinirvāṇa-szūtra* egy példázatot ad a jó orvos történetéről. Eszerint egyszer egy királyságban volt egy orvos, aki mindenféle betegsége állandóan valamiféle tejterméket írt fel gyógyszerként, ezzel azonban több bajt okozott, mint amennyi hasznot ért el. Egy alkalommal jött egy jól képzett orvos, aki nagy eredményességgel gyógyított tejtermék nélkül, így végül a király saját orvosává fogadta. Az új orvos ezt a megbízást azzal a feltétellel fogadta el, hogy fejvesztés terhe mellett országosan legyen megtiltva a tejtermékkel történő gyógyítás. Egy ideig rendben is volt minden. Történt azonban, hogy a király súlyosan beteg lett, mire az orvosa tejtermékkel gyógyította meg. A király értetlenkedő kérdésére azt válaszolta, hogy amit korábban mondott az nem abszolút érvényű, a helyzetnek megfelelően most így kellett cselekedni. Nos, ugyanígy van az önmagatlanság kérdésével is, vagyis most nem az *anātman*, hanem az *ātman* kifejezés az a gyógyír amely megfelelően képes hatni az emberekre (*Mahāparinirvāṇa-sūtra* III, 3.).

Az efféle trükközéseket a *mahājāna* irodalmában ügyes eszköznek (*upāya-kauśalya*) nevezik, de azt se feledjük, hogy a szöveg keletkezésekor az indiai társadalomban már a hindu nézetrendszer volt az uralkodó, így aki a kortársaihoz kívánt szólni, az a számukra érthető nyelvezetet használhatta. Máskülönb a szövegben olvasható álláspont a buddhista szoteriológia új perspektíváját is megnyitja, mivel ekkor a pozitív vagy „igenlő” beállítódás és szóhasználat a minden emberben fellelhető és mindig jelenlevő, bár kibontakoztatásra szoruló boldogságos buddhatermesztet hirdetésével – legalábbis elvileg – mindenki számára elérhetőnek láttatja a szenvedéstől való megszabadulást, a buddhatermesztet mindenki a „magának” érezheti.

11. Az ontológia feloldódása az etikában

A Buddha tanítása mindenekelőtt gyakorlati út, azonban a valóság teljességet és tökéletességet nélkülöző mivoltát állító negatív ontológia által jól megalapozottan. Ezt a Buddha nem feltétlenül mindig és mindenkor mondja ki és hangsúlyozza, de valójában mégis minden megnyilvánulásában, szavaiban és cselekedeteiben fellelhető, persze nem úgy, mintha egy valamilyen doktrínából vagy önálló elméletből deduktíve levezetett, gyakorlatba „átültetett” nézetről volna szó. A gyakorlatnak nem kell folytonosan kimondania vagy hivatkoznia az ontológiai alapjait. Ha egyáltalán van valamilyen értelemben vett ki nem mondottság, hallgatólágosság a praxis végrehajtása során, akkor az alkalmasint annak ki nem mondása, hogy a valóság szubsztancia nélküli, vagyis ennyiben az etika sem egyéb, mint gyakorlati ontológia, ontoetika.

A Buddha etikája a tartalmát illetően is gyakorlati ontológia, hiszen minduntalan a negatív ontológia jellegzetességeit mutatja. Számomra ennek az etikának az egyik legmarkánsabb megjelenítését az a *csan* (*zen*) kóan adja, amely azt kérdezi, „Hogyan tudsz tovább jutni egy száz láb magas pózna csúcsáról?” Úgy vélem, e kérdés nem egyszerűen a spirituális továbbhaladásra vonatkozik, hanem tágabb értelemben abba az irányba tereli a gondolatot, hogy ugyan lehet, már el is érted a legmagasabb szintet, ahol már csak egyetlen pontnyi biztos hely akad támasztékul, de mi van akkor, ha már ezen is túllépsz, mi van, ha már semmi stabil, biztos támpont nem áll a rendelkezésedre? Akkor is megállod a helyedet a gyakorlás során vagy a mindennapi életben? Márpedig ez a Buddha ontoetikai alapkérdése: Ha a valóság, a világ, a személyiséged szubsztancia nélküli, és külső támaszként, külső menedékként sincsen semmiféle szubsztancia vagy végső entitás, akkor is megállod a helyed?

E kérdéssel messzemenően összhangban állnak a Buddha által megfogalmazott erkölcsi alapok. Miként ontológiailag a valóság két fő nagy területe különböztethető meg, a készített és a készíttésektől mentes, ugyanígy az etikában is különbség tehető a gondolkodási és viselkedési sémákba merevítő, a pusztán azokra hagyatkozó és az azokból kiemelő tettek között. A Buddha nem fogalmazott meg elvont erkölcsi vagy pláne moralizáló elveket sem, hiszen szerinte mindig az adott konkrét helyzet függvénye, hogy egy cselekedet milyen etikai jelentőséggel rendelkezik. A tettek megítélésekor kétségtelenül nagy súllyal esik latba az, hogy eredetileg milyen irányú a cselekvés szándéka, de még ez sem feltétlenül mindig mindent elsöprő szempont. Egyazon fajta tett az egyének helyzetétől függően különböző következménnyel járhat. Ha például valaki erkölcsösen él és érdemei bőségesek, akkor vétkes tetteinek súlya kisebb, mint az ugyanolyan tettet elkövető, de az erkölcsösség útját nem követőké. Olyan különbség ez, mint egy csipetnyi sót a pohár vízbe vagy a Gangeszbe szórni. Az első esetben megromlik a víz minősége, a második esetben a só hatása nem érzékelhető (AN 3, 100).

Az azonban első megközelítéssel elmondható, hogy az erkölcsileg jó (*dhamma*) nem hazudtoltja meg a valóságot (*dhamma*), hanem a valóság természetét tekintetbe véve vezet a saját és mások szenvedésének csökkentése vagy megszüntetése irányába, míg az erkölcsi rossz (*a-dhamma*) a valóság természetére nincs figyelemmel, vagy azt félreérti, és ezzel szenvedések előidézője lesz. Ennek egyik példajaként említhető, hogy a Buddha soha nem képviselte általános és megsérthetetlen erkölcsi elvként a hinduizmusban és a későbbi buddhizmusban elterjedt „nem ártás” (*ahimsā*) elvét, mert a nem ártás megítélése is mindig az egyes helyzetek szerint történt. Egy cselekedet okozhat másnak fájdalmat vagy kellemetlenséget, de adott esetben mégis meg kell tenni akár az illető érdekében, akár a közösségre ártalmasságának elhárítása miatt. Az erkölcsös emberre jellemző viselkedés „az igazság tette” (*sacca-kiriya*), vagyis az igazság kimondása (AN 10, 60; MN

86). Az igazság kimondása viszont kellemetlen lehet annak számára, akit érint, vagyis létezhet olyan szó vagy tett, amely ugyan másoknak kellemetlen, de üdvtanilag helyes irányba vezet, tehát nem is csupán a mondandó igazságértéke vagy tényszerűsége az egyetlen szempont, hanem nagy súllyal esik latba az üdvtani előny vagy előnytelenység megítélése is (MN 58; MN 139; DN 29). Ami a közösség védelmét illeti, például egy bizonyos esetben a Buddha igen határozottan lépett fel, ugyanis amikor egy szerzetest a többiek megfedtek vétségei miatt, és erre az illető szerzetes kitérően válaszolt, másra terelte a szót, utálkozott, haragos lett, dühöngött, akkor a Buddha azt javasolta a szerzeteseknek: „Úzzétek el ezt az embert, távolítsátok el ezt az embert! Miért kellene egy oda nem tartozónak zaklatnia benneteket? [...] Úzzétek el a sópredéket!” (*Niddhamathetaṃ bhikkhave puggalaṃ, niddhamathetaṃ bhikkhave, puggalaṃ, apaneyyeso bhikkhave puggalo. Kim vo paraputto vihetthiyati. [...] Kāraṇḍavaṃ niddhamatha.*) (AN 8, 10).

Mindehhez hozzá kell tenni, hogy természetesen az erkölcs nem azonos a szerzetesek számára megfogalmazott viselkedési kódexszel vagy szabályzattal, noha ez utóbbi is egyes konkrét megtörtént esetek alapján mond ki általánosabb előírásokat mintegy a precedens jog alapján. Végeredményben az általános, merev, formalizált etika tekintélyének az elutasítása a Buddhánál nem szorítkozik az alapelvekre, hanem az a személyre is érvényes. Ő ennek megfelelően nem is külső autoritásként írja elő a gyakorlók számára, hogy „Ne ölj!”, hanem azt a vállalat ajánlja, hogy „Az élőlények megölésétől való tartózkodás gyakorlási útját vállalom.” (*Pāṇātipātā veramaṇī-sikkā-padam samādiyāmi.*) (Khp 2.). Ez tehát egyéni, tudatos belső vállalás, szabad választás, márpedig a jó és a rossz közötti választás egyéni felelőssége az erkölcs egyik alapja.

A Buddhánál az üdvtanilag pozitív tulajdonságok közül kitüntetett helyen áll az úgynevezett négy mérhetetlen (*appamañña*) vagy legjobb időzés (*brahmavihāra*). Ezek ugyan elkülöníthető jellemvonások, de azért részben egymás feltételei, részben pedig szinonimák, amennyiben lényegüket illetően egyazon viselkedés eltérő alkalmazásai. Azt is lehet mondani, hogy voltaképpen az ontológia és az etika legfontosabb összekötő kapcsolatai, mivel utat jelentenek az *anattā/anātman* megértéséhez. A mások felé irányuló szerető jóság (*mettā*) és a másokkal együttörvendés (*muḍita*) egyértelműen a szűk egoisztikus beállítódás meghaladásai, hogy a másokon segíteni kívánó cselekvő együttérzésről (*karuṇā*) már ne is beszéljünk. A fölülelemkedett egykedvűség (*upekkhā*) sem közönyösség, hanem érintetlenség, távolságtartás a beleragadástól, az identitástól.

12. A de-automatizáló praxis

Azonban miért lehet egy személy döntés képes? Amint látható volt, a személy történések sorának, folyamatoknak egy funkcionális egységbe kapcsolódása. Működésének meghatározó organizátora a készítés (*saṅkhāra*) vagy akarat, de sem ez, sem más, mint mondjuk a tudat, nem egy önálló aktor, cselekvő alany, „aki” mintegy mozdulatlan mozzogatója a személyiséget alkotó tényezőknek, illetve az egészre összeállt rendszernek. Azért nem, mert voltaképpen egyik tényező sem egyedüli „cselekvő”, és mert *a személy viselkedése a különböző funkciók összjátékának az eredménye*. Ez teszi lehetővé azt is, hogy egyszerre akár több – nem is feltétlenül egyben tudatosá is váló – funkció is működjön. Így mondjuk egyszerre lehet érezni, akarni és gondolkodni, vagy ugyanígy két funkció fut párhuzamosan, amikor például a kezdő meditáló a légzését automatikusan, már oda sem figyelve számolja, míg a gondolatai eközben máshová elkalandoznak. A „rendszer” nem igényli külső vagy rejtett belső alany meglétét, anélkül is működik, hiszen *az alany maga az organikus egész*.

Azon felvetések, amelyek folytonosan egy különálló belső alanyt keresnek, a naiv mechanikus redukcionista materializmus talaján állnak, mivel a rendszereket alkotó tényezők összekapcsolódását csak az anyagi mechanikus szerkezet analógiájára tudják elképzelni, így számukra a rendszer egésze nem lehet tudatos viselkedésű, ahhoz egy külön önálló „alany” feltételezésére van szükségük. Amiként Kempelen Farkas „A Török” nevű sakkozógépének a működése is csak úgy képzelhető el, hogy benne elrejtve ült egy kiválóan sakkozó ember. Mintha nem is lenne más lehetőség, mint hogy az ember két elkülönült entitás, egy öntudatlan, lélektelen anyagi mechanizmus, és egy tudatos lélek dualitása, amikor az önálló működés lehetőségétől ily módon megfosztott természet a működéséhez folytonosan rászorul az egyéni lélek vagy/és a transzcendens Isten segítségére.

Azonban az elkülönült alany nélkül is működő reaktív rendszerek lehetőségeként gondoljunk csak a természetben előforduló kollektív mozgásokra. A „rendszer” sok hasonló egyedből épül fel, amelyek között a kölcsönhatás közös viselkedést, spontán önszerveződő szinkronizációt hoz létre, noha köztük nincsen irányító egyed. Az élővilágból egyik példaként említhető a seregély csapat mozgása, amelyben egyik egyed sem határozza meg, merre haladjanak, de mindegyikük a közelükben levő 6-7 társukra figyel, és végül is a csapat egésze közösen és egyszerre reagál le bizonyos hatásokat. Kellő sűrűségük esetén a tücskök ciripelése is szinkronizálódik, és a biológiai példák még sorolhatók lennének. Talán a leginkább megdöbbentő azonban az egymáshoz közel tett, eredetileg eltérő ritmusú ingaórák vagy metronómok sokaságának spontán szinkronizálódása, egyszerre történő, azonos taktusúvá váló ingó mozgása. A környezeti hatásokra válaszreakció adó, állapotát túl-ig határon belül felügyelő és fenntartó nem biológiai rendszer példaként a termosztát automatikus önreflexív, negatív visszacsatolásos hőszabályozása említhető. A biológiai spontán hőszabályozás legkézenfekvőbb tanúbizonysága a számunkra persze az, hogy a túlzott hidegben remegni kezdünk, ezáltal az izommozgás némiképpen felmelegíthet, a túlzott melegben viszont izzadni kezdünk, így kissé lehűlhetünk.

E példákban nem volt sem külső, sem belső rejtett „alany”, miként a Buddha szerint az őhalmazzal vagy a függő keletkezés tényezőivel leírt emberi személyiség esetében sincsen. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a mindennapi életben vagy a statikus énképzettől megszabadult megvilágosodottak esetében egyfajta mechanikus automata működne. A fenti példákat a kollektív mozgásokra nem célszerű egy az egyben a személyiségre alkalmazható lételméleti adottságként kezelni, inkább csak annak demonstrálására alkalmasak, hogy *elvileg* lehetséges egyes tényezőknek funkcionális egységbe kapcsolódnuk, vagyis ennek gondolata nem valamiféle fantáziálás vagy kitaláció. A *gyakorlatban* viszont az emberi személyiség – a Buddhánál is – minden fent említett példánál sokkal bonyolultabb, dichotómiákba nem beszorítható rendszer. Vannak bejáratott működési automatizmusai, gondolkodási és viselkedési sémái, hiszen ezek nélkül még az úton sem tudnánk átmenni, mivel a különböző élethelyzetekben mindent minden pillanatban újra meg kellene tanulni, a pillanatonként változó helyzetek elemzés és értékelés útján történő lereagálása rendkívül idő- és energiaigényes lenne, márpedig ezt egyszerűsíti le és gyorsítja fel néhány automatizmus, így egyes esetekben rájuk kell hagyni a spontán működtetést. A probléma ott keletkezik, ha a mindennapokban a korábban bejáratott vagy az újonnan kialakított megmerevedett érzelmi, gondolkodási, viselkedési sémák – akár csak a döntés felelősségét elkerülő „kényelmi” okokból fakadóan – egyre több területen veszik át a személyiség működésének az irányítását.

Viszont az ember nem predestinált, fatalisztikusan determinált program szerint működő mechanikus szerkezet, mindig megmarad az automatizmusok nélküli reagálás, a mindig az adott helyzetre, a mások viselkedésére adható spontán reakció lehetősége is, amit a *szatipatthá*

na-vipasszaná és az etika, tehát a Buddha által ajánlott *praxis de-automatizáló* hatása is felkínál. A struktúrák, sémák, megmerevedett mintázatok radikális áttörését a *szatipatthána-vipasszaná* pusztá éber figyelme képes elvégezni, ami egy új személyiség kialakulásának a feltételeit teremtheti meg. Az erkölcsi döntések autonóm szabadsága pedig éppen az által adott, hogy mindenféle éppen „futó program” törölhető, illetve egy más irányú döntéssel felülírható. Ez a Buddha etikai felfogásának a leglényegesebb pontja. E szándékétika szerint csak az a tett indít be egy-egy programot – nevezhetjük karmikus ok-okozati hatásnak is –, amely akaratlagos, illetve amely egyben vágygal, ellenszenvvel vagy zavarodottsággal telített. Az akaratlagosság a „rendszer” homeosztázisra irányultságából ered, vagyis abból, hogy létezésének folytonosságát és konzisztenciáját különböző befolyások folytonosan megkérdőjelezzik, amire a rendszer reagálása az önfenntartás biztosítása főként a ragaszkodás vagy az elutasítás mechanizmusainak működtetésével. A rendszer ezzel önreflexióra, saját állapotának felmérésére és korrigálására is képes, ehhez nincs szüksége egy külön belső vagy külső ágensre.

Viszont az akarat híján a rendszer többi funkcionális egysége jut meghatározó szerephez. Az akaratot kiküszöbölő állapotnak üdvtanilag negatív változata esetében a korábbi program – a karmikus hatás – zavartalanul érvényesül, az nem felülírható, és dominánssá válik a vágygal, ellenszenvvel vagy zavarodottsággal telített tudattalan működés, és/vagy az ösztönkésztetések által uralt cselekvés. Ezzel szemben üdvtanilag pozitív helyzetben a legtöbbször kemény gyakorlással elért magas éber figyelmi szint kikapcsolja, fölöslegessé teszi az akarat tényezőt, ezzel szétéri a megmerevedett sémákat, és aktiválhatja mondjuk az érzékelést, az érzést, valamint a tudat funkciói közül az érzékelési tudatosságot, a gondolkodást és a reflektív képességet, az akarat által nem kanalizált, ezért spontán, helyzetekhez igazodó reakció készséget, vagy végül a nyílt, kiterjesztésektől mentes, üres tudathoz vezet. Ez látható a megvilágosodottaknál, vagy akár a harcművészet, a *csikung* és egyéb gyakorlatok mestereinél, akiknél már a gyakorlataik mozgássorának a kivitelezése is nélkülözi az akaratit mozzanatot, emiatt a korábban jól begyakorolt mozdulatok új készséggé válva mintegy spontán természetességgel, és immár energiával telítve zajlanak. Hasonló ez ahhoz, ahogyan valaki zongoraművésszé válik. Eleinte sok gyakorlással, nagy odafigyeléssel, akaratlanul nyomja le a billentyűket, melyek hangokat adnak ki. Később, gyakorlottabban már kevésbé kell figyelnie a billentyűkre, így azok lenyomása már zenét produkál. Viszont amikor mesterré lesz, akkor már magas koncentrációval a zenére figyel, és voltaképpen a zene nyomatja le vele a megfelelő billentyűket.

Akkor tehát az emberi személyiség mégiscsak automata? Nem, hiszen a „rendszer” egésze olyan alany, akinek nem szükséges megvárnia a program – a karmikus hatások – végigfutását, ezek irányát egy új akaratlagos cselekvéssel megváltoztathatja, vagy hatásuk erejét gyengítheti, illetve a merev automatizmusok helyett a spontán reakciót és a spontán működési készséget érvényesítheti, miközben a számára megvan a jó vagy a rossz döntés szabadsága is. Választhatja a drogot, az alkoholt vagy lehet öngyilkos is, de kezdhet sportolni vagy meditálni is. Mitől függ a választása? Az egyes személyek egyfelől saját egyéni bejáratott viselkedési mintázataikkal, karaktervonásokkal rendelkeznek, melyek lehetnek erősek, mélyek vagy kevésbé nyomatékosak, de emellett az egyes emberek nem is csupán önmagukban állnak, hanem a társas viszonyok is erőteljes befolyással rendelkeznek a reakcióira, a viselkedésére. A Buddha nem véletlenül nevezte meg a nem-tudás forrásaként a hitvány emberek társaságát (AN 10, 61-62), miként a tudáshoz, a szenvedés megszüntetéshez vezető Nemes Nyolcstréte Ösvény pedig nem véletlenül kezdődik a megfelelő társas viszonyok, illetve közösség segítségével kialakított igaz nézettel és az igaz elhatározással, majd csak ez után folytatódik az erkölcs részeivel, tehát az igaz szóval, az igaz tettel, az

igaz megélhetéssel, ami a komolyabb törekvők esetében a meditációval, vagyis az igaz törekvéssel, az igaz éberséggel, és az igaz összpontosítással egészül ki. A Buddha által javasolt praxis tehát nem egy individuumba zárt magányos tudati aktus, hanem szociális tartalmú, hiszen magában foglalja a mások iránti viszony kérdését is. Egyrészt a közösség békéje a közösség tagjainak a békéjétől függ, másrészt ez a kapcsolat a kölcsönösségen alapul, hiszen a belső béke alapja a megfelelő társas viszony, tehát az erényes emberek társasága.

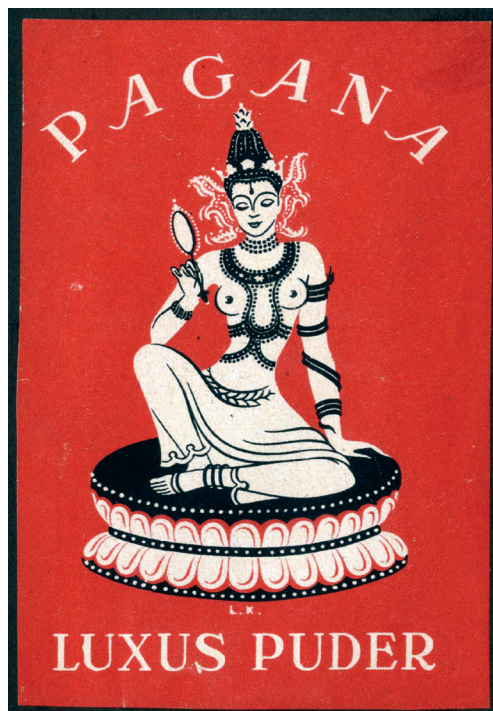
Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
AV	<i>Atharvaveda</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāranyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Khp	<i>Khuddakapāṭha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
RV	<i>Rgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Samyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
T	<i>Taishō (shinshū daizōkyō)</i>
Ud	<i>Udāna</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>

KELÉNYI BÉLA

A tükrö(ződés)t néző bódhiszattva

Nemcsak a múlt század húszas-harmincas éveinek magyar művészetében fedezhetők fel egyre-másra keleti hatások, hanem a kiskereskedelmi árucikkek reklámjaiban is. A tanulmány megpróbálja körüljárni, hogy az ismert grafikusművész és illusztrátor, Lukáts Kató által 1936 körül készített, eddig azonosítatlan hátterű, minden valószínűség szerint egy kínai Guanyin ábrázolás alapján megfestett reklámtervet hogyan lehet visszavezetni az eredeti képmásig, hogyan alakult ki maga az eredeti képmás, illetve mi ennek a képmásnak és korai szöveges háttérének a kapcsolata. Olyan további kérdések is felvetődnek, hogy miért válhatott egy Guanyin ábrázolás alkalmassá egy luxus kozmetikum reklámozására, miben azonos és miben különbözik ez a reklámterv a hagyományos kínai megjelenítéstől, milyen korabeli közvetlen hatások játszhattak közre kialakításában, valamint a reklám érdekében hogyan alakult át az eredeti vallásfilozófiai tartalom. Végül a tanulmány arra is választ próbál adni, hogy melyik magyar cég vállalkozott termékének egy Guanyin ábrázolással való reklámozására, és végül miért nem kerülhetett erre sor.



1. Lukáts Kató: Pagana luxus puder, 1936 körül. Reklám terve, papír, nyomtatás, 10,5 × 6,8 cm, Iparművészeti Múzeum, Adattár, ltsz.: MLT 6673

Kulcsszavak: Guanyin, Avalókitésvara, Lukáts Kató, keleti hatások, magyar művészet a két világháború között, a keleti műgyűjtés története, reklámpiar

A Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumban 2016-ban megrendezett *Sanghay–Shanghai: Párhuzamos eltérések Kelet és Nyugat között* című kiállítás bevezető szekciója kitekintést nyújtott a húszas-harmincas években a magyar kiskereskedelmi árucikkek reklámjaiban tetten érhető keleti hatásokra is.¹ A Fratelli Deisinger cég tea- és kávékínálatát, illetve a Bárdi Parfüméria termékeit bemutató ábrázolások között kiemelt helyen szerepelt az iparművész Lukáts Katónak a *Pagana luxus púdert* hirdető reklámterve (1. KÉP). Az ábrázolás tökéletesen megjelenítette

1 *Sanghay–Shanghai. Párhuzamos eltérések Kelet és Nyugat között.* (rendezte: Fajcsák Györgyi, Kelényi Béla) Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 2017.

a kiállítás tematikáját: a bal kezével lótuusztrónjára támaszkodó, jobb kezében tükröt emelő, erősen felékszerezett, mezítelen felsőtestű delnő a buddhista ikonográfiának jól megfeleltethető pózban ül, mintegy megtestesítve a Bárdi Parfüméria által forgalmazott *Kharm*a kölni jelmondatát is: „A kelet misztikuma ölelkezik a nyugat rafináltságával.”

Bár a kiállítás időszakában még nem volt eldönthető, hogy a tükröben önmagát kedvtelve nézegető hölgy melyik cég termékét reklámozhatja, annyi kezdettől fogva feltételezhető volt, hogy test- és kéztartásának alapján az ábrázolás a kínai buddhista panteon egyik leginkább kedvelt alakja, a Holdat néző Guanyin nyomán készülhetett. Guanyin (a. m. „Hangokra Figyelő”) az indiai *mahájána* buddhizmus talán legnagyobb tiszteletben álló *bódhiszattvá*jának, Avalókitésvarának (általánosan ismert fordítása a szanszkrit *Avalokita-īsvara*² alapján „Alátekintő Úr”, az újabb kutatások szerint azonban a. m. „Figyelő Úr” vagy „Látható Úr”, illetve egy korai kéziratból következtethetően *Avalokita-svara*, azaz „Hangra Figyelő”³) kínai megfelelője;⁴ egyik megjelenési formája, a Holdat néző Guanyin (k. *Shuiyue Guanyin*) Kínában alakult ki,⁵ majd egész Kelet-Ázsiában elterjedt. Ez az ikonográfiai forma

2 A zárójelekbe írt keleti kifejezéseket tudományos átírásban közlöm: szanszkrit (sz.) kínai (k.) tibeti (t.).

3 Avalókitésvara nevének jelentése kapcsán kibontakozott etimológiai vitáról, a további elképzelésekről és a kínai fordításával kapcsolatos problémákról lásd Nattier 2003: 344–345; Karashima 2017.

4 Avalókitésvara kínai kultuszát egy híres korai buddhista szöveg, a *Lótuusz-szútra* (sz. *Saddharma-puṇḍarika-sūtra*) fordítása alapozta meg, melynek a 25. fejezetében olvasható felsorolás szerint Avalókitésvara harminchárom különböző alakban öltött testet. Ez a leírás azonban nem különböző ikonográfiai megjelenítéseit, hanem azokat a létalakokat nevezi meg, amelyekben a buddhista Tantantítja a lények számára. *The Lotus Sutra* 2007: 297–298.

5 A magyar sinológiában a név „Holdat néző” változata vert gyökeret, míg a külföldi szaktudomány a nevének tkp. megfelelő *Viz-Hold* (k. *Shuiyue*) formát használja.



2. Holdat néző Guanyin. Dunhuang, Mogao barlangtemplomok, 17. számú barlang, Öt dinasztia kora, 10. század. Festett papír, 82,9 × 29,6 cm. British Museum, London, ltsz. 1919,0101,0.15

Avalókitésvara kínai kultuszának egyik fontos szöveghagyományára, az 5., majd a 7. században kínaira fordított *mahájána Avatamszaka-szútra* (k. *Huayanjing*) utolsó fejezetére, a *Gandavjúha-szútrára* vezethető vissza, melyet a 8. század végén újrarendítették.⁶ Ebben Mandzsusri *bódhiszattva* egy Szudhana nevű ifjút ötvenhárom mesterhez, a szellemi tökéletesedésre tanító „nemes baráthoz” (sz. *kalyāna-mitra*) utasít, hogy hozzásegítsék a megvilágosodáshoz. Záródoklata során, egy szigeten találkozik a huszonnyolcadik mesterrel, a Pótalaka (k. *Putuoshan*) hegyen⁷ székelő Avalókitésvarával (k. *Guanzizai*).⁸ A *szútra* első kínai fordítása szerint a *bódhiszattva* egy fákkal és tavakkal körülvett tisztáson, gyémántrónuson (amit a harmadik fordítás gyémánt levelű sziklaként ír le) ül, keresztbetett lábakkal (sz. *paryāṅka*, k. *jiejiafu*).⁹ Ám ha valóban a fenti szövegrész tekinthető a vízben tükröződő Holdat néző Guanyin előképének, akkor néhány alapvető kérdés is felvetődik ezzel kapcsolatban. Egyrészt miként viszonylik az *Avatamszaka-szútra* leírása a Holdat néző Guanyin korai ábrázolásaihoz? Másrészt pedig hogy terjedhetett el széles körben – a kínai Song (960–1279) és Yuan (1271–1368), valamint a koreai Goryeo (918–1392) és Joseon (1392–1897) dinasztiákon átívelve – Avalókitésvarának egy olyan ikonográfiai típusa, amelynek neve, a Víz-Hold (k. *Shuiyue*) egyáltalán nem jelenik meg a korai buddhista forrásokban?¹⁰

A Holdat néző Guanyin legkorábbi ismert ábrázolását a párizsi Musée Guimet birtokában levő, egy Ezerkarú Avalókitésvarát ábrázoló, 943-ra datált dunhuangi tekerckép jobb alsó sarkában található figura melletti kartus felirata alapján lehetett azonosítani.¹¹ A *bódhiszattva* egy bambuszliget előtt, egy tóval körülvett, lótusztrónhoz hasonló, cikk-cakkosan kimeredő sziklán ül laza ülésében (sz. *lalitāsana*), azaz jobb lábát fél-lótuszülésben maga elé húzza, bal lábát pedig az előtte levő lótuszon nyugtatja. Kezeiben attribútumait, a füzfaágat és a vizes kancsót tartja, alakját pedig hatalmas, holdhoz hasonló fehér dicsfény veszi körül. Az ábrázolás lényegében megegyezik egy másik, a British Museumban található, ugyancsak a 10. század közepére datált, ám felirat nélküli dunhuangi festménnyel,¹² (2. KÉP) a dunhuangi barlangtemplomok falképei között pedig több hasonló, a Song-dinasztia idejében (960–1279) készült Holdat néző Guanyin ábrázolás is található.¹³ Ezek a megjelenítések – a hegy és az azt körülvevő tó, valamint a sziklatrón révén – ugyan jól összevethetők az *Avatamszaka-szútra* leírásával, azonban több alapvető részlet nem egyezik meg vele; mindenekelőtt ilyen a *bódhiszattva* jellegzetes testtartása. A *szútra* szerint ugyanis keresztbetett lábakkal ül, a Song-korból fennmaradt és a korábbi Guanyin-ábrázolásokra azonban a laza ülés mód, vagy annak valamilyen változata jellemző.¹⁴

6 Az *Avatamszaka-szútráról* és fordításairól lásd Hamar 2015: 87–100.

7 Az *Avatamszaka-szútra* és Xuanzang leírása alapján a Pótalakáról azt feltételezik, hogy a Potigai hegy Tamil Náduban, azonban Kínában a Zhejiang tartományhoz tartozó Putuo-szigettel azonosították. Lásd erről Läänemets 2006: 295–339. Lásd még Vörös 2022: 38–42.

8 A *Guanzizai* (a. m. „Minden létezőt figyelő Úr”) megnevezést is a Holdat néző megjelenéssel szokták azonosítani, de ez nem teljesen egyértelmű, lásd erről Pan 2007: 153–155. *Guanzizai*ról lásd Vörös 2022: 24.

9 Lásd erről Rösch 2014: 20–24. Lásd még Vörös 2022: 43–44.

10 Soyon 2016: 31. Kései kultuszát bizonyítja a Dunhuangban megtalált, *A Buddha elmondása szerinti Víz-Hold Guanyin bódhiszattva* (k. *Foshuo shuiyue guang Guanyin pusa jing*) című, 958-ban másolt *szútra*. Lásd Yü 2001: 233.

11 Rösch 2014: 19.

12 Whitfield – Farrer 1990: 76, no. 57.

13 A Dunhuangban fennmaradt, Holdat néző Guanyint ábrázoló 32 festmény közül 27 falkép és 5 papírra vagy selyemre festett kép található. Wang Huimin tanulmányát idézi Kasai 2022: 245. Lásd még Wang 2018: 106–108. Rösch 2014: 25, 35. lbj.

14 A *lalitāsana* ülés módjáról, annak eredetéről és különböző változatairól a kínai ikonográfiában lásd Huang 2022: 740.

Érdekes módon a dunhuangi 431-es számú barlang egyik falképén a Holdat néző Guanyin laza ülésmodban, míg egy másik, vele szemben levő képen az ülés mód változatában, a királyi könnyedség pózában (sz. *mahārājalāsana*, k. *suiyi zuo*) látható, vagyis egyik lábát a törzse felé, a másikat pedig maga elé húzza, egyik kinyújtott karja a felemelt térdre, a másik pedig trónjára támaszkodik.¹⁵ A Yulin barlangszentélyek 12. század környékére datált 2. számú barlangjában,¹⁶ valamint a Tangut birodalom időszakából (1038–1227) származó, Khara Khotóban feltárt 12–13. századi selyemfestményeken,¹⁷ illetve a korszakból fennmaradt, fából készült kínai szobrokon a *bódhiszattvát* a királyi könnyedség pózában ábrázolják.¹⁸ (3. KÉP) Ami ezt a testtartást illeti, Avalókitésvara egy másik, Indiában népszerű megjelenési formája, az „Oroszlánüvöltésű” Lókésvara (sz. *Simhanādalokésvara*) ugyancsak a királyi könnyedség pózában ül; kinyújtott jobb kezét a térdén tartja, s háta mögé helyezett bal kezére támaszkodik, felsötteste mezítelen, haja pedig csomóba kötött,¹⁹ tehát sok tekintetben a Pagana-reklám figurájához hasonló. (4. KÉP) Mégis szinte kizárt, hogy ékszert nem –

csak egy testén átvett *bráhmana*-zsinórt – viselő, jobb oldalán egy háromágú szigonnyal ellátott, oroszlánon ülő alakját Lukáts Kató láthatta volna, már csak ikonográfiai ritkasága miatt is.

Összevetve Avalókitésvarának az *Avatamszaka-szútrában* olvasható leírását a Holdat néző Guanyin korai ábrázolásaival, a másik alapvető különbség a *bódhiszattva* háttérben látható bambuszliget ábrázolása és – ami elnevezésében is meghatározó – a teliholdhoz hasonló dicsfény. Ezekre vonatkozóan döntő adalék, hogy a Tang-kori festészet történetét leíró, híres 9. századi könyv (k. *Lidai Minghua Ji*) szerint egy Zhou Fang (740–800) nevű művész már festett egy olyan Holdat néző Guanyin képet, amelyen mind a bambuszliget, mind a dicsfény látható volt.²⁰ Bár a festmény nem maradt fenn, a 8–9. századtól fogva feltehetően modellként szolgálhatott a művészek számára. A vízzel körülvett sziklatrónon ülő *bódhiszattva* holdhoz hasonló dicsfényének megjelenítése azért döntő fontosságú, mivel a víz és a hold, pontosabban a vízben tükröződő hold jól ismert buddhista metafora, a világi jelenségek (sz. *dharma*) illuzórikus természetét szimbolizálják. Ebben az értelemben használják őket számos buddhista *szútrában* és értekezés-



3. Holdat néző Guanyin. Kína, Lian dinasztia kora, 11. század. Fa, festés nyomaival, 118.1 cm × 95.3 × 71.1 cm, Metropolitan Museum of Art, New York, ltsz. 28.56

15 Lásd erről Rösch 2014: 28.

16 Wang 2018: 106–107.

17 Piotrovsky 1993: 198–205, Nos. 46–48.

18 Lásd Wang 2018: 105–106.

19 Lásd Bhattacharyya 1958: 127.

20 Rösch 2014: 26, Soyon 2016: 40.

ben, mindenekelőtt a korai *mahájána* szútrák egyikében, a Tökéletes Bölcsesség szútráinak (sz. *Prajñāpāramitāsūtra*) 25000 soros változatában (i. sz. 100–300), mint az illúzió nyolc hasonlatának (sz. *aṣṭamāyopama*, k. *ruhuan yu*) egyikét, melyek annak bemutatására szolgáltak, hogy a jelenségeknek nincs eredendő létezésük, mégis megjelennek. Az erre vonatkozó nyolc hasonlat: az álom (sz. *svapna*); az illúzió (sz. *māyā*); a délibáb (sz. *marīci*); a visszhang (sz. *pratisabda*); az optikai csalódás (sz. *pratibhāsa*); a tükörkép (sz. *pratibimba*), azaz a dolgok úgy jelennek meg, mint a vízben tükröződő hold (sz. *udakacandra*), de nincs saját valóságuk; a *gandharvák* városa (sz. *gandharvanagara*), azaz a dolgok úgy jelennek meg, mint az isteni zenészek, a *gandharvák* városa, ahol valójában nincs ház, sem senki, aki lakna bennük, és végül a Buddha mági-kus, valójában nem létező megjelenése (sz. *tathāgatānirmita*).²¹ Mindennek lényegét az *Avatamszaka-szútra* is összefoglalja, amikor a buddhákhoz vezető összpontosítás során a buddhákhoz vezető összpontosítás során keletkező fények kapcsán így ír:

A „bölcsesség lámpása” nevű fény is kisugárzik:
Ez a fény minden lényt képes felébreszteni,
És rávezeti őket arra, hogy az érző lények
eredendően üresek és nyugalomban vannak,
És hogy semmilyen dolog nem létezik.
Megmagyarázza, hogy minden dolog üres,
nincs irányítója, sem önmaga,
Mint az illúziók, mint a lángok, mint a vízben
tükröződő hold,
És olyanok, mint az álmok vagy
a visszatükröződő képek,
Ilyen ez a fény.²²



4. Szimhanáda Lókésvara. Észak-India, 11. század.
Pala, 114 × 53,9 × 18,1 cm, The Art Institute of
Chicago, ltsz. 2019.729

A buddhista ábrázolásokon azért látható glória a megvilágosodott lények feje és egész alakja körül, hogy a belőlük kiáradó fényt szimbolizálja, ám a Holdat néző Guanyin esetében különleges jelentéssel is rendelkezik. Hogy ikonográfiájának talán legfontosabb eleme, arra nemcsak a Dunhuangból származó festmények, hanem például a japán Seiryō-ji templomban található

21 Buswell Jr. – Lopez Jr. 2014: 73. Lásd erről még Yü 2001: 236–237.

22 Cleary 1993: 348

10. századi kínai tükör is utal, amelyre a Holdat néző Guanyin alakját vésték rá,²³ s így sajátos módon érzékelteti azt a buddhista elképzelést, hogy a jelenségek illuzórikus természetét a hold megtévesztő tükröződése fejezi ki.²⁴ Ugyanakkor semmilyen buddhista szövegben nincs utalás arra, hogy a Holdat néző Guanyin dicsfénye és a vízben tükröződő telihold között bármilyen kapcsolat lenne. Valószínűleg a kínai művészek (lásd Zhou Fang festményét) kapcsolták össze az istenség és az illúzió metaforájának gondolatát, vagyis feltehetően annak a kreativitásnak lehetünk tanúi, ahogy a buddhista fogalmakat a hagyományos kínai művészetbe átültették.²⁵ Mint azt Petra Rösch megállapította, az ábrázolásoknak az *Avatamszaka-szútra* leírásától eltérő részletei alapján leginkább az tételezhető fel, hogy a szöveg csupán bevezető fázisa lehetett a Holdat néző Guanyin különféle kínai forrásokból összeálló, a későbbiekben megszilárduló ikonográfiai megjelenítésének.²⁶

Azonosnak látszó különbségek

A Lukáts Kató-féle reklámgrafika tükört nézegető alakja minden valószínűség szerint egy Holdat néző Guanyin képmása alapján készülhetett. A hölgy kétsoros lótusztrónon, a királyi könnyedség pózban ül, azaz jobb lábát törzse felé húzza, bal lábát maga elé hajlítja, bal kezével a lótusztrónra támaszkodik, térdén nyugtatott jobb kezével pedig egy tükört emel maga elé. Öltözéke csak részben felel meg a kínai ábrázolásmódnak: alsó testét ugyan szoknyaszerű ruházat takarja, de a bal vállat félig takaró, és a jobb vállra is ráhulló lepel helyett ékszerekkel borított felsőteste mezítelen. Magasra tornyozott hajában diadém, tetején pedig a csúcspdísznek megfelelő drágakő. Mindez – elsősorban a jobb kezében emelt „attribútumot”, a tükört kivéve – nagyjából meg is felel azoknak az ikonográfiai jegyeknek, melyeknek alapján Kínában a Holdat néző Guanyint ábrázolták. A nagyfokú hasonlóság ellenére azonban a hagyományos és a Lukáts Kató-féle megjelenítés közötti különbségek számos kérdést vetnek fel.

Férfi és/vagy nő

A kínai Holdat néző Guanyin-ábrázolások a *bódhiszattvát* alapvetően férfiként mutatják be, míg Lukáts Kató a reklám témájából (*Pagana luxus puder*) következően természetszerűleg egy nőt ábrázolt az istenségnek megfelelő ikonográfiai pózban. Ugyanakkor éppen Guanyin férfiként való megjelenítése rendhagyó, mert ellentétes azzal a tendenciával, hogy Avalókitésvara Kínában női alakká változott, sőt, ez az átalakulás csak itt történt meg. Egyrészt feltehetően azért, mert az ősi kínai istennők hanyatlása utáni vallási vákuumban Guanyin töltötte be az így üresen maradt helyet,²⁷ másrészt Guanyinnek a lények iránti együttérzést (sz. *karuṇā*) megjelenítő természete Kínában jól összeegyeztethető volt a hagyományosan női tulajdonságokkal, így az anyai erénnyel, különösen pedig a fiúgyermek adásának képességével.²⁸ Hogy ez milyen mértékben kínai fejle-

23 Lorne – Rösch – Lunsingh Scheurleer 2002: 370.

24 A vízben tükröződő hold motívumáról a korai ujgur buddhista szövegekben lásd Zieme 2017.

25 Yü 2001: 239.

26 Rösch 2014: 27.

27 Lásd erről Yü 2001: 407–413.

28 Lásd erről Yü 2001: 414–415.

mény, azt az is jól érzékelteti, hogy a *mahájána* buddhizmusban egy *bódhiszattva* erényei közül az együttérzés alapvetően a férfi, a bölcsesség (sz. *prajñā*) pedig a női pólust jeleníti meg, amint ezt a *vadzsrájána* buddhizmus két legfontosabb rituális eszköze, a *vadzsrá* és a csengő is kifejezi.²⁹

Sziklaülés és lótuusztrón

Mint az a korai festményeken már jól érzékelhető volt, a Holdat néző Guanyin ábrázolások egyik – feltehetően az *Avatamszaka-szútra* leírását követő – alapvető ikonográfiai jellegzetessége, hogy nem a buddhista istenségeknél szokásos lótuusztrónon, hanem egy sziklán ülnek,³⁰ még ha a szobroknál legtöbb esetben már hiányzik is a sziklákat imitáló talapzat. Ugyanakkor joggal vetődik fel a kérdés, ha a Holdat néző Guanyint hagyományosan sziklán ülve ábrázolják, akkor miért festett Lukáts Kató egy lótuusztrónt a *bódhiszattva* alá? Ennek oka a feltehetően hiányzó talapzat mellett annak közismert volta is lehetett, hogy a buddhista istenségeket általában lótuusztrónon ábrázolják.³¹ Másrészt a kettős lótuusztrón karaktere kiválóan alkalmas lehetett a praktikus használat során szétnyitható púderes doboz megjelenítésére.

Ékszerek és szépségjegyek

A Holdat néző Guanyin ábrázolások ékszerei közül kiemelt ikonográfiai szerepet kap a hajába illesztett diadém, mivel Avalókitésvara a közepén trónoló Amitábha buddha manifestációjának számít, de ugyancsak látványos többsoros nyakláncának ábrázolása is. A Lukáts Kató-féle képmás ékszerei azonban másféle modellt követnek, mégpedig nagy valószínűséggel egy, az indo-tibeti buddhizmus körébe tartozó ábrázolást, hiszen a tükröt tartó hölgy ékszereinek leginkább a *bódhiszattvák* által viselt, ún. nyolcféle drágakő-ékszer (t. *rat na'i chas bryad*) – diadém, fülbevalók, sál, rövid és hosszú nyaklánc, kar- és bokaperecek, öv – feleltethető meg (külön érdekesség, hogy a Pagana-reklám bal karján ábrázolt ékszer valójában nem karperec, hanem az egész karon végigtekeredő kígyó...). Csakúgy, mint a magasra feltornyozott haj és a végére illesztett drágakő, valamint a megvilágosodottak „szépségjegyeinek” egyike, a két



5. Avalókitésvara. Tibet, 13. század. Réz, ezüst berakással, 31,6 × 26 × 26,5 cm, Rubin Museum of Art, New York, ltsz. C2005.16.29

29 Lásd erről Huntington – Bangdel 2003: 220–223.

30 Lásd a Metropolitan Museum 1385-re datált Víz-Hold Guanyin szobrát: Leidy – Strahan 2010: 146–148, No. 36.

31 Lásd erről Beer 1999: 38–41.

szemöldök közötti szőrcsomó (sz. *ūrñā*, t. *mdzod spu*), ahogy az a fentiekkel együtt a Rubin Museum Avalókitésvarát laza ülésmodban ábrázoló szobrán megjelenik. (5. KÉP)

Tükröződés és tükör

A Holdat néző Guanyin esetében a hold – ha csak áttételesen is – a jelenségek illuzórikus természetének buddhista elképzelésére utal, de ábrázolásain a sziklatrón körülvéő vízben tükröződő holdat csak a testét körülvéő dicsfény érzékelteti, amit a szobrok esetében aligha jelenítettek meg (ha csak nem a mögé festett háttérrel). Az istenség ikonográfiai megkülönböztetését elsősorban testtartása és a sziklatrón ábrázolása biztosította, karakterének legfontosabb jellegzetessége, a tükröződés csak közvetve van jelen.³² Erről viszont a Pagana-reklámot tervező Lukáts Kató nyilvánvalóan mit sem tudhatott, habár a tükör és a tükröt tartó hölgy alakja reklámterveinek kedvelt motívuma volt. (6. KÉP) Talán ezért nem váratlan az a meghökkentő egybeesés, hogy a *bódhiszattvát* imitáló élveteg hölgy éppenséggel egy tükröt emel maga elé. Igaz, így a lótusztrónon ülő hölgy rajza azt a fentieknek némiképp ellentmondó tényt illusztrálja, hogy a tükröződés – mármint a Pagana púder révén kialakított látvány – egyáltalán nem illúzió...

Különbőségnek látszó azonosságok

A húszas-harmincas évek magyar művészetében egyáltalán nem volt szokatlan, hogy egy művész lemásoljon, vagy műveinek kompozíciójába elhelyezzen valamilyen keleti – általában Buddhát ábrázoló – képmást, motívumot.³³ Joggal vetődik fel a kérdés, hogy melyek lehettek azok a közvetlen hatások, amelyekkel alkotója a *Pagana*-reklám kivitelezése során találkozhatott? Lukáts Kató (1900–1990) eredetileg a Képzőművészeti Főiskolán kezdte tanulmányait, majd az Iparművészeti Iskola díszítő festő szakán tanult tovább, és a grafika szakon – ahol mesterei Helbing Ferenc és Haranghy Jenő voltak – diplomázott 1925-ben.³⁴ Az alkalmazott grafika területén kezdett dolgozni, s többek között olyan nagynevű cégektől kapott megrendeléseket, mint a magyar Stühmer vagy az osztrák Altmann & Kühne.³⁵ Az art deco hatását tükröző reklámgrafikái között ugyan elsősorban a mesejelenetek domináltak, de esetenként keleties motívumokat is alkalmazott. Bár a Seffer-cég 1930-ban forgalomba hozott, *Nirwana* elnevezésű strand szettjéhez készített reklámgrafika nem karakterével, hanem inkább a mögötte meghúzódó tartalommal értelmezhető keleti jellegűnek,³⁶ az Altmann & Kühne számára 1934-ben tervezett, egy kínai város struktúráját felülnézetből ábrázoló csomagolópapír és doboz már valamilyen konkrét keleti előképről árulkodik.³⁷ De mi lehetett az előzménye egy olyan ábrázolásnak, mint a *Pagana*-reklám, hiszen ezt csak egy ikonográfiaailag jól meghatározható minta (ti. a Holdat néző Guanyin) meglehetősen pontos másolásával volt lehetséges megalkotni?

32 A hagyományos kínai szimbolikában a tükörnek mágikus erőt tulajdonítottak, s úgy tartották, hogy eloszlatja a kedvezőtlen hatásokat, láthatóvá teszi a gonosz szellemeket, és feltárja a jövő titkait. Lásd erről Williams 2006: 271–272.

33 Lásd erről Kelényi 2021.

34 Marosi 2020: 15.

35 Kiss 2000: 22.

36 Kelényi 2022.

37 Egger 2015: 20.

A mester

Lukáts Kató egyik mestere, a szecessziós művészeti grafikát művelő Helbing Ferenc (1870–1959) munkáiban³⁸ a keleti hatás először a *Magyar Iparművészetben* 1914-ben bemutatott, *Keleti meséket* megjelenítő érzéki odaliszkok rajzain,³⁹ majd 1921-ben, *Az Ezeregy Éjszaka Könyvéhez* készített illusztrációin mutatkozott meg. Ez utóbbi önmagában is egy külön történet, hiszen magyar fordítása „Dr. J. C. Mardrusnak a perzsa és hindu kéziratból készült betűszerinti francia fordítása nyomán” készült.⁴⁰ A Kairóban született, tanulmányait Párizsban folytató orvos, Joseph-Charles Victor Mardrus (1868–1949) a francia irodalom és kultúra jelentős alakjának számít. Miután a tengerészetnél vállalt munkát, keleti utazásai során lefordította az arab nyelven összeállított közel-keleti mesék gyűjteményét, az *Ezer éjszaka és egy éjszaka könyvét* (*Le livre des mille nuits et une nuit*), amely 1899 és 1904 között, 16 kötetben jelent meg, és azonnal nagy siker lett. A feltehetően 15. vagy 16. század idején, Szíriában kialakult, mintegy 280 történetet tartalmazó kéziratot először 1704 és 1717 között, a francia orientalista és archeológus, Antoine Galland (1646–1715) tette franciául közzé, olyan történetekkel együtt, amelyek nem szerepeltek az eredeti kéziratban. Az elbeszélések jelentős hatást gyakoroltak az európai irodalomra, bár Galland megfelelni igyekezvén a korszak elvárásainak, sok erotikus részletet kihagyott.⁴¹ Mardrus későbbi változata viszont nemcsak megtartotta, hanem még ki is bővítette ezeket a részeket, ami kiváló lehetőséget adott a magyar fordítás illusztrátorainak.

Helbing elsősorban a fülldt és buja közel-keleti miliő – nálunk többek között már Tornai Gyula és Eisenhut Ferenc művészete által is meghonosított⁴² – bemutatásában jeleskedett, ezért némileg meglepő, hogy két olyan festménye is van a húszas évekből, melyeken közvetett párhuzam mu-



6. Lukáts Kató: Tükröt néző hölgy.

A Stühmer Csokoládégyár számára készített csomagolópapír részlete, 1935. Reklám terve, papír, tempera, 50 × 65 cm, Iparművészeti Múzeum, Adattár, ltsz. KRTF 3948

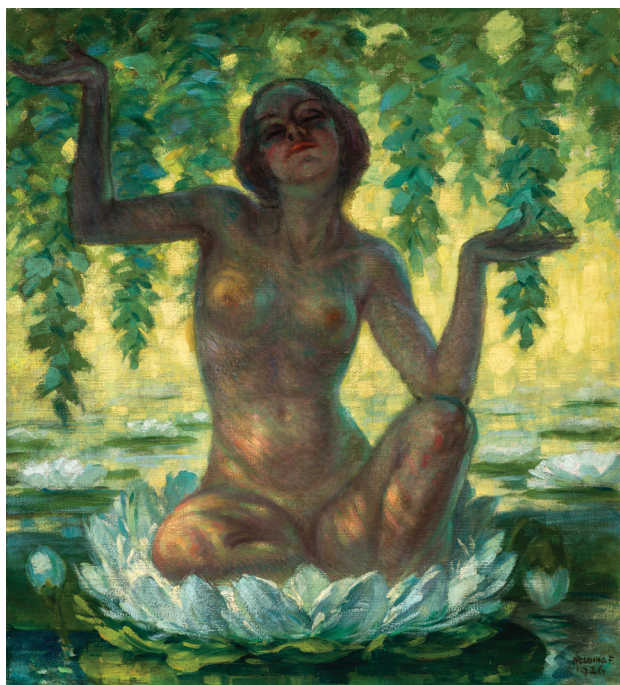
38 Munkásságáról lásd Földi 2020.

39 Lásd erről Szücs 2017: 156–157; Földi 2018: 117.

40 *Az Ezeregy Éjszaka Könyve*. Genius Könyvkiadó, Budapest, é. n. [1921]. Helbing mellett Pólya Tibor, Chanthenau Miklós és Azary Prihoda István készítették az illusztrációkat.

41 Mardrus-ról és a különböző fordítások történetéről lásd Nishio – Okamoto – Sironval 2021.

42 Lásd Dénes – Szálkai 2016. A 19. századi magyarországi orientalizmusról és hazai képviselőiről átfogóan lásd Mészáros 2018.



7. Helbing Ferenc: Lótusz, 1926. Olaj, farost lemez, 100 × 90 cm.
Magyar Nemzeti Galéria, Budapest, ltsz. 2016.56 T
© Szépművészeti Múzeum 2023, © HUNGART 2023

figura üldögél. (8. KÉP) Eltekintve most a – ruhátlan – nyugati nő és a keleti istenség párhuzamának korabeli megjelenésétől,⁴³ valamint a jelenetnek az illúzió példázataként való értelmezésétől, a *bódhiszattva* érdekes módon itt is fordított módon ül (akár az előző Helbing-képen), vagyis nem a jobb, hanem a bal lábát húzza törzse felé, s ebből következően bal kezének tartása is ehhez alkalmazkodik. Ez ugyan eltér a Holdat néző Guanyin általános ábrázolásától, de mind a dunhuangi, mind pedig a Yulin barlangokban található 10–12. századi kínai falképeken erre is akad példa.⁴⁴ Az egyetlen különbség a jobb kéz tartása, mivel nem a szokásos módon támaszkodik rá, hanem a levelek közül kinyúló karfára (!?) könyököl, tenyerében pedig egy kis gyümölcsöt (?) tart. Bármennyire is bizarr a fenti kompozíció, a különböző hitetlen részletek – és a giccsbe hajló ábrázolásmód – miatt, a testtartás, ruházat, ékszerek, s talán az arckifejezés alapján is szinte bizonyosra vehető, hogy Helbing a hölgy mögött ülő Guanyin-figurát egy kínai modell alapján másolhatta, lett légyen az eredeti ábrázolás vagy csak valamilyen reprodukció.

tatható ki Lukáts Kató távol-keleti figurát ábrázoló reklámtervével. A *Pagana* alakja ugyanis majdhogynem megfelel Helbing 1926-ban festett, leplezetlenül erotikus *Lótusz* című képén ábrázolt, egy lótuuszokkal borított tavon kinyílt hatalmas lótuuszvirágból kibontakozó (inkább kitarulkozó...), bubi frizurás hölgy megformálásának. (7. KÉP) Bár testtartása épp a fordítottja a Lukáts Kató képén ábrázolt ülésmodnak, a királyi könnyedség pózát imitálja. Kéz-tartásuk is majdnem megegyező, már ami a bal kezet illeti; jobb kezét ugyanis tenyérrel kifordítva emeli a fölője boruló fa ágai felé. De a megfeleltetések tekintetében jóval inkább figyelemreméltó Helbing 1928-ban festett, *Alvó Vénusz* (!) című képe, melyen a nyíló virágokkal tarkított burjánzó erdőben, egy átlátszó fátyollal letakart fejű, egyébként teljesen mezítelen, fekvő női akt fölött félreérthetetlenül egy Holdat néző Guanyin

43 Ilyen a Vaszary János művészetében 1925–27-ben megjelenő *Buddha akttal* és a *Kelet-Nyugat* sorozat, lásd erről Gergely 2007: 88–89. Lásd még Kelényi 2017: 20–22.

44 Lásd Wang 2018: 107.

A barát

Bár Helbing az Iparművészeti Iskolában mestere volt, egyáltalán nem tudható, hogy Lukáts Kató ismerte-e a fenti két festményt. Mindenképp ismert azonban egy olyan ábrázolást, ami legalábbis a Pagana-reklám előképeként fogható fel, mégpedig a neves építész és iparművész, Kozma Lajos (1884–1948) munkáját. Az 1921-ben készített, *Perfumery Marvelt* hirdető védjegy ugyanis egy kettős lótuszvirágon, a Holdat néző Guanyinhez hasonló pózban ülő, mezítelen felsőtestű, jobb kezét fésűvel a fejéhez emelő, a ballal pedig leengedett haját tartó hölgyet ábrázol. (9. KÉP) A Kozma-grafika által népszerűsített cég, a Marvel története a budapesti Károly körüti Diana gyógyszerterát 1904-ben átvevő Erényi Béla gyógyszerészhez vezet vissza, aki 1907-től kezdve példátlan ismertségre tett szert a híres *Diana* sóborszesz gyártásával.⁴⁵ 1910-ben Erényi vegyészeti és kozmetikai üzletét a VII. (ma XIV.) Angol utca 17–19. alatt székelő Diana Ipari és Kereskedelmi Rt. vásárolta meg, melynek egyik leányvállalata a Marvel Illatszergyár Rt. volt, s amely 1923-tól fogva ugyancsak az Angol utcába tette székhelyét.⁴⁶ A cég parfümkészítményei közé tartozott többek között az *Intima*, *Myosotis*, *Baccarat*, *Poppy*, a keleties *Malaya* és a legnépszerűbb, az elegáns, félkör alakú üvegben forgalmazott *Puck*, amely még az *Ópiumkeringő* (1943) című Karády-filmben is feltűnt.



8. Helbing Ferenc: Alvó Vénusz, 1928. Olaj, vászon, 100 × 150 cm. Magyar Nemzeti Galéria, Budapest, ltsz. 2016.22 T © Szépművészeti Múzeum 2023, © HUNGART 2023

⁴⁵ Erényi Béláról lásd <https://www.gyogyszerestortenet.hu/wp-content/uploads/2013/10/Er%C3%A9nyi-B%C3%A9la.pdf> [utolsó letöltés 2023. január 30.]

⁴⁶ *Az Illatszérés* 1923/8: 3.

A Marvel reklámgrafikusa Kozma Lajos volt, akinek a lótuszvirágon üldögélő hölgyet ábrázoló grafikája 1922-től fogva nemcsak a céget reklámozta, hanem megjelent a *Marvel Puck* háromszög alakú címkéjén is.⁴⁷ Azt pedig biztosra vehetjük, hogy Lukáts jól ismerte a családi barátként számon tartott Kozmának a *Marvel* részére készített reklámjait, amint azt róla írott visszaemlékezése is megerősíti: „Emlékezzünk meg arra, milyen örömet adott a szemnek Kozma új „*Floris*”- és „*Marvel*”-csomagolásait a kirakatokban látni; oly vonzóak voltak ezek az apró remekművek, hogy még a kispénzű embereket is vásárlásra csábították.”⁴⁸ Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy bármennyire is vannak hasonlóságok a két ábrázolás között, Lukáts Kató nem Kozma grafikáját vette át a *Pagana* reklámjaként, már csak azért sem, mert számos olyan részlet nem egyezik meg vele, ami jóval inkább a Holdat néző Guanyinre jellemző. Melyek ezek a részletek és egyáltalán hol lehetett (volna) ilyeneket látni ebben az időszakban?



9. Kozma Lajos: Perfumery Marvel.
Reklámcímke, 1921. Papír, nyomat, 38 x 28,7 cm.
Iparművészeti Múzeum, ltsz. KRTF 609

Az adományozó

Ha Lukáts Kató Budapesten láthatott (volna) eredeti ábrázolást, akkor az mindenképpen a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum kínai gyűjteményének büszkesége, a 14–15. századra tehető Holdat néző Guanyin szobra kellett (volna) hogy legyen. (10. KÉP) Ami a gyűjteménybe kerülésének történetét illeti, a Hopp Múzeum első igazgatója, Felvinczi Takács Zoltán a Mitsui-konzern egyik vezetőjének, Mitsui Takaharunak a japán-magyar kulturális kapcsolatok ápolása céljából 1935-ben létrehozott alapítványa segítségével, 1936-ban egy 13 hónapos tanulmányutat tett a Távol-Keleten.⁴⁹ Indiai tartózkodása alatt részben az 1895 óta Delhiben élő, magyar származású műkereskedő, Schwaiger Imre (1868–1940) vendégszeretetét élvezte,⁵⁰ ahol egy komoly műkincs-együttest válogatott ki vendéglátója gyűjteményéből a Hopp Múzeum számára. A 140 tételből álló listán nemcsak indiai (többek között gandháriai és mathurái szobrok), hanem tibeti, nepáli, valamint kínai és japán tárgyak is szerepeltek.⁵¹ Az adomány legjelentősebb darabjai közé tartozott a Holdat néző Guanyin szobra, bár érdekes módon erről az eseményről beszámoló kora-

47 A Dianáról és a Marvelről lásd Molnár 2001: 93–99.

48 Kaesz né Lukáts 1949: 77.

49 Lásd erről Farkas 2016: 98–100

50 Lásd erről Kelényi 1998: 57.

51 Lásd a bombay-i Magyar Királyi Konzulátus által kiállított bizonyítványt és a Múzeumnak adományozott két ládányi műtárgy listáját. Hopp Múzeum Adattára, HFA_A 2400.1.

beli újságcikkek (az ajándékozott tárgyról szóló egyik ismertetést éppen Baktay Ervin írta⁵²) egyike sem tett említést.⁵³ A haját kontyba fogva viselő, szemlélődő istenség a királyi könnyedség pózában ül; jobb karját felemelt jobb térdére nyújtja, bal lábát leengedi, bal keze pedig a sziklát imitáló alaplapon nyugszik.⁵⁴ A felsőtestét félig takaró leplet, az alsótestét borító indiai ruházatot, valamint királyi ékszereket (nyaklánc, kar- és lábperecek) visel.

Tükröződés a tükörben I.

Bár a testtartás, ruházat, hajviselet és az ékszerek kisebb-nagyobb eltéréseiből nyilvánvalónak látszik, hogy Lukács Kató nem pontosan követte a Holdat néző Guanyin ikonográfiáját, a Pagana-reklám figurájának alapvető jellegzetességei mégis arra utalnak, hogy feltehetően egy – vagy inkább több –, a fentiekben bemutatott ábrázolás segítségével alakíthatta ki a lótusztrónon ülő, tükröt tartó hölgy alakját. Az összes általa hozzáadott jellegzetesség közül éppen a legesetlegesebb, a legkevésbé odaillő, a *tükör* bizonyul telitalálatnak: az eredetileg a hold tükröződését figyelő, ennél fogva a világ jelenségeinek illuzórikus voltán merengő Guanyin ebben az értelemben viszont egy egészen másfajta meditációra ad alkalmat: átalakul az önmaga káprázatán szemlélődő *bódhiszattvává*. És ezzel a buddhizmus egyik legfontosabb filozófiai problémájához, a valóság értelmezéséhez érkezünk el;⁵⁵ eszerint az állandóságot, saját identitásunkat kifejező énünk, saját magunk (sz. *ātman*)⁵⁶ képzeleté ugyanis alapvetően téves, mivel az se nem különbözik, se nem azonos a személyiség képzetét alkotó, soha állandó formát nem öltő, a folyamatos változás állapotában



10. Holdat néző Guanyin. Kína, 14–15. század. Fa- és textilalagra felvitt lakkborítás, aranyozás nyomaival, 48 cm. Schwaiger Imre ajándéka 1936-ban, Delhiből. Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, ltsz. 20

52 Baktay 1937.

53 Lásd pld. *N. n.* 1936.

54 A szoborról lásd Fajcsák 2019: 44–45.

55 Lásd erről Porosz 2000: 42–56.

56 Lásd erről Körtvélyesi 2013: 54–56.

levő öt léthalmaz (sz. *skandha*)⁵⁷ egyikével sem.⁵⁸ Ezt fejezi ki az indiai mester, Nágárdzsuna (i. sz. 2. század) a *Drágakőfüzér* (sz. *Ratnāvalī*) című művében; eszerint a halmazok egy olyan tükörhöz hasonlóak, melyen keresztül nemcsak belátható, hanem meg is szüntethető az énhez való kötődés (sz. *ahaṃkāra*).

Az énhez való kötődésből jönnek a halmazok létre,
de az énhez való kötődés voltaképp valótlan,
s a valótlan magból hogyan is
nőhetne ki a valós?⁵⁹ (29.)

Miután belátható, hogy a halmazok
valótlanok, az énhez való kötődés megszűnik,
ha pedig az énhez való kötődés megszűnik,
a halmazok sem jönnek létre többé.⁶⁰ (30.)

Ahogy a tükör révén
saját arcunk képmása látható,
ám az valójában a legkisebb
mértékben sem létezik,⁶¹ (31.)

ugyanúgy a halmazok alapján
tapasztalható meg az énhez való kötődés,
ami csakúgy, mint arcunk képmása
egyáltalán nem létezik.⁶² (32.)

És ahogy a tükör nélkül
a saját arcunk képmása nem látható,
hasonlóképp a halmazok nélkül
az énhez való kötődés sem észlelhető.⁶³ (33.)

57 Lásd erről Körtvélyesi 2013: 52–53.

58 Lásd erről Fehér 2013: 153–154.

59 *ngar 'dzin las byung phung po rnam* // *mgra 'dzin de ni don du brdzun* // *gang gi sa bon brdzun pa de'i* // *skye ba bden pa ga la zhig* // Vö. Fehér 1997: 204–205, Tenigl-Takács 1997: 47.

60 *phung po de ltar mi bden par* // *mithong nas ngar 'dzin spong bar 'gyur* // *ngar 'dzin pa dag spang nas ni* // *physis ni phung po 'byung mi 'gyur* // Vö. Fehér 1997: 205–206, Tenigl-Takács 1997: 47.

61 *ji ltar me long brten nas su* // *rang bzhin gzugs brnyan snang mod kyi* // *de ni yang dag nyid du na* // *cung zad kyang ni yod min pa* // Vö. Fehér 1997: 205–206, Tenigl-Takács 1997: 47.

62 *de bzhin phung po rnam brten nas* // *ngar 'dzin pa ni dmigs par 'gyur* // *rang gi bzhin gyi gzugs brnyan bzhin* // *yang dag nyid du 'ga' med* // Vö. Fehér 1997: 205–206, Tenigl-Takács 1997: 47.

63 *ji ltar me lon ma brten par* // *rang bzhin gzugs brnyan mi snang ltar* // *phung po rnam la ma brten par* // *ngar 'dzin pa yang de dang 'dra* // Vö. Fehér 1997: 205–206, Tenigl-Takács 1997: 47.

Tükröződés a tükörben II.

Az eddigiekben csupán arra a kérdésre nem kaptunk választ, hogy vajon melyik cég és mikor vállalkozott egy púderféleség ilyen összetett háttérű képmással való reklámozására? Már maga a termék neve, a *Pagana* is némi tünődésre adhat okot, hiszen az ábrázolással ellentétben semmilyen utalást nem tartalmaz a keleti háttérre. A név ugyanis a „pogány” jelentésű latin *paganus* 3 melléknév nőnemű alakja; eredeti jelentése „falusi” (*pagus*: falu, vidék) volt, s nem-keresztényként, azaz a régi, kirekesztett vallások gyakorlójaként való értelmezése csak később vált általánossá.⁶⁴ Nyilvánvalóan ez utóbbi a „keleti” képmással reklámozott púder nevének háttere is, hiszen a megszozott életérzést felkavaró, tiltott „pogány” örömökre mivel is lehetett volna jobban utalni, mint egy kihívó pózban ülő, félig meztelen keleti hölgygel? De melyik cég használhatta ezt az elnevezést? Mint azt a Magyar Illatszer- és Háztartáscikk Kereskedők Országos Egyesületének hivatalos lapja, *Az illatszerész* közli, a *Pagana* védjegyet dr. Blitz Imre részére, 1934 szeptember és október havában, borotválkozási és kozmetikai szerekre, illatszerárúkra, szappanokra lajstromozták be a Budapesti Kereskedelmi és Iparkamaránál, az 59.102. szám alatt.⁶⁵ Ami az illető személy tevékenységét illeti, még azév tavaszán a budapesti VI. kerület Vilmos császár út (későbbi Bajcsy-Zsilinszky út) 23. alatt székelő *Kit-Kat Parfüméria* tulajdonosa, Dr. Blitz Imre *Az Illatszerész*ben egy hosszú nyilatkozatot tett közzé, melyben kijelentette, hogy a patinás párizsi Lenthéric cég készítményeit az előre megállapított „detailárak” ellenére áron alul árusította, s ettől – súlyos kötbér fizetésének terhe mellett – a jövőben tartózkodni fog.⁶⁶ Ez az egyik első említése a cégnek, amely *Dr. Blitz Imre KIT-KAT drogériája* (később *Dr. Blitz Drogéria*) néven először a *Pagana* „szépítő” krémet, 1936-ban pedig már a *Pagana Pudert* kezdte forgalmazni, melyből az *Új Magazin* rejtvényfejtői folyamatosan nyerhettek „egy nagy dobozzal”.⁶⁷ Lukáts Kató reklámterve is ebben a kampányidőszakban, 1936 körül készülhetett, bár annak semmilyen nyoma nincsen, hogy valaha is felhasználták volna. Annál is inkább, mivel a cég 1937-től fogva szinte kizárólag az abban az évben bejegyzett Hormocith készítményeket reklámozta, egyik hirdetésük szerint még a *Pagana* reklámjának tárgyát és az azt meghatározó tükör szimbolikáját is ennek rendelve alá: „Hány nőnél fordul elő, hogy reggel a tükörbe néz és szomorúan felsóhajt: »Jaj, de rossz napom van ma, milyen rossz színben vagyok.« És ilyenkor bizony mélyebben nyúl a púderdobozába és vastagabban nyomja meg a rouge-t. Pedig ez nagy hiba, mert a púder és a rouge csak eltakarja ezeket a hibákat, de nem orvosolja azokat. Mennyivel célszerűbb lenne magát az alapbajt, a bőr szárazságát megszüntetni, amely általában mindezeknek a kellemetlen tüneteknek a legfőbb okozója. Mert ma már ez sem probléma! A Hormocith B. krém — amelyről oly sokat hallani a társaságokban — néhány nap alatt megszünteti az arcbőr húzóadását és megakadályozza az időelőtti ráncok és szarkalábak keletkezését. Speciális hatóanyaga még a legérzékenyebb bőrnek is biztosítja a maga természetes üdőségét és fiatalos rugalmasságát. Ez az igazi magyarázata annak a szokatlanul nagy sikernek, amelyet a Hormocith B. a színészvilágban és a legelőkelőbb társaságokban kivívott.”⁶⁸ A különböző Hormocith B készítmények olyan nagy sikert arathattak a közönség körében, hogy az még 1945-ben, a világháború után is kitartott, amint azt a korszak nagy színésznőivel (többek között Honthy Hanna, Makay Margit, Mezey Mária, Dayka Margit, Tolnay

64 A szó értelmezésében köszönöm Déri Balázs segítségét.

65 *Az Illatszerész*, 1934. november 15., 17. Lásd még *Központi Védjegy Értesítő* 1934 IX. füzet: 163.

66 *Az Illatszerész* 1934. április 15: 11.

67 1936-ban egész évben, majd még 1937 elején is az *Új Magazin*ban lásd *Új Magazin* 1936. 2. sz.: 64–65.; 3. sz.: 73; 4. sz.: 89; stb.

68 Meddig maradhat egy nő fiatal? *Magyar Nők Lapja* 1942. február 10.: 13.

Klári, Kiss Manyi) a termékről készített „kis interjúk” bizonyítják.⁶⁹ Mófdelett érdekes tehát, hogy a cég 1947-ben még egyszer előrukkolt a Pagana puderral, igaz, ekkor már a korszak nyelvezetének jobban megfelelő módon:

A dolgozó nő az olcsó
ára miatt
Az igényes hölgy a luxus
minősége miatt
csak Pagana pudert használ!⁷⁰

Ezekben a hirdetésekben sincs semmilyen vizuális elem, leszámítva a puder nevének kiemelését.⁷¹ Így aztán végképp nincs nyoma annak, hogy Dr. Blitz valaha is felhasználta Lukáts Kató grafikáját, jóllehet ekkor már valószínűleg sem a dolgozó nők, sem az igényes hölgyek egyáltalán nem vágytak (volna) arra, hogy a Holdat néző Guanyin tükröt néző változatával azonosuljanak.

Bibliográfia

- Baktay Ervin. 1937. „A Kelet csodavilágának új kincsei Budapesten.” *Uj Idők* 12: 419–420.
- Beer, Robert. 1999. *Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala.
- Bhattacharyya, Benoytosh. 1958. *The Indian Buddhist Iconography: Mainly Based on the Sādhnamālā and Cognate Tantric Texts of Rituals*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Buswell, Robert E. Jr. – Lopez, Donald S. Jr. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Cleary, Thomas. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston, London: Shambhala.
- Dénes Mirjam – Szálkai Kinga. 2016. „A „keleti nő” papíron és vásznon Vámbéry Ármin művei és korának orientalizáló festészete alapján.” „Közel, s Távol” IV. Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásából, 2014. Budapest: Eötvös kollégium: 99–122.
- Egger Zsófia. 2015. „Mesebolt. Kaeszé Lukáts Kató csomagolásai a bécsi Altmann & Kühne csokoládéüzlet számára.” *Artmagazin* 10: 18–25.
- Fajcsák Györgyi. 2019. „Kínai Gyűjtemény.” In: Fajcsák Györgyi (szerk.) *Ázsia művészete. A százéves Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményei*. Budapest: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum: 22–73.
- Farkas Ildikó. 2007. „A Magyar–Nippon Társaság.” *Japanológiai körkép*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó: 87–110.
- Fehér Judit. 1997. *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

69 *Színház* 1945. november 28.: 29.

70 *Színház* 1947. november 4.: o. n., 1947. november 18.: o. n.

71 A *Színház* című folyóiratban már korábban, a cég nevének említése nélkül is megjelent a *Pagana puder* reklámja, mint az elnevezés trapezoid-formába foglalt változata, *Színház* 1947. október 28.: o. n.

- Földi Eszter. 2018. „Nyomdászinasból miniszteri tanácsos. Helbing Ferenc pályaképe.” In: Földi Eszter – Hessky Orsolya (szerk.) *„Bátran megnyitni a művészettörténet kapuit” Tanulmánykötet Bajkay Éva 75. születésnapjára*. Budapest: Szépművészeti Múzeum, Magyar Nemzeti Galéria: 93–119.
- Földi Eszter. 2020. „A litográfia mestere. 150 évvel ezelőtt született Helbing Ferenc (1870–1959) grafikusművész.” *Magyar Iparművészet* 5: 41–47.
- Gergely Mariann. 2007. „Kelet és Nyugat” Vaszary János művészete a húszas–harmincas években.” In: Veszprémi Nóra (szerk.) *Vaszary János (1867–1939) gyűjteményes kiállítása*. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria: 79–100.
- Hamar, Imre. 2015. „*Buddhāvataṃsaka*.” In: Jonathan A. Silk (ed.) *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1, Leiden: Brill: 87–100.
- Huang, Bing. 2022. „The Posture of Lalitāsana: Buddhist Posing Hierarchy in a Tang-Dynasty Chinese Bronze Sculpture.” *Religions* 13(8), 740. <https://doi.org/10.3390/rel13080740>
- Huntington, John C. – Bangdel, Dina. 2003. *The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art*. Chicago: Serindia Publications.
- Kaeszné Lukáts Kató. 1949. „Kozma Lajos, a grafikus.” *Uj Építészet* 2–3: 72–79.
- Karashima, Seishi. 2017. „On Avalokitasvara and Avalokiteśvara.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 20: 139–165.
- Kasai, Yukiyo. 2022. „The Avalokiteśvara Cult in Turfan and Dunhuang in the Pre-Mongolian Period.” In: Yukiyo Kasai – Henrik H. Sørensen (eds.) *Buddhism in Central Asia II*, Leiden: Brill: 244–269. https://doi.org/10.1163/9789004508446_009
- Kelényi Béla. 1998. „Schwaiger Imre a Connaisseur. Egy családregegy fejezete a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum történetéből.” *Művészettörténeti Értesítő* 1–2: 53–65.
- Kelényi Béla. 2017. „Buddha a lokálban. A Kelet nyugati alternatívájának magyar változatai.” In: Fajcsák Györgyi – Kelényi Béla (szerk.) *Sanghay – Shanghai. Párhuzamos eltérések Kelet és Nyugat között*. Budapest: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum: 17–25.
- Kelényi Béla. 2021. „Másolat és másolatok. Magyar buddhák nyomában.” *Artmagazin* 2: 22–32.
- Kelényi Béla. 2022. „Piros csíkos Nirvána.” *Artmagazin* 7: 54–61.
- Kiss Éva. 2000. „Kaeszné Lukáts Kató (1900–1990), az alkalmazott grafika mestere.” *Magyar Iparművészet* 3: 22–24.
- Körtvélyesi Tibor. 2013. „A Buddha filozófiája.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – LHarmattan: 39–58.
- Läänemets, Märt. 2006. „Bodhisattva Avalokiteśvara in the Gandavyuha Sutra.” *Chung-Hwa Buddhist Studies* 10: 295–339.
- Leidy, Denise Patry – Strahan, Donna. 2010. *Wisdom Embodied: Chinese Buddhist and Daoist Sculpture in The Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Lorne, Aleth – Rösch, Petra – Lusingh Scheurleer, Pauline. 2002. „The Chinese Wooden Sculpture of Guanyin: New Technical and Art Historical Insight.” *Bulletin van het Rijksmuseum* 3: 364–389.
- Marosi Eszter. 2020. „Művészi sokoldalúság. Lukáts Kató élete és művészete az Iparművészeti Múzeumban őrzött tárgyai alapján.” *Magyar Iparművészet* 8: 15–24.
- Mészáros Ágnes. 2018. *Adalékok a 19. századi magyar festészet orientalista vonatkozásaihoz*. Doktori disszertáció. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/40554>
- Molnár Gézáné. 2001. *A múlt illatai*. Budapest: Horg Editio.

- Nattier, Jan. 2003. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariṣṭcchā)*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nishio, Tetsuo – Okamoto, Naoko – Sironval, Margaret. 2021. „Joseph-Charles Mardrus and Orientalism: Re-evaluating His Translation of the *Arabian Nights* in Light of New Findings from Mardrus' Personal Archives.” In: Akiko Sumi and Tetsuo Nishio (eds.) *The Personal and the Public in Literary Works of the Arab Regions*. Osaka: Center for Modern Middle East Studies at the National Museum of Ethnology: 115–140.
- N. n. 1936. „Nagyszerű indiai és kínai műkincsekkel gazdagodott a Hopp Ferenc Múzeum.” *Az Est* július 5.: 9.
- Pan, An-Yi. 2007. *Painting Faith: Li Gonglin and Northern Song Buddhist Culture*. Leiden, Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160613.i-438>
- Piotrovsky, Mikhail (ed.) 1993. *Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art from Khara Khoto (X–XIIIth century)*. Milano: Electa.
- Porosz Tibor. 2000. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan kapuja Buddhista Főiskola.
- Rösch, Petra. 2014. *Chinese Wood Sculptures of the 11th to 13th centuries: Images of Water-moon Guanyin in Northern Chinese Temples and Western Collections*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Soyon, Kang. 2016. „The Moon Reflected in the Water: The Miraculous Response of Avalokiteśvara in “Water-moon Avalokiteśvara Paintings” of the Goryeo Dynasty.” *The Eastern Buddhist* 1: 29–56.
- Szücs György. 2017. „Kelet – Nyugaton.” In: Fajcsák Györgyi – Kelényi Béla (szerk.) *Sanghai-Shanghai. Párhuzamos eltérések Kelet és Nyugat között*. Budapest: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum: 145–169.
- Tenigl-Takács László. 1997. *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- The Lotus Sutra*. 2007. (trs. from the Chinese of Kumārajīva by Tsugunari Kubo and Akira Yuyama). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Vörös Erika Erzsébet. 2022. *Potalaka-kultusz Kelet-Ázsiában: Buddhista világtéremtés a kínai, koreai és japán Avalokiteśvara bodhimaṇḍák tükrében*. Doktori disszertáció, ELTE BTK, <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/69085> [utolsó megtekintés 2023. február 10.]
- Wang, Ching-Ling. 2018. „True Identity: Reconsidering a Fourteenth-Century Buddhist Painting of the Water-Moon Avalokiteśvara in the Rijksmuseum.” *Rijksmuseum Bulletin* 66(2): 100–118. <https://doi.org/10.52476/trb.9750>
- Whitfield, Roderick – Farrer, Anne. 1990. *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*. London: British Museum Publications.
- Williams, C.A.S. 2006. *Chinese Symbolism and Art Motifs: A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art Through the Ages*. Singapore: Tuttle Publishing.
- Yü, Chün-fang. 2001. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press.
- Zieme, Peter. 2017. Das Bild vom ‘Mond im Wasser (水月)’ in altuigurischen Texten. *academia.edu*. https://www.academia.edu/34518806/Das_Bild_vom_Mond_im_Wasser [utolsó megtekintés 2023. január 11.]

KIRÁLY GÁBOR

Cselekvési kiindulópontok

A cselekvőképesség szociológiai és buddhista szemléletű tárgyalása

Ebben a tanulmányban a cselekvőképesség különböző megközelítéseit tekintem át. Az írás fő célja, hogy felvázoljon egy buddhista szemléleten alapuló cselekvőképességet. Elsőként Archer elméleti keretét mutatom be, aki a szociológiában klasszikusnak számító problémával, a cselekvés és a struktúra összefüggésének kérdésével foglalkozik. Szerinte a kettő közötti közvetítő elem az emberek belső párbeszéde, amellyel képesek távolságot képezni maguk és a fennálló társadalmi viszonyok között. Ezen alapul szerinte az emberek cselekvőképessége és reflexivitása. Burkitt szintén szociológiai szemléletet képvisel, viszont a kapcsolat alapú, relacionista kiindulópontból tárgyalja a cselekvőképesség kérdését. Az érzések szerepének (és a velük kapcsolatos reflexív megközelítés) hangsúlyozása mellett felhasználja a buddhista meditáció példáját mint az érzésekhez való alternatív megközelítési formát. Végül az írás kitér Wright evolucionista szemléletére, amelyet a szerző kifejezetten a buddhista alapelvekkel igyekszik összekötni. A különböző megközelítések összefoglalása után a befejezés további kutatási irányokat is felvet.¹

Kulcsszavak: cselekvőképesség, szabadság, autonómia, struktúra és cselekvés, relacionista szociológia, evolucionista szemlélet

Bevezetés

A cselekvőképesség fogalmának többféle értelmezése van, ugyanakkor mindegyik megközelítés az emberi szabadság és autonómia szempontjait veszi alapul. Hitlin és Elder² úgy érvelnek ezzel kapcsolatban, hogy a cselekvőképesség legalapvetőbb szinten az ember egzisztenciális szabadságára utal. Az emberi cselekvések kiindulópontja ugyanis végső soron maga a cselekvő és nem valami külső környezeti tényező, vagy egy másik ember. Ez még azokban az esetekben is igaz, amikor egy automatikus és rutinszerű cselekvésről van szó.

Ebben az értelemben a cselekvő személy mindig szabadnak tekinthető (azaz cselekvőképes), hiszen minden helyzetben rendelkezik döntési térrel és valamilyen szintű manőverezési képességgel. Az emberi szabadság kiindulópontja, hogy a cselekvő – bárhogy is döntött és bármilyen viselkedési utat is választott végül – mindig választhatott volna máshogy.³ Ez még az olyan hely-

1 A tanulmány az NKFIH által támogatott, „Cselekvőképesség a felsőoktatásban – az egyénitől a globális szintig” (K 142227) elnevezésű projekt keretében készült.

2 Hitlin & Elder 2007.

3 Giddens 1984, idézi Hitlin & Elder 2007.

zetekre is igaz, amikor látszólag nem rendelkezünk hatalommal és/vagy rá akarnak kényszeríteni minket valamire akarataink ellenére. Még ezekben a helyzetekben is választhatunk máshogy mint amit a körülmények vagy más személyek ránk erőltetnek, feltéve, hogy vállaljuk az ezzel járó következményeket.

Ebben az értelemben letagadhatatlanul birtokában vagyunk egy nagyfokú függetlenségnek a fizikai és társadalmi körülményektől. Ugyanakkor az a lehetőség, hogy mindig dönthetünk/cselekedhetünk másképp, felveti az életünkkel kapcsolatos felelősségünket is. Ugyanis a cselekvési, manőverezési képességünk tágassága szemben áll az általunk tapasztalt szűkös döntési és cselekvési térrel. Az egzisztencialista látásmód viszont szembesít minket, hogy saját magunkat szorítjuk korlátok közé. Yalom,⁴ egyaránt támaszkodva az egzisztencialista filozófiai szempontokra és a terápiás tapasztalatokra, arra hívja fel a figyelmet, hogy pont a létünkért vállalt felelősség elkerülése érdekében szeretnénk úgy látni, hogy nincs választásunk és csak nagyon korlátozott számú cselekvési opció áll rendelkezésünkre.

A legszélesebb értelemben vett egzisztenciális cselekvőképességtől kissé ellépve további cselekvőképesség felfogásokat találhatunk, amelyek már közvetlenül a cselekvő/struktúra viszonyrendszerbe helyezik el a cselekvőképesség tárgyalását. Szociológiai értelemben ugyanis a cselekvés sohasem lehet teljes mértékben szabad, ugyanis mindig összekapcsolódik az azt keretező struktúrával. Ez a kettőség azt jelenti, hogy maga a cselekvés sohasem egy légüres térben jön létre, hanem mindig bizonyos keretek között és által tud megjelenni és hatást gyakorolni. Sőt a cselekvő sem tud önmagában létezni, hiszen valamilyen mértékben mindig „kondicionált” a környezete által. Úgy is fogalmazhatunk, hogy beleszületik egy adott kulturális és társadalmi térbe, valamint szocializációja során az adott időben és térben érvényesülő struktúrákat és társas viszonyrendszereket fogadja el természetesnek és magától értetődőnek.

Ha viszont ebből a szempontból nézünk a cselekvő és a struktúra kapcsolatára, akkor felmerül, hogy mit is jelent a cselekvőképesség valójában. Vajon a környezet milyen mértékben határozza a cselekvéseinket? Ha teljes mértékben, akkor maga a cselekvőképesség és az alapjául szolgáló szabadság és autonómiaérzés is csak illúzió lehet. Ha nem teljes mértékben, akkor pedig a kérdés, hogy hol vannak a cselekvőképesség (valódi) határai, valamint hogyan tudjuk ezeket a határokat kitágítani, hogy szabadabb életet élhessünk, és akár az egyéni és társas életünket befolyásoló struktúrákat is alakítani tudjuk.

A különböző elméleti megközelítések eltérnek mind a fenti kérdésekben, mind abban a tekintetben, hogy mi is a cselekvőképesség, tágabb értelemben pedig az emberi szabadság forrása. Az alábbi írás a cselekvőképesség különböző értelmezéseit veszi alapul, majd ezekre részben építve, részben reflektálva kísérletet tesz egy buddhista alapú cselekvőképesség fogalom vázlatának kidolgozására. Az írás első része Archer⁵ érvrendszerét vázolja fel, aki szerint a belső párbeszéd a reflexivitás és a cselekvőképesség alapja. Ezután, még mindig a cselekvőképesség szociológiai értelmezésénél maradva, Burkitt⁶ gondolatait ismertetem az érzelmi énnel kapcsolatban. Burkitt⁷ az érzelemszabályozás és az érzések feletti kontroll helyett egy másfajta megközelítést javasolt, amelyet szerinte a buddhista gyakorláson keresztül sajátíthatunk el. Az utolsó részben Wright⁸ érvelését ismertetem, aki az evolúciós és buddhista gondolatrendszereket köti

4 Yalom 2018a.

5 Archer 2003.

6 Burkitt 2018a.

7 Burkitt 2018a.

8 Wright 2017.

össze és ebből a sajátos nézőpontból értelmezi az érzések szerepét. A befejező részben visszatérek az írás fő pontjaira, és egy másik vizsgálati irányt vetek fel a buddhista cselekvőképesség további értelmezéséhez.

Cselekvőképesség és a belső párbeszéd

A szociológiai cselekvés/struktúra viszonyrendszer egyik legnagyobb hatású elméleti gondolkodójának Margaret S. Archer tekinthető, aki számos művet szentelt a témának.⁹ Archer álláspontja szerint egyszerre vagyunk szabadok és a külső körülmények által meghatározottak. A rajtunk kívüli (énünkön túli) tényezők és a cselekvési szabadságunk között egy folyamatos és dinamikus kölcsönhatás áll fenn.¹⁰

A tőlünk függetlennek látszó struktúrák – amelyekbe beletartoznak az anyagi, társadalmi és kulturális elemek és erőforrások – nem függetlenek a cselekvőktől. Maguk is a cselekvések szándékolt és nem szándékolt következményeinek eredői, amelyek valamennyi idő elteltével megszilárdulnak és objektív körülményként hatnak. A struktúra és a cselekvőképesség emiatt egymást feltételezik és befolyásolják, ugyanakkor egyik sem határozza meg teljes mértékben a másikat.¹¹

A cselekvések egy már létező strukturális térben jönnek létre. Azoknak az embereknek a szempontjából, akik „megérkeznek” a társadalomba, azaz megszületnek, majd belenőnek egy kulturális szokásrendszerbe, a struktúrák már eleve létező elemek, amelyek hatást gyakorolnak rájuk. Ilyen értelemben mindig keretek között működnek, sohasem a semmiből teremtenek egy új világot. Leginkább arra van lehetőségük, hogy átalakítsák vagy újratermeljék a fennálló struktúrákat.¹²

Másik oldalról a struktúrák nem rendelkeznek kényszerítő erővel, a cselekvők nem csupán a struktúrák bábjai – ebben az esetben nem is létezne cselekvőképesség.¹³ Inkább arról beszélhetünk, hogy a strukturális tér megkönnyíti egyes cselekvések megjelenését, míg megnehezíti vagy akadályozza másokét. Ugyanakkor lehetőség van az ellenállásra, az árral szembeni haladásra, vagy a keretekből való részleges vagy teljes kilépésre.¹⁴ Az autonóm cselekvés lehetősége a még viszonylagosan jól körülhatárolt viselkedési rendszerekben is kiszámíthatatlansági tényezőnek számít.¹⁵

Archer érvelésében a cselekvőképesség szempontjából kiemelt fontossága van a reflexivitásnak. Ez teszi lehetővé az autonóm cselekvést ugyanis azáltal, hogy az egyének reflektív módon viszonyulnak a társadalmi környezetükhöz, kialakul egyfajta távolságtartás és nagyobb rálátás az adott helyzetre. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a mindennapi, nagymértékben automatikus működésmóddhoz képest a reflexivitás kitágítja a döntési és cselekvési teret és lehetővé teszi, hogy a cselekvők eltérjenek a megszokott vagy az előírt/elvárt viselkedéstől.¹⁶

9 Archer gondolkodásának bemutatásához a szerző írásain (Archer 2000, 2003, 2013; Archer & Morgan 2020) túl nagymértékben támaszkodtam Marginson (2023) és Layder (2005) műveire.

10 Archer 2013.

11 Layder 2005.

12 Marginson 2023.

13 Archer 2000.

14 Archer & Morgan 2020.

15 Marginson 2023.

16 Chernilo 2017.

Archer úgy érvel, hogy a struktúrák reflexív érzékelésének feltétele a személyes én.¹⁷ Az én egy önreferenciális folyamat, amely egy belső személyes magot a felelőségek és elvárások középpontjába helyez. Ez a reflexív éntudat magába foglalja a folytonosság megélését is, vagyis azt az érzést, hogy a különböző térbeli és időbeli kontextusokban velünk történő vagy az általunk előidézett események ugyanarra az énnel nevezett entitásra vonatkoznak.¹⁸ Hétköznapi nyelven ez azt is jelenti: bármi is történik *körülöttem*, az mindig *velem* történik, mások cselekvései *engem* érintenek, sőt bizonyos esetekben kifejezetten *rám* vonatkoznak, ha pedig el szeretnék érni valamit azt az *én képességeim* mozgósításával tudom megvalósítani, sőt a cselekvésem hatására létrejövő változásokat is *én okozom*.¹⁹ Tehát az egész észlelési rendszerünk ekörül a belső személyes mag körül szerveződik, az emlékeink is ekörül a belső személyes megélés körül gravitálnak, sőt idővel igazodnak is az éppen aktuális én motivációihoz. Hasonlóképpen a cselekvéseink kiindulópontja is az, hogy a jövőben elérni kívánt állapot hogyan érinti majd ezt az időben előre projektált, elképzelt ént.

Archer szerint tehát a cselekvők azért képesek reflektálni a körülöttünk zajló valóságra, mert rendelkezünk ezzel az éntudattal.²⁰ Továbbá az én folytonosságának és állandóságának feltételezése teszi lehetővé, hogy az én a gondolkodás tárgyává váljon, tehát a cselekvők a saját énjükre is képesek legyenek reflektálni. Az éntudat azonban nem egy közvetlen tapasztalat, hanem összekapcsolódik egy folyamatosan zajló belső párbeszéddel.²¹ Ezt a belső, reflexivitást elősegítő párbeszédet tekinti Archer a struktúra és a cselekvés hiányzó láncszemének, mivel ez teszi lehetővé az autonóm cselekvést és a struktúráktól való részleges függetlenséget.²² A szerző ebben az értelemben az önreferenciális párbeszédre alapuló éntudatot és reflexivitást a társadalom elengedhetetlen feltételének látja:

„Ha mi, emberek nem lennénk reflexív lények, nem létezhetne társadalom. Ez azért van így, mert a társadalmi interakció bármely formája, a diadikustól a globális rendszerig, megköveteli, hogy a szubjektumok magukat mint önmagukat ismerjék fel. Máskülönben nem tudnának eljutni ahhoz a belátáshoz, hogy szavaik hozzájuk tartoznak, vagy hogy szándékaik, vállalásaik és reakcióik tőlük származnak. Enélkül nem kezdődhetne el semmilyen kétszemélyes érintkezés, nem beszélve az ezen alapuló stabil kapcsolatokról.”²³

A belső beszélgetés során önmagunkkal beszélgetünk – viszont nem mindig és nem kizárólag önmagunkról. A társadalmi és fizikai világhoz projektjeinken keresztül kapcsolódunk. Ezek számunkra fontos elfoglaltságok, számunkra fontos egyéni vagy társas célokhoz kapcsolódnak és ezáltal érzelmileg is bevonódunk a megvalósításukba. Ez lehet egy gyermek nevelése, egy ház építése, részvétel egy közösség életében és fejlődésében, de igazából törekvés bármilyen szakmai vagy magánéletihez kötődő cél elérésére.²⁴

17 Archer 2013.

18 Archer 2003.

19 Archer, 2013.

20 Archer, 2003.

21 Archer, 2013.

22 Sharrock & Tsilipakos 2013.

23 Archer 2003: 19.

24 Sharrock & Tsilipakos 2013; Archer & Morgan 2020.

Mivel a projektjeinket alakítják és befolyásolják a strukturális tényezők, ezért a belső párbeszéd jelentős része magáról a társadalomról, a társadalomban elérhető erőforrásokról, segítő és akadályozó tényezőkről szól. A belső beszélgetésekben a reflexivitás képessége abból fakad, hogy az én a jelenben, a múltbéli megszólalásaira reagál. Ez a folyamatosan zajló, korábbi én(ek)re való reakciósorozat jellemzően a kérdés-válasz mintázat mentén rendeződik.²⁵

Ennek a kérdés-válasz szekvenciának pedig jelentős része vonatkozik a cselekvési tér feltérképezésére a jelenlegi strukturális viszonyok között. A struktúra ebben az értelemben a belső párbeszédén keresztül érvényesül, ezáltal kap valóságosságot, hiszen a cselekvők a struktúra belső észleléséhez igazítják a döntéseiket és cselekvéseiket (ez persze nem jelenti, hogy ne tévednének, vagy észlelnék tévesen vagy torzítva a strukturális erőket²⁶). Így válik érthetővé az, hogy Archer szerint a belső párbeszéd kiemelt szereppel bír. Ugyanis maga a párbeszéd közvetíti a cselekvőképesség és a struktúra között.

Ugyanakkor ez a belső párbeszéd a forrása az önismeretnek, az önértékelésnek, ha úgy tesszük lelkiismeretnek, amelyek maguk is egy folyamatos belső munka eredményei. Ebben az értelemben az emberek nem felfedezik az (igazi) énjüket, hanem kidolgozzák, alakítják a külső környezet és a saját prioritások, belső értékek kölcsönhatásai mentén.²⁷ Ez összhangban van azzal az elképzeléssel, hogy a késő modernításban saját magunkat, a saját énjünket is egy projektnek látjuk, amelyet bizonyos irányokba fejleszteni szeretnénk (és amely projekt a mulandóságunk miatt szükségképpen befejezetlen marad).²⁸

A belső párbeszéd lehetővé teszi az én jövőbeli fejlesztésének a meghatározását is, annak az elképzelését, hogy milyen emberré szeretnénk válni, merre szeretnénk haladni. Ez szükségképpen együtt jár azzal, hogy a jelenben milyen projektekbe fektetjük az energiánkat és az időnket, azaz milyen tevékenységekben, valamint társas kapcsolatokban veszünk részt.²⁹ Bár ezeknek a terveknek a megvalósulását nagyban befolyásolják az egyéni életeseményekkel és a kollektív történésekkel kapcsolatos esetlegességek (gondoljunk például a COVID-helyzetre, vagy más hasonló kiszámíthatatlan, váratlan eseményekre), mégis ebben a relációban az egyéni, személyes én nem elszenvedője ezeknek, hanem aktív alakítója annak, hogy milyenné válik ő maga és eközben milyenné alakítja a közvetlen környezetét.³⁰

A belső párbeszéd kidolgozottsága, és az ezzel kapcsolatos reflexivitás meghatározza a cselekvési tér alakulását is, azaz közvetlenül hat a cselekvőképességre és autonómiára.³¹ A belső párbeszédrel kapcsolatos önreflexió azonban nem automatikus, és nem feltétlenül jelenik meg a szocializáció által. A társadalomban való aktív részvétel teremti meg a lehetőségét, és folyamatosan alakul, fejlődik, kiterjed a társadalmi cselekvések és kapcsolatok által.³² Egyben ez azt is jelenti, hogy a reflexiós képesség – és ezáltal a cselekvőképesség – elsajátítására nem mindenkinek van azonos mértékben lehetősége. Más szavakkal a reflexivitás kifejlesztése is

25 Archer & Morgan 2020.

26 Chernilo 2017.

27 Marginson 2023.

28 Erről lásd bővebben Király & Köves 2023.

29 Archer & Morgan 2020.

30 Marginson 2023.

31 Jakab 2019.

32 Marginson 2023.

függ a társadalmi erőforrásokhoz való hozzáféréstől.³³ Ezzel Archer is tisztában van, aki talán pont emiatt nem is csak egyfajta reflexióról beszél. Szerinte az önreflexiónak különböző formái vannak, amelyet Archer konkrét példákon keresztül szemléltet.³⁴

Archer kvalitatív interjúkon alapuló kutatása során a reflexivitás négy különböző egyéni módját azonosította: a kommunikatív, az autonóm, a meta-, és a töredezett reflexivitást.³⁵ Szerinte mindenkit be lehet sorolni valamelyik típusba aszerint, hogy melyik típusú reflexivitást használja domináns módon – ugyanakkor azt is elismeri, hogy a legtöbb ember mindegyik típusú reflexivitást használja a mindennapokban. Az ezzel kapcsolatos másik érdekesség, hogy a környezet folytonossága vagy kiszámíthatatlansága, stabilitásának hiánya határozza azt meg, hogy melyik típusú reflexivitás jellemző az adott egyénre.³⁶

A kommunikatív reflexívekre az a jellemző, hogy a saját maguk által elkezdett belső párbeszédet másokkal folytatják és fejezik be. Nem maradnak magukban a problémáikkal, hanem megosztják ezeket másokkal egy közös mérlegelési folyamatot kezdeményezve. Csak ezután tervezik meg, hogy mit is szeretnének tenni. Akiket ez a típusú reflexivitás jellemez azok fiatalkorukban stabil és folytonos környezetet tapasztaltak meg, amiben találhattak olyan közös, társadalmilag elfogadott projekteket, amelyekben szívesen vettek ők is részt. Ez a korai tapasztalat ugyanakkor az életükben a stabilitásra törekvést, konformitást és a meglévő társadalmi viszonyok újratermelésének az igényét erősíti meg.³⁷

Az autonóm reflexívek ezzel szemben a belső beszélgetéseiket nem másokkal fejezik be. Nincs szükségük arra, hogy mások visszaigazolják a tervezett döntéseik, cselekvéseik helyességét. Az ő korai tapasztalatukat a gyakori környezetváltozás (például gyakori költözés), az instabilitás, a folyamatosan változó társas kapcsolatrendszer határozta meg. Ezért a képességeiket is úgy próbálják fejleszteni, hogy azok jól konvertálhatók legyenek a különböző kontextusokban, valamint projektjeik is inkább egyéni, személyes jelleget öltenek. Ugyanakkor sikerelvárásaikon keresztül kapcsolódnak társadalmi célokhoz és ezáltal a meglévő struktúrák újratermeléséhez.³⁸

A metareflexívek olyan belső beszélgetéseket folytatnak, amelyeket a reflexivitásról való nagyfokú reflexivitás jellemez. A belső párbeszédjüket a saját magukkal és a társadalommal szembeni folyamatos és intenzív kritika jellemzi. Az ő élettapasztalatukat a hirtelen társas és társadalmi változások jellemezték, amelynek hatására viszonylag korán kezdtek el „végső kérdésekkel” (*ultimate concerns*) foglalkozni. Folyamatos átutazók, keresik a nekik megfelelő kontextusokat és kapcsolatrendszereket, megpróbálva áthidalni a személyes és a társadalmi valóság közötti szakadékot. Ők azok, akik új berendezkedéseket és alternatív társadalmi működést vizionálnak, így a társadalmi változások fő hajtóerői, ugyanakkor idealizmusuk nagyon nehezé teszi számukra a jelen állapothoz való kapcsolódást és alkalmazkodást.³⁹

33 Érdemes megjegyezni, hogy sem a reflexiós képesség, sem pedig az ebből fakadó cselekvőképesség nem független az egyének társadalomban betöltött strukturális pozíciójától, hiszen a számukra elérhető erőforrások – köztük a minőségi oktatáshoz való hozzáférés, vagy a kapcsolatrendszerük – meghatározzák, hogy milyen mértékben képesek magukat reflexíven kivonni a meglévő társadalmi viszonyok hatása alól. Hasonlóképpen az, hogy képesek-e másfajta (pl. emberibb, kevesebb elidegenedéssel és szenvedéssel járó) szervezeti és társadalmi berendezkedéseket elképzelni, szintén ezen reflexivitásnak a függvénye.

34 Archer 2003.

35 Archer 2003; Jakab 2019; Schweingruber & Wahl 2019.

36 Archer 2003; Clarke 2008; Chernilo 2017.

37 Archer 2003; Clarke 2008.

38 Archer 2003; Clarke 2008.

39 Archer 2003; Clarke 2008.

A töredezett reflexívek pedig olyan emberek, akiknek életproblémáik miatt nagymértékben csökkent a reflexivitásuk. Igazából nem tekinthetők cselekvőknek, mert elszenvedik a történetüket, nem vesznek aktívan részt a sorsuk alakításában.⁴⁰

Ezek a különböző reflexivitások egyben eltérő létmódokat és a társadalmi valósághoz való eltérő viszonyulásokat is jelölnek. Míg a töredezett reflexivitas egyértelműen negatív, a többi típus egyaránt tartalmaz pozitívumokat és negatívumokat egyéni és társadalmi szempontból. Clarke⁴¹ egy érdekes ellentmondásra hívja fel a figyelmet ezzel kapcsolatban. Összehasonlítva Archer négy reflexivitas-formáját, a kötődélmélet négy kötődési típusával (biztonságosan kötődő, szorongó-ambivalens, szorongó elkerülő, dezorganizált) arra mutat rá, hogy egyéni mentális egészség szempontjából a kommunikatív reflexív egyének tekinthetők a legkiegyensúlyozottabbnak, míg társadalmi szempontból ők inkább a meglévő struktúrák újratermelésért felelősek. Ugyanakkor a társadalmi változások hajtómotorjainak tekinthető metareflexívek kifejezetten sérülékeny egyéni pozícióban vannak, belevetik magukat projektekbe és új kapcsolatokba, majd csalódnak és továbbállnak egy új, jobb környezetet keresve.⁴² Ezt persze sohasem találják meg, így folyamatosan otthontalanok. Emiatt és az általuk vágyott és megélt valóság közötti feszültség miatt hajlamosak újra és újra sérülések elszenvedésére. Tehát az a viszonyulás, ami egyéni szempontból a legkiegyensúlyozottabb (kommunikatív), kevésbé teszi lehetővé az elmozdulást egy emberibb és fenntarthatóbb társadalom felé, míg a metareflexívebbek mélyebben szenvednek ugyan, valamint ambivalensek a jelen helyzetükkel és kapcsolódásaikkal szemben, de ez magában hordozza új társadalmi és szervezeti formák kialakulását.⁴³

Clarke⁴⁴ a pszichoanalitikus gondolkodásra építve egy további viszonyulást vezet be Fairbairn nyomán, amely a felnőtt érett dependencián alapul. Ebben a viszonyulásban az emberek képesek túllépni a belső világuk megosztottságán és újra birtokba venni azokat a belső erőket és képességeket, amelyeket korábban elfojtottak vagy megtagadtak a világgal és másokkal való korai tapasztalatok miatt. Az érett dependens személyek a társas világ felé orientálódnak és nem a saját belső, jó és rossz közötti megosztottságukat vetítik rá a világra. Inkább az adás mint a szerzés motivációja hajtja őket, miközben reális elképzeléseik vannak magukról és a világról. Clarke⁴⁵ ebben a viszonyulásban látja azt az egészséges, felnőtt hozzáállást a világhoz, ami egyaránt lehetővé teszi az értékek megőrzését és a kritikai szemléletet. Továbbá azt is feltételezi, hogy a személyiség teljesebb, kevésbé töredezett formája azzal jár, hogy egy ilyen személy nem ragad bele csak egyfajta reflexiós módba, hanem a helyzettől függően képes a különböző reflexiós formákat mozgósítani.⁴⁶

A buddhista szemléletű cselekvőképesség alapvonalai

A továbbiakban kísérletet teszek egy buddhista szemléletű cselekvőképesség fogalom felvázolására. Mindez még nem egy átfogó és kidolgozott elméleti konstrukciónak, hanem egy gondolatkísérletnek tekinthető, amely vállalkozás (még) nem mentes a belső ellentmondásoktól és az ezzel járó feszültségektől. Ehhez a gondolatkísérlethez két gondolkodó érvelését használok fel. Egy-

40 Archer 2003.

41 Clarke 2008.

42 Clarke 2008.

43 Clarke 2008.

44 Clarke 2008.

45 Clarke 2008.

46 Clarke 2008.

részt röviden bemutatom Burkitt⁴⁷ gondolkodását az érzelmi énről; másrészt Wright⁴⁸ evolúciós pszichológián alapuló megközelítését is tárgyalom a „racionális” buddhizmussal kapcsolatban. Közös bennük, hogy mindketten az érzelmek szerepét hangsúlyozzák, miközben felhívják a figyelmet a kognitív mérlegelés torzításaira és csapdáira.

A reflexív érzelmi én: Burkitt kapcsolatalapú felfogása

Burkitt,⁴⁹ Archerhez hasonlóan szintén szociológiai szempontból kísérli meg a cselekvőképesség értelmezését, ugyanakkor kiindulópontjuk eltér egymástól. Burkitt⁵⁰ szerint ugyanis a cselekvőképesség nem ragadható meg egyéni szinten, csak a kapcsolatok által. Bár olyan egyéni jellemzők mint a reflexiós képesség és a képzelőerő fontosak lehetnek, de ha csak az egyénekre koncentrálnunk, könnyen megfélekedünk arról, hogy a szereplők csak a társadalmi és materiális hálózatok részeiként képesek cselekedni és hatást gyakorolni másokra és a világra általában.⁵¹ Ez azt jelenti, hogy nem beszélhetünk különálló szereplőkről, azaz nincsenek egyéni, különálló aktorok, csak más elemek által támogatott és közvetített cselekvők, vagy Burkitt kifejezésével élve „interaktánsok”.⁵² Amikor a világra hatást gyakorolnak, akkor ezt nem egyedül teszik, hanem akarva vagy akaratlan felhasználják mások támogatását. Ráadásul cselekedeteik közvetlen és közvetett módon hatással is vannak másokra. Ez pedig nem lényegtelen vagy elhanyagolható részlet a cselekvőképesség értelmezése szempontjából, hanem a cselekvés alapjellemezője. Amikor mérlegeljük, hogy mit, hogyan és mikor tegyünk meg, figyelembe vesszük mások ránk gyakorolt hatását és a mi lehetséges hatásunkat másokra.⁵³

Tehát olyan társadalmi és materiális hálózatok részei vagyunk, amelyek lehetővé teszik a cselekvések elindítását és fenntartását. Burkitt példáját parafrázálva:⁵⁴ nem tudnám megírni ezt a tanulmányt számtalan más emberi és nem emberi létező hozzájárulása nélkül. Ezen társas és materiális elemek összessége és egymással való kapcsolata tartja fent az elektromos hálózatot, valamint a számítógépeket „gyártó” globális kereskedelmi rendszert. A nyelv, amelyen írok szintén társadalmi erőforrás, amelyet másokkal való kapcsolataimon keresztül tanultam és tanulok még most is. Ahogy a gondolatok is, amelyeket jól-rosszul közvetíteni próbálok a tanulmányban, szintén másoktól származnak. Mint cselekvő létezem ugyan, de ehhez az egyszerű és magányosnak tűnő cselekvéshez folyamatosan megannyi kapcsolati szál mozgatok, megannyi múltbeli és jelenlegi létezővel vagyok folyamatos kapcsolatban. A cselekvő tehát a relációs szociológiai nézőpontból sokkal inkább kapcsolati csomópont, mint jól körülhatárolható individuális entitás.

Ha pedig a társas létre gondolunk, akkor láthatjuk, hogy cselekedeteik tervezésénél az emberek folyamatosan figyelembe vesznek másokat. Mások ugyanis értékelhetik és ítékezhetnek felettük az alapján, hogy az adott cselekvés hogyan hat rájuk és környezetükre. Így elmondhatjuk, hogy mások (legyenek azok a cselekvő számára „szignifikáns” vagy „kevésbé jelentős” mások,

47 Burkitt 2018a.

48 Wright 2017.

49 Burkitt 2016.

50 Burkitt 2016, 2018a.

51 Gundersen 2021.

52 Burkitt 2016.

53 Burkitt 2016.

54 Burkitt 2018b.

személyes vagy személytelen kapcsolatok) nemcsak lehetővé teszik, hanem korlátozzák is a cselekvőképességet.⁵⁵

Burkitt⁵⁶ az érzelmek kapcsán is ezt a kapcsolatalapú, relacionista szemléletet hangsúlyozza. Érvélese szerint bár az érzelmek testi és kognitív jelenségek, nem választhatók el azoktól a társadalmi kontextusoktól, amelyekben megjelennek. Nem különálló dolgok, amelyek a környezetétől elkülönült cselekvőben megjelennek, hanem kapcsolati mintázatokra utalnak, meghatározott társas kontextusokból erednek, amelyeket egyébként az érzelmek értelmezéséhez a cselekvők fel is használnak.⁵⁷ Az érzések tehát az adott személy életében jelenlévő más emberekhez és dolgokhoz való viszonyát fejezik ki, valamint azokra a helyzetekre vonatkoznak, amelyekkel a hétköznapi élete során találkozik. Így olyan indikátorok, amelyek segítenek értelmezni az egyes helyzetek összetevőit, fontosságukat számunkra, a hozzájuk való viszonyt, valamint az énré gyakorolt hatásukat. Burkitt⁵⁸ érvélese szerint az érzelmek így egyszerre egyéni és társas jelenségek, jelentéseket és értékeléseket hordoznak magukban, segítve a helyzetek és kapcsolatok értelmezését. Szorosan kapcsolódnak a cselekvőképességhez, mert iránymutatást adnak a cselekvőnek az általa megélt valóságban való eligazodáshoz.

A szerző szerint ugyanakkor az érzések nem maradnak csak a testi tapasztalatok szintjén, hanem megfogalmazásra szorulnak olyan kérdések mentén, mint hogy: „mit érzek, miről szól az érzés, és mit árul el az adott személyhez, dologhoz vagy helyzethez való viszonyomról?”⁵⁹ Ennek során nem az történik, hogy egy belső érzést fejez ki a cselekvő, hanem értelmezi, hogy mit fejez ki számára az adott érzés a világhoz való viszonyával kapcsolatban. Ezáltal kapja meg az érzés azt az orientáló szerepet, amellyel a cselekvést segíteni tudja.⁶⁰

Az érzelmekkel kapcsolatos értékelések és értelmezések tehát támogatni tudják az ént, amikor kezelni próbálja a társas és materiális világ bonyolultságát. Ugyanakkor hűen a relacionista megközelítéshez, Burkitt⁶¹ hangsúlyozza, hogy az érzelmi én másokkal való kapcsolatokon keresztül és a velük való kommunikációs folyamatokban alakul ki és formálódik. Az érzelmi reakciókat is másokkal való kommunikációink során tanuljuk meg kifejezni (vagy éppen megakadályozni a kifejeződésüket). Az (érzelmi) én itt nem valami belső személyes mag, ami független a környezetétől, hanem maga is társas viszonyrendszerekbe ágyazódik:

„Valahányszor a társas világban cselekszünk, mások közlik hogyan állnak hozzánk; szavakkal vagy tekintetükkel és gesztusaikkal mondanak valamit a rólunk vagy cselekedeteinkről alkotott értékelésükről. Jól vagy rosszul hajtottunk-e végre egy feladatot, erkölcsösen vagy erkölcstelenül cselekedtünk-e? Mások szavai, hanghordozása és gesztusai azt is sejtetni engedik, hogy mit gondolnak rólunk, és hogyan érezhetnek irántunk, és ez viszont érzetet velünk valamit önmagunkkal kapcsolatban. Jól vagy rosszul reagálnak rám az emberek, és ez mit árul el nekem önmagamról vagy a cselekedeteimről? Ez megerősítheti a már kialakult diszpozíciókat és énképünket („rossz embernek tartanak, rossz vagyok, megmutatom nekik, milyen rossz tudok lenni”), vagy ellentétes lehet azzal, ahogyan magunkat látjuk és

55 Gundersen 2021.

56 Burkitt 2018a.

57 Burkitt 2018a.

58 Burkitt 2018a.

59 Burkitt 2018a: 7.

60 Burkitt 2018a.

61 Burkitt 2018a.

ahogy szeretnénk, hogy mások lássanak („azt gondolják, hogy valami rosszat tettem, de én jó ember vagyok, ezt jóvá kell tennem”). Mindazonáltal az *én tudatossága és az énkép kialakítása* ily módon a társas érintkezéseink szövetéből bontakozik ki.⁶²

Archer szerint, amikor a számunkra fontos ügyekkel törődünk (amelyek idővel projektekké alakulnak, ld. fent), akkor ezzel kapcsolatban érzések keletkeznek.⁶³ Ezek segítenek hierarchiába rendezni a számunkra fontos ügyeket és kérdéseket, így segítve annak az eldöntését, hogy melyek a számunkra igazán fontos témák. Ez a rendezési folyamat is a belső beszélgetésen keresztül történik, amely Archer szerint egyes szám első személyű párbeszéd saját énünkkel.⁶⁴

Burkitt⁶⁵ viszont úgy érvel, hogy ez a megközelítés nem értékeli kellőképpen az emberek másokhoz való viszonyát és az egymással való azonosulásukat. A belső beszélgetésben ugyanis az én hangján kívül számos egyéb személyes és személytelen pozíció is részt vesz – miközben érzésekkel kapcsolatos reflexió is megvalósul. A belső tér, amelyben az én párbeszédet folytat, nem tekinthető magántérnek: számos egyéb hang is részt vesz az itt folyó diskurzusban, más, az adott személy számára fontos vagy kevésbé fontos emberek hangja és álláspontja is jelen van – akár olyanoké is, akikkel csak a múltban találkozott és már nem részesei az életének. Mindez azért különösen fontos a téma szempontjából, mert Burkitt⁶⁶ hangsúlyozza, hogy az én könnyen kerül gondolati és/vagy érzelmi csapdába, azáltal, hogy képtelen kitörni folyamatosan ismétlődő gondolati minták körforgásából, vagy részben ezek hatására eláraszthatják a negatív és felkavaró érzelmek.

Archerrel szemben, Burkitt⁶⁷ arra hívja fel a figyelmet, hogy az én kapcsolata a tudatban megjelenő gondolatokkal és érzésekkel közel sem problémamentes. Ezek gyakran problémát jelentenek, mert igazából nincsenek az én közvetlen irányítása alatt. Sőt úgy érvel az érzelmekkel kapcsolatban, hogy maga az érzelemszabályozásra való törekvés járul hozzá a kontrollvesztés érzéséhez. A gondolatok és az érzelmek szorosan összefonódnak, az én folyamatosan kognitívan értékeli a felmerülő érzelmeket, valamint értelmezi, hogy ezek milyen jelentéssel bírnak a számára. Ez egyben azt is jelenti, hogy másodlagos érzések alakulnak ki a tudatban megjelenő érzések iránt: ilyen a félelem a félelemtől, vagy a nehéz érzések – például a gyász – elutasítása.⁶⁸

Ezeknek az érzéseknek a meg- és beengedése a tudatba, valamint ezek kifejezése nem független azoktól a társas viszonyrendszerektől, amelyekben részt vesz a cselekvő. Az érzések átélése és kifejezése társadalmi és kulturális módon szabályozottak, tehát a társas normarendszerekhez kötődnek. Ugyanakkor nincs ezekkel kapcsolatban egy általános és univerzális szabályrendszer, inkább csak időben, térben változó normák, amelyekhez úgy igyekeznek igazodni a cselekvők, hogy a számukra fontos kapcsolódások ne sérüljenek. Emiatt bizonyos ambivalens, ellentmondásos vagy félelmetesnek éreztelt⁶⁹ érzéseket eltaszítanak maguktól, vagy maguk elől is elrejtik. Az érzelmek effajta kontrollja viszont meglehetősen kontraproduktív hosszú távon: maga a kontroll igénye az, ami problémát okoz, mert az én elveszítheti a kapcsolatot az érzelmeivel,

62 Burkitt 2018a: 10 [kiemelés K.G.].

63 Archer & Morgan 2020.

64 Archer 2003.

65 Burkitt 2018a.

66 Burkitt 2018a.

67 Burkitt 2018a.

68 Burkitt 2018a.

69 Burkitt 2018a.

amelyek a hátsó ajtón visszaosonva aztán autonómiát és kontrollt szereznek a cselekedetei felett. Burkitt így fogalmaz:

„Az eddig elmondott legfontosabb megállapításom az, hogy az érzések és érzelmek a világgunkkal, és különösen a benne lévő emberekkel és dolgokkal kapcsolatban merülnek fel, és mint ilyenek, elárulnak valamit a kapcsolataink természetéről és minőségéről. Pontosabban, az érzelmek maguk is kapcsolati minták, testi tapasztalásokon alapuló (*embodied*) értékelési folyamatok, amelyek feltárják, hogy mi vagy ki a fontos számunkra a különböző élethelyzetekben.

A társas és kommunikációs érintkezésekben tudatossá váló érzések mellett az érzelmekkel kapcsolatos értékelések is tudatosulnak bennünk – például, hogy bizonyos körülmények között helytelen dühöt, féltékenységet, irigységet vagy félelmet érezni. Ha megpróbáljuk ezeket az érzelmeket blokkolni, megtagadni vagy eltaszítani, vagy félelmet érzünk velük kapcsolatban, az több problémához vezethet, mint maguk az érzelmek. A pánikrohamok például olyan helyzetekre adott válasznak tekinthetők, amikor magának a félelemnek a felbukkanásától félünk, ennek a reakciónak a hatására elveszítjük a kontrollt önmagunk és a helyzet felett.”⁷⁰

Burkitt⁷¹ tehát a kontroll elengedéséről ír, ami szerinte nem csupán az érzelmek és a gondolatok jobb kezeléséhez vezet, hanem egy olyan (érzelmi) én kifejlesztéséhez, amely könnyebben kapcsolatba tud lépni az érzésekkel, és ezeken keresztül az általa megtapasztalt helyzetekkel. Mindehhez Pagis⁷² mikroszociológiai kutatásait használja fel illusztrációként, aki a *vipassanā* meditációval kapcsolatban végzett résztvevő megfigyeléseket. Pagis értelmezésében a meditáció során az emberek testi tapasztalataikon keresztül egy mélyebb, érzelmekkel kapcsolatos reflexiós készséget fejlesztenek ki magukban. A *vipassanā* technikában a meditálók teljes mértékben az érzéseikre és az érzések által kiváltott testi tapasztalatokra koncentrálnak, megpróbálva elkerülni azok értékelését, értelmezését és szabályozását.⁷³

Ebben a testi tapasztalatokon alapuló önreflexivitásban, a meditálók megpróbálják elfogadni az érzéseiket, anélkül hogy harcolnának ellenük, vagy félnének tőlük.⁷⁴ Paradox módon pedig a megfigyelésfolyamaton keresztül az emberek nagyobb távolságot érnek el érzelmeiktől, miközben nagyobb tudatosságot is nyernek ezekkel kapcsolatban.⁷⁵ Az érzésekre való nyitottság azt jelenti, hogy az én megtanul jelen lenni az érzéseivel, és úgy megfelelően reagálhat a helyzetekre, ahelyett hogy az érzelmek vennék át az irányítást. Az én tehát egy olyan reflexív pozíciót alakít ki a belső történésekkel kapcsolatban, amely nem a direkt kontrollon és szabályozáson, hanem a megfigyelésen és a nem ítélkezéson alapul. Ennek hatására az én jobban képes eligazodni a világban és jobban alkalmazkodik a társas helyzetek néha ambivalens és ellentmondásos természetéhez.⁷⁶

70 Burkitt 2018a: 11.

71 Burkitt 2018a.

72 Pagis 2009.

73 Pagis 2009.

74 Burkitt 2018a.

75 Erről még ld. lejjebb Wright 2017.

76 Burkitt 2018a.

Visszakanyarodva a fő pontokra, láthatjuk, hogy míg Archer számára a gondolkodás (az én belső párbeszéde önmagával) a központi elem, ami összeköti a cselekvőképességet és a struktúrákat,⁷⁷ Burkitt⁷⁸ egy merőben más érvelést vázol fel. Szerinte az én hajlamos a saját csapdájába esni, amely csapdát a gondolatok és érzések rekurzív jellege hozza létre.⁷⁹ Bár Burkitt⁸⁰ főleg az érzésekre koncentrál, de számára, hasonlóképpen a buddhista gondolkodásmóddhoz,⁸¹ az érzések és a gondolatok szorosan összefonódnak.

Ez egyben azt is jelenti, hogy az énnel nincsen irányítása az érzések és a gondolatok megjelenése felett. Ennek megfelelően nem egy jobban kidolgozott, mélyebben átgondolt és reflexívebb belső párbeszéd kifejtésén van a hangsúly mint Archernél,⁸² hanem az érzések és a gondolatok tudati szabályozásának feladásán.⁸³ Paradox módon az érzelmi én pont akkor lehet jobban kapcsolatban a világgal és fér hozzá az őt orientáló érzésekhez, ha feladja a kontrollt – amivel egyébként amúgy sem rendelkezik, mert csak rövid időre tudja szabályozni az érzelmi és gondolati mintákat. Ha ezek a kontrollra törekvő minták és szokások megszilárdulnak az énből, akkor az gondolati és érzelmi csapdákhöz vezethet, amelyek aztán átvehetik az irányítást az én cselekvései felett, vagy legalábbis erősen befolyásolják azt.⁸⁴

Archer⁸⁵ szemléletével szemben tehát a reflexivitás itt nem a helyzetekre (vagy legalábbis nem csupán azokra) vonatkozik, hanem a belső térrel és belső történésekkel kapcsolatos reflexióra. Ezek természetesen szoros kapcsolatban vannak a külső társas helyzetekkel, eseményekkel és kapcsolatrendszerekkel. A következő részben Wright⁸⁶ érvelésével folytatódik a tanulmány, aki szintén az érzelmek szerepét hangsúlyozza.

Racionális buddhizmus: Wright és az evolucionista szemlélet

Robert Wright⁸⁷ érvelése bizonyos értelemben átfed Burkitt⁸⁸ nézőpontjával, bizonyos értelemben kiegészíti azt. Szemben Burkitttel,⁸⁹ aki a buddhista meditációt illusztrációként használta, hogy a saját relációs elméletét az érzelmek társadalmi szerepére is kiterjessze, Wright⁹⁰ kifejezetten a buddhista gondolkodásból indul ki. Azt vizsgálja, hogy mennyire kompatibilis ez a szemlélet a modern evolúciós pszichológiával. Szerinte a cél a nagyobb fokú emberi szabadság elérése (amelyet a tanulmány céljaiból most a cselekvőképesség szinonimájaként kezelünk, bár a szociológiai szakirodalom megkülönbözteti a kettőt), amelyet az érzelmi reaktivitás csökkentésén keresztül

77 Archer 2003.

78 Burkitt 2018a.

79 Szintén, ld. lejjebb Wright 2017 érvelését az örök újraszületés szekuláris értelmezésével kapcsolatban.

80 Burkitt 2018a.

81 Ricard 2014.

82 Archer 2003, 2013.

83 Burkitt 2018a.

84 Burkitt 2018a.

85 Archer 2003, 2013.

86 Wright 2017.

87 Wright 2017.

88 Burkitt 2018a.

89 Burkitt 2018a.

90 Wright 2017.

lehet megvalósítani. Tehát Burkitt⁹¹ gondolatainak folytatásaként nem csupán arról van szó, hogy az én hajlamos arra, hogy gondolati és érzelmi csapdába kerüljön, hanem maga az evolúciós fejlődés alakította ki olyanra a biológiai organizmusokat, köztük az embert is, hogy egyfajta tudati szolgásgba kerüljenek. Ez a szolgásg azt jelenti, hogy öntudatlanul is az evolúciós logikát, evolúciós programokat követik a cselekvők.⁹²

Az evolúció „célja” nem az, hogy minél tisztább képet adjon az embereknek, hanem az, hogy a géneket minél hatékonyabban juttassa át az egyik generációról a másikra. A torzítások, és csapdák, amelyekről eddig volt szó tehát sokkal mélyebbnek tűnnek. Nem csupán arról van szó, hogy az érzelmek és gondolatok feletti kontroll feladására kellene törekedni, amely által egy magasabb szintű reflexivitást érhetnek el a cselekvők. Ezek a torzítások ugyanis az emberek biológiai „huza-lozásának” szintjén működnek.⁹³ A kérdés pedig az, hogy hogyan lehetséges magától a biológiai programozástól – nem csupán a társadalmi struktúrák és körülmények⁹⁴ vagy a gondolati, érzelmi csapdák⁹⁵ hatásától – valamilyen szintű függetlenséget nyerni úgy, hogy az adott helyzetre egy tisztább tapasztalás és megértés alapján tudjanak a cselekvők reagálni.

Wright⁹⁶ ezen a ponton a buddhista terminológiára hagyatkozik felidézve a „feltétel nélküli” és a „függő/feltételes keletkezés” különbségtételét. Buddhista értelemben a feltételes dolgok okoknak vannak alávetve, „kondicionáltak” más tényezők által. A tudományos nyelvezettel úgy fogalmazhatnánk, hogy a feltételes keletkezés az oksági láncolatok sorozatát jelöli, minden valami mástól, vagy pontosabban más tényezőktől függ az oksági láncolatok sorozatában. A kérdés, hogy hogyan lehetséges kilépni ebből a kondicionáltságból, azaz abból az állapotból, hogy az én, és általában a tudat működését folyamatosan más tényezők határozzák meg.⁹⁷

Az oksági láncolatok sorozata az embereket egy magába záródó körben tartja, mindegyik lépés a következőt hozza létre. Wright⁹⁸ értelmezésében a végtelen újrászületés körforgásának buddhista allegóriája nagyon is jól használható a mindennapi élet mintáinak leírására: az érzékszerveiken keresztül folyamatosan ingerek érik az embereket, tehát kapcsolatba kerülnek az anyagi világgal; ezek az agyuk által feldolgozott ingerek érzéseket generálnak, amelyek hozzátapadnak a tapasztalatokhoz; az érzések pedig *tanhát*, azaz „sóvárgást” szülnék. A sóvárgás alapmintázata, hogy az emberek vágnak a kellemes érzésekre, megpróbálják ezeket megragadni és megtartani; valamint vágnak arra, hogy el tudjanak menekülni a kellemetlen érzések elől, megpróbálják ezeket távol tartani maguktól.⁹⁹

A szabadság és függetlenség lehetősége szempontjából pedig az érzések és sóvárgás közötti tér kulcsfontosságú. Ebben a térben dől el ugyanis, hogy a ragaszkodások programjai akadály nélkül futnak-e le, és azáltal még inkább megerősödnek, vagy (részleges) függetlenséget nyerhetnek-e a cselekvők ezektől. Wright¹⁰⁰ szerint az érzések természetének megfigyelése könnyebbé teszi an-

91 Burkitt 2018a.

92 Wright 2017.

93 Wright 2017.

94 Archer, 2000, 2003.

95 Burkitt, 2018a.

96 Wright 2017.

97 Wright 2017.

98 Wright 2017.

99 Wright 2017.

100 Wright 2017.

nak az elkerülését, hogy a sóvárgás rögzüljön a tudatban. Ezáltal arról a szinte állandóan jelen lévő vágyról is le lehet mondani, hogy a dolgok másként legyenek, mint ahogyan éppen vannak.¹⁰¹

Ennek a térnek a felismerése és kitágítása kulcsfontosságú a szabadság szempontjából, ugyanis a környezet végül is folyamatosan „taszigálja” a cselekvőket valamilyen irányba.¹⁰² Az embereket körülvevő látvány, a vizuális elemek (legyenek digitálisak vagy a fizikai térben lévők), a szagok és illatok, a hangok, a társas környezet, folyamatosan érzéseket keltenek bennük. Ezek az érzések pedig tudattalan vagy csak félig tudatos gondolat- és reakciósorozatokat aktiválnak, amelyek aztán az emberi viselkedésre is meghatározó erővel bírnak. Wright ezzel kapcsolatban így fogalmaz:

„Az emberi agy egy olyan gépezet, amelyet a természetes szelekció úgy tervezett, hogy leginkább reflexszerűen reagáljon a rá ható érzékszervi inputokra. (...) És az irányítás gépezetének egyik legfontosabb fogaskerekét azok az érzések alkotják, amelyek a bemenetre válaszul keletkeznek.

Ha a *tanhā* közvetítésével lépsz kapcsolatba az érzésekkel – a kellemes érzések iránti természetes, reflexszerű vágyakozás és a kellemetlen érzésekkel szembeni természetes, reflexszerű ellenszenv révén –, akkor továbbra is a körülötted lévő világ fog irányítani téged.

Ha azonban tudatosan megfigyeled az érzéseket ahelyett, hogy csak reagálnál rájuk, bizonyos mértékig függetlenedhetsz a [külső] irányítástól...¹⁰³

Wright¹⁰⁴ szerint a buddhista gyakorlás, a meditáció lehetővé teszi, hogy az emberek évek alatt egyre tisztábban lássák, hogy milyen módon „manipulálják” őket a (külső és belső) tényezők az érzéseiken, majd az ebből fakadó sóvárgáson keresztül. Egyre inkább látják azokat az oksági láncolatokat, amelyek végén szenvedést teremtenek maguk és mások számára, és idővel meg tudják ezeket szakítani. Ez viszont nem csupán egy absztrakt vagy kognitív elemzés, hanem egy saját tapasztalatokon és megéléseken alapuló mély megértés. Wright¹⁰⁵ számára, ahogy Burkitt¹⁰⁶ számára is, a buddhista gyakorlás központi eleme az érzésekkel kapcsolatos másfajta viszonyulás kialakítása. Az érzéseket ugyanis a *vipassanā* meditációban ítélkezés nélkül figyelik meg a gyakorlók, ami azt is jelenti, hogy sokkal közelebbi viszonyba kerülnek velük, anélkül, hogy azok elborítanák őket.

Wright¹⁰⁷ értelmezésében a nem ítélkezés végső soron azt jelenti, hogy az emberek nem engedik, hogy az érzéseik ítélkezzenek helyettük. Ez egy magasabb szintű racionalitás megjelenését teszi lehetővé, azaz egyfajta racionális buddhizmus irányába visz, hiszen a világra adott válaszokat a cselekvő a lehető legtisztább kép alapján hozza meg – nem pedig valami vágyott, vagy elképzelt állapot alapján.¹⁰⁸

101 Wright 2017.

102 Wright 2017.

103 Wright, 2017: 346.

104 Wright 2017.

105 Wright 2017.

106 Burkitt 2018a.

107 Wright 2017.

108 Wright 2017.

A fentiek szerint látható, hogy bár más elméleti kiindulópontból és más nyelvezettel, de mind Burkitt,¹⁰⁹ mind Wright¹¹⁰ az érzésekkel kapcsolatos más hozzáállás szerepét hangsúlyozzák egy magasabb szintű reflexivitás eléréséhez, ami aztán a cselekvőképesség növekedéséhez is vezet. Mindketten hangsúlyozzák továbbá, hogy az érzelmek feletti kontroll elengedése, paradox módon egy magasabb szintű és reflexívebb cselekvőképességhez vezethet.

Abban is hasonló a két gondolkodó álláspontja, hogy milyen módon gondolkodnak az én fogalmáról. Burkitt¹¹¹ szerint az érzéseivel jobban kapcsolódó én, stabilabb, kevésbé labilis és kiszámíthatatlan, amelyet nem borítanak el, és amely felett nem veszik át az irányítást az érzések. Továbbá a világról alkotott tudását képes az érzések orientáló jelzéseivel kiegészíteni, így egy teljesebb kép alapján dönteni és cselekedni. Ugyanakkor az én Burkitt¹¹² számára nem egy lehatárolt entitás, hanem társas érintkezéseken keresztül jön létre, formálódik és ezek által marad fent. Ahogy a cselekvőt sem tartja önállóan és más létezőktől függetlennek, az én is inkább egy hálózati csomópontként fogható fel, amely folyamatosan kapcsolatban áll másokkal. Ennek megfelelően a tudatban megjelenő gondolat- és érzésfolyam is – amelynek egy jelentős része az énnel kapcsolatos – a társas viszonyrendszerek leképeződésének tekinthető.

Wright¹¹³ azt hangsúlyozza, hogy a külső és belső valóságban történtek által kiváltott érzések folyamatosan manipulálják és irányítják az ént az evolúciós programoknak megfelelően. Sőt az én a maga jól megrajzolható határaival is csak egy konstrukció, hiszen a külső feltételek teljesen áthatják ezt a szilárdnak és állandónak vélt entitást. A Buddha tanítására hagyatkozva így fogalmaz a szerző:

„Gondoljunk csak a nem-én gondolatára: amit mi „énnek” nevezünk, az olyan állandó oksági kölcsönhatásban van a környezetével, olyan áthatóan befolyásolja a kinti világ, hogy kétségek merülnek fel azzal kapcsolatban, hogy az én határai (...) valóban mennyire szilárdak. Emlékeztek, hogy a Buddha az eredeti nem-énről szóló hagyományos tanítóbeszédében hangsúlyozta, hogy a különböző dolgok, amelyeket énünk részeinek gondolunk, valójában nem a mi irányításunk alatt állnak?

Azért nem a mi irányításunk alatt állnak, mert – legalábbis amíg nem szabadulunk meg – külső erők irányítása alatt állnak: kondicionáltak. (...) A bennünk lévő elemek [is] okoknak, feltételeknek vannak alávetve – és minden feltételhez kötött dolog sorsa, hogy megváltozzon, amikor a feltételek megváltoznak. És a feltételek nagyjából állandóan változnak.”¹¹⁴

Wright értelmezésében az én mint valami folyamatosan létezőnek és világtól való független entitásnak a feladása még inkább növeli a cselekvőképességet. Más szavakkal, a lehető legmagasabb szintű emberi cselekvőképesség a személyes én (illúziójának) a feladásával jár.¹¹⁵ Viszont ebben az esetben belecúsunk a nyugati gondolkodás által nehezen kezelhető kérdésre: létezhet-e cselek-

109 Burkitt 2018a.

110 Wright 2017.

111 Burkitt 2018a.

112 Burkitt 2018a.

113 Wright 2017.

114 Wright 2017: 348.

115 Az éntelenség bővebb tárgyalását ld. Farkas 2022-es tanulmányában. [Szintén ld. Porosz írását a jelen folyóiratszám-ban; *a szerk.*]

vés (vagy cselekvőképesség) cselekvő én nélkül? Ezt az elméleti nehézséget nem szeretném most ebben a tanulmányban feloldani, csak jelzem ennek az érdekességét vagy az ezzel járó dilemmákat, amellyel érdemes a továbbiakban foglalkozni.

Befejezés és további lehetséges vizsgálati irányok

A tanulmány alapvetően két fő részből épült fel. Egyrészt bemutatta Archer¹¹⁶ kifejezetten nyugati,¹¹⁷ az individuumra építő cselekvőképesség felfogását. Ebben a felfogásban van egy belső személyiségmag, aki mérlegel, aki változást és hatást ér el a külső valóságban. Az emberek pedig képesek növelni a cselekvőképességüket a belső párbeszédük – vagyis a gondolkodásuk – komplexebbé és kifinomultabbá válásával. A második rész két másik gondolkodó érvelését mutatta be. Burkitt¹¹⁸ az én érzésekkel kapcsolatos viszonyát elemezte társadalmi szempontból, amelyhez a buddhista meditáció gyakorlatát illusztrációként használta. Wright¹¹⁹ gondolatmenete pedig kifejezetten buddhista felfogásból indult; és a buddhista alaptanítások igazolására használta fel az evolúciós szempontrendszer.

Ha erre a két szerzőre építünk, akkor azt láthatjuk, hogy a cselekvőképesség buddhista felfogása lényegesen szkeptikusabb a gondolatok és az érzelmek szerepével, és általában a belső állapotok és a belső történések irányíthatóságával kapcsolatban. Az érzések és a gondolatok feletti kontroll igénye – vagyis az, hogy bizonyos gondolatokat és érzéseket távol akarunk tartani magunktól, míg mások elmúlását pedig késleltetnénk – könnyen alakít ki gondolati és érzelmi csapdákat. Sőt a gondolatok és érzelmek bizonyos értelemben nem a cselekvő sajátjai, hanem Wright¹²⁰ szerint az evolúciós programok eredői, amelyek kvázi-determinisztikus erővel bírnak az ember viselkedése szempontjából.

Az én szerepével kapcsolatban is eltérő álláspontokat olvashattunk. Archer¹²¹ szerint van egy olyan belső, független és folyamatos „személyiségmag”, amiből kiindulva a cselekvő képes mérlegelni és értékelni a társadalmi struktúrák hatását és felmérni a lehetséges cselekvési alternatívákat. Ahogy Wright¹²² rámutatott, a buddhista értelmezés ezzel kapcsolatosan is szkeptikus, hiszen az ént alkotó gondolat és érzésfolyam felett az én nem rendelkezik irányítással, ezek korábbi és külső tényezők által meghatározottak. Ezáltal az én és a tudat működése is más okoknak van alárendelve. Ha ezt a buddhista gyakorló képes felismerni a meditáció által, akkor (részleges) függetlenséget is nyerhet ezektől a meghatározó tényezőktől. A fenti szociológiai terminológiával élve – az

116 Archer 2000, 2003.

117 Tisztában vagyok vele, hogy a nyugati-keleti szembeállítás sok esetben leegyszerűsítő, és nem állja meg a helyét. Az énnel kapcsolatban például Anil Seth (2021) idegtudós egy kifejezetten buddhizmushoz közeli álláspontot képvisel, amely szerint az én (ahogy a kinti valóság észlelése) egy kontrollált hallucináció, amelyet az agy Bayes-féle előrejelzések alapján állít elő. Ráadásul az én-észlelés számos modulból áll össze, amelyek közül, ha egy is kiesik (pl. énhez kapcsolódó emlékezet), akkor már teljesen más működésről beszélhetünk. Ez szembe megy az egységes, független és jól lehatárolható én elképzelésével. A sor nyilván folytatható más szerzőkkel, akik az ént egy bonyolult, dinamikus változó hálózati csomópontként feltételezik, de ez a téma túlmutat a jelen tanulmány keretein.

118 Burkitt 2018a.

119 Wright 2017.

120 Wright 2017.

121 Archer 2003.

122 Wright 2017.

én függetlenségének és lehatároltságának a feladása, ismét paradox módon, egy magasabb szintű cselekvőképesség lehetőségét teremti meg.

Ezek alapján már felvázolható egy másfajta, buddhista felfogással összhangban lévő cselekvőképesség. Ez nem annyira a gondolkodáson és az én függetlenségén alapul, hanem pont a gondolatokkal és érzésekkel kapcsolatos kifinomult reflexivitáson. Ez egyrészt jelenti a tőlük való részleges függetlenséget, másrészt, hogy kevésbé hatnak a cselekvő viselkedésére öntudatlan vagy félig tudatos evolúciós programok és gondolati/érzelmi csapdák. Ezeket pedig a buddhista gyakorlásban, a gondolatok és érzések feletti közvetlen kontroll feladásán keresztül lehet elérni. Ennek eredményeképpen a cselekvő jobban képes úgy tapasztalni a valóságot, ahogy az van, nem pedig, ahogy látni szeretné és ezáltal jobban képes a cselekvését az adott helyzethez igazítani.

Míndez persze még egy elméleti vázlat szintjén mozog, amelyet érdemes további gondolati elemekkel kiegészíteni. Az egyik ilyen fontos elem az én szerepének pontosabb meghatározása a világ észlelésének, valamint a cselekvések mögötti szándékok megértésének céljából. Ricard¹²³ például hangsúlyozza, hogy az ego-centrikus viszonyulás a világhoz jelentős mértékben torzítja a valóság észlelését és elfedi a tudat mélyén található természetes együttérzésre való képességünket. Galin¹²⁴ pedig az én reifikációját (dologként való kezelését) és entifikációját (külön, független entitásként való észlelését) kapcsolatba hozza azzal is, hogy az emberi észlelés cselekvésre és ezáltal alany-tárgy viszonyrendszerekre hangolt. Ez a cselekvés-orientált működésmód az emberi észlelést a dolgok megragadásához, megtartásához, elfogyasztásához igazítja. Emiatt jellemzően túlzott hangsúlyt kapnak a dolgok határai és szélei, míg leértékelődnek a dinamikus és folyamatalapú viszonyrendszerek, amelyek a létezők közötti összekapcsoltságra mutatnak rá.

Galin¹²⁵ ezért is emeli ki a cselekvés felfüggesztésének fontosságát a meditációs gyakorlatok által, amely hozzásegít egy másfajta észlelési mód kifejlesztéséhez. Ez a másfajta észlelés nem csak a külső valóság elemeit, hanem magát az ént is kapcsolatok dinamikus, nyitott hálózataként látatja, nem pedig lehatárolt, tartósan fennálló entitásként. Látható tehát, hogy az én szerepének tisztázása és további tárgyalása a buddhista-alapú cselekvőképesség fogalmának árnyalásához elengedhetetlen.

Ehhez kapcsolódik egy további elméleti vizsgálati irány is, amely a cselekvőképesség és az idő összefüggéseit vizsgálja.¹²⁶ Az idő beemelése ennek a témának a tárgyalásába azért is különösen fontos, mert a hagyományos cselekvőképesség felfogások nem foglalkoznak a biológiai test hanyatlásával, sebezhetőségével és a szükségszerű elmúlásával.¹²⁷ Ugyanakkor nagyon különböző hagyományokhoz tartozó gondolkodók hangsúlyozzák, hogy a tudat szabadságának egyik fontos akadálya a halálszorongás.¹²⁸ Az ezen való túllépés pedig pont a személyes én fontosságának visszaszorulásán, és egy szélesebb, nagylelkűbb tudatosság kifejlesztésén keresztül érhető el. Az én fontosságának csökkenése teszi lehetővé a generációk és létezők közötti folytonosság észlelését,¹²⁹ amely szintén fontos adalékokat adhat a cselekvőképesség értelmezéséhez. A cselekvés

123 Ricard 2014.

124 Galin 2001.

125 Galin 2001.

126 Emirbayer & Mische 1998.

127 A halál és az elmúlás „mindennapi” tapasztalatásáról bővebben Schreiner 2019-es tanulmánya is ír.

128 Erről ld. bővebben Yalom 2018a, 2018b; Király & Köves 2023.

129 Yalom 2018b.

hatásai ugyanis túlmutathatnak a cselekvő élettartamán¹³⁰ – a tovagyrúzás¹³¹ ilyen felfogása pedig csökkentheti a halálszorongást. Tehát ez a két további elméleti irány, az én-központúsággal és az időbeliséggel kapcsolatos fejtegetések, tovább árnyalhatják az itt felvázolt buddhista alapú cselekvőképesség felfogást is.

Hivatkozások

- Archer, M.S. 2013. „The Ontological Status of Subjectivity: The Missing Link Between Structure and Agency” In: Clive Lawson, John Latsis and Nuno Martins (eds.) *Contributions to Social Ontology*. London & New York: Routledge: 31-45.
- Archer, M.S., 2003. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139087315>
- Archer, M.S., 2000. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488733>
- Archer, M.S. & Morgan, J. 2020. „Contributions to Realist Social Theory: An Interview with Margaret S. Archer.” *Journal of Critical Realism* 19(2): 179-200. DOI: 10.1080/14767430.2020.1732760
- Burkitt, I. 2016. „Relational Agency: Relational Sociology, Agency and Interaction.” *European Journal of Social Theory* 19(3): 322-339. DOI: 10.1177/1368431015591426
- Burkitt, I. 2018a. „The Emotional Self: Embodiment, Reflexivity, and Emotion Regulation.” *Social and personality psychology compass* 12(5): 1-8. DOI: 10.1111/spc3.12389.
- Burkitt, I. 2018b. „Relational Agency.” In: Dépelteau, F. (ed.) *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*. Cham: Palgrave Macmillan:523-538. DOI: 10.1007/978-3-319-66005-9_26
- Chernilo, D. 2017. *Debating Humanity Towards a Philosophical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, G. 2008. „The Internal Conversation: A Personal Relations Theory Perspective.” *Journal of Critical Realism* 7(1): 57-82. DOI: 10.1558/jocr.v7i1.57
- Emirbayer, M. & Mische, A. 1998. „What is Agency?” *American Journal of Sociology* 103(4): 962-1023. DOI: 10.1086/231294
- Farkas A.M. 2022. „A buddhizmus neuralgikus pontja - az *anátman*.” *Keréknyomok* 14: 14-47. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.02>
- Galin, D. 2001. „The Concept “Self” and “Person” in Buddhism and in Western Psychology.” In: B. Alan Wallace (ed.) *Breaking New Ground: Essays on Buddhism and Modern Science*. New York: Columbia University Press: 107-144.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society Introduction of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Gundersen, T. 2021. „Embedded in Relations—Interactions as a Source of Agency and Life Opportunities for Care-experienced Young Adults.” *Children & Society* 35(5): 680-693. DOI: 10.1111/chso.12434
- Hanh, T.N. 2017. *The Art of Living: Mindful Techniques for Peaceful Living from one of the World’s Most Revered Spiritual Leaders*. New York: HarperOne.

130 Hanh 2017.

131 Yalom 2018b.

- Hitlin, S. & Elder Jr.G.H. 2007. „Time, Self, and the Curiously Abstract Concept of Agency.” *Sociological theory* 25(2): 170-191. DOI: 10.1111/j.1467-9558.2007.00303.x
- Jakab Gy. 2019. „Iskola a határon” A digitális médiumok elterjedésének oktatási vonatkozásai. *Új pedagógiai szemle* 69(11-12): 5-16.
- Király G. & Köves A. 2023. „Szemben a végességgel.” *Kovács* 27(1): 1-25. DOI: 10.14267/kov.2023e1
- Layder, D. 2005. *Understanding Social Theory*. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage.
- Marginson, S. 2023. „Higher Education as Student Self-formation.” In: Simon Marginson *et al.* (eds.) *Assessing the Contributions of Higher Education*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing: 61-87. DOI: 10.4337/9781035307173.00012
- Pagis, M. 2009. „Embodied Self-reflexivity.” *Social Psychology Quarterly* 72(3): 265-283. <https://doi.org/10.1177/019027250907200308>
- Ricard, M. 2014. „A Buddhist View of Happiness.” *Journal of Law and Religion* 29(1): 14-29. DOI: 10.1017/jlr.2013.9
- Seth, A. 2021. *Being You: A New Science of Consciousness*. New York: Penguin.
- Sharrock, W. & Tsilipakos, L. 2013. „A Return to ‘the Inner’ in Social Theory: Archer’s ‘Internal Conversation’.” In: Racine, T.P. & Slaney, K.L. (eds.) *A Wittgensteinian Perspective on the Use of Conceptual Analysis in Psychology*. London: Palgrave Macmillan: 195-213. DOI: 10.1057/9781137384287_11
- Schreiner D. 2019. „Thanato-topográfia: a halál színterei.” *Kereknyomok* 13: 14-47. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.13.2019.06>
- Schweingruber, D. & Wahl, D.W. 2019. „Whither the Internal Conversation?” *Symbolic Interaction* 42(3): 351-373. DOI: 10.1002/symb.402
- Wright, R. 2017. *Why Buddhism is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*. New York: Simon and Schuster.
- Yalom, I.D. 2018. *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest: Park.
- Yalom, I.D. 2018. *Szemben a Nappal: a haláltól való rettegés legyőzése*. Budapest: Park.

Tibeti források sNgags 'chang Shākya bZang po életéről

SNgags 'chang Shākya bZang po volt az a *rnying ma pa* iskolához tartozó, 15–16. században élt kincsmester (*gter ston*), aki felfedezte a Bya rung kha shor *sztúpa* legendájáról szóló kincsszöveget, és Tibetből a Kathmandu-völgybe utazott, hogy a szövegben foglalt proféciát a Bódhnáth-i *sztúpa* feltáráásával és helyreállításával megvalósítsa. Ő nyitotta meg Jolmó elrejtett földjét (*sbas yul*), és először emelt buddhista templomot azon a vidéken, melyet ma Helambuként ismerünk (Nepál). Ő lett posztumusz az első Yol mo ba Chen po, az első lámája annak a hagyományvonalnak, melynek köszönhetően az Északi Kincs hagyomány (*byang gter*) tanításai széles körben elterjedtek a Himalája vidékén a 16–18. század között.¹ Jelen tanulmány célja az, hogy öt tibeti szöveg fordítása és további források vizsgálata nyomán részletes képet adjon e fontos, ám kevésbé ismert mester életéről és tevékenységéről, és szembenézzon a szövegek természetéből adódó szövegkritikai problémákkal.

Kulcsszavak: Tibet, Nepál, buddhizmus, *sztúpa*, Északi kincshagyomány, Jolmó, elrejtett földek

Az elemzésre kerülő 19. századi életrajzok azt bizonyítják, hogy sNgags 'chang Shākya bZang pó-nak voltak korábbi életrajzai, ezek azonban ezidáig nem kerültek napvilágra. Emiatt a rövid, ám legrészletesebbnek tűnő Gu ru bKra shis által 1812-ben írott életrajz (TASHI) lesz a váza e tanulmánynak, és az ebből idézett passzusok után áll majd további kiegészítő információ vagy idézet más tibeti munkákból.

sNgags 'chang Shākya Zangpo élete tibeti források alapján

1. Származása

„sNgags 'chang Shākya Zangpo a nagyúr² és vallásügyi miniszter, 'Gos Padma Gung btsan (8. sz.) reinkarnációja volt.”³

1 A *rnying ma pa* iskola kincsszövegeiről és a *gter ma* irodalom jellegéről lásd Gelle 2015b és 2020.

2 *mNga' bdag*, „nagyúr”, „legfőbb úr”: ez a név előtt álló cím azt jelzi, hogy a család a Jarlung dinasztia közvetlen leszármazottjának tartja magát, de sok esetben, ahogy majd később látni fogjuk, a nagy kincsmester, mNga bdag Nyang ral Nyi ma'i 'od zer (1124/1136-1192/1204) leszármazottainak jelölésére szolgál.

3 LOGYU, TASHI, KUNSANG, KONGTRULKUNSANG 134r: *sNgags 'chang Shākya bZang po ni/ mnga' bdag chos blon padma gung btsan gyi skye ba yin/*

A *Bya rung kha shor sztúpa legendája* (LOGYU)⁴ írja le azt a mitikus időkre vesző történetet,⁵ mely magyarázatot ad arra, miért tartották ezt a 15–16. század fordulóján élt lámát egy 8. századi miniszter inkarnációjának. Eszerint egykor egy baromfiárus (*bya rdzi mo*) elhatározta, hogy négy fiával együtt *sztúpát* épít Nepálban, majd az építkezés befejeztével a négy fiú, szolgájuk és az építkezést segítő állatok azt kívánták, hogy Tibetben születhessenek újra, hogy a buddhista tanítás terjedését elősegítsék. A négy testvér a tibeti uralkodó, Khri srong lde btsan, Guru Rinpócse, Śántaraksita apát és sNa nam rDo rje bdud 'joms⁶ alakjában született újra a 8. században. Az építkezéshez köveket hordó szolga 'Gos Padma Gung btsan, a király vallási minisztereként született újra, hogy legyőzze az udvarban befolyást szerzett eretnek frakciót. Miután Guru Rinpócse megjósolta, hogy a jövőben, a sötét korszak idején a *Bya rung kha shor sztúpa* elpusztul, 'Gos Padma Gung btsan azt kérte tőle, hogy ő építhesse újjá a *sztúpát* abban a korszakban. A király és a többi jelenlévő pedig azért könyörgött, hogy ők is segíthessenek neki a helyreállításban. Amikor Kri srong lde btsan király megkérte a Gurut, hogy jövendölje meg, mikor és hol fog 'Gos Padma Gung btsan újraszületni a sötét korszakban, a Guru így válaszolt: „gTsang tartomány felső részén fog megszületni, olyan szülők gyermekeként, akik tantrikus gyakorlók leszármazás-vonalának (*rigs*) mesterei (*slob dpon*), a Patkány vagy Disznó évében, és dPal vagy bZang po lesz a neve.”⁷ Egy Jolmóban keletkezett kézirat (DANGPO) ugyanezt a jóslatot a következőképpen idézi a LOGYU-ból: „Amikor a jövőben, a végső időkben az a [*sztúpa*] romokban áll, a vallási miniszter, Padma dGun mtshan⁸ emanációja megszületik; a Disznó évében [született] apától, és a Patkány évében [született] anyától; klánja (*rus*) Drang srong⁹, kasztja (*rigs*) Śākya, a fényes istenek családjának leszármazottja (*rgyud*) lesz.”¹⁰ Gu ru bKra shis (TASHI) szerint:

„sNgags 'chang Shākya bZang po La stod déli részén, Grom pa körzetében¹¹ született, Drang po *vadzrsra*-tartóinak leszármazottjaként.¹² Kiterjedt tudásra tett szert a *vajrayāna* tanítások

- 4 Számos változata létezik a *Bya rung kha shor sztúpa* legendájának, lásd Blondeau 1994. A nyugati világban Keith Dowman fordításában ismert, mely mChog gyur gling pa (1829–1870) nevéhez fűződik. Jelen cikkben bDud 'joms Rin po che (1904–1988) kiadását használtam (BDRC: W00EGS1017059).
- 5 Egy korábbi világművekben, Káśyapa Buddha idejében játszódik a legenda első része, melynek részletes elemzését magyarul lásd Gelle 2019.
- 6 A jarlungi Ba klán [fia,] Trisher, avagy Yar lung ba mi khri gzher. Khri srong lde btsan egyik minisztere, akit Nepálba küldtek a 8. században, hogy meghívja Guru Rinpócsét Tibetbe. Később Guru Rinpócse huszonöt tanítványának egyike lett.
- 7 LOGYU (146): *gtsang nyi ma stod kyi phyogs su 'byung bar 'gyur te/ pha ma slob dpon rnam sngags pa'i rigs su/ byi phag lo ba/ dpal lam bzang po'i ming can blo stobs che zhing brtul zhugs rig par ngar dang ldan pa gcig tu skyes te/*
- 8 A jolmó szövegek nagyobb része komoly ortográfiai kihívás. A név helyesen Gung btsan.
- 9 Eredeti jelentése remete vagy *risi*, de Nepálban a szó szanszkritizált értelmében ma „*brāhmin*” jelent. E szöveg esetében valószínű, hogy sNgags 'chang Shākya bZang po szülőhelyének, a Drang so helynévnek hibás alakja.
- 10 DANGPO: *ma 'ongs tha ma la na zhigs ral 'byung na/ chos blon padma dgun mtshan gyis sprul pa/ yab phag lo yum byi lo/ rus drang srong rigs ni shākya rigs 'od gsal lha'i rgyud la 'khrungs pas/* DANGPO idézi a LOGYU-t, de a *byi phag lo ba* kifejezést (lásd fn. 4.) nem Shākya bZang po-ra, hanem szüleire vonatkoztatja. A három 19. századi szöveg nem említi ezt a részletet annak ellenére, hogy mind idézik ezt a részt a LOGYU-ból.
- 11 TASHI (529) és KONGTRUL (575): Grom pa ljongs; KUNSANG (259): Gram so rdzong. Sorensen–Hazod (2005: 51): „Grom pa (néha [']Brom pa) egy nagyobb terület megnevezésére szolgál, mely magába foglalja lHa rtsé-t és a tőle délkeletre fekvő Sa skya körzetét.
- 12 TASHI (529), KONGTRUL (575): *drang po rdo rje 'dzin pa chen po'i gdung brgyud*. Az utóbbi időben sNgags 'chang Shākya bZang po leszármazottai Nepálban a *drang srong pa* klán nevet kezdték használni (*drang srong*: aszkéta, bölcs remete, *brāhmin*). A „*vadzrsra*-tartó” kifejezés tantrikus mestert jelöl. KUNSANG: *sde dpon chos ldan sngags kyi nyams len can gyi brgyud*: elkötelezett *tantra* gyakorló helyi vezetők leszármazottja (*sde dpon*: területi főnök, katonai

minden területén, mind a régi és az új iskola, mind a *bka' ma*, *gter ma*, és a hosszú átadásvonal tanításaiban, és megvalósította azokat.”¹³

Szülőhelye, melyet Drang so, vagy Gram so-ként is említenek más szövegek, Shelkar és Szakja között fekszik nagyjából felúton.¹⁴

2. Látogatás a Szamje kolostorban és a *sztúpáról* szóló kincsszöveg felfedezése

„Egyszer, amikor bSam yas-ben járt, a *ḍākinī* jóslatot adott neki: „A Víz-Majom [évében],¹⁵ a birka havának 18. napján¹⁶ a vörös *sztúpából* vedd elő a *Bya rung kha shor sztúpa invertárjának tekercsét és a felújításáról szóló jóslatot*.”¹⁷ Korábban Lha btsun sNgon mo¹⁸ már felfedezte a Vairocana-szobor mögött ezt a kincsszöveget, de később kapott egy jóslatot, hogy oda tegye vissza az eredeti kéziratot (*ma yig*), ahol találta. A kézirat másolatát (*bu yig*)¹⁹ a vörös *sztúpában* rejtette el, és e kincsmester [i.e. sNgags 'chang Shākya bZang po] onnan fogja előhúzni.”²⁰

Úgy tűnik, hogy a LOGYU (154-155) kolofonja a forrása e leírásnak, mely szerint a *ḍākinī*, Ye shes mtsho rgyal *ḍākinī* írással írta le Guru Rinpöcse szavait, és elrejtette a Szamje kolostor felső emele-

vezető, parancsnok. Az Északi Kincshagyomány szempontjából érdekes, hogy ezen a vidéken található a Ru lag Grom pa rgyang [dri med rnam dag] lha khang, Lha rtse körzetben - Grom pa jo khang-nak is nevezik -, az egyik *mtha' 'dul gyi lha khang*, mely a démonnő bal csipőjét szögezi le. Ez volt az a hely, ahol a remete bZang po Grags pa felfedezte a gSol 'debs le'u bdun mát 1362-ben és később átadta rGod kyi ldem 'phru can-nek (1337-1408), aki a szöveget kodifikálta.

- 13 TASHI (529): *sNgags 'chang Shākya bZang po ni la stod lho grom pa rdzong du drang po rdo rje 'dzin pa chen po'i gdung brgyud du sku 'khrungs/ gsang sngags gsar rnying bka' gter ring lugs kun la mkhyen pa rgyas shing grub pa brnyes/* A LOGYU szerint felmenői tantrikus gyakorlók és tanult lámák (*slob dpon*), míg a többi szöveg szerint (KUNSANG, KONGTRUL) területi főnökök (*sde dpon*), akik tantrikus gyakorlók.
- 14 Nem a modern műutat követve, hanem a természetes folyóvölgy mentén keleti irányban. A mellette fekvő tó a Drang so'i mtsho mo.
- 15 Ez a Víz-Majom év a TBRC szerint 1572, Gene Smith szerint 1512. Az utóbbi évtizedekben számos eltérő vélemény látott napvilágot sNgags 'chang Shākya bZang po életidejét illetően, de az utóbbi néhány év fordítómunkájának köszönhetően most már elég pontos adataink vannak arra vonatkozóan, hogy a 15. sz. végén és a 16. század első felében élt, és ez a Víz-Majom év 1512-nek felel meg.
- 16 KUNSANG-ban a dátum (18) a sor alatt számmal szerepel, mintha a másoló utólag illesztette volna a szövegbe, de itt (TASHI) a szövegtörzsben szerepel, mint *tshes bco brgyad la*.
- 17 *Bya rung kha shor gyi dkar chag zhig gsos lung bstan gyi shog dril*. A hagyomány szerint eredetileg ez a kincsszöveg egy tekercs volt, melyre egy szimbólumot irtak, emiatt igazából nem kellene szöveg címként fordítani, de ezt a már meghonosodott formát követtem a félreértések elkerülése végett.
- 18 A LOGYU kolofonja szerint Lha dbang rgya mtsho'i blo gros a teljes neve.
- 19 *Bu yig* azaz másolat (fiú-szöveg) szemben a *ma yig*-gel, ami az eredeti kézirat (anya-szöveg).
- 20 TASHI (529): *mkha' gros lung bstan byung nas/ chu sprel lug zla'i tshes bco brgyad la mchod rten dmar po nas bya rung kha shor gyi dkar chag zhig gsos lung bstan gyi shog dril gter nas bzhes/ lung bstan 'di sngar lha btsun sngon mos rnam snang sku rgyab nas bzhes pas/ slar lung bstan byung nas ma yig gter shul du bzhas/ bu yig mchod rten dmar por sbas pa/ gter ston 'dis bzhes zhes 'byung/* Úgy tűnik, KONGTRUL a TASHI-ból kölcsönzi a történetet, és a KUNZANG is, de ez utóbbi csak az első felét veszi át és nem említi az első felfedezést és újraelrejtést.

tén lévő szentélyben a Mahāvairocana szobor mögött. Ezt az általános kolofont követi az első kincsfeltáró, Lha btsun sNgon mo zárószava, aki elmondja, hogy az eredeti kincs egy misztikus formula volt, melyet egy sárga tekerésre az ősi írással újraírt, és ezt a másolatot rejtette el a vörös *sztúpa* oroslános trónjának délnyugati oldalán. A második felfedező, sNgags 'chang Shākya bZang po kolofonjában pedig az áll, hogy a *gter ma* helye egy álombeli kinyilatkoztatásban tárult fel előtte, de azt nem említi, hogy mindez hol történt.²¹ TASHI, KUNSANG és KONGTRUL azt sugallja, hogy Szamjéba látogatásakor látta ezt az álmot, míg a DANGPO szerint dél-Tibetben, a szülőhelye melletti tónál meditált elmélyülten, amikor a *ḍākini* megjelent, és a következőket mondta: „Itt az ideje, hogy felújítsd a nepáli *sztúpát*; és ahogy azt az *Avatamsaka-Sūtra* jövendőli, a Havasokkal körbezárt Jolmó földjén, ahol az ég olyan, mint a lét kereke, a föld pedig olyan, mint egy nyolcszirmú lótusz,²² te, sNgags 'chang, emelj templomot egy arra alkalmas hegyetón.²³”

3. Kincs a lhaszai gáton

Van néhány esemény sNgags 'chang Shākya bZang po életében, melyekről az eddig ismert szövegek közül csak 19. századi életrajzai tesznek említést. (TASHI, KUNSANG, KONGTRUL). Vélhetően Guru bKra shis (TASHI) szövegéből vette át ezt a részt a másik két szerző, és nyilvánvalóan Guru bKra shis számos olyan forrásból dolgozhatott, melyek ma már nem állnak rendelkezésünkre. De jelen esetben az is lehet, hogy a nevek hasonlósága alapján bizonyos eseményeket sNgags 'chang Shākya bZang pónak tulajdonítanak 300 évvel később élt életrajzírói. Az egyik ilyen esemény a lhaszai gát felújításkor történt kincsfeltárás.

„A lhaszai gát felújítása során próféciát kapott, hogy tárja fel a Nagy Könyörületes királyi parancsolatának néhány ciklusát.”²⁴

KUNZANG a *gter ma* nevét *rGyal po bka' 'bum gyi chos skor*-ra rövidíti, míg KONGTRUL hozzáteszi, hogy a név Srong btsan sgam po műveire utal. Valamilyen okból egyikük sem említi e híres gyűjteményt népszerű nevén, mely nem más, mint a *Mani bKa' 'bum*. A hagyomány szerint Srong btsan sGam po király (7. század) a Nagy Könyörületes tanciklusait (*chos skor*) tanította néhány szerencsés tanítványnak, és Guru Rinpócse beszélt Khri srong lde btsan királynak (8. század) erről az rejtett kincsről. E tanítások egyes részeit egy dNgos grub nevű *jógi* tárta fel, aki a hagyomány szerint 300 évig élt az emberi világban. Őt tartják a gyűjtemény legfőbb kincsfeltárójának. Kapstein cikkében (1992: 82) leírja, hogy e *jógi* hogyan adta át Nyang urának (Nyang

21 LOGYU 154-155.

22 A *Yol mo'i gangs kyi ra ba'i gnad yig* (RG3: 24) című szövegben hasonlóan: *sa mthil padma 'dab bryad 'dra ba*, „e föld közepe olyan mint egy nyolcszirmú lótusz.”

23 DANGPO (4a): *mkha' 'gro'i lung bstan la/ bal yul mcod rten zhig gsol ra na 'dug/ mdo phal po ches nas lung sten pa/ sbas yul yol mo gangs rang zhes bya ba/ gnam srid pa'i 'khor lo sa padma 'dab bryad/ ris ni rtson gyi rung ba 'dra steng du sngags 'chang 'khyod kyi dgon pa tshug/ A sBas yul Yol mo gangs rá-val kapcsolatos jóslatok, melyeket Rig 'dzin rGod ldemnek tulajdonítanak, az *Avatamsaka-Sūtrát* jelölik meg e jóslat forrásaként.*

24 TASHI (529): *de nas lha sa'i chu rags kyi zhig gso mdzad pas/ lung bstan byung nas/ thugs rje chen po rgyal po bka' 'bum gyi chos skor 'ga' zhig gter nas bzhes/ KUNSANG-ban csak rgyal po bka' 'bum gyi chos skor 'ga' zhig*. Lásd Kapstein (1992) nagyszerű cikkét a *Mani bka' 'bum*-ről.

ral Nyi ma 'Od zer 1124/36-1204) a kincstanítást, aki aztán további ciklusokat tárt fel; majd később egy harmadik kincs-mester, egy bizonyos „Shākya 'Od vagy Shākya bZang po Lhaszából, dBu ru-ból,²⁵ szintén felfedezett néhány ehhez tartozó tanítást a *Yakṣa*-szentélyből: a *Szútrák ciklusát* (*mDo skor*), valamint *A titok felfedésének tanítását* (*Gab pa mngon phyung gi skor*) és így tovább.” Az azonos név ellenére elég valószínű, hogy 19. századi szerzőink tévesen tulajdonították ezt a kincsfelfedezést a 15–16. századi sNgags 'chang Shākya bZang pó-nak, – mivel a hagyomány szerint a *Mani bKa' 'bum* e részeinek felfedezője a La stod-ből származó Mi skyod rdo rje tanítványa volt, azaz a 13. század második felében élhetett, úgy 250 évvel korábban²⁶ –, az azonban bizonyos, hogy a 15–16. századi sNgags 'chang Shākya bZang po is az Avalokiteśvara-kultusz kiemelkedő mestere volt, ahogy azt életének egyéb eseményeiből látni fogjuk; és Gu ru bKra shis – valamint elődei, akiknek műveit forrásként használta – neki tulajdonítják a *Mani bka' 'bum* egyes ciklusainak kinyilatkoztatását.

4. A nepáli Bya rung kha shor *sztúpa* felújítása

„[sNgags 'chang Shākya bZang po] felújította a [Bya rung kha shor] *sztúpát*. Az *Inventárban*²⁷ található jóslat szerint: „Imáinak köszönhetően találkozott a nagy *vidyādhara*val, Padma gling pá-val; Kong po dKar chen Kun dga' grags pá-val; 'Bri gung Kun dga' rin chen-nel; és más jeles mesterekkel, és megkapta áldásukat. E kapcsolatoknak köszönhetően a nagy *sztúpa* felújítása a jóslatnak megfelelően nehézség nélkül haladt, a Bya rung kha shor *sztúpa* teljes felújítása minden akadály nélkül megvalósult.”²⁸

TASHI utal az *Inventárban* részletesen tárgyalt jóslatra, melyet korábban már említettünk, ahol minden jelenlévő ígéretet tesz, hogy segít 'Gos Padma Gung btsan reinkarnációjának [sNgags 'chang Shākya bZang pó-nak] a jövőben, amikor a *sztúpa* elpusztul, hogy helyreállítsa azt, és Guru Rinpócse pedig megjósolja, hogy saját inkarnációja, Padma gling pa;²⁹ Śāntarakṣita apát inkarnációja, 'Bri gung Kun dga' rin chen és Khri srong lde btsan király inkarnációja, dKar po Kun grags³⁰ áldásával és támogatásával a felújítás befejeződik.³¹ A TASHI mindehhez egy további történetet fűz, mely e tanítók áldásának fontosságát hangsúlyozza:

25 dBu ru közép-Tibet (dBus) két régiójának egyike. RY

26 Lásd Ehrhard 2014: 144, 147 n. 8; Martin 2020: 50 no. 13; Kapstein 1992: 82.

27 A kincsszöveg címének rövid alakja: *dkar chag*, azaz regiszter, inventár, leltár. A tibeti szövegek mind *Bya rung kha shor gyi dkar chag*, vagy röviden *dkar chag*-ként hivatkoznak az általuk idézett szövegre, mely a *sztúpához* kapcsolódó legendákat leírja, míg a rendelkezésünkre álló szöveg címe *mChod rten chen po Bya rung kha shor gyi lo rgyus thos pas grol ba*, de a cím különbözősége ellenére azonos szövegről van szó.

28 TASHI (529): *mchod rten chen po'i zhig gso ni/ dkar chag gi lung bstan ltar/ rig 'dzin chen po padma gling pa/ kong po dkar chen kun dga' grags pa/ 'bri gung kun dga' rin chen sogs/ smon lam dang 'brel ba'i dam pa rnam dang mjal zhing byin gyis brlabs/ de dag gi rten 'brel las mchod rten chen po'i zhig gso lung bstan dang mthun par dka' tshegs med par bya rung kha shor gyi zhig gso thams cad gags med mthar phyin du 'grub/*

29 SRC: P557, életének eseményeiről Aris 1988: 216-221; BDR: P1693; tanítványai között volt rGod tshang pa sNa tshogs rang grol és a későbbiekben említésre kerülő Rig 'dzin mChog ldan mgon po is.

30 A név hosszabb alakja: Kong po dKar chen Kun dga' grags pa.

31 KUNZANG és KONGTRUL csak annyit említ, hogy az *Inventár* jóslatának megfelelően találkozott ezekkel a mesterekkel.

„Abban az időben dKar chen Kun dga' grags pa Dvags po-ban³² (Tibetben) tartózkodott, és amikor a felszentelés időpontját kitűzte a Tigris hónapjának 15. napjára, Nepálban a *sztúpa* körül mindenki szeme láttára virágok hullottak; minden tibeti és nepáli elámul a csodán.”³³

Az említett dKar chen vagy dKar po Kun dga' grags pa volt az a *rnying ma pa* mester (15–16. század), aki 1512-ben³⁴ teljesen felújította az egész bSam yas kolostort, és ő emeltette a hatalmas Padmasambhava szobrot is, melyet 1528-ban szenteltek fel. Ez a szobor kifejezetten a külső támadások visszaverésére (*dmag zlog*) készült, és később dKar po Kun dga' grags pa „belső szent támaszának” (*nang rten*) tekintették, mivel ereklyéit halála után a szobor belsejében helyezték el.³⁵

Padma gling pa (1450–1521), a bhutáni kincsmester életrajzából tudjuk, hogy 1505-ben találkozott az újjáépítési projekteiről és mágikus erejéről (*mthu*) híres dKar po Kun dga' grags pával,³⁶ aki legfontosabb tanítványa és egyik legnagyobb támogatója lett. Emiatt nem meglepő, hogy Padma gling pa szentelte fel a bSam yas új templomát 1513-ban, valamint ekkor hozta napvilágra két kincstanítását is, a *Man ngag gi skor-t* és a *Drak pa mthing ka zhal gcig phyag gnyis-t*.³⁷ Mivel sNgags 'chang Shākya bZang po is ebben az időszakban fedezte fel saját *gter má-ját* a bSam yas kolostorban, feltételezhetjük, hogy mindkét mesterrel már akkor közeli kapcsolatban volt.

A szövegben említett 'Bri gung Kun dga' rin chen-t (1475–1527) egyik mestere, a 7. Kar ma pa, Chos grags rgya mtsho (1454–1506) ismerte el 'Jig rten gsum mgon (1143–1217)³⁸ reinkarnációjának. Teljes szerzetesi fogadalmat tett 20 évesen és 1484-ben a 'Bri gung mthil kolostor trónjára emelték, ő lett a 16. 'Bri gung gdan rabs, a kolostor apátja. A spirituális élet fellendítése érdekében sok átadást és tanítást adott, többek között Naropa hat jogáját tanította. Tanítványait arra ösztönözte, hogy hosszú elvonulásokon vegyenek részt, sokukat a Kailash-hoz, Tsa ri-ba és Lapchiba küldte meditálni. A 'Bri gung mThil kolostor mellett ötven elvonulóházat építtetett és indigó papírra, arany és ezüst betűkkel másoltatta le a buddhista kánon mindkét gyűjteményét. Negyvenöt éves korában tanító körútra ment és Tibet-szerte beavatásokat adott. Ő építtette Ladakhban a Phyi dbang kolostort.³⁹ Negyvenes évei végén egy hatemeletes *bkra shis sgo mang sztúpát* építtetett, melyben 3200 istenség, láma, buddha, *bódhiszattva* és védelmező szobrait helyezték el.⁴⁰ Remélhetőleg a jövőben további szövegek vizsgálata során arra is fény derül, hogyan került sNgags 'chang Shākya bZang po-val kapcsolatba, és találkozásuk milyen hatással volt a Bya rung kha shor *sztúpa* építésére.

32 mChog ldan mngon po életrajza megerősíti, hogy Kun dga' grags pa többször is tartózkodott Dvags po-ban. (Ehrhard 2008: 70).

33 TASHI (529–530): *de skabs dkar chen kun dga' grags pa dvags po na bzhugs pa nas stag zla'i bco lnga la rab gnas mdzad rgya'i dus tshes bsgrigs pas bal yul du mchod rten gyi tho skor thams cad du me tog 'thor bar dngos su phebs pas bal bod kun gyis ya mtshan du 'dzin pa byung/* Van egy népszerű buddhista történet a virághullásról, melyet Orofino idéz egyik cikkében (1995: 245), és mely szerint „egyszer, amikor Avalokitésvara és társnője a dGa' ldan mennyekben időztek, Śakro-devendraḥ ötszáz lótuszvirágot adományozott nekik. Az egyik virág a *bódhiszattva* szívében pihent meg, míg a többi virág szerteszét szóródott a térben. Avalokitésvara azt jósolta, hogy ahova ezek a virágok hullanak a földön, ott szellemi központok jönnek létre, melyek otthont adnak neki és számos gyakorlónak; és ott, ahova a szívében lévő virág esik, megjelenik mKhan pa lung elrejtett földje.”

34 Lásd Ehrhard 2008: 68, n. 7, 2015: 147, n. 11.

35 Ehrhard 2007: 84, 2015: 159, n. 23.

36 Aris 1988: 80.

37 Aris 1988: 220.

38 A 'Bri gung bka' brgyud vonal megalapítója, Phag mo gru pa rDo rje rgyal po tanítványa.

39 *sGang sngon bkra shis chos rdzong* a kolostor teljes neve, melyből a *sgang sngon*, azaz „kék hegy” a kolostor mögött emelkedő hegyre utal.

40 Khenpo Konchog Gyaltsen 1986: 104–110.

„Később Si tu Rin po che Chos kyi 'byung gnas⁴¹ életrajzában ez áll: „Hallottam, hogy amit mi Bya rung kha shor-nak hívunk, azt a nepáliak Khapa [Khasa] Caityá-nak, a *khapa*⁴² úgy tűnik, a *khata* szó korrupt formája. Ezért nevezik „kiásott *sztúpának*”⁴³ Mivel a történetből úgy tűnik, hogy Yol mo ba Shākya bZang po egy nagy földhalmot felásva fedte fel rejtkehelyéről a *sztúpát*, ezt úgy lehet tekinteni, mintha ezt a korábban nem látható kincset ez a nagy kincsmester fedezte volna fel.”⁴⁴

KONGTRUL megismétli ugyanezt a *sztúpa* feltárásáról, és hasonlóan egy *gter ma* felfedezéséhez hasonlítja, míg KUNZANG csak annyit jegyez meg, hogy Shākya bZang po újította fel a *sztúpát*.

„Ennek a *sztúpának* a központi oszlopából⁴⁵ húzta elő a nepáli király, 'Od zer go cha relikviáit,⁴⁶ és szétesztotta azokat a lények javára.”⁴⁷

'Od zer go cha, vagy másnéven Amśuvarman király (uralkodása ca. 605-621 AD) Nepál egyik uralkodója volt. Egy későbbi tibeti hagyomány szerint Srong btsan sgam po (610/620-649) Amśuvarman király lányát vette feleségül, emiatt a király relikviája a Nepál és Tibet közötti összetartozás, és a dicső tibeti királykor és a 16. században felszentelt nepáli *sztúpa* közötti kapcsolat szimbóluma.⁴⁸

5. A tanítások átadása

„[sNgags 'chang Shākya bZang po] sok nagyszerű lénnel találkozott, olyanokkal, mint a haragvó *mantra* mestere, Rig 'dzin Nam mkha' dpal ldan; a tanítás ura és főtanítvány, Nam mkha' rgyal mtshan; Rig 'dzin Sangs rgyas bstan pa, rLang ston pa⁴⁹ O rgyan dpal bzang és mások; megkapta szinte az összes *tantra* tanítást; *bka' ma* és *gter ma* előírásokat, felhatalmazásokat, utasításokat és *upadeśák*at, amelyeknek vonalai máig jelen vannak, és gyakorolta, alkalmazta és megvalósította lényegüket. [Ahogy a tanításokat] feltétel nélkül továbbadta alkalmas tanítványainak olyan volt, mint a *tantra*, a *bka' ma* és a *gter ma* [egyre növekedő]

41 Si tu Rin po che Chos kyi 'byung gnas (1700–1774): a 8. Si tu Rin po che nemcsak befolyásos reinkarnáció, de híres festő, szakszkrit tudós, történetíró is volt. Khams-ban élt, de sokat utazott Tibetben, egyszer Ladakhba, és kétszer Nepálba is ellátogatott, és ő fordította a *Svayambhūpurāṇāt* tibetire. Lásd Gelle 2022.

42 Si tu Rin poche *kha sa chaityāt* ír, mely Gu ru bKra shis szövegében tévesen *kha pá*-nak van írva. SITU 1968: 267. Feltűnő más esetekben is, hogy a szöveg másolója vagy nyomódúc készítője a „sa”-t tévesen „pa”-nak nézte. Lásd korábban Drang so helyett Drang po.

43 *bkras pa'i mchod rten*

44 TASHI (530): *dus physis si tu rin po che chos kyi 'byung gnas kyi rnam thar du/ nged rang tshos bya rung kga shor zer ba 'di la/ bal po rnam kyi kha pa tsai tya zer/ kha pa zhes kha ta zur chag yin 'dra bas/ bskos pa'i [brkos pa'i] mchod rten zer rgyu yin 'dra ste/ yol mo ba shaakya bzang pos de'u 'bur zhig brkos nas mchod rten de gter nas drangs pa yin pas yin nam zhes gsungs snang bas/ de lta na mchod rten 'di sngar mi mngon pa la gter chen 'dis gsal bar byas pa yin pa 'draò/ Srog shing*, azaz életfa, szanszkritul *yaṣṭi*, mely a *sztúpa* tengelyét szolgáló központi oszlop, ami egyben a *sztúpa* csúcán lévő ernyőt (*chatra*, *rin chen gdugs*) tartja.

45 *gdung*, „testi maradványok”, „csontok”

47 TASHI (530): *mchod rten gyi srog shing las/ bal po'i rgyal po 'od zer go cha'i gdung gter nas bzhes nas 'gro don la spel/*

48 A *rGyal rabs gsal ba'i me long* szerint (Tucci ms. 59, 78) a nepáli De ba lha király lányát vette feleségül. Bár a név különös, az tény, hogy a *Gopāla-vaṃśāvalī*-ban említenek egy Devaladeva nevű királyt, aki ebben az időszakban uralkodott. (Petech 1988: 158)

49 rLung ston pa

életfája. A degenerált korszak zabolátlan lényeit az erélyes cselekvésre⁵⁰ alkalmas tanítványoknak tekintette, és mágikus leigázó rítusokat is végzett. Mágus ruhát és kalapot viselt. Fekete nemezruháját vörös tűznyelvek mintája díszítette. Híres volt arról, hogy egy száraz emberi fej lógott a csipőcsontján, és más dolgok, melyek ijesztő külsőt kölcsönöztek neki.⁵¹

sNgags 'chang Shākya bZang po két fő tanítványa, a gLo bo-ból⁵² származó híres testvérpár volt, mNga' ris Paṅ chen Padma dbang rgyal (1487-1543)⁵³ és öccse, Legs ldan rdo rje (1512-1580).⁵⁴ Az utóbbival először Nepálban találkozott, Yang le shod-ben, ahol Shākya bZang po elismerte Legs ldan rdo rjé-t Rig 'dzin rGod ldem reinkarnációjának, és elkezdte átadni az Északi Kincshagyomány tanításait és beavatásait, majd egyéves elvonulásba kezdtek Ri bo dPal 'bar mellett, ahol Legs ldan rdo rje megkapta a teljes Északi Kincstanítást. Ezután Legs ldan rDo rje Szikkimbe ment, ahol megnyitott egy elrejtett földet, és számtalan szellemi kicset fedezett fel. Posztumusz a rDo rje brag kolostor második pátriárkája lett. A második Yol mo ba, Nam mkha' brya byin az ő tanítványa volt.

mNga' ris Paṅ chen Padma dbang rgyal életrajza szerint 1513-ban, 27 éves korában, gLo bo fővárosában (Mustang, Nepál) találkozott először bZang pó-val, és olyan felhatalmazásokat és tanításokat kapott tőle, mint az *Északi Kincsek Három Sādhana-ciklusa* (*Byang gter sgrub skor gsum*).⁵⁵ Újra találkoztak 1518-ban Gungthangban és 1520-ban dKar g.ye-ben, hogy további tanításokat kapjanak, mint *Nyang Rinpöcse fekete Hayagrīva gter máját* (*rTa mgrin nyang lugs lcags ral can*),⁵⁶ *Padmasambhava nagy jógáját* (*O rgyan gyi rnal 'byor chen mo*) és a *Nagyúr Dākinī ima-füzérét* (*mNga' bdag gi mkha' gro nor bu 'phreng*). 1521-ben mNga' ris Pan chen további tanításokat kapott a Nyang hagyományvonal *gter ma* ciklusairól Shākya bZang pó-tól sKyid grong-ban: a *Békés és Haragvó Guru* (*bLa ma zhi drag*) és a *Fekete Haragvó Úrnő* (*Khros ma nag mo*) tanítását. 1527-ben találkoztak újra Shākya bZang pó-val a bDe grol kolostorban, Byang Ngam ringben, ahol mesterük Nam mkha' rgyal mtshan-nél (1454-1541) időzött.⁵⁷

50 'Phrin las drag po: haragvó tantrikus gyakorlatokra vonatkozik, mint például a negatív erők leigázása.

51 TASHI (530): *gzhan yang drag sngags grub pa'i rig 'dzin klong chen nam mkha' dpal ldan dang/ bstan pa'i mnga' bdag thugs sras nam mkha' rgyal mtshan/ rig 'dzin sangs rgyas bstan pa/rlang ston pa O rgyan dpal bzang sogs skyes bu mang po'i zhabs la gtugs nas/ gsang sngags bka' gter gyi chos tshul dbang khrid man ngag gi rgyun bzhugs pa phal cher gsan de dag gi bsnyen sgrub las sbyor rnam's ji lta ba thugs nyams su bzhes shing/ slar snod ldan rnam's la dpe mkhyud med par bstsal pas gsang sngags bka' gter gyi srog shing lta bur gyur/ snyigs dus kyi skye bo rmu rгод rnam's 'phrin las drag po'i gdul byar 'os par gzigs nas/ drag po mngon spyod kyi las sbyor kyang kha shas mdzad/ sku'i cha byad kyang dbu la srid pa skyi lugs kyi zhwa gsol/ sku la 'phying nag skud dmar gyi me ris can bzhes/ mi mgo skam po sta zur du dpyangs pa sogs 'jigs su rung bar mdzad ces grags/*

52 Dudjom 1991:806. Nepálnak az a része, melyet ma Mustangnak neveznek.

53 Az ő következő inkarnációja bKra shis stobs rgyal (1550-1603) volt, Legs ldan rdo rje tanítványa. bKra shis stobs rgyal fia pedig Ngag gi dbang po (1580-1639), akit Legs ldan rdo rje reinkarnációjának ismertek el. Ngag gi dbang po reinkarnációja Padma 'phrin las (1641-1717) lett, aki mNga' ris Paṅ chen Padma dbang rgyal életrajzírója.

54 Dudjom (1991: 806) születését sokan 1452-re datálják halálát pedig 1565-re, ebben az esetben 113 évet élt volna. Posztumusz lett a rDo rje Brag második apátja. Kong po Kun dga' grags pa felismeri benne sNa nam rDo rje bdud 'joms (8. sz.) beszéd emanációját (*gsung gi sprul pa*). Lásd bővebben Valentine 2013: 148.

55 Sukhanova 2022:113.

56 A második Yol mo sprul sku, Nam mkha' brya byin Lho bragban született, mNga' bdag Nyang Rinpoche 14. generációs leszármazottjaként, és volt egy tanítványa, akit a Nyang-i O rgyan don grub-nak hívtak. O rgyan don grub tanítványa volt a harmadik Yolmo sprul sku, bsTan 'dzin Nor bu, aki Kong póban született, kLu lnga rgyal grong-ban.

57 Amikor Nam mkha' rgyal mtshan eltávozik 1541-ben az Őkór évében, életrajza megemlíti, hogy sNgags 'chang Shākya bZang po még mNga' ris-ban él. Valentine 2018: 128.

Nam mkha' rgyal mtshan két legfőbb tanítványának sNgags 'chang Shākya bZang pó-t és bsTan gnyis gling pá-t tartják, akik mindketten híres tanítók voltak már abban az időben, amikor Nam mkha' rgyal mtshan-nel találkoztak, így mindketten adtak is neki tanításokat. sNgags 'chang Shākya bZang pó például Padma gling pa kincstanításait hagyományozta rá, a *rDzogs chen kun bzang dgongs pa kun 'dus-t*; és dBung bu Byang chub gling pa (14. sz.) kincstanítását, a *rDzogs chen kun bzang thugs gter-t*.⁵⁸

Nam mkha' rgyal mtshan másik fő tanítványa bsTan gnyis gling pa⁵⁹ volt, aki szintén adott mesterének tanításokat, például Rig 'dzin rGod ldem *Zal thang* tanítását és saját kincstanításait, mint a *rDzogs chen phung po zag med-t* és a *Phag mo zab rgyá-t*, ez utóbbit a Ri bo dPal 'bar hegy-nél fedezte fel. sNgags 'chang Shākya bZang po egy ideig Gungthang királya, Kun bzang Nyi zla grags pa (1514–1560)⁶⁰ tanácsadójaként is tevékenykedett.⁶¹

Guru bKra shis említ még három mestert, akikkel sNgags 'chang Shākya bZang po találkozott és akiktől valószínűleg tanításokat, átadásokat kapott. Egyiküket, Rig 'dzin Nam mkha' dPal ldan-t⁶² Kong chen Nam mkha' dPal ldan-ként is említik, de egyenlőre csak annyit tudni róla, hogy *rnying ma pa* tanító volt.

Rig 'dzin Sangs rgyas bstan pa a BDRC adatbázisa szerint sNyags phu pa Sangs rgyas bstan pá-val azonos, és ha visszatekintünk a mester-tanítvány láncon, akkor kiderül, hogy ez a mester olyan tanításokat adott sNgags 'chang Shākya bZang pó-nak, melyek közvetlenül az Északi Kincshagyomány alapítójától, Rig 'dzin rGod ldem-től származtak.⁶³

rLung ston pa O rgyan dPal bzang⁶⁴ egy másik fontos *gter ma* hagyománynak, Byang chub gling pa dPal gyi rgyal mtshan (14. sz.) kincsfelfedezésének, a *Kun bzang thugs gter-nek*⁶⁵ volt a mestere, és ezt adta tovább sNgags 'chang Shākya bZang pó-nak. Byang chub gling pa a '*Bri gung bka' brgyud* vonal kincsmestere volt, és élete során számos '*bri gung pa* kolostort alapított Khams-ban.

Bár nyilvánvalóan sokféle tanítást kapott és adott tovább tanítványainak, mindhárom 19. századi életrajza mindössze egy gyakorlatot emel ki ezek közül:

„Mivel hosszú időn át gyakorolta a *Dharma*-védelmező gyakorlatát és annak alkalmazását, Yamántaka koponya-*sādhanájának*⁶⁶ istenségével egyesülése folytán agyara nőtt.”⁶⁷

58 Valentine 2018: 108. Ezt később 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po (1820–1892) fedezett fel *nye brgyud-ként*.

59 Lásd Solmsdorf 2014: 26–34.

60 Boord 2013: 66.

61 Érdekes tény, hogy a sNgags 'chang Shākya bZang po által épített első jolmó templomtól, Tsiritől mindössze 10 perc járásra építi fel templomát kétszáz évvel később 1723-ban bsTan gnyis gling pa ötödik leszármazottja, Nyi ma Sengge. Lásd Gelle 2015a:137.

62 BDR: P5596, Valentine (2018: 127) is említ egy bLa ma Nam mkha' dPal ldan-t, aki Nam mkha' rgyal mtshan tanítványa volt Dang ra bá-ból.

63 Rig 'dzin rGod ldem > rDo rje mgon po > Rig 'dzin Nam mkha' grags pa > sPrul sku 'Jam dPal 'od zer > sNgags 'chang Chos rgyal bsod nams > sNyags phu ba Sangs rgyas bstan pa > sNgags 'chang Shākya bZang po.

64 BDR: P5599. Mivel Kong sprul gsan yig-jében (Vol. 1. f. 358r) *sras* áll a neve előtt, ezért lehet, hogy Rin chen bsam 'grub fia volt.

65 Byang chub gling pa dPal gyi rgyal mtshan > (fia) bSam 'grub rdo rje > Rinchen bsam 'grub > rLung ston pa O rgyan dPal bzang > sNgags 'chang Shākya bZang po > Nam mkha' rgyal mtshan

66 Gene Smith szövegváltozatában (f. 134r) *thugs sgrub* szerepel *thod sgrub* helyett.

67 TASHI (531): *chos skyong gi bsnyen sgrub las sbyor rnaams yun ring bar mdzad pas gshin rje thod sgrub kyi mdze thod kha sbyor las mche ba skyes pa byung/*

6. Elvonulás és kincsfeltárás a Ri bo dPal 'bar-nál

6.1. A kincs felfedezése

„Hosszú ideig meditált a Ri bo dPal 'bar hegynél. Felfedezett egy *gter má*-t, egy vörösrézből⁶⁸ készült szobrot,⁶⁹ mely sPyan ras gzigs-t [ábrázolta], aki felkavarja a *szamszára* mélyét.⁷⁰ A dPal 'bar hegy lábánál időzött, dKar g.ye elvonulóhelyének közelében.”⁷¹

A Ri bo dPal 'bar, avagy Ragyogó tündöklés hegye Mang yul-ben magasodik, sKyid grong-tól nem messze. A hegy lábánál lévő birtokot Gung thang királya, Khri rgyal bSod nams lde (1371-1404) adományozta az Északi Kincshagyomány alapítójának, Rig 'dzin rGod ldem-nek.⁷² A sPyan ras gzigs 'khor ba dong sprugs nevű *gter ma* tanítás felfedezését az Északi Kincshagyomány sNgags 'chang Shākya bZang po tanítványának, Legs ldan rdo rjé-nek tulajdonítja.

6.2. Találkozás mChog ldan mgon po-val és az elrejtett földekről szóló szövegek átadása

„Abban az időben, amikor Rig 'dzin mChog ldan mGon po a sKyid grongban lévő Jo bo-t⁷³ ment meglátogatni, [sNgags 'chang Shākya bZang po] meghívta őt dKar g.yé-be. A kincsmester inkarnáció [Rig 'dzin mChog ldan mGon po] adott ennek a mesternek néhány általános leírást az elrejtett földekről⁷⁴ és az egyes elrejtett földekre vonatkozó szövegeket. „Mivel minden utasítást megkaptál az elrejtett földek megnyitásához és elfoglalásához, tégy meg mindent, ami csak tőled telik!” – mondta neki.”⁷⁵

Rig 'dzin mChog ldan mgon po (1497-1557) Lho brag-ban született, és elismerték rDo rje gling pa (1346-1405) reinkarnációjának. Egyik fontos mestere Byang chub gling pa (d. 1530)

68 A *li dmar*, a *zangs* és a *zangs dmar* szavakat a vörösréz leírására használják. Lo Bue kiváló cikke (1991:13) szerint a *li dmar*, azaz „vörös li” ugyanaz, mint a *rang byung zangs*, a „tisztá réz.” Megjegyzi, hogy „a nepáli bronznak nevezett tárgyak valójában többségében aranyozott vörösréz szobrok, melyeket nevári művészek készítettek; a nevári szobrászatban a szinte teljesen tiszta réz használata az ősidőkbe nyúlik vissza.”

69 A *rnying ma pák* elrejtett kincsei sokszor sárga tekercsre írott szimbólumok, vagy szövegek, de sok esetben tárgyak, mint például ez a szobor.

70 sPyan ras gzigs 'khor ba dong sprugs, Avalokitešvara egyik aspektusa.

71 TASHI (530): *ri bo dpal 'bar du thugs dam la rgyun ring bzhugs/ sphyan ras gzigs 'khor ba dong sprugs kyi sku li dmar las grub pa gter nas bzhes/ dpal 'bar gyi lha 'dabs dkar g.ye zhes pa'i dben dgon du rgyang tsam bzhugs/*

72 Lásd Herweg 1994: 131.

73 *Ārya Phags pa* Wa ti templom Kyirongban, a „négy testvér” egyikének – vagyis az ugyanabból a szantálfából készült négy szent Avalokitešvara szobor egyikének – otthona.

74 Az általános leírások több elrejtett földről és az odavezető útról.

75 TASHI (530): *de skabs rig 'dzin mchog ldan mgon po skyid grong jo bo mjal bar phebs pa/ dkar g.yer gdan drangs/ gter ston sprul sku des sbas yul spyi sger gyi kha byang mang po rje 'di par gnanng nas/ sbas yul sgo 'byed pa dang/ 'dzin pa'i bka' babs khyer la yod pas cis kyang lag tu longs par mdzod gsungs/*

volt, aki – ahogy mChog ldan mgon po életrajzában említik –,⁷⁶ első *Ṣaḍaṅgayoga* elvonulását felügyelte, és nem sokkal az elvonulás után dKar chen Kun dga' grags pa⁷⁷ is meglátogatta őket, aki ekkorra már hírnevet szerzett a korábban említett bSam yas kolostor renoválásával. mChog ldan mgon po ettől fogva többször találkozott dKar chen Kun dga' grags pá-val, hogy tanításokat kapjon tőle, és Kun dga' grags pa pedig arra bízta, hogy utazzon Gunthangba,⁷⁸ de mChog ldan mgon po először Padma gling pá-val akart találkozni. 1519-ben gTam zhing-ben találkozott vele Bhutánban, és megkapta tőle az átadást a bhutáni kincsmester saját *gter má*-jához, a *bLa ma nor bu rgya mtsho*-hoz. Amikor később együtt Tibetbe utaztak, Padma gling pa több kincsszöveget adott neki (*kha byang*, *yang byang*, és *gnad byang*)⁷⁹, majd ismét szétváltak útjaik. 1521-ben, amikor mChog ldan mgon po hallotta, hogy Padma gling pa halálán van, ismét Bhutánba utazott, ez volt utolsó találkozásuk. Később többször ellátogatott mKhan pa lung-ba,⁸⁰ és 1526-ban bDe skyid gling⁸¹ elrejtett földjét is meglátogatta, melyet előző inkarnációja nyitott meg. Ezután utazott csak Gunthangba, hogy találkozzon a királlyal, és meglátogassa az Ārya Vati templomot sKyid grong-ban, emiatt találkozása sNgags 'chang Shākya bZang po-val dKar g.ye-ben is 1526-ra vagy ezutánra tehető.

7. A Havasokkal körbezárt Jolmó elrejtett földjének megnyitása

Ezután Gu ru bKra shis rátér Jolmó elrejtett földjének megnyitására:

„Padma'i tshal vagy [más néven] Yol mo gangs rá-ba menet a tanácsot és az igaz szó imát⁸² recitálta magában. Megalapította a Tsuti templomot. A gyakorláshoz szükséges dolgokat, a beavatáshoz használt tárgyakat és felfedezett kincseket, melyek a *Sa skya*, *bKa' brgyud* és *rNying ma* iskolák testének, beszédének és tudatának támaszai voltak, elhelyezte ott: „[E tárgyak] ne lépjék át fenn a hágót, és lenn a folyót”, majd ezeket a *dharma* védelmezőjére és helyi istenségére, g.Yang ri má-ra bízta, arra gondolva, hogy ezzel kedvező feltételeket teremt és biztosítja a *dharma* [virágzását] azon a helyen.”⁸³

76 Ehrhard 2008: 67.

77 Ehrhard 2008: 67. Dri med kun dga' (sz. 1347) és Sangs rgyas gling pa (1340-1396) kincstanításainak vonaltartója volt, ezért a *Thugs rje chen po ye shes 'od mchog* kincs-ciklust és a *bLa ma dgongs 'dus kyi mkha' 'gro'i skor*-t is átadta mChog ldan mgon po-nak. Számos templomot és szentélyt renovált Tibetben és a Himalájában, és az ő nevéhez fűződik a sPa gro stag tshang-ban (Bhután) lévő Nyi zla kha sbyor renoválása is.

78 Ehrhard 2008: 70. Kun dga' grags pa akkoriban jött vissza Dvags po-ba Gunthangból, ahol megígérte a királynak, hogy küld majd egy megfelelő mestert maga helyett.

79 Mindhárom típusú szöveg a profetikus útikönyvek, hely- és útleírások kategóriájához tartozik.

80 Elrejtett föld (*sbas yul*) Bhutánban.

81 Bhután délkeleti részén.

82 *bden brjod smon lam*

83 TASHI (530-531): *zhal ta dang bden brjod smon lam mdzad pa bzhin/ sbas yul padma'i tshal lam/ yol mo gangs rar phebs/ tsu t.i dgon pa btab/ der sa dkar rnying gsum dang 'brel ba'i sku gsung thugs rten gter rdzas dbang rdzas/ sgrub rdzas sogs phyag tu gang byung rnamz bzhugsu su gsol nas/ 'di rnamz yar la ma brgal mar chu ma brgal zhes/ bka' srung dang gzhi bdag g.yang ri ma la gnyer gta'd mdzad/ de yang gnas der bstan pa 'phel ba'i rten 'brel dang mthun rkyen du 'gyur ba la dgongs par 'dug/*

A DANGPO – egy Jolmóban írt kézirat – így mesél erről: „[sNangs 'chang Shākya bZang po] útnak indult Nepál felé, és amikor [útközben] elérte a Ri bo dPal 'bar-t, hétnapos *sādhana* gyakorlatot végzett. Ezután rituális süteményét (*gtor ma*) és sétapálcáját (*phyag ber*) Yol mo irányába dobta, a lábnyoma pedig még ma is ott van [ahol mindez történt Ri bo dPal 'bar-nál]. Aztán elment Nepálba, a Gyapjú földjére, és felújította a két *sztúpát*, majd megnyitotta a külső, belső és titkos kaput [Jolmó elejtett földjének kapuit], majd egy olyan helyen, mely a vidék legmagasabb pontjának látszott, templomot emelt. Így valósult meg a jóslatban foglalt utasítás.”⁸⁴

E legenda folytatása szerint sNgags 'chang Shākya bZang po elhatározta, hogy ahol botja és rituális süteménye földet ér, ott hároméves elvonulásba kezd. Bolyongott egy darabig a Himalájában, de nem találta meg rituális süteményét és a botját, így végül letelepedett egy barlangban meditatálni. Amikor elvonulása végéhez közeledett, egy napon A ma g.Yang ri⁸⁵ jelent meg víziójában, és azt mondta: „A rituális süteményed és a botod a közelben van.” E profetikus látomás miatt a barlangot, ahol mindez történt, Lung bstan phug-nak⁸⁶ („a prófécia barlangja”) nevezik ma is. Hamarosan meg is találta rituális süteményét a közelben egy tisztás közepén, és arra is rájött, hogy az ott magasodó fa a botjából nőtt ki. Azon a helyen egy templomot épített, melyet Tsirinek nevezett el.⁸⁷ A helyi hagyomány szerint a mai templom előtti régi *sztúpa* jobb oldalán álló borókafa az, ami sNgags 'chang Shākya bZang po botjából nőtt ki.⁸⁸

Egy másik történet szerint, melyet Jolmóban hallottam, egy egér megígérte, hogy alagutat ás, és egyetlen éjszaka alatt vizet hoz a Mar khu mtsho-ból – egy tóból, melynek nincs lefolyása – Tsirihez, hogy segítse a templomépitést. Amikor a kakas hajnalban kukorékolni, a varjú meg káromni kezdett, az egér azt hitte, hogy elérte Tsirit, pedig még messze az építendő templom felett volt a domboldalon, de azóta forrás zubog alá arról a helyről. Az építkezés másik segítője egy bika volt, aki nappal köveket hordott, éjszaka pedig egy közeli barlangban aludt. Miután az építkezés befejeződött, kimúlva találták a barlangban. A bika fejét a templomba vitték, és máig egy üveges tárlóban tartják az első emeleti oltár jobb oldalán. Az oltár másik oldalán lévő szekrényben pedig egy rituális tört (*phur ba*) tartanak, mely a sNgags 'chang Shākya bZang po botjából kinőtt borókafa ágából készült.⁸⁹

Egy helyi legenda említést tesz egy Malla királyról is, aki hallott a Tsiri kolostor birtokában lévő értékes könyvekről, melyekről az emberek azt gondolták, hogy a Buddha idejében hozták ide Indiából. A király szerette volna megszerezni ezeket az értékes könyveket, de a kolostor *tulkuja* hallani sem akart róla. A király dühbe gurult, és felgyújtotta a kolostort. Később egy másik uralkodó,

84 DANGPO (4b): *bal yul lam rgyud bzungs nas/ ri bo dpal 'bar phebs nas/ zhags bdun sgrub pa mdzad nas/ gtor ma dang phyags ber yol mo phyogs la 'phang/ zhabs rjes da lta mjal rgyu yod/ de nas bal yul nis bal la/ phebs nas mchod rten rnam gyis la zhig gsol legs par 'grub nas phyi sgo nang sgo gsang sgo phyed nas rtsed kyi ra ba 'dra bas steng du/ dgon pa bzhangs nas/ bka' 'babs lung sten nang ltar 'grub nas/*

85 A ma g.Yang ri a vidék legfőbb védelmezője, a bőség istennője, otthona a Tsiri templom feletti hegycsúcs, mely Helambu legmagasabb pontja, 3771 m. A ma g.Yang ri-t általában sárkányon lovagló fehér *ḍākinī* alakjában ábrázolják. Lásd Gelle 2017.

86 Ez a barlang néhány száz méterre van a Tsiri templom felett a domboldalon, ma is hosszabb elvonulásokra használják.

87 Amikor 2006-ban először Jolmóban jártam, Tsiri temploma elég rossz állapotban volt, és a helyi láma mutatta a terveket, melyek alapján japán támogatással később teljesen felújították a templomot. A főtemplomban lévő régi freskókat megmentették, de kívülről a templom új külsőt kapott. A 2015-ös földrengés nagyon megrongálta a templomot, és bár az előző bDud 'joms Rinpócsét még ott fogadták, azóta lebontották, és a helyén új templom épült.

88 Ezt a történetet 2006-ban hallottam először a Tsiri templom gondnokától.

89 Ez a helyi történet nagyon emlékeztet a Bya rung kha shor legendájára, melyben emberek és állatok egyenlő szerepet kapnak az építkezésben.

Prithivi Narayan Shah segített újjáépíteni. Bár ennek a történetnek az eredetéről sem találtam még írásos dokumentumot, azt mindenesetre feljegyezték, hogy a templom a 16. században leégett, és az összes eredeti kincs-dokumentum (*gter shog*) és más értékes tárgy (*gter rdzas*) elveszett.

8. Végrendelet

„Amikor eljött az ideje, hogy az élet összetett elemei feloldódjanak, közeli tanítványai megkérdezték tőle, hogy hol fog következő reinkarnációja megszületni, ő pedig így rendelkezett: „Ezt az életet a két *sztúpa* szolgálatával töltöttem, nem gyakoroltam túl sokat. Mivel negyvenkilenc nap⁹⁰ múlva talán uralkodók leszármazottjaként⁹¹ reinkarnálódok, ha keresitek, és meggyőző eredménnyel jártok, az lesz az én – a lámátok – inkarnációm. Ne keressetek más feltételeket. Az előző születésemet a *sztúpák* szolgálatával töltöttem, és nem sokat gyakoroltam. Most [ebben a pillanatban] Közép-Tibet nagy *Dharma* tanítójaként [születésem] kapujában, hadd legyenek koldus és könyörögjek [nektek], hogy gyakoroljatok, és tegyetek meg mindent, hogy másokat is ösztönözzetek. Ha a Nagyúr⁹² leszármazási vonalában nem megfelelőek a feltételek, ne keressetek tovább.” – mondta, és elhunyt a Havasokkal körbezárt Jolmó elrejtett földjén.”⁹³

Jolmóban, azaz a mai Nepál Helambunak nevezett vidékén sNgags 'chang Shākya bZang po leszármazottait ma a helyi *rnying ma bla ma* klán tagjainak nevezik. Egy adott falu lámájának tanításai, hatalma, társadalmi pozíciója és földbirtoka a családon belül öröklődik tovább, az apáról minden a legidősebb fiúra száll. A faluközösség főlámáját tika lámának nevezik, gyermekeit pedig vonal-lámáknak. Ha a lámának nincs fiú utódja, akkor gyakran a család másik ágáról fogadnak örökbe fiút. Nagyon ritka, hogy nem rokoni viszonyban álló tanítvány örökölné a főláma pozícióját, de volt már rá példa a történelem során. A DANGPO felsorolja sNgags 'chang Shākya bZang po leszármazottait, akik Jolmóban maradtak és a fiatalabb testvérek, akik nem örököltek, újabb templomfalvakat alapítottak elterjesztve az Északi Kincshagyomány tanításait keleti és déli irányban a Himalája vidékén.

9. sNangs 'chang Shākya bZang po reinkarnációja

„Tanítványai keresték [mesterük reinkarnációját]. A Nagyúr leszármazási vonalának három ága van, melyeknek székhelye Smra bo cog po és a keleti és nyugati dGa' thang pa.

90 *zhag bzhi bcu zhe dgu tshan la*: legfeljebb negyvenkilenc nap múlva, de lehet, hogy előbb.

91 *mnga' bdag pa*

92 Nyang ral Nyi ma 'od zer-re utal.

93 TASHI (531): *bka' chems las/ nga skye ba 'di la mchod rten chen po gnyis kyi zhabs tog la song nas/ nyams len cher ma 'grub da ste zhag bzhi bcu zhe dgu tshan la/ mnga' bdag pa'i sku brgyud du nying mtshams sbyor thub pa byed pas/ der rtsad gcod kysis yid 'ches pa byung na/ nga'i bla ma'i skye ba yin zhes bdag rkyen byed mi dgos khyed skye ba snga ma mchod rten gyi zhabs tog la song nas nyams len cher ma 'grub/ da res dbus gtsang gi chos ston chen po zhig gi 'gag tu lto lam gzan la gyis la/ nyams len la 'bad par zhu gyis la/ bskul lcag cis kyang thub par mdzod/ gal te mnga' bdag gi brgyud du rten 'brel ma 'grig na/ gzan du rtsad gcod byed mi dgos/ zhes sogs gsungs te/ sbas yul/ yol mo gangs ra nyid du sku gshegs/*

A nyugati dGa' thang pá-ban született meg a reinkarnáció, akit sPrul sku Nam mkha' brgya byin-nek hívtak. Ő volt a tizennegyedik leszármazottja a nagy kincsmesternek, Nyang Rin po ché-nek.⁹⁴

Összegzés

Bizonyos szövegek különböző változatainak tanulmányozása számos felismeréssel jár a *dharma* áthagyományozását illetően. Minden új másolattal vagy új fanyomat készítésével új hibák kerülnek a szövegbe, ugyanakkor tudós lámák kérlelhetetlen precizitásának köszönhetően számos korábbi hiba javításra kerül. A Buddha szavának, a tanítás tisztaságának fenntartása és továbbadása a cél, emiatt érthető, miért a legképzettebb lámák felügyelik és javítják a szövegkiadásokat, akiknek nemcsak tudása és meditációs tapasztalata nagy, de polcaikon megtalálható vagy kapcsolatrendszerükön keresztül megszerezhető minden szükséges forrás. Ennek ellenére sokszor előfordult a tibeti történelem során—még az olyan híres szerkesztőkkel is mint Bu ston, a tibeti buddhista kánon összeállítója—, hogy egy hibásan betűzött szót elfogadtak helyesnek és még akár magyarázatot is fűztek a szóhoz, mely a téves értelmezést továbbörökítette évszázadokon át.

A sNgags 'chang Shākya bZang po életével kapcsolatos öt szöveg, melyeket fentebb vizsgáltunk, szintén szenvednek hasonló hibáktól, és számos esetben későbbi szerzőknek komoly fejtörést okoztak. Láttuk például, hogy értelmezték későbbi szerzők a LOGYU tömör jósolatát, mely sNgags 'chang Shākya bZang po születési évére vonatkozott. Mivel a *byi phag lo ba* kifejezésből („a Patkány vagy a Disznó évében [fog születni]”) a szándékos rövidítés miatt a „vagy” szó kimaradt, a DANGPO úgy értelmezte, hogy a két év két személyt kell jelöljön, ezért kibővítette a kifejezést *yab phag lo yum byi lo-ra*, „apja a Disznó évében, anyja a Patkány évében [fog születni].” Családi háttere tárgyalásakor is érezhető egyfajta bizonytalanság, egyes szövegek szerint felmenői *sde dpon-ok* („katonai vezetők”), mások szerint *slob dpon-ok* („szellemi vezetők”). A Sztu Rinpócse életrajzából idézett szövegbe került hibás betűzés szinte értelmetlenné teszi a szöveget, nemcsak a *khasa* helyett ír *khatát*, de a *sztúpát bkod pa'i mchod rten*-nek („alapított *sztúpa*”) nevezi a *brkos pa'i mchod rten* („kiásott *sztúpa*”) helyett.

A tibeti évek jelölése miatt⁹⁵ sokáig nehézséget okozott, hogy sNgags 'chang Shākya bZang pót egy bizonyos történelmi időszakhoz kössék, ezért mind a tibeti irodalomban, mind a nyugati tudományos életben a különböző feltételezések a 14.-től a 18. századig terjedtek. A források ismeretében ma már nyugodtan állíthatjuk, hogy nagyjából az 1480-as és 1540-es évek közötti időszakban élt. Emiatt azonosítása azzal a Shākya 'Od-vel vagy Shākya bZang pó-val, aki a 13. században élt és a Mani bka' 'bum bizonyos részeinek felfedezője, történelmi szempontból elég problémás.⁹⁶ Ahogy sNgags 'chang Shākya bZang po életének más eseményeiből látható, azért nem teljesen véletlen ez az azonosítás, hiszen ő is az Avalokiteśvara kultusz fontos alakja, és ehhez kapcsolódó tanítások

94 TASHI (531): *zhal slob rnamis kyis rtsad bcad pas/ mnga' bdag pa'i gdung rigs la/ gdan sa smra bo cog po ba dang/ dga' thang pa shar nub gnyis te tshan pa gsum du yod pa'i/ dga' thang nub mar sprul pa'i sku 'khrul bral du 'khrungs pa sprul sku nam mkha' brgya byin yin te/ gter ston nyang rin po che nas gdung rabs bcu bzhi pa yin par byed do/* A Nyang leszármazási vonal központja lHo brag délkeleti régiójában volt. (Ehrhard 2007: 29.)

95 Például a forrásokban csak az szerepel, hogy a Víz-Majom évben történt egy bizonyos esemény, de minden tizenkét éves ciklusban van egy ilyen nevű év.

96 A tibeti névadás hagyománya miatt több történelmi szereplő viselhet azonos nevet. A félreértések elkerülése érdekében a személynév elé gyakran tesznek egy rangra, foglalkozásra, klánra, vagy születési helyre utaló nevet.

vonaltartó mestere. E szövegekre – ahogy a buddhizmusra általában – jellemző egy erős inkluzivitás, mely elfogad és teret ad sokféle, sok esetben számunkra ellentmondásosnak tűnő elképzelésnek is. A történetek tér és idő tekintetében is mutatnak egyfajta fluiditást, ahogy különböző korszakokban azonos személyek jelennek meg különböző inkarnációikban, hogy a *dharma* virágzását biztosítsák Tibetben és Nepálban. Egy másik szempont, amin érdemes elgondolkodnunk, hogy e szövegek hagyományos olvasója számára a történelmi események és a legendás történetek nem alkotnak külön kategóriát. A szövegek számunkra egy aktív világszemléletet tükröznek, egy olyan élő mítoszt, mely segít felfedezni az egyénben rejlő potenciált.

Elsődleges források

- LOGYU Lha btsun sngon po and Shākya bZang po. “mChod rten chen po bya rung kha shor gyi lo rgyus thos bas grol ba.” In: bDud ‘joms ‘jigs bral Ye shes rdo rje (1904-1988). *Bal yul mchod rten gsum gyi lo rgyus dang gnas bshad gangs can rna ba’i bdud rtsi*. Sherab Sgyaltsen and Lama Dawa, 1983, pp. 99–158. (BDRC: MW00EGS1017059)
- DANGPO *Dang po ‘jig rten srid pa chags tshul gyi(s) lo rgyus (b)Zur (r)tsam cig zhu ba* (NGMPP: E2669/5)
- TASHI Guru bKra shis, Stag sgang mkhas mchog Ngag dbang blo gros (18-19th cent.), *Bstan pa’i snying po gsang chen snga ‘gyur nges don zab mo’i chos kyi ‘byung ba gsal bar byed pa’i legs bshad mkhas pa dga’ byed Ngo mtshar gtam gyi rol mtsho (Gu bkra chos ‘byung)*. (History of the Nyingma tradition) Reproduced from the unique surviving manuscript from the library of the late Lopon Choedak at the order of H. H. Dingo Khyentse Rimpoche, Vol. I. Paro, Kyichu Temple, 1979. (BDRC: W24031)
- KONGTRUL ‘Jam-mgon Kong-sprul (1813-1899), *gTer ston brgya rtsa’i rnam thar rin chen bai durya’i phreng mdzes, Hosszú cím: Zab mo’i gter dan gter ston grub thob ji ltar byon pa’i lo rgyus mdor bsdus bkod pa rin chen bai durya’i phreng ba*, Shechen Publications (BDRC: W1KG14)
- KUNSANG Kun bzang nges don klong yangs (sz. 1814). *Bod du byung ba’i gsang sngags snga ‘gyur gyi bstan ‘dzin skyes mchog rim byon gyi rnam thar Nor bu’i do shal*. Dalhousie: Damchoe Sangpo. 1976. (BDRC: W19708)
- SITU Si tu Panchen (Lokesh Chandra, E. Gene Smith). 1968. *The Autobiography and Diaries of Si-Tu Pañ-Chen. Ta’i si tu karma bstan pa’i nyin byed kyi rang rnam dri bral shel gyi me long*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- RG3 *Yol mo’i gangs kyi ra ba’i gnad yig*. In: Khenpo Nyima Dondrup (ed.): *Sbas yul spyi dang bye brag yol mo gangs ra’i gnas yig*. 2003. Boudhanath: Private Edition. 23-27.

Másodlagos források

- Aris, Michael. 1988. *Hidden Treasures and Secret Lives: A Study of Pemalingpa 1450-1521 and the Sixth Dalai Lama 1683-1706*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Blondeau, A.M. 1994. „Bya rung kha shor, légende fondatrice du bouddhisme tibétain.” In: P. Kvaerne (ed.) *Tibetan Studies* 1: 31–48. The Institute for Comparative Research in Human Culture, Occasional Papers 1: 1. Oslo: ICRHC.

- Bogin, B. 2006. „Royal blood and political power: contrasting allegiances in the memoirs of Yol mo bsTan 'dzin nor bu (1598–1644).” In: B.J. Cuevas and K.R. Schaeffer (eds.) *Power, Politics and the Reinvention of Tradition: Tibet in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Brill's Tibetan Studies Library 10: 3. Leiden and Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789047410829_003
- Dowman, Keith. 1973. *The Legend of the Great Stupa*. Berkeley: Dharma Publishing.
- Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*. Boston Mass: Wisdom Publications.
- Ehrhard, Franz-Karl. 2005. „The mNga' bdag family and the tradition of Rig 'dzin Zhig po gling pa (1524–1583) in Sikkim.” *Bulletin of Tibetology* 41/2: 11–20.
- 2007. „A Forgotten Incarnation Lineage: The Yol-mo-ba Sprul-skus (16th to 18th Centuries).” In: *The Pandita and the Siddha: Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith*. Dharamsala: 25–49.
- 2008a. „Addressing Tibetan rulers from the South: mChog ldan mgon po (1497– 1531) in the hidden valleys of Bhutan.” In: B. Huber, M. Volkart, and P. Widmer (eds.) *Chomolungma, Demawend and Kasbek: Festschrift für Roland Bielmeier*, Beiträge zur Zentralasienforschung: 61–91.
- 2008b. *A Rosary of Rubies: The Chronicle of the Gur rigs mDo chen Tradition from South-Western Tibet*. Collectanea Himalayica 2. Munich: Indus Verlag.
- 2014. „Lowo Kenchen (1456–1532) and the Buddhist Pilgrimage to the Ārya Wati Zangpo.” In: Benjamin Bogin and Andrew Quintman (eds.) *Himalayan Passages: Tibetan and Newar Studies in Honor of Hubert Decler*. Somerville: Wisdom Publications: 15–43.
- Everding, Karl-Heinz. 2004. „rNyng-ma-pa Lamas at the Court of Mang yul Gung thang - The meeting of the gTer ston bsTan gnzis gling pa with king Kun bzang nyi zla grags pa.” In: *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*. Lumbini: Lumbini Research Institute.
- Gelle, Zsóka. 2015a. „Jolmó mandala – Horváth Z. Zoltán emlékére.” *Keréknyomok* 9: 133–144.
- 2015b. „gTer ma a hanyatlás koráról – Szerzőség és hitelesség kérdése egy tibeti szöveg kapcsán.” In: Kakas Beáta és Szilágyi Zsolt (eds.) *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava, Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest: l'Harmattan: 241–253.
- 2017. „Ama Jangri, a sárkányon lovagló dákiní – Hegykultusz a nepáli Himalájában.” In: *Szent hegyek, szent emberek*. Budapest: ELTE: 39–76.
- 2019. „Tibetan sources on the history of the Bodhnath Stupa.” *Orpheus Noster* 11(3): 82–95.
- 2020. „Treasure Texts on the Age of Decline: Prophecies concerning the Hidden Land of Yolmo, their reception and impact.” In: *Cultures of Eschatology, vol. 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*. Wien: De Gruyter.
- 2022. „A magától keletkezett fény. Narratívák a Szvajambhú sztúpa kultuszában. Bethlenfalvy Géza emlékére.” *Keréknyomok* 14: 103–115. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.07>
- Herweg, Jürgen Wilhelm. 1994. *The Hagiography of Rig 'dzin rGod ldem 'phru can and Three Historic Questions Emerging from It*. PhD dissertation. University of Washington.
- Jamgön Kongtrul Lodrö Taye. 2011. *The Hundred Tertöns. A Garland of Beryl*. Woodstock: KTD Publications.
- Kapstein, Matthew. 1992. „Remarks on the Mani bka 'bum and the Cult of Avalokitesvara in Tibet.” In: Goodman Steven D. and Ronald M. Davidson (eds.) *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Albany: State University of New York Press.

- Khenpo Konchog Gyaltsen. 1986. *Garland of Mahamudra Practices*. Itchaca: Snow Lion Publications.
- Lo Bue, Erberto. 1991. „Statuary Metals in Tibet and the Himalayas: History, Tradition and Modern Use.” *Bulletin of Tibetology*: 7-41. Gangtok: Namgyal Institute of Tibetology.
- Martin, Dan. 2020. *Tibetan Histories*. Revised edition published online on BDRC.
- Petech, Luciano. 1988. „The Chronology of the Early Inscriptions of Nepal.” In: *Selected Papers on Asian History*, Serie Orientale 60. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Solmsdorf, Nikolai. 2014. *Treasure-Traditions of Western Tibet*. München: Indus Verlag.
- Sørensen Per K. and Guntram Hazod – Gyalbo Tsering. 2005. *Thundering Falcon: An Inquiry into the History and Cult of Khra-'Brug Tibet's First Buddhist Temple*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Sukhanova, Alexandra. 2022. „The Life and Identity of mNga' ris Paṅ chen Padma dbang rgyal(1487-1542) – the Outstanding Master from Mustang, the Ordinary Bodily Being.” *Revue d'Etudes Tibétaines* 62: 91-131.
- Valentine, Jay Holt. 2013. *The Lords of the Northern Treasures: The Development of the Tibetan Institution of Rule by Successive Incarnations*. PhD dissertation, University of Virginia.
- 2018. „The Great Perfection in the Early Biographies of the Northern Treasure Tradition: An Introduction to and Translation of The Life of Nam mkha' rgyal mtshan.” *Revue d'Etudes Tibétaines* 43: 95-133.



1. sNgags 'chang Shākya bZang po szobra
Tsiri templomában.
(A szerző fotója, 2011. október)



2. A borókafából készült phur ba Tsiri
templomában
(A szerző fotója, 2012. április)



3. Mandala felajánlás Dudjom Yangsi Rinpócsénak (1990-2022) a földrengés által megrongált Tsiri Gonpában. (Fotó: Lama Sherchen)



4. A Lung bstan phug, azaz a Prófécia barlangja, ahol a sNgags 'chang Shākya bZang po meditált. (A szerző fotója, 2012. április)

GÁNC S NIKOLASZ

Shingon

buddhista temetés Japánban egy külföldi szemével

Japánban a mai napig elterjedt a buddhista stílusú temetkezés szokása, amelyet minden buddhista irányzat szertartásai között megtalálunk. A különféle buddhista iskolák szertartásai között minimális különbségeket találunk, amely különbségek minden esetben az adott iskola tanításaival függnek össze. A *shingon* iskola a tantrikus buddhista tanításokat képviseli Japánban, ami temetési szokásaiban is megnyilvánul. Jelen cikk a *shingon* temetési szertartást és megemlékezési szokásokat mutatja be.

Kulcsszavak: *shingon*, buddhizmus, halál, temetési szertartás, megemlékezés, buddhista szertartás

Bevezető gondolatok

A *shingon* (*Shingon-shū* 真言宗¹) a buddhizmus egyik legrégebb óta létező irányzata Japánban, a buddhizmus ezoterikus, vagy más szóval tantrikus iskoláinak egyike, és mint ilyen, a *vajrayāna* (*mikkyō* 密教, vagyis „titkos tanítás”) vonalhoz tartozik. A 9. században, a Heian-korban (794–1185) került Japánba a nagy vallási vezető, Kūkai² 空海 (774–835) közvetítése által. Kūkai kínai útja során évekig tanulmányozta a *vajrayāna* tanításokat egy tantrikus mester, Huiguo 惠果 (746–805) vezetése mellett. Japánba való visszatérése után ezeket a tanításokat jelentősen módosította és rendszerezte. 819-ben Saga császár 嵯峨天皇 (786–842) támogatásával megalapította első kolostorát, a Kongōbuji-t 金剛峰寺, Kiotótól 京都 délre a Kōya-hegyen 高野山, majd később, 823-ban Kiotóban a Tōji-t 東寺, amely aztán a *shingon* irányzat központja lett.

A japán *shingon* mind a mai napig világszerte több millió főt számláló közösséggel büszkélkedhet. Megalapítása óta fontos részét képezi a japán kultúrának, tanításai és gyakorlatai átítatják annak számtalan területét.

A *shingon*, a *tendai* 天台 buddhizmus tantrikus elemeivel együtt alkotja a japán tantrikus buddhizmust, ami azt jelenti, hogy tartalmaz titkos, csak a beavatottak számára elérhető tanításokat, illetve nagy hangsúlyt fektet a *tantrák* használatára. A *tantrák* olyan buddhista szövegek, amelyek a tanítások gyakorlataival kapcsolatos szabályokat és rítusokat írnak le, és ezáltal támogatják a gyakorlót a megvilágosodás útján való előrehaladásban. Az elmélet és a gyakorlat ötvözetéből

1 Vagyis szó szerint fordítva „Igaz szó iskola”, amiben az „igaz szó” (*shingon* 真言) a „mantra” szó fordítására is használt japán kifejezés.

2 Posztumusz nevén Kōbō-Daishi 弘法大師.

jöttek létre, és úgy tartják, hogy a bennük leírt gyakorlatok közvetlenül a Buddhától származó titkos tanítások. A tantrikus gyakorlatok között találunk meditációs praxist, a *mudrák* (szkt. *mudrā*, japánul *insō* vagy *inzō* 印相) és a *mantrák* (szkt. *mantra*, japánul *mantora* マントラ vagy *shingon* 真言) használatát, valamint *mandalák* (szkt. *maṇḍala*, japánul *mandara* 曼荼羅) és *jantrák* (szkt. *yantra*, japánul *yantora* ヤントラ) „építését” a különféle istenségek hatalmának megidézésére és a velük történő egyesülés elősegítésére. Ezek mind részét képezik a *shingon* gyakorlatainak is, ahol egyes szertartások eredete akár több ezer évre visszanyúlhat. Megemlíthetjük például a *shingon* egyik ma is élő rituáléját, a *goma* 護摩 (szkt. *homa*) szertartást, melynek története egészen a védikus Indiáig vezet vissza. A szertartás természetesen sok változtatáson és finomításon ment át, hogy aztán a buddhista tanításokhoz és szoteriológiához alakítva végül beépülhessen a *shingon* rituális hagyományába. A szerzetesek képzési folyamatában a *homa* jelenti a legfelsőbb szintet, és egyben a szemlélődés végső szintjét is. Más formális gyakorlatok, mint a böjt, a test és a környezet tisztaságának gondos megőrzése, vagy a különféle beavatási szertartások, szintén részét képezik a *shingon* szerzetesi életnek.

A *shingon* tanításai Kūkai-nak az iskola két központi *szútrája* köré kidolgozott értelmezésén alapulnak. Ez a két *szútra* a *Dainichikyō* 大日經 (*Mahāvairocana-Sūtra*) és a *Kongōchōkyō* 金剛頂經 (*Vajraśekhara-Sūtra*).

Kūkai és a *shingon* tanításai szerint a megvilágosodás nem egy távoli jövőben érhető csupán el, hanem itt és most, ebben az életben jelenlévő valós lehetőség. A megvilágosodáshoz vezető úton rituális és meditációs gyakorlatokon vezetnek végig a gyakorlók. Kūkai úgy tanította, hogy a kozmikus Dainichi 大日 (*Mahāvairocana*) Buddha, kinek teste a hat nagy elemből áll (föld, víz, tűz, szél, tér és a tudatosság), nem más, mint a *dharmakāya* (japánul *hosshin* 法身, vagyis törvényttest, a Buddha megnyilvánulatlan aspektusa). Dainichi Buddha a *Dharmát* tanítja minden jelenlévő dolgon keresztül. A folyamatos és egyben harmonikus kölcsönhatás és együttműködés a hat elem között minden dolog alapja, és minden dolog létrehozója az univerzumban, így minden létező dolog a hat elem egyedi kombinációja, és így maga a *dharmakāya*. Éppen ezért a *dharmakāya* mindent áthat, és mivel Kūkai úgy tartotta, hogy a *dharmakāya* kifejti a *Dharmát* (*hosshin seppō* 法身說法), így a *Dharma* is manifesztálódik mindenben. A *Dharma* ezen titkos kinyilatkoztatása pedig megragadható, ha tanulmányozzuk a három misztérium (*sanmitsu* 三密) rendszerét, amelyek a test (*mudrá*), a beszéd (*mantra*), valamint a tudat (*mandala*). A *mudrák* segítik a gyakorlók abban, hogy a szent gesztusok által, amelyek a kezükkel, karjaikkal és a lábukkal hoznak létre, megfékezzék a hat elem mozgását. A *mantrák* lehetővé teszik, hogy a gyakorlók manipulálják a szótagokat, amelyek a hat elemet és azok kombinációit szimbolizálják. Végül a *mandalákkal* végzett meditációk szent képeket hoznak létre a gyakorló tudatában, melyek színeikkel és formáikkal jelenítik meg a hat elemet a változatlan, összehangolt és létrejövő cselekedeteikben. Ezen gyakorlatok segítségével a *shingon* követő megteremtheti belső harmóniáját (meggyógyíthatja önmagát), befolyással lehet az őt körülvevő világra, megfejtheti Dainichi Buddha, vagyis a *dharmakāya* titkos nyelvét, és képessé válik arra is, hogy részt vegyen a *dharmakāya* univerzumának örökké tartó teremtésében. Ezek a gyakorlatok valójában egy módot biztosítanak az univerzum és az individuum közti kapcsolat megértésére, valamint eltörlik a határt és a különbséget a gyakorló és a *dharmakāya* között, ily módon érve el a buddhaságot ebben az életben.

A *shingon* temetési szertartás etikettje és folyamata

A *shingon* temetési szertartás során van néhány olyan alapszabály, egy úgymond külön *shingon* temetési szertartás-etikett, amit illik betartani.³ A virrasztáson az öltözködést tekintve a nem formális gyászruha viselése is elfogadott a gyászolók számára. Azonban a családtagoknak azt ajánlják, hogy teljes gyászruhát viseljenek, és ha nincsen különösebb ok, akkor tartózkodjanak mindenféle ékszer viselésétől, leszámítva a jegygyűrűket.

Az öltözködési etikett a megemlékezési szertartásokra is kiterjed, amely megemlékezések minden hetedik napon kerülnek megtartásra, egészen a halál bekövetkezte utáni negyvenkilencedik napig. A hagyomány szerint minden „hetedik napos” megemlékezés során fokozatosan áttérnek a hétköznapi viseletre, így a gyászülszök végén, a negyvenkilencedik napon megtartott szertartásra már nem gyászruhában, hanem a megszokott hivatalos öltözetben illendő részt venni. A temetési szertartás alatt jellemzően minden buddhista irányzatban füstölőt égetnek, miközben egyúttal folyamatos recitálás is zajlik. Ezt a füstölő égetést nem csupán a szertartás vezetője végzi, hanem hozzá hasonlóan az összes jelenlevő is. A *shingon* buddhizmusban háromszor szokás megismételni a füstölő égetést, ezért a résztvevők háromszor csipptenek fel füstölőport a jobb kezük három ujjá közé, emelik azt a homlokukhoz, majd szórják a lángokba, így imádkozva az elhunytért. A *shingon juzu* 数珠 olvasófüzér elnevezése *furiwakejuzu* 振分数珠, vagyis „két részre osztott” *juzu*, ami 108 szemből áll, ahogy minden buddhista olvasó.

A gyászoló családot leszámítva azonban elfogadott az általános, informális *juzu* használata is. Két jellegzetes szertartás zajlik a *shingon* temetéseken, amik más buddhista iskoláknál nem találhatóak meg. Ezek a *kanjō* 灌頂 és a *doshakaji* 土砂加持. A *kanjō* során vizet öntenek az elhunyt fejére, hogy aztán a Buddha trónjára „helyezhessék”. A *doshakaji* során földet és homokot vízzel átmosnak, hogy ezáltal megtisztítsák a szennyeződésektől, mivel úgy tartják, hogy a föld és a homok eltörli a szenvedéseket, a sírra szórva pedig eltörli a bűnöket. Ezen felül *goma* 護摩 rítust végeznek,⁴ valamint a *gohonzon* 御本尊⁵ előtt mantráznak.

A *shingon* iskola szövegei közül a leghíresebb a *Kōmyōshingon* 光明真言 (a „Fény mantrája”), amely a temetési szertartás végén és a virrasztás előtt is elhangzik. A *mantra* így hangzik: *On abokya beiroshanō makabodara mani handomajinbara harabaritaya un*⁶ 「唵 阿謨伽 尾盧左曩 摩訶母捺囉 麼拏 鉢納麼 入嚩囉 鉢囉鞞哆野 吽」. A *mantra* jelentése: Dainichi Buddha dicsérete és a fény kérése.

A virrasztás szertartását (*tsuya* 通夜) a *butsuma*⁷-ban 仏間, vagy egy tágasabb szobában szokás megtartani. A halál beálltát követően azonnal egy szerzetest szokás hívni, aki elmondja a *szútrá*-kat (*makuragyō* 枕経, vagyis „párna *szútra*” szertartás), hagyományosan az elhunyt „párnájánál”.

3 Japánban minden temetkezési vállalkozónak, sőt a legtöbb templomnak, kolostornak elérhető az interneten a honlapja. A honlapokon jellemzően megtalálhatók azok az alapvető információk, amelyek segítségével akkor is el tud mindenki igazodni a temetési szertartások menetét és az egyedi szabályokat tekintve, ha nem az adott buddhista közösség gyakorló tagja.

4 A *goma* (szkt. *homa*, *havana*) egy olyan buddhista szertartás, minek során fapálcikát égetnek, hogy áldást kérjenek egy istenségtől, Buddhától.

5 A *gohonzon* egy általános kifejezés a mély tisztelettel övezett vallási tárgyra, ami lehet például egy buddha vagy egy *bōdhiszattva* szobra, vagy egy, a fő helyen álló kép, kalligráfia.

6 A „Fény mantrája” (szkt. *prabhāsa-mantra*) szanszkrit szövege egy Dunhuang-i fanyomat alapján: *om amoghavairocana mahāmudrāmañipadmajvāla pravartaya hūm*. Angol fordítása: *om O Light of the Jewel-lotus that is the Great Seal of the Unfailing Vairocana advance hūm* (Hidas 2014: 111).

7 *Butsumá*-nak az úgynevezett oltárszobát nevezik.

Ebben az esetben gyakran északnyugat felé fordítják a testet. A *makuragyō*-t követően és a *tsuya* előtt kerül sor a *nōkan shiki*-re 納棺式, vagyis a holttest koporsóba emelésére, melynek során elvégzik a *doshakaji* szertartást, amikor néhány olyan tárgyat – kivéve fém és üveg tárgyakat – is lehetőség nyílik a test mellé a koporsóba helyezni, amelyet az elhunyt nagy becsben tartott. A virasztást követően a résztvevőknek ételt és italt szolgálnak fel, és visszaemlékeznek az elhunyra.

A temetési szertartás menete:

- *Nyūjō* 入場, a belépés – a *dōshi* 導師 és a *shikishū* 式衆 (a szertartás vezetője és segítője) belépnek a terembe
- *Zukō* 塗香, a „füstölővel burkolás” – a testre füstölőt tesznek, hogy eltávolítsák a szennyeződések.
- *Shasui* 洒水 – tisztító szertartás, amelynek során a *shasuiki*-ből „Dharma vizet” öntenek a koporsóra.
- *Kaji* 加持, ima – *mudrák* által létrehozott *vadzsrák* használatával végzett mantrázás, recitálás.
- *Sanrei* és *Teihatsu* 三礼・剃髮, menedékvétel és borotválás – a Buddhában, Dharmában és Szanghában történő menedékvételt követően megtörténik az elhunyt (imitált) megborotválása, miközben a szerzetes *gemon*-t⁸ 偈文 recitál.
- *Jukai* 受戒, fogadalomtétel – az elhunyt megkapja az előírásokat, szabályokat.
- *Hyōbyaku* 表白, tanítás kérése – Dainichi Buddhától kezdve a különféle Buddhákat arra kéri, hogy tanítsák az elhunytat.
- *Jinbun* 神分, köszönetnyilvánítás – a szertartás hálát ad Dainichi Buddhának, Amida Buddhának 阿弥陀如来, Maitréja *bódhiszattvának* 弥勒菩薩, Kannon *bódhiszattvának* 觀音菩薩, Enma királynak 閻魔大王 (Jama, a túlvilág bírja) és így tovább, és isteni védelmet, az elhunyt bűneinek széttörését, valamint a buddhaságának elérését, buddhává válását kéri.
- *Indō* 引導 – utolsó szavak átadása az elhunyt számára, háromszor recitált *gáthá* hangzik el. Az elhunyt azonnali buddhaságának elérése érdekében ismét lezajlik a *Hyōbyaku* és *Jinbun*, valamint a *Fudō kanjō* 不動灌頂 és a *Miroku sanshu* 弥勒三種, vagyis Acsala és Maitréja tanításainak átadása.
- *Hajigoku* 破地獄 peccsétje – ez a szertartás az elhunyt tudatából/szívéből eltávolítja a poklot.
- *Goindōdaiji* 御引導大事 – *Kōbō-Daishi* útmutatásainak peccsétjének, *gátháknak* és *mantráknak* recitálása.
- *Kechimyaku* 血脈 – a *shingon* ezoterikus buddhizmus vonalának átadása.
- *Rokudaiin* 六大印, a „hat fő peccsét” – a *shingon* átadása.
- *Fujumon* 諷誦文 – az elhunytért való recitáció, hogy elérje a buddhaságot.
- *Gosan* 後讚 – recitáció, dicsérek és felajánlások megismétlése.
- *Dokyō* 読経, *szūtra* recitálás – *mantrák* (*shingon* 真言), *dháranák* (*darani* 陀羅尼) és az érények felajánlásainak (*ekō* 回向) recitálása.
- *Kigan* 祈願, ima – recitálás az elhunytért, hogy a Tiszta Földön szülessen újjá.
- *Dōshi sai gokuhiin* 導師最極秘印 a *dōshi* legtitkosabb peccsétje – a temetési szertartás lezárása a *dōshi* legtitkosabb peccsétjével való összekapcsolódás.
- *Taijō* 退場, távozás – a *dōshi* és a *shikishū* távoznak.
- *Shukkan* 出棺, a koporsó elszállítása – a hozzátartozók búcsúszavakat és virágokat ajánlanak fel az elhunytaknak, elszállítják a koporsót és elvégzik a hamvasztást.

8 A *gemon* jelentése „vers”, aminek a tartalma többnyire a buddhák és a *bódhiszattvák* dicsőítése.

Interjú K. san-nal

Három éve kezdtem el foglalkozni a zen buddhista temetési szertartáshoz kötődő szokások tanulmányozásával, a temetési szertartás pontos menetének mélyreható megismerésével, valamint az elhangzó szövegek felkutatásával és azok magyar nyelvre történő átültetésével. Egy évvel ezelőtt elhunyt a Japánban élő kedves barátom anyósa, ekkor a barátom felajánlotta, hogy részletekbe menően beszámol nekem a shingon buddhista temetési szertartásról, és az ahhoz kapcsolódó egyéb szertartásokról is, így segítve azt, hogy egy, a zen buddhizmushoz közeli hagyományt testközelből megismerhessek. Hónapokon át tartó beszélgetések során elmélyedtünk a halál pillanatától kezdve a temetésen át a halált követő első év szertartásainak részleteiben, ahogyan azokat egy külföldi (gaikokujin 外国人) laikus szemlélő megéli. K. san vegyes házasságban él, amelyben egy gyermeket nevel, nem gyakorlója semmilyen buddhista irányzatnak, és elméleti szinten sem mélyedt el túlságosan a japán buddhizmus szokásaiban, így meglátásai nem terheltek semmiféle előítélettel, abszolút a tiszta tapasztalás és a saját természetes reakcióinak feldolgozásain alapulnak.

Mióta élsz Japánban és milyen út vezetett oda, hogy egy shingon buddhista temetési szertartás részesévé válhattál?

Több, mint tíz éve élek Japánban, de anyósom temetése volt az első ilyen szertartás, amin részt vettem. Sőt, nemhogy részt vettem benne, mi rendeztük az egész ceremóniát.

Nem sokat tudtam a temetési szertartásokról, csak annyit, hogy nagyon hosszúak, a nyugaton ismert, elsősorban keresztény temetésekhez képest nagyon bonyolultak, és hogy a halál beállta után pár nap múlva már meg is rendezik őket.

Miben látod a temetések hosszúságának és bonyolultságának az okát? Hogyan kezdődik el a szertartás?

Először is rendeznek egy virrasztást, amire általában a *ceremony hall*⁹-ban kerül sor, ami nem a temetőben levő temetkezési vállalatnál, hanem egy, a városközpontban található épületben van berendezve. Itt zajlik a virrasztás és a másnapi temetés is.

A virrasztás este és éjjel van, mert oda el tud menni olyan elfoglalt ember is, aki a temetésre esetleg nem tud szabadnapot kivenni, de így ő is le tudja róni a tiszteletét. Általában 18 órakor kezdődik, és egész éjjelig lehet menni gyertyát és füstölőt gyújtani.

Japánban, ahol a hiányzást nagyon szigorúan veszik, a dolgozók és diákok számára automatikusan egy nap szabadnapot biztosítanak, ha temetésre mennek. De nyilván helyzettől függően dönthet úgy az illető személy, hogy csak az esti virrasztásra megy el.

Az ismerősök ezek szerint folyamatosan érkeznek, de nem feltétlenül maradnak ott a temetés teljes ideje alatt. Hogyan zajlik a temetés a család számára?

A szűk család ott alszik a *ceremony hall*-ban, mivel az épületben hotelszerű szobák és étkező is található, mert reggel korán kezdődik a szertartás, utána pedig elszállítják a holttestet a ham-

vasztóba, onnan ismét vissza a *ceremony hall*-ba, és ekkor szokás megrendezni a *shonichi*¹⁰ 初日 szertartást, amivel kezdetét veszi a 49 napos mély gyász időszaka.

Tehát egy éjszakát és két napot tart az egész szertartás.

A koronavírus járvány terjedése óta hallom, hogy van olyan hely, ahol létszámot szigorítottak, sőt volt olyan gyászoló család, aki nem is rendezett szertartást. Lakóhely, *ceremony hall* és család-függő, ki hogyan alkalmazkodik a koronavírus adta helyzethez.

Egyszer beszélgettem kisgyermekes barátnőmmel apósa temetéséről, és kérdeztem, hogyan lehet ezt kicsi, rohangáló, egy helyben megülni képtelen gyerekekkel végigcsinálni? Azt mondta, hogy Japánban nagyon elnézőek a kisgyermekes családokkal, és segítenek mindenben. Az sem probléma, ha a gyerek szaladgál a ceremónia alatt, egyáltalán nem várják el tőle, hogy végig csendben és ülve maradjon. Azt mondta, ő jobban elfáradt, mint a gyerekei. Nem a gyerekek a probléma.

Hogyan zajlott a temetés a ti esetetekben?

Idén, miután anyósom elhunyt, megrendeztük a temetését. A férjem az elsőszülött fiú.¹¹ Régen a hagyomány szerint az elsőszülött fiú örökölt mindent és ezért cserébe ő gondoskodott a szülők-ről, beleértve a temetést is.

Ezt a hagyományt még sok családban követik, a *chōnan*-ra 長男 több felelősség hárul a szülők ellátásában, a család nevének továbbvitelében, és jó hírének megőrzésében.

Ha jól értem, ezek szerint sokan tartják magukat a régi hagyományokhoz.

Ismerek japán anyákat, akik még most is beleépítik a nevelésbe ezt a fogalmat, hallottam már játszótéren, hogy „Te *chōnan* vagy, viselkedj ehhez méltóan”.

Vannak helyzetek, például, ha a legidősebb fiú külföldre költözik, amikor átveheti ezt a szerepet a fiatalabb fiútestvér, vagy lánytestvér is. Illetve ahol csak lánygyermek született, ott az elsőszülött lányé¹² lesz ez a szerep.

Törvényileg, ha jól tudom, már nincs megkülönböztetés a testvérek között, de Japánban erősen élnek a hagyományok.

A mi családuink igazából már nem volt ennyire hagyományos, nemes egyszerűséggel azért alakult így a helyzet, mert mi egy házban laktunk anyóssal.

Mennyire ért benneteket váratlanul a haláleset?

Anyósom a halála előtt kórházban volt, nagyon beteg, így már sajnos fel voltunk készülve, hogy bármikor bekövetkezhet. Egyik éjjel 22 órakor jött a telefon, hogy a férjem azonnal menjen be a kórházba. Ilyen időpontban már nem lehet a buddhista szerzetest és a rokonokat odahívni, de a temetkezési vállalat embere, akit a férjem felhívott, azonnal kiment a kórházba. Ők a japán temetés gyorsasága miatt 24 órás ügyeletben állnak, és azonnal mennek, ha haláleset következik be. A férjem ott rögtön eldönthette, hogy a *ceremony hall*-ba szállítsák az elhunytat, de akkor már a temetés nem láthatjuk, vagy a saját lakásában ravatalozzák fel, ami szintén még élő szokás

10 *Shonichi*, vagyis „első nap”

11 Elsőszülött fiú: *chōnan* 長男

12 Elsőszülött lány: *chōjo* 長女

Japánban. Olyannyira, hogy a szomszéd sarkon álló virágosnál ki van írva, hogy aki a lakásában rendez temetést, szóljon, árulnak ehhez megfelelő virágot.

A férjem úgy döntött, hogy a saját lakásában ravatalozzák fel az édesanyját. Én ébren vártam a férjem, és csak akkor értesültem arról, hogy anyósomat hazaszállították, amikor ő hazaért. Azalatt tért haza, hogy reggel jönnek a rokonok, és a buddhista szerzetes anyósom lakásába. Nem is értettem az egészet, hogy miért hozzánk jönnek? Akkor mondta, hogy itt van félravatalozva. Én, mint európai, akitől a halál és a temetés nagyon távol eső dolog, mivel a nyugati ember szereti ezektől a gondolatoktól távol tartani magát, elkezdtem remegni, és rosszul lettem a gondolatra, hogy hazahozták anyósom testét.

Hogyan reagált a férjed a rosszulletedre?

Mivel kevert házasság vagyunk, de a gyerek közös, mindig át kell beszélni, hogy mikor milyen kultúra hagyományait követjük, és szerencsére a férjem megértő. Én mondtam neki, hogy a 4 éves gyerek nincs erre felkészítve, de még én sem! A gyerek még azt sem tudja, hogy meghalt a nagymamája, én nem akarom őt oda bevinni, sőt én is inkább szeretnék úgy emlékezni rá, ahogy utoljára láttam, mosolygósan, kedvesen. Megértette, így én nem vettem részt aznap az eseményeken.

Mi történt a szertartás során?

Jött az összes családtag, rokon, elbúcsúzni. Ilyenkor egy bizonyos fajta levéllel vizet csepegtetnek a halott szájába. Csodálkoztam, hogy három éves gyereket is hoztak, aki szintén elvégezte ezt a rituálét, és a többi 7-10 éves gyerek is. A rokonok annyit mondtak csak, hogy hozzá vannak szokva. Akkor gondoltam, atyáé, micsoda óriási kulturális különbség!

Én a kisfiamat nem vittem le, de mivel szerettem és tiszteltem anyósomat, mikor mindenki elment, lementem imádkozni. Akkor már egy gyönyörű, fehér, hímzett paplannal volt letakarva. Ahhoz nem nyúltam, de a férjem örült, hogy bementem a helyiségbe, letérdeltem és imádkoztam.

Tehát anyósom a saját lakásában lett félravatalozva a halála utáni első éjjelen. A virrasztásnak az a lényege, hogy a füstölő és a gyertya égjen, ki ne aludjék, mert az mutatja az elhunyt lelkének az utat felfelé a Mennysországba.¹³ Ennek a procedúrának két nehézsége van. Az első, hogy Japánban gyakori a földrengés és tűzveszélyes a gyertya, ha felborul. A másik, hogy a nukleáris családokban¹⁴ nincs elég ember, aki váltsa egymást, hogy mindenki tudjon egy keveset aludni éjjel. A *ceremony hall*-ban rendezett virrasztáson a család elmehet aludni, és az alkalmazottak végzik a felügyeletet, füstölő cserét stb., de nálunk nem voltak alkalmazottak, csak én meg a férjem. Ráadásul anyósom ravatala a másik lakásban, a saját lakásában volt felállítva, így nem is láttunk volna rá. Ezt úgy oldották meg, hogy a férjem kapott egy LED égős gyertyát, ami tűzbiztos, és mondták, hogy ha áramszünet lenne, akkor tegyük bele az elemeket, és világítson az az áram helyreállításáig, mert a gyertyának a halál

13 A buddhizmusban nincs mennyország a keresztény értelemben, viszont van úgynevezett Tiszta Föld (*jōdo* 浄土), amely Amida Buddha (Amida Nyorai 阿弥陀如来/阿彌陀如来, vagy Amida Butsu 阿彌陀佛, vagyis *Amitábhá*) erőfeszítései révén jött létre. Amida Buddhához kötődik a *nenbutsu* (念佛/念仏), vagyis a *Namu Amida Butsu* (南無阿弥陀仏/南無阿彌陀佛) mantrázás gyakorlata. A *shingon* buddhizmusban a mantrája: *amirita teizei kara un-on*・アミリタ・テイゼイ・カラ・ウン, ami az indiai *om amṛta-teje hara hūṃ mantra* japán reprezentálása.

14 A nukleáris család kifejezés a kiscsaládokra utal, vagyis azokra a családokra, akik esetében már nem él együtt több generáció, hanem „csak” a szülők (legyenek akár házasság, vagy élettársi kapcsolatban élők) és kiskorú, vagy még nőtlen/hajadon gyermekeik élnek együtt.

beállta utáni 49. napig folyamatosan égnie kell. A füstölőt úgy oldották meg, hogy egy tűzbiztos dobozban volt egy óriási hosszú, feltekert füstölő, ami 24 órán át ég, tehát napi egyszer kellett csak cserélni. A füstölőnek, ha jól emlékszem, csak a virrasztás éjjelén kellett égnie, utána mikor én mentem imádkozni, akkor csak a szokásos három füstölőt égettük.

A lakásban van egy házi oltár, de aki most hunyt el, annak egy külön háromszintes emelvényt állítanak, külön kap füstölőt, gyertyát, vizet, ételt, virágot. A házi oltár becsukva marad, mert oda még nem kerül be a lelke.

Ez a külön oltár a halál utáni 49. napig felállítva marad.

Tehát anyósomat az első éjjelre a lakásában felravatalozták, a *ceremony hall* emberei meggyújtották a gyertyát, füstölőt, és másnap reggel jött a szerzetes imádkozni. Mikor a buddhista szerzetes jött imádkozni, akkor összeült a család, ő pedig kikérdezte őket, milyen volt az anyósom, milyen tulajdonságai voltak, és ezeket lejegyezte, majd mondta, hogy a templomban kiválasztják számára a halál utáni nevet.

A halál utáni név általában hat vagy annál több *kandzsi* írásjegyből áll, és az elhunyt tulajdonságai, személyisége alapján választják a jelentését.

Az értesítést, hogy milyen *kandzsi*kéből áll az új neve, két nap múlva meg is kaptuk. Ez alapján készítették el a *ceremony hall*-ban a temetéshez a feliratokat, és a házi oltárunkba¹⁵ azt a táblácska¹⁶ alakú ereklyét, ami őt szimbolizálja.

Meddig maradt az elhunyt a saját lakásában felravatalozva?

Az első éjjelre és a következő napra volt csak a lakásban felravatalozva. Aznap minden családtag és rokon odajárult imádkozni és az elhunyt szájába vizet tenni a szent levelekkel, majd utoljára én is lementem imádkozni, és ezután este a *ceremony hall* emberei elszállították a holttestet. Majd megmondták, hogy az általában megszokott két-három naphoz képest öt nap múlva lesz a temetési szertartás, mert zsúfolt a hamvasztó. A város körzetekre van osztva, lakóhely szerint van kijelölt hamvasztó és a mi körzetünkben éppen abban az időszakban sokan hunytak el.

A temetési szertartásra csak a városban élő családtagokat és rokonokat hívtuk meg, a koronavírus járvány miatt a távoli rokonoknak egyértelmű volt, hogy ők telefonon fejezték ki a részvétüket (nem is annyira a távolság miatt, hanem a létszámot a minimumon illetett tartani).

A temetési szertartás ezek szerint már a ceremony hall-ban volt?

Igen, a temetési szertartás a városban lévő *ceremony hall*-ban került megrendezésre.

Mindig van egy úgynevezett „fő gyászoló”, a mi családunk esetében a férjem lett az. A fő gyászoló intézkedik, a többieknek irányában kell a részvétet nyilvánítani, és ő tartja a búcsúbeszédet.

Nekünk, a férjemnek, és a gyerekeknek reggel 8-ra kellett megjelenni, a többi gyászoló 9 órára lett meghívva. Akkor lehetett megtekinteni a koporsóban anyósomat, akit szépen felöltöztettek, és kisminkeltek. A kisfiammal együtt megnéztük a koporsóban, olyan szép volt, mint ha csak

15 A házi oltár elnevezése *butsudan* 仏壇, ami annyit tesz, hogy Buddha oltár. Az eltéréseket az egyes buddhista irányzatokat követő hívők *butsudan*-jaiban elsősorban a benne elhelyezett szobrok vagy képek jelentik. A *shingon* *butsudan*-ban egy triász kerül a középső részbe: középen Mahāvairocana Buddha (Dainichi 大日), tőle balra Fudō Myōō (不動明王) és jobbra pedig Kōbō-Daishi áll.

16 A táblácska az úgynevezett emléktábla (*rei*'i 霊位), vagy buddhista halotti tábla, halotti emléktábla, vagy lélek tábla (*ihai* 位牌).

aludt volna. Mivel a kisfiamnak nem mondtuk el, hogy meghalt, mert ővele még nem esett erről a nehéz témáról szó, ezért azt mondtam neki, hogy messzire indul a nagymama, azért most alszik, hogy pihenjen. Ne hangoskodjon, nem szabad felkelteni.

10 órára érkezett a szerzetes, és megtartotta a temetési imát, ami nagyjából egy órás volt. Mi székeken ültünk, és hallgattuk. Mikor a szerzetes végzett az imával, a temetési szertartás után felnyitották a koporsót és mindenki, aki ott volt, vágott virágot helyezett el az anyósom teste és arca köré, gyönyörű illatos virágokat, amikkel együtt hamvasztották el később. Aki akart, odaadhatta az anyósomnak a megírt búcsúlevelét is, amit szintén elhelyeztek mellé a koporsóba. Az egyik unokatestvér élt is ezzel a lehetőséggel, így az ő levelét betették a koporsóba. Majd a szerzetes felállt és vele együtt a családból néhány ember is, és átkísérték a koporsót a hamvasztóba. Mi is elmentünk a kisfiammal. A szerzetes elmondott egy rövid imát, majd ezután a már lezárt koporsóra vizet locsoltunk egy fenyőfa ággal. Azután betolták a koporsót az égetőbe.

Japánban alacsony hőfokon égetik a holttestet, hogy a csontok megmaradjanak. Ezért két órán át égetik.

Mi történt azután, hogy a koporsót a hamvasztóba vitték? Hol várakozott a család?

A hamvasztóból visszamentünk a *ceremony hall*-ba, ott volt egy gyász ebéd, egy halotti tor.

Mikor vége lett az ebédnek, a férjemék visszamentek a hamvakért. Én azon a szertartáson nem akartam jelen lenni, mert úgy éreztem, ez már számomra több, mint amit szeretnék elviselni, ugyan is ilyenkor szent pálcikákkal a rokonok egy urnába szedegetik az elhunyt csontjait a hamvak közül.

A kisfiam 4 évesen nem is tudott még pálcikával rendesen fogni, az ételeket is sokszor kiejtette a kezéből, ezért kértem a férjem, ne vigye el, mivel nagy tiszteletlenség, ha leejti a padlóra a nagymama csontjait.

Mindenki nagyon megérett volt, és ezért én, és a kisfiunk ott maradtunk a többi rokonnal a *ceremony hall*-ban. (Ha japán lennék, ott kellett volna lennem mindenképpen, de elfogadták, hogy az én kultúrámban nem szoktuk a halott családtagjaink csontjait szedegetni.)

Milyen módon folytatódott a szertartás ezt követően?

Mikor visszajöttek a hamvasztóból a szép fehérbe csomagolt urnával, akkor a szerzetes ismét egy órás imát tartott. Ez a *shonichi* szertartás, ami a halál bekövetkezte után egy héttel, a 7. napon kerül megtartásra, de sok esetben össze szokták vonni a temetéssel, mert nehéz a rokonokat összegyűjteni.

Az összes japán gyerek szépen ült a helyén, még a 3 éves is, de az én kisfiam nem szokott ahhoz hozzá, hogy órákat üljön és számára „unalmas” imát hallgasson. A végén már teljesen kikészült, hangosan beszélt, és nevetgélt a saját viccein, fordítva ült a székre, a hátával, és a lába it felnyújtotta, és kalimpált, egyszer majdnem felborult székestől, egyszer pedig majdnem fejbe rúgta az unokatestvérét. Nagyon szégyelltem magam, szerettem volna, ha abbahagyja, de tudtam, ha rászólok, még inkább csinálja majd, ezért csak elnézéseket kértem halkán mindenkitől, aztán valahogy vége lett, de én is rettenetesen elfáradtam aznap. Reggel 8-tól tartott a ceremónia kis pihenőkkel délután 16 óráig.

Utána mindenki hazament, és folytatódott a mély gyász, ami a 49. napig tart. A gyász időszak hivatalosan a halál első évfordulója plusz egy hónap után ér véget, de a 49. napig még nem távozik el a lélek, azért az a szigorúbb 7 hét, amikor nem szokás szórakozni.

Mivel a férjem dolgozott, a gyerek óvodában volt, nagyrészt egyedül kellett csinálnom a napi szertartásokat. Ez azt jelentette, hogy minden nap a hátralévő 6 héten keresztül friss ételt kellett vinnem az oltárra, friss virágot biztosítani, ha elhervadt, minden nap gyertyát és füstölőt gyújtani és imádkozni (ugyan én nem kántáltam a buddhista szöveget, mivel nem modern japán nyelven van, és még az átírást is nehéz olvasni, hanem csak a szokásos módon japán ülésmodban összettem a kezem, és fejet hajtottam).

Előfordult olyan nap amikor éppen nem főztem semmi frisset, ezért friss croissant-t és banánt áldoztam az oltárra, de ez nem számított illetlennek, mert az elhunyt ezeket szerette életében.

A buddhista temetkezési és megemlékezési szertartások több részből állnak. Hogyan zajlottak ezek a ti esetetekben?

Megtörtént a névadás, majd a megemlékezési szertartások a 35. és 49. napokon, végül a sírba helyezés. Ezt követi az első *obon* 盂盆¹⁷, ami teljesen más, sokkal díszesebb és szertartásosabb az átlagos *obon*-hoz képest.

Először is a férjem elment a templomba eligazításra, ahol láthatta élőben az elkészítendő oltárt, és kapott leírást rajzokkal, hogy milyen módon kell elkészíteni, de mondta a szerzetes is, hogy a család anyagi és egyéb helyzetéhez igazítva ebből valósítson meg valamit (tehát, akinek nincs pénze, az valahogy kevesebbet, kisebbet, az is jó). A férjem ráért, és mivel anyósom nagyon valóságos volt, így mi a teljes szettet feltettük. Persze, az is igaz, hogy a kisfiunknak nagyon jó szórakozás volt lábakat szűrni a padlizsánba, uborkába, és lovat, ökröt csinálni. A *chōchin*-jaink¹⁸ 提灯 színesen forogtak, tehát azt hiszem, ez a gyerekeknek nagyon szórakoztató, és a szülők is talán emiatt szívesebben csinálják.

A szerzetes minden alkalommal, amikor beszélünk, elmondta, hogy az ősök lelkének az a legüdítőbb, ha a kisgyerekek nevetése csilingel, ezért nem szólunk rá a gyerekekre, mikor az imához használt ülőpárnákból épít és ugrál, vagy hangosan kacagva játszik.

Japánban minden eseményhez van egy adott szabályrendszer a résztvevők számára mind a viselkedésre vonatkozóan, mind a külsőségeket illetően. Említetted, hogy hagyják a gyermekeket úgy viselkedni, ahogy számukra természetes, a körülményekre való tekintet nélkül. A külsőségek, a megjelenés szempontjából vannak szabályok?

Igen, egyenruha, vagyis *formal dress*¹⁹ van, mindenki egyformán van felöltözve. Lehet kapni tízezer jenért olcsót, de akár százezerért márkásat, drágát, tehát a nem tehetősek is tudnak venni nekik megfelelőt, vagy azt is meg lehet tenni, hogy kölcsönkér az ember. Amikor temetésre veszik fel – mert a *foomaru*-t más esetben is lehet viselni –, akkor vagy nem viselsz nőként ékszer, vagy fekete gyöngyöt illik felvenni, amiből akad több tízezer jenes igazi, de persze kagylóhéjból faragott olcsóbb, de szép és elegáns változat is. A hozzáértő persze látja, hogy olcsó, kagylóhéj, nem igazgyöngy, de nem mindenki engedheti meg magának a drága dolgokat.

17 Az *obon* – területől függően – egy júliusban vagy augusztusban tartott, ősi japán rituálék, valamint konfuciusus és buddhista hatásra megszületett, több napos ünnep az ősök szellemeinek tiszteletére. A három napos fesztivál idején a hit szerint az ősök szelleme visszatér a családhoz.

18 *Chōchin*, vagyis papírlámpás.

19 *Fōmaru doresu* フォーマルドレス

Egy ruha szett úgy nézhet ki a hölgyek esetében, hogy egy rövidebb ujjú egyrészes ruha a nyárra, és van fölé egy kabátka, hosszú ujjal a télre. Minden szett egyformán néz ki: legalább könyökig ér, és derékban szűkebb, alul a szoknyarész pedig takarja a térdet, és akkor ehhez képest a design változik. Van, amin egy finom matt fekete csík van, akad amire csipke szegélyt varrnak, vagy fekete flittert, visszafogottan, esetleg egy masni kerül rá. Csak a pici dísz az, amiben eltérnek egymástól.

A férfiaknak az öltözet öltöny fehér inggel. A szabásból minden japán látja, hogy nem munkahelyi öltöny, hanem *foomaru*.

A japánok egyenruhája egyébként nagyon ésszerű. Ha a korábban említett szettet nőként fehér gyönggyel, fehér virág-kitűzővel és több ékszerrel veszed fel, akkor esküvőre mehetsz benne. A férfiaknak ugyanaz az öltöny, fehér inggel, esetleg teszel hozzá egy fehér zsebkendőt a zsebbe, és akkor esküvőre is fel lehet venni. Tehát roppant praktikus. A kiegészítők mennyisége és színe határozza meg, hogy temetésre vagy esküvőre viselik. Ha normál minőségűt veszel és nem hízd ki, akkor a *foomaru* egész életedben jó lesz.

Persze mehetsz más öltözetben is, főleg akkor, ha minél lazább rokoni szál fűz az illetőhöz, felvehetsz fekete nyári ruhát is, nem szólnak le, csak legyen az öltözet illendő.

Megmondom őszintén, régebben a *foomaru*-ban mentek a gyerek évzáró és évnyitó ünnepségére is. Ha ballagás, akkor gyász verzióban, mert elgyászolják az elmúlt korszakot, és évnyitóra pedig a fehér kiegészítőkkal, mert ünnep. Amikor *shintō* 神道 áldásra viszed a gyermeked, oda is felveheted, fehér ékszerekkel például. Bárhova, ami ünnep.

Manapság viszont a legtöbb anyuka inkább nadrágot választ, ami egyszerűbb viselet, mint a szoknyára vigyázni, színekben is már teljes kavarodás van, lazulnak a szabályok. Már mennek fekete, fehér, szürke, sötétkék kombinációban is, tehát az iskolákhoz kötődő események és esküvők, sőt akár más ünnepi események esetében is fellazultak a szabályok, de a temetés maradt a régi, az a legkötöttebb.

A gyermekek esetében más a helyzet. 3 éves korig abban viszed temetésre a gyereket, amiben akarod, nem nézi senki. Óvoda, általános iskola, alsó-középfiskola, felső-középfiskola idején, tehát amíg el nem éri a gyermek a felnőtt kort, a temetésre az iskolai, óvodai egyenruhájában viszik, legyen akármilyen színű. Tehát, ha piros az egyenruha, akkor pirosban, mert az a hivatalos egyenruhája. A mi gyermekünk 4 éves volt a temetésen, és az egyenruhájában vittük, ami zöld, és az egysapkában, mert ahhoz van fekete nadrágja, fekete cipője. Az óvodai fellépéseken is egyenruhában vannak.

Az egyik dédunoka tarka rövid szoknyában jött, de mivel az az iskola hivatalos ruhája, így senki sem nézett rá furcsán.

Az első *obon*-kor például, a leírásban az volt, hogy a gyerekek legyen a nyári egyenruhájában.

Én személy szerint imádom az egyenruhákat, mert nem kell gondolkodni, tépelődni, és se túl, se alul nem tudsz öltözni.

Szerteágazóbbnak tűnik a kérdés, mint elsőre gondolná az ember. Mennyire van benne a japán hétköznapiokban a halállal, a temetkezéssel való foglalkozás?

A japán esti híradások ismét foglalkoznak a temetéssel, ezúttal az üzleti lehetőségek oldaláról. Japánban ezt *Ending business*-nek²⁰ hívják. Ez az új elnevezése a temetkezési vállalkozásoknak - divatosabb, kellemesebb így hívni.

Legutoljára arról számoltak be, hogy egyre többen hunynak el az előregedett társadalomban, és egyre több család választja a szűk, meghitt, családi temetést, amin csak kevés ember vesz részt. Ez részben a koronavírus, részben anyagiak, részben a társadalmi elszigetelődés jele.

A *ceremony hall*-okat a városközpontokban rendezik be, hiszen oda a legegyszerűbb a közlekedés. Az új helyeket bezárt éjjel-nappali üzletek, vagy bezárt benzinkutak épületébe is berendezik, mivel a parkoló máris adott, a mosdók kiépítve, valamint akadálymentesítettek,²¹ így a tolószékes látogatók számára is elérhetőek. Ezen felül ezeken a helyeken elég a koporsó körül pár székek elhelyezése, könnyen alkalmassá tehetők a kifejezetten szűk létszámú temetésekhez. Csak át kell rendezni őket. Ha építenének egy teljesen új épületet, az négyszer több pénzbe kerülne, mint megvenni és átalakítani egy ilyen korábban használt épületet.²²

Ez az új business trend a temetési üzletben.

Egy nyugati számára különös, hogy a televízióban ilyen jellegű hírek is teret kapnak. Miről lehet még a televízióból is tudást szerezni Japánban?

Másik hír, hogy Tokióban és a körülötte található régiókban nagyon zsúfoltak a hamvasztók, ami miatt általában legalább 3-5 napot kell várni a halál beállta és a hamvasztás között.

Ezt új business-szel segítik, ami azt jelenti, hogy régi hoteleket átalakítanak temetési hotelekké. A családtagok ott megszállhatnak, és akármikor átmehetnek az elhunythoz, akit speciális környezetben ravataloznak fel a hamvasztásig. Így nem kell elválni tőle, de pihentető, mivel egy hotel. (Ilyen esetben a hotel már csakis temetési hotelként működik.)

Sok japán lakásban már nincs hely, mód, az elhunytat felravatalozni, és így több nap is rendelkezésre áll, hogy mindenki elbúcsúzzon tőle, aki szeretne.²³

Csak hírműsorokból szereznek a japánok tudomást a temetkezési vállalkozások, szokások változásáról, vagy más forrásokban is megjelenik a téma?

Léteznek *ceremony hall* reklámok is, amik a műsorok közti reklámidőkből lejátszásra kerülnek a televízióban, vagy online is elérhetőek.²⁴ Magyarázó filmeket is készítenek, hogy a hozzátartozók könnyen felkészülhessenek arra, hogy mivel jár egy temetési szertartás, vagy milyen feladatokkal kell számolnia annak, aki elveszíti a hozzátartozóját.²⁵

Mindenki vallásos temetési szertartást kér, vagy akadnak olyanok is, akik már eltérnek a hagyományoktól?

21 *Baria furii* バリアフリー

22 *Kansai Terebi* 関西テレビhírműsora 2022. október 4.

23 *Kansai Terebi* 関西テレビhírműsora 2022. október 4.

24 Például: 小さなお葬式TVCM 「今の世の中に・コールセンター」 篇 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SkBSZfC-URA> [utolsó letöltés: 2023. május]

25 Ilyen magyarázó film például: 小さな火葬式(直葬) ご説明動画 【小さなお葬式 公式】 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ZtJgKpPkW9E> [utolsó letöltés: 2023. május] Ebben a videóban látni, hogy egy évben 365 nap, 24 órás telefonos ügyelet van, és hogy a halál beálltától számítva 30 perc múlva kimennek. A felvételen a lakásban ravatalozták fel az elhunytat. Van rá lehetőség, hogy nincs külön temetési szertartás, rövidebb és olcsóbb, ha egyből *kasōshiki* (火葬式 hamvasztás) van, ott búcsúznak el a halottól, és átutorják a megelőző *osōshiki* (お葬式 temetés) ceremóniát.

Vannak már olyanok, akik nem akarnak *otera-hoz*²⁶ お寺 tartozni, és végigcsinálni azt a rengeteg megterhelő ünnepet sem. Számukra választható a temetésen vallásmentes verzió.²⁷ Egy ilyen temetésen fényképeket mutatnak az elhunytól, mesélnek róla, a kedvenc ételeit ajánlják fel a számára, a kedvenc zenéi szólnak, és nincsen a többször egy órás buddhista kántálás sem. Most már egyre több japán tartja megterhelőnek azt a teljes szertartást, amit mi végigcsináltunk anyósomnak. Erőteljesen terjed, hogy kihagyják a buddhista szertartásokat, a temetést, és csak a hamvasztóban van kis szertartás.

Irodalomjegyzék

- Bowring, Richard. 2008. *The Religious Traditions of Japan: 500–1600*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gablankowska-Kukucz, Jolanta. 2015. „Initiation Rituals in Shingon and Tibetan Buddhism.” *The Polish Journal of the Arts and Culture New Series* 2: 7–28.
- Green, Ronald S. 2017. „The Shingon Ajikan, Meditation on the Syllable ‘A’: An analysis of components and development.” *The Matheson Trust*: 1–33.
- Gyōnen. 1990. „The Essentials of the Eight Traditions.” *The Essentials of the Eight Traditions/The Candle of the Latter Law*. By Gyōnen and Saichō. Translated by Leo Pruden. BDK English Tripiṭaka Translation Series. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Hakeda, Yoshito S. 1972. *Kūkai: Major Works*. New York: Columbia University Press
- Hidas Gergely. 2014. „Two dhāraṇī prints in the Stein Collection at the British Museum.” *Bulletin of SOAS* 77(1): 105–117. <https://doi.org/10.1017/S0041977X13001341>
- Inagaki, Hisao. 1992. *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms with Supplement. 5th Edition*. California, Berkeley: Stone Bridge Press.
- Kiss Mónika. 2016. „Buddhist Ancestor Worship at Home through the Sacred Place of the Butsudān ~ Faith at Home ~.” In: Hamar I. and Takami I. (eds.) *Faith in Buddhism*. Budapest: Institute for East Asian Studies, Eötvös Loránd University: 219–230.
- Kiyota, Minoru. 1978. *Shingon Buddhism: Theory and Practice*. Los Angeles-Tokyo: Buddhist Book International.
- Matsunaga, Yūkei and Pruden, Leo. 1969. „Tāntric Buddhism and Shingon Buddhism.” *The Eastern Buddhist New series* 2(2): 1-14.
- Matsunaga, Yūkei. 1990. „Esoteric Buddhism: A Definition.” *Bulletin of the Research Institute of Esoteric Buddhist Culture 1 (Special Issue: Mikkyo: Kobo Daishi Kukai and Shingon Buddhism*. Ed. by Yūkei Matsunaga et al.): 23–40.
- Nelson, Andrew N. 1997. *The New Nelson Japanese-English Character Dictionary*. Revised edition. Tuttle Publishing.

26 Templom vagy kolostor.

27 Erről a témáról egy oktató videó. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qwDIPWvKTT8> [utolsó letöltés: 2023. május]

- Nelson, John. 2008. „Household Altars in Contemporary Japan: Rectifying Buddhist „Ancestor Worship” with Home Décor and Consumer Choice.” *Japanese Journal of Religious Studies* 35(2): 305–330 <https://doi.org/10.18874/jjrs.35.2.2008.305-330>
- Rambelli, Fabio. 2010. „Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar.” *Japanese Religions* 35 (1-2): 63–86.
- Sharf, Robert H. 2001. „Visualization and Mandala in Shingon Buddhism.” In: R.H. Sharf and E.H. Sharf (eds.) *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*. Stanford University Press: 151–197.
- Sharf, Robert H. 2003. „Thinking through Shingon Ritual.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26(1): 51–96.
- Skilton, Andrew. 1997. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Varrók Ilona. (főszerk.) 2015. *Japán-magyar nagyszótár / 日本語 ハンガリー語大辞典*. Japán Stúdiumok Alapítvány.
- Yamasaki, Taiko. 1988. *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*. Boston and London: Shambhala.

Forrásként használt temetkezési vállalkozások

- 大の葬祭 Dainososai Co., Ltd. 株式会社 大の葬祭 〒879-7102 大分県豊後大野市三重町菅生431-204 URL: <https://www.oono-sousai.co.jp/> [utolsó letöltés: 2023. május]
- 東京都千代田区五番町5-1 JS市ヶ谷ビル2F URL: <https://eitaikuyo.jp> [utolsó letöltés: 2023. május]
- ハカシル 株式会社サルソニード 〒102-0076
- ライフフォワード株式会社 東京都港区南青山1-1-1 新青山ビル西館 14F URL: <https://www.eranda.jp/column/3245> [utolsó letöltés: 2023. május]
- いい葬儀 Ii Sogi 株式会社鎌倉新書 <https://www.e-sogi.com/> [utolsó letöltés: 2023. május]
- 北のお葬式株式会社 ワンウォーク MEMORU HOLDINGS, Inc. 〒065-0041 北海道札幌市東区本町1条11丁目1-1 URL: <https://sohshiki.jp/blog/463-2/> [utolsó letöltés: 2023. május]
- ティアの葬儀 Tear Co., Ltd. 〒462-0841 愛知県名古屋市中区黒川本通三丁目35番地1 URL: <https://www.tear.co.jp/> [utolsó letöltés: 2023. május]
- 株式会社よりそう Yoriso.Co.Ltd. 〒141-0031 東京都品川区西五反田2-11-17 HI西五反田ビル 4F URL: <https://www.yoriso.com/sogi/> [utolsó letöltés: 2023. május]



Shin-gon – a szerző kalligráfiája

MAJER ZSUZSA

A 10. *bogd* beiktatása – az első visszhangok és hatás a mongol szertartásrendszerre

A Dalai Láma 2023. március 8-án egy dharamshalai eseményen bemutatta a nyilvánosságnak a mongol buddhizmus új főlámáját, a 10. *bogd*-ot, egy jelenleg nyolcéves gyermeket. Azóta a *bogd* már Mongóliában tartózkodik, és készülnek a trónra ültetés szertartására. Ez kétségkívül nagyon fontos a mongol buddhizmus szempontjából, ráadásul a 9. *bogd* 2012-es halála óta csak most került erre az igen várt eseményre sor. Legfontosabb részükre mégis az, hogy a kinevezett *bogd* mongol gyermek, így hosszú ideje végre először töltheti be a pozíciót hazai személy. Míndez Kína Mongóliának a tibetiekkel, tibeti buddhizmussal való kapcsolataira adott eddig is komoly reakciói miatt kockázattal is jár a jelen politikai környezetben. E cikkben a történeti és politikai háttér felvázolása után a beiktatása körüli eseményeket, (főleg mongóliai) visszhangokat összegzem, megemlítem a megnevezésekor újra szárnyra kelt, 20. század eleji népdalrészletet, kitérek a vallásgyakorlat szempontjából fontos, a megnevezése és beiktatása következtében beálló szertartásrendbeli változásokra, és közreadom a 10. *bogd* hosszú-élet imájának fordítását, mely a Dalai Láma tollából származik.

Kulcsszavak: tibeti buddhizmus, mongol buddhizmus, *bogd*, *bogdo*, *khutagt*, *qutuytu*, *tulku*, *sprul sku*

Bevezetés

A *bogd* (t. *rje*, sz. *svāmin* „mester”), *bogdo gegeen* („fényességes mester”), vagy más néven *jewzundamba khutagt*,¹ „nemes szent mester,” a mongol buddhizmus fő egyházi méltósága. A cím első viselője Öndör gegeen („Őfényessége”) Zanabazar (t. *ye shes rdo rje*, sz. *jñānavajra* „a bölcsesség vadzsrája”) volt (1635–1723). Címét az 5. Dalai Lámától kapta aki 1650-ben elismerte őt Tāranātha újraszületéseként. Emellett a *bogd* vagy *jewzundamba khutagt* tisztségét betöltő személyt a tibeti buddhizmus harmadik legfontosabb alakjaként szokták emlegetni – olyan értelemben, hogy a Dalai Láma és a Pancsen Láma után a legfontosabb tisztséget tölti be a mongol buddhistáknak a másik két tisztséghez hasonlóan szintén *gelug* (t. *dge lugs*) iskolabeli fejeként. Ugyanakkor persze minden más irányzatnak (*szakja*, mongol ejtésben *saja*, t. *sa skya*, *karma kagyü*, *garma garjid*, t. *kar*

1 Címének első fele a t. *rje btsun dam pa*, „szent nemes tiszteletreméltó/Úr” megfelelője, a cím második felében szereplő *khutagt*, tibeti átbetűzésben *ho thog tu* tibeti megfelelője a t. *'phags pa*, sz. *ārya*, „nemes, szent, kiemelkedő”.

ma bka' brgyud, stb.)² is megvan a maga feje, és annak hívei számára természetesen az a fontosabb alak. Azonban a *gelug* irányzaton belül valóban ő a harmadik legnagyobb tisztség betöltője, igen jelentős a szerepe. Különösen korunkban, amikor Mongólia Tibet függetlenségének elvesztése óta kiemelkedően fontos, mint ország, ahol a tibeti buddhizmus szabadon gyakorolható, ráadásul ma is és egykor is különösképpen a *gelug* irányzat van jelen (a *nyingma*, t. *rnying ma*, jelentős elterjedése, és más irányzatok egy-két kolostora mellett). Fontossága még talán tovább is nőtt jelenleg a Dalai Láma idős kora valamint a Pancsen Láma tisztségének (az akkor mindössze hatéves 11. inkarnációt 1995-ös megnevezése után három nappal elrabolták) betöltetlensége miatt.

Történeti háttér

Öndör geegen Zanabazart követően a 2. *bogd* is mongol volt, halála után azonban a mandzsu császár, Qianlong (1711-1799) 1758-ban rendeletben rögzítette, hogy a következő újraszületést csak Tibetben lehet keresni, nem lehet mongol. Ezután mindegyik *bogd*, tehát a mongol buddhizmus főláma, vezetője mindig tibeti származású volt. Később a 8. *jewzundamba khutagt* (1869-1924) a mandzsu dinasztia bukása után rövid ideig világi uralkodó is lett, 1911-től 1921-ig, amikor a függetlenségét kikiáltó Mongólia káni trónjára is ültették. Ezen időszak alatt a *bogd khan* („kán mester”) címet viselte. 1924-es halála után a vallási elnyomás időszakában sokáig nem volt lehetőség újabb *bogd* megnevezésére és trónra ültetésére.³

A 8. *bogd* 1924-es halála után nem lett új feje a mongol buddhizmusnak, újraszületésének kiválasztását (*khoid dūr todruulakh*) 1929-ben be is tiltották, majd később a kolostorrombolások időszaka után a vallás teljes ellehetetlenítése évtizedekig, a rendszerváltásig tartott, 1990-ig. De még a rendszerváltás után is sokára került csak sorra a mongol buddhizmus feje új inkarnációjának kérdése, hosszú megszakítás után.

A 9. *bogd*, szerzetesi nevén Jambalnamdolchoijijantsan (t. 'jam dpal rnam grol chos kyi rgyal msthan, 1932-2012) négyévesen lett megnevezve újraszületésként, melyet Reting rinpoce (Raden rinbüüchi, t. rwa sgreng rin po che) erősített meg 1936/37-ben. 1961-ben Indiába emigrált, ahol 1991-től Dharamshalában élt. Tisztségét 1992-ben erősítette meg a Dalai Láma a trónra ültetés szertartásával (*sentiid zalakh*, t. *seng khri*, „oroszlános trónus”-ra ültetni), és állította ki erről a megfelelő iratot. Ezután 1999-ben érkezett először Mongóliába, ahol többek között az Erdenezuu kolostorba vitték (Öwörkhangai megye, Kharkhorin) ahol Kālacakra *dzsenang* (*tsagiin khürdenii dagan soyorkhol / jenan*, t. *dus 'khor rjes snang*) megerősítő beavatást tartott. Mongóliai trónra ültetésére is ekkor került sor, a mongol egyházban is 9. *bogd*-ként elismerték. Viszont a vízuma hamarosan lejárt, és vissza kellett térjen Indiába. Dharamshalában azonban rengeteg

-
- 2 Cikkemben, mivel az mai mongóliai vonatkozását, a szakszavakat mongolul adom meg (ez több esetben a torzított mongolos ejtésű tibetit jelenti), ezt követi zárójelben a tibeti megfelelő Wylie átírásban, majd az esetleges szanszkrit párhuzam. Ejtett tibeti alakokat ezekben az esetekben nem adok meg. Néhány, az olvasó által feltételezhetően ismert kifejezés esetében, mint például a különböző mongol irányzatok vagy tibeti kolostorok nevei, inkább a tibeti alakot használom ejtett formájában magyaros alakban (és mongol ejtett alakját csak a zárójelben tüntetem fel, esetleg el is hagyom). Klasszikus mongol formát (mong.) csak ott tüntetek fel, ahol a történeti párhuzamok miatt feltétlen szükségesnek érzem.
- 3 A *bogdokról* az alábbi forrásokból érdemes például tájékozódni: Bawden 1961, Bareja-Starzyńska 2018, a tisztség első betöltőjéről, Öndör geegen Zanabazarról: Bareja-Starzyńska 2009-2010, Bareja-Starzyńska 2015, Majer 2020, Majer 2016, Majer 2012.

mongol tanítványa is volt. Később 2009-ben az akkori államelnök, Ts. Elbegdorj Mongóliába hívta, 2010-ben állampolgárságot adott neki, 2011-ben pedig hivatalosan is kinevezte a mongol buddhizmus fejének (*mongol burkhan shashny tergüün*). Ekkor már 79 éves volt. A 9. *bogd* 81 évesen hunyt el Mongóliában 2012. március 1-én, azaz a Holdújév tavaszi első havának nyolcadik napján (*khawryn tergüün saryn shiniin naim*), miután már az év végén legyengült a szervezete, de tanítványai, szerzetesek és világi gyakorlók igyekeztek halálát szertartásokkal, gyógyító szertartásokkal (*gürem*, t. *sku rim*), *mandala*- és egyéb felajánlásokkal, hosszú-élet imákkal is kitolni, mert a mongolok nem tartják szerencsésnek a 80 évesen bekövetkezett halált.⁴

Tehát a 9. *bogd* is tibeti származású volt. Az, hogy 265 év elteltével (az 1758-as mandzsui rendelet óta) most végre újra mongol személy lett megnevezve *bogd gegeen*-ként, igen fontos a mongolok számára. Valójában azonban a politikai körülmények ma sem teszik ezt egyszerűvé. Mongólia ugyan független, szabad vallásgyakorlatot biztosító ország, ahol ez csak és kizárólag a mongol buddhista egyház ügye, viszont a mongol buddhizmus szoros és ma is élénk tibeti kapcsolatai miatt és amiatt, hogy éppen a Dalai Láma nevezte meg és ismerte el az újraszületést, miközben a nagy szomszéd Kína, ez mégis következményekkel járhat.

Politikai vonatkozások

Politikailag is különös súly helyeződik tehát most erre a tisztségre, valamint arra, hogy tizenegy év elteltével (a 9. *bogd* 2012-ben hunyt el) most végre beiktatásra kerül az aktuális újraszületés. Ennek jelentősége abban áll – és pontosan ez teremt politikailag igen kényes helyzetet a térségben – hogy jelenleg nincs a tibeti buddhizmusban elismert Pancsen Láma, a Dalai Láma pedig már igen idős. Ezen tisztségek, valamint bármely más újraszülető láma, *tulku* (t. *sprul sku*, ennek megfelelője a mongol *khuwilgaan* szó), aktuális újraszületéseinek kiválasztására, elismerésére, beiktatására pedig mindig egy magasabb rangú, tehát felettük álló láma, így a mongol *tulkuk* esetében is legtöbbször a Dalai Láma és a Pancsen Láma jogosult.⁵ Egyikük halála esetén ők hivatottak egymás újraszületéseinek beiktatására, kiválasztásukban hagyományosan a régens is részt vesz (ahogy a Reting rinpocshe, t. *rwa sgrengrin po che* a jelenlegi Dalai Láma esetében is), mellettük még a *bogd* jöhet szóba a harmadik legmagasabb tisztség betöltőjeként erre a feladatra. A már idős Dalai Láma esetlegesen bekövetkező halála esetén feltételezhető, hogy Kína saját politikája részeként el fog ismerni egy saját maga által választott Dalai Lámát, ugyanúgy, ahogy ezt a Pancsen Láma esetén is tette, ugyanakkor a tibeti buddhizmus iskolái, a *gelug* vonal, a Kína által már „kiiktatott” Pancsen Láma híján a *bogd* segítségével esetlegesen mégis beiktathatja a hagyományos módon kiválasztott új Dalai Lámát. Ennek pedig nyilvánvalóan következménye lenne Kína részéről, gondoljunk arra, hogy a Dalai Láma pusztá látogatásai Mongóliában mekkora következményekkel, korlátozásokkal, kereskedelmi-gazdasági ellehetetlenítéssel jártak Mongólia számára –

4 <https://news.zindaa.mn/4irm?fbclid=IwAR3Er5B-G6mOAILQIEJaLv5ezZvp1L9ED8hEuagLnHLEfXvp2EsmML-hAlu4> [megtekintve: 2023.05.14.]

5 A rendszerváltás utáni mongol *tulkuk*, azaz (egyes esetekben a *khutaqt* esetleg a *gegeen* vagy *gegeenten*, „fényes-séges, intelligens, megvilágosodott,” címet viselő) *khuwilgaan*-ok (szám szerint 2022-ig 22, ez azóta néhányal növekedett) nagy részét a 14. Dalai Láma ismerte el, egy részüket azonban a 9. *bogd*, és egyetlen közülük Gurudeva Rinpoche, aki egy a rendszerváltás idején Mongóliába került és az újjáéledést nagyban támogató tibeti láma volt (egyébként a Dalai Láma által betiltott *shügden* (tibeti ejtésben *shugden*, t. *shugs ldan*) gyakorlatainak követése miatt került gyakorlatilag száműzöttként Mongóliába).

ezért is szüntek meg beutazásai 2016 után. Ráadásul, a Dalai Láma arra is utalt már – bár tett olyan kinyilatkoztatást is, hogy nem fog újraszületni, de később más tartalmúakat is –, hogy a Kína területére eső területeken nem fog testet öltetni, így fennáll például Indián kívül annak a lehetősége is hogy, Nepál, Bután, vagy akár Mongólia területéről választják majd ki. Eddig mindössze egyetlen esetben töltötte be mongol személy ezt a rangot, a 4. Dalai Láma esetében, azaz csak egyetlen mongol származású Dalai Láma volt a tizennégy közül. A Dalai Láma cím mongol eredetű, hiszen Altan kán adományozta azt elsőként Szönam Gyacho-nak (Sonomjamts, t. bsod nams rgya mtsho) 1578-ban (bár, mivel a címet ketten posztumusz is megkapták, ő harmadik lett a sorban). Tehát, a 14. Dalai Láma halála esetén amennyiben lesz ismét újraszületés, azt akár a mongolok között is kereshetik, elismerhetik, vagy éppen az is lehetséges, hogy a mongoloknak, pontosabban a *bogd*-nak a kiválasztásában, kinevezésében szerepe lesz. Azt azonban már most is elmondhatjuk, hogy mindkét pozíció betöltőjére nagy politikai nyomás nehezedik.

Annak tehát, hogy mostantól újra be van töltve a *bogd* tisztége, a tibeti buddhizmust tekintve ez a jelentősége, politikai téren ez a kockázata. Többen ezzel hozták kapcsolatba a Dalai Láma rossz hírbe hozásának kísérletét is (amely arra épült, hogy egy, a hozzá az emelvényre felengedett indiai kisfiút nyelvének szopogatására szólított fel; ez egy más kultúrák számára ismeretlen, és így érthetetlen, visszatetszést keltő tibeti hagyomány megjelenése volt csupán egy nyilvános helyzetben, sajnos a szükséges magyarázat nélkül⁶), mely egy akkor már vagy egy hónappal azelőtti eseményből kivágott képsor interneten, különböző közösségi felületeken történt gyors terjedése volt, közvetlen a *bogd* Dalai Láma általi megnevezésének híre után. Emögött sokak szerint a kínaiak erre reagáló lejáratókampánya rejtezett. Ugyanez a politikai feszültség lehet amögött is, hogy állami, kormányzati részről Mongóliában semmiféle reagálás nem történt még a 10. *bogd* bemutatása nyomán, nincs közzétéve semmilyen hivatalos álláspont. Mindezt tetézi, hogy a gyermek mongol-amerikai kettős állampolgár, mely tény politikailag szintén további feszültséget teremt. Mivel egy ikerpár tagja lett *bogd*-ként megnevezve, még olyan vélemények is felmerültek, hogy ez akár egy esetleges, a Pancsen Lámához hasonló elrablás megnehezítését is szolgálhatja.

Jelen cikkem azonban nem erről, nem a politikai vonatkozásokról szól, nem is a különböző fenti feltételezések köré épül, inkább azt mutatom be, hogyan zajlottak az események Mongóliában a 10. *bogd* Dalai Láma általi bemutatása után, és szó esik egy-két fontos részletről, kapcsolódó hagyományról, egy, a 9. *bogd* történetével kapcsolatos párhuzam kapcsán gyakran emlegetett népdalról, és arról, hogy vallási értelemben, a mongol buddhizmus vallásgyakorlata tekintetében mit jelent beiktatása, például milyen változással jár a szertartásrendszerben.

A 10. *bogd* elismerése, bemutatása

A 10. *bogd* nyilvános bemutatása 2023. március 8-án, mely a víz nyúl évének tavaszi első holdhónapjának harmadik napja volt (*usan tuulai jiliin shinii* 3), Dharamshalában, Indiában, egy Cakrasamvara⁷ felhatalmazás (*awshig* vagy *wan*, t. *dbang*) programsorozat nyitó napján, az előkészítő

6 E szerint az idősek miután édességet, stb. adtak a gyermekeknek, viccesen kijelentik, amikor már nincs mást mit adniuk, hogy „most már csak a nyelvemet tudod szopogatni.”

7 Cakrasamvara, tibetiül Demchog (t. (*'khor lo*) *bde mchog*, *bde mchog 'khor lo*) vagy Khorlo Dampa (t. *'khor lo sdom pa*), mongolul *Demchig / Demchog*.

gyakorlatok megkezdése előtt történt meg, melyen, ahogy az ilyen eseményeken szokásos, nagyszámú, nagyjából 600 mongol is részt vett. A felhatalmazásra az ulánbátori Gandan avagy hosszabb nevén Gandantegchenlin (t. *dga'ldan theg chen gling*) főkolostor valamint egyes tibeti *tulkuk* kérésére került sor. A bejelentés így hangzott el: „Itt van velünk ma a mongol *khalkha jewtsundamba rinpoche* újrászületése. Elődeinek szoros kapcsolata volt Cakrasamvara Kṛṣṇācārya hagyományvonalával.⁸ Egyikük ennek a gyakorlatnak szentelt kolostort alapított Mongóliában.⁹ Úgyhogy az, hogy itt van ma velünk, nagyon szerencsés.”¹⁰ A bejelentés közben mutatott a Dalai Láma a közelében oldalt ülő nyolcéves gyermekre. Később a 10. *bogd*, akinek apja, anyja, ikertestvére és nagyanyja is részt vett az eseményen, *mandalafelajánlást* is tett a Dalai Lámának. A 10. *bogd* a Dalai Lámtól a Danzanjambalchoijiwanchig (t. bstan 'dzin 'jam dpal chos kyi dbang phyug) nevet kapta.

A gyermek, akiben a Dalai Láma megnevezte (a mongol nyelvben használt kifejezés erre a *todruulakh*, „tisztáz, világossá tesz, meghatároz”) a mongol buddhizmus főlámájának 10. reinkarnációját, egy az Amerikai Egyesült Államokban feltehetően 2015-ben született, kettős állampolgár, jelenleg nyolcéves kislány, aki egy két nővér után született ikerpár egyik tagja. Ez utóbbi tény miatt, illetve valószínűleg a szülők ezirányú döntéséből neve még nem ismert, annyit tudni, hogy Altannaryn Aguidai és Altannaryn Achiltai egyike. Apja Chinchuluuny Altannar egyetemi matematikaprofesszor, anyja az amerikában egyetemet végzett Narmandakhyn Mönkhnasan vállalatvezető (CEO, Monpolymet Group, bányászati és építészeti konglomerátum). Az ikrek egyben az egykori parlamenti képviselő Tsendingiin Garamjav unokái. Ő alapította a Monpolymet Group vállalatot, ugyanakkor a 9. *bogd* köreibé tartozott, adományozóként.¹¹ Tehetőes családból származóként persze máris kritikák érik az aktuális újrászületést, sokan politikai, gazdasági befolyást emlegetnek a kiválasztása háttérében, mások persze azzal érvelnek, hogy a Buddha is királyi családba született, de az első *bogd gegeen* is Dzsingisz kán leszármazottaként (*chingis khaany altan urag / yazguur*, „Dzsingisz kán arany nemzetsége”), Tüsheet khan Gombodorj, azaz egy mongol kán fiaként látta meg a napvilágot.

Amint ez a kihirdetés megtörtént, a közösségi oldalak mongol lapjain, a mongol buddhizmushoz kötődő személyek lapjain, mongol lámák és a buddhizmushoz kötődő mongol szereplők lapjain stb. rögtön elkezdtek keringeni a hírek, melyekhez mindenki hozzátette saját véleményét is. Emellett, kolostorokban, valamint egyes buddhista központokban, de még a nagyobb mongol

8 A Kṛṣṇācārya vagy tibetiül Nagpopa hagyományvonal (mongol ejtéssel (*Demchog*) *nagbuwa / nagwochopa / krishnacharyaa*, mongol fordításban *Ikh khar yawdalt*, ejtett tibeti Nagpopa csöpa / Nagpo csöpa, t. *nag po (pa) spyod pa*, „sötét viselkedésű”) a tibeti buddhizmus Cakrasamvara gyakorlatainak egy-egy *mahāsiddhá*hoz (mongolul *düwchin*, t. *grub chen*) kötődő három fő hagyományvonalának egyike. A másik kettő a Luipa hagyományvonal (t. *lu'i yi pa, lu i pa, nya lto ba, nya'i rgyu ma za ba*, sz. Lüyipa, a „halbél-evő”), melyet leginkább a *gelug* iskolában gyakorolnak, és a *ghantapa(da)* vagy tibetiül *drilbupa* hagyományvonal (t. *dril bu pa*, sz. Ghanṭāpa, „csengős”) hagyományvonal. Együttesen ezeket a *lu nag dril gsum*, „Luipa, Kṛṣṇācārya és Ghanṭapa hármasa” néven emlegetik, ahol az első három szótág a három személyre, *mahāsiddhá*ra utal, neveik első szótágja. <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/vajrayana/tantra-advanced/what-is-chakrasamvara-practice> [megtekintve: 2023.05.14.]

9 A szoros kapcsolat arra utal, hogy Kṛṣṇācārya életrajzai közül az egyiket, a leghosszabbat Tāranātha írta, akit magát Kṛṣṇācārya *mahāsiddhá* újrászületésének, a *jewtsundamba khutagt*-okat avagy a *bogd*-okat pedig Tāranātha újrászületésének tekintik.

10 <https://www.dalailama.com/news/2023/preliminary-procedures-for-the-chakrasamvara-empowerment> [megtekintve: 2023.05.14.] <https://mn.dalailama.com/news/2023/preliminary-procedures-for-the-chakrasamvara-empowerment?fbclid=IwAR3Ib658tg7eQJAXsmG87-7Nloi927kksvtHjzpiUYPR5yqS7Jz5TJpgDgw> [megtekintve: 2023.05.14.]

11 Ts. Garamjav 2015-ben még a Forbes magazin által közölt 50 legnagyobb ázsiai üzletasszony listájára is felkerült, a mongolok közül elsőként.

szerzetesi közösséggel rendelkező indiai tibeti kolostorokban,¹² kolostoregyetemeken is az azt követő napokon rögtön megfelelő szertartásokat tartottak, többek között a 10. *bogd* hosszú-élet imáját olvasva.¹³ Ez is mutatja, hogy a mongolok, a mongol buddhisták számára ez mindenképpen egy jelentős pillanat. Ugyanakkor a mongol kormányzat máig nem kommentálta ezt a mongol buddhizmus tekintetében tulajdonképpen igen jelentős történést. A buddhizmus nem hivatalos államvallás, az erre vonatkozó törvényben az áll, hogy „Mongóliában az állam és a kolostorok/egyházi intézmények kapcsolata az állam a vallást tiszteletben tartja, a vallás az államot tiszteli elven alapszik” (*Mongol uls dakh' tör, süm khiidiin khariltsaa tör n' shashnaa khündetgej, shashin n' töröo deedlekh zarchimd ündeslene*).¹⁴ Vallási kérdésekben eszerint a törvény szerint az elnök felelős. Így történt, hogy 2009-ben az akkori elnök a 9. *bogdot* Mongóliába hívta, mongol állampolgárrá tette, és a Mongol buddhizmus fejévé hivatalosan is kinevezte. Ugyanezen alapult az is, hogy a következő elnök, Kh. Battulga a Gandantegchenlin kolostor főapátjának (*tergüün khamba*), D. Chojiamts-nak a 29. *khamba nomun khan* (t. *mkhan po chos rgyal*, „a Tan apát királya”)¹⁵ címet hivatalosan is megadta 2021 nyarán. Ezen törvény alapján tehát a jelenlegi elnök is megerősíthetné a 10. *bogd* elismerését, és hivatalosan is kinevezhetné, de pillanatnyilag ez még nem tűnik valószínűnek.¹⁶ A buddhizmus mégis a nemzeti identitás egyik alappillére, a magukat vallásgyakorlónak vallók jelentős része a buddhizmust jelöli meg vallásaként. Valamennyire ezt, a nemzeti identitás támogatását szolgálja az is, ahogy a rendszerváltás utáni újjáéledés után a mongol buddhizmust mint saját, egyedi jellemzőkkel rendelkező külön irányzatot emlegetik (tehát, mint mongol buddhizmust, és nem mint a tibeti buddhizmus egyes iskoláinak mongóliai jelenlétét).

A megnevezés előzményei

Menjünk vissza az időben. Azt ugyanis már régebb óta tudni lehetett, így már nem volt kérdés, hogy a 10. *bogd* mongol gyermekben testesült meg. A Dalai Láma már évekkel ezelőtt, 2016. novemberében, még utolsó mongóliai útján,¹⁷ egészen pontosan november 23-án egy repülőtéren tartott sajtótájékoztatót jelentette be, hogy a 10. *bogd* már (épp akkoriban) megszületett, mégpedig

12 A Drepung kolostor (Braiwün, t. 'bras spungs, Mundgod, Karnátaka, India) mongol *mitsan*-jából (tibeti ejtéssel *mitsen*, t. *mi tshan*, származási helyen alapuló szekció a kolostoron belül) biztosan van erre vonatkozó adat.

13 Például a Chukhagt Erdene Töv központban: <https://www.facebook.com/chuhagterdene.mn/posts/pfbid02gyzvC-NzKkG5fBx6TyNHnTnGy7yXD8P56Rn3NdKup39Y4ZEujNKH4NrVP7TwJN864l> [megtekintve: 2023.05.14.]

14 <https://legalinfo.mn/mn/detail/485> [megtekintve: 2023.05.20.] *A mongol államnak az állam és kolostorok/egyházi intézmények kapcsolatáról szóló törvénye*, 1993 11 11, Ulánbátor, (*Mongol ulsyn khuul'*, *Tör, süm khiidiin khariltsaany tukhai*), 2. fejezet, Az állam és kolostorok/egyházi intézmények kapcsolata (*Tör, süm khiidiin khariltsaa*), 4. pont.

15 A vallási vezetésnek ez a dualitása egykor is létezett Mongóliában. A *bogd* *gegeen* (*boyda gegen* < *gegeen*) volt az ország spirituális vezetője, míg a *khamba nomun khan* (*qambu nom-un qan*) az Ikh khüree és egyben az egész ország főapátja. Mindketten az Ikh Khüree-ben, a kolostorfővárosban éltek.

16 https://gogo.mn/r/k8x0m?fbclid=IwAR2qPVJEaK2lqkwb7bCWFpIPDQoheNrIXCABcBexPiiRbREy_38bVSjqKdk [megtekintve: 2023.05.14.]

17 A Kínával való kapcsolat ekkor újra annyira elmérgesedett (ahogy más esetben is a Dalai Láma mongóliai látogatásakor, komoly Mongóliát sújtó korlátozó intézkedéseket vezetett be a Kínai állam), hogy ez gyakorlatilag ellehetetlenítette a Dalai Láma további látogatásait.

Mongóliában. Azt is hozzátette, hogy igen fiatal kora miatt még nem szükséges nyilvánosságra hozni, ki az, illetve nehéz lenne ilyen fiatal korban trónra ültetni.¹⁸

Ha még messzebbre tekintünk vissza, ilyen irányú kijelentést már maga a 9. *bogd* is tett, azaz kinyilatkoztatta, tulajdonképpen végrendeletében, hogy halála után Mongóliában, mongol gyermekben fog újra testet ölteni. Mindezek után tehát már nem volt meglepő a dolgok ilyen alakulása. Ennek a kinyilatkoztatásnak az is része volt, hogy a Dalai Láma fogja elismerni az újraszületést, valamint, hogy az újraszületés nem fog résztvenni állami, politikai feladatokban, hanem csakis vallási ügyekben. Tibeti nyelvű életrajzából még egy olyan idézetet is keringtettek a bejegyzésekben és a médiában, amely szerint 2012-ben a Holdújév 5. napján, nemsokkal halála előtt azt mondta Ts. Garamjaw-nak (aki ugye a most megnevezett 10. *bogd* nagyanyja), hogy „Menni fogok hozzátok/a családotkhoz” (*Bi tanaid ochno shüü, nga khyed tshang la yong gi yin*), ami lehetett utalás az oda történő újraszületésére.¹⁹

A Dalai Lámának a *bogd* mongol gyermekben történt újraszületésére célzó nyilatkozata óta tehát hat és fél év telt el, míg végül idén, 2023. március 8-án a gyermek bemutatásra került. A késelemnek lehetett oka zsenge kora, de inkább a körülmények, a politikai helyzet nem megfelelősége is. Olyat is hallani, hogy a Gandan főkolostorban néhány éve újonnan megnyitott új hatalmas főszentély (mely 2016-ban már épült) már erre, a 10. *bogd* trónra ültetésére és Mongóliába hozására, itteni nevelésére történő előkészület volt. Az utólagos hírek szerint annak idején több tízezer gyermek közül választottak ki tizenegyet, akiket szüleikkel vendégségbe hívtak, és ott a hagyományosnak nevezhető módon hasonló tárgyak közül ez a gyermek ismerte fel egyedül a 9. *bogd* által használt tárgyakat, szertartáskellékeket.

„Nap fényességű, Hosszú életű”

A 10. *bogd* bemutatása után mongol nyelven megjelenő cikkek és bejegyzések a „*Naran gerelt, Tümen nast*”, azaz „Nap fényességű, Hosszú életű” tiszteleti néven emlegetik őt, e tiszteleti névnel pedig gyakran megemlítik, hogy szüleinek nevével is párhuzamban áll, azaz az Altannar („Arany-nap”), Mönkhnasan („Örökélet”) nevekkel.²⁰ Hosszabban ugyanez a tiszteleti megszólítás előfordul még a „Nap fényességű, Hosszú életű, legkiválóbb Vajradhara *bogd geegen*” (*Naran gerelt, tümen nast oroin deed Ochirdar’ bogd geegen*), „Legkiválóbb, Nap fényességű, Hosszú életű, Vajradhara megmentő 10. *bogd jewzündamba*” (*Oroin deed tümen nast, Ochirdar’ getlgegch arawdugaar bogd jewzündamba*), vagy éppen a „Nap fényességű, Hosszú életű, legkiválóbb, Vajradhara buddha megtestesülése, 10. *bogd jewzündamba khutagt* (*Naran gerelt tümen nast oroin deed, Ochirdar’ burkhany khuwilgaan arawdugaar bogd jewzündamba khutgat*) formában. Ez utóbbi, hosszabb megszólításokban már szerepel az is, hogy Vajradhara (mongol Ochirdar’, t. *rdo rje ’dzin, rdo rje ’chang, phyag na rdo rje*) megtestesülése (a *bogd*okat Tāranātha újraszületéseinek tekintik).

18 <https://thediplomat.com/2016/12/the-dalai-lama-in-mongolia-tournament-of-shadows-reborn/> [megtekintve: 2023.05.14.], https://gogo.mn/r/k8x0m?fbclid=IwAR2qPVJEaK2Iqkwb7bCWFPiPDQoheNrIXCABcBexPi-iRbREy_38bVSjqKdk [megtekintve: 2023.05.14.], https://www.dobu.mn/?p=3370&fbclid=IwAR3XC0kmql-9kk-vae2-ZrRrYx-y56bhN_wiTgHl6ATNoBuYgwciCFct5ueU [megtekintve: 2023.05.14.]

19 https://ia.dorgio.mn/post/7736?fbclid=IwAR2qPVJEaK2Iqkwb7bCWFPiPDQoheNrIXCABcBexPiiRbREy_38bV-SjqKdk [megtekintve: 2023.05.14.]

20 A mongol személynevek jellegzetessége, hogy jellemzően értelemmel bírnak és sokszor e két példához hasonlóan ugyanígy két tagból állnak, azaz két szó összetétele a személynév.

Ének a 20. század elejéről

A következő megemlítendő érdekesség a történeti szálhoz, pontosabban a 8. *bogd* halálához, az azt követő időszakhoz kanyarodik vissza, ugyanakkor a 9. *bogd* elismerését, beiktatását a jelenlegi, 10. újraszületéssel is párhuzamba hozza.

Ez pedig egy 20. század elején keletkezett ének, egy népdal, melynek kapcsolódó, (újra) aktuálissá váló sorait szintén rögtön a 10. *bogd* bemutatása után kezdték el terjeszteni:

„Ragyogó testű *bogdunkat*
A Nyúl évében fogadjuk.”²¹

A mongol eredetit két változatban is hallhatjuk: „*Tungalag dürtei bogdygoo / Tuulai jildee zalna daa*” vagy „*Tunamal dürtei bogdygoo / Tuulai jildee zalna daa*.” Ezek egyetlen szóban különböznek, a *tungalag* „tisza, fényes, világos” jelentésű, a *tunamal* pedig „áttetsző, tiszta, ülepített, üledékes” jelentésárnyalatú. Mindkettő nagyjából azonos értelemben illeszkedik tehát a vessorokba a mongol verselés sor eleji alliterációját követve: azonos betűvel kezdődve, mint a következő sor eleji *tuulai*, „nyúl”, szó.

A dal a 8. *bogd* avagy a *bogd khan* 1924-es halála után keletkezett az akkori kolostorfővárosban, a Niislel khüree-ben („kolostorfőváros”, mely 1911 és 1924 között viselte ezt a nevet, előtte a Bogdyn khüree, a „*bogd* kolostorvárosa”, vagy az Ikh khüree, „nagy kolostorváros” néven volt ismert, 1924 után pedig a forradalmi Ulánbátor, a „vörös hős” nevet kapta). A dal így szól: „A Shambhala²² kapuja tágasra kinyitva / Ragyogó testű *bogdunkat* / A Nyúl évében fogadjuk” (*Shanbalyn khaalga tsels khiigeed neegdleee khö / Tunamal dürtei bogdiigoo / Tuulai jild zalna daa khö*).²³ Nyilvánvalóan az újraszületés mielőbbi megtalálásának remény-sorai ezek. Ennek két soráról van tehát szó.

Aktualitása a dálnak azonban nemcsak most van, hogy a 10. *bogd* bemutatására és majd trónra ültetésére a nyúl évében kerül sor, hanem a 9. *bogd* elismerésének a dharamshalai, Dalai Láma általi trónraültetése után már Mongóliában történt mindkét fontos eseményének évszáma is a nyúl évre esett: mind 1999, 9. *bogd*ként való itteni trónraültetése, mind 2011, a mongol buddhizmus fejekénti nyilvános elismerése. Előbbi föld nyúl év, *shoroon tuulai jil*, utóbbi vas nyúl év volt, *tömör tuulai jil*. Tehát a 9. *bogd*ot is az énekek megfelelően a nyúl évében ismerték el és ültették trónra, és most ugyanez ismétlődött meg, ugyanezért került elő ez a népdal. Már a 9. *bogd* végrendelete után is voltak olyan hangok, hogy biztos majd egy következő nyúl évben lesz kinevezve az aktuális újraszületés.

A 10. *bogd* Mongóliában, szertartások és trónra ültetés

A 10. *bogd* a hírek szerint nem kolostorban, hanem az Ulánbátort délről határoló Bogd Khan hegy Artsatiin am nevű völgyében egy olyan iskolában, buddhista kulturális intézményben fog tanulni,

21 *Zalakh*, „meghív, elhív”, a mongol nyelvben ugyanezt az igét használják egy-egy mester, tisztelt tanító fogadására, képmás, szent szövegek szentélyben való elhelyezésére stb. is, de a *sentiid zalakh*, „trónra ültetni” kifejezésben is ez szerepel - a *bogd*ok esetében nyilván ez utóbbiról is van szó.

22 *Shambal*, t. *sham bha la*, a Sambhala mitikus királyság, mely a *Kālacakra-tantrá*hoz (*düinkhor*, t. *dus 'khor*) kapcsolódik és melynek kultusza Mongóliában különösen elterjedt.

23 https://www.dobu.mn/?p=3370&fbclid=IwAR3XC0kmq9kk-vae2-ZrRrYx-y56bhN_wiTgHl6ATNoBuYgwcicFct5ueU [megtekintve: 2023.05.14.]

mely egyben vallási képzést is nyújt, de a Gandan kolostorból kijelölt tanárai is lesznek. Mongol szerzetes tanárai már ki is lettek nevezve, két, a rendszerváltás után elismert mongol *tulku*, a *Manzshir khutagt* és a *Lamyn gegeenten*²⁴ személyében,²⁵ az egyik, még a dharamshalai március eleji beavatáson készült fényképen már hárman együtt szerepelnek.²⁶ Azt még egyelőre nem tudni, fog-e hosszabb ideig az indiai kolostoregyetemeken tanulni, ahogy az a mongol *tulkuk* esetében (és sok más, rang és cím nélküli mongol láma esetében is) szokásos.

Indiai bemutatása után a 10. *bogd* aztán hamarosan Mongóliába érkezett, és május 4-re eső születésnapját már, mint kiemelt vallási ünnepet (*düitsen/düichen ödör*, t. *dus chen*, „ünnep(nap)”), a Gandan főkolostorban, a *Battsagaan dugan*²⁷ nevet viselő főszentélyben ünnepelték.²⁸ Ezen meg is jelent ikertestvérével együtt, és a lámáknak és az ott jelenlévő híveknek mint az aznapi szertartás adományozója, patrónusa (*öglögin ezen* vagy *jandag*, t. *sbyin bdag*) étel-, ital- (köztük születésnap tortája) és egyéb adományt osztott ki.²⁹ Születésnapját az indiai Shimlában található *dzsonang* (mongolul *jonan*, t. *jo nang*) főkolostorban (Dagdanpuntsogchoilin, Tagten phunchog cshölin, t. rtag brtan phun tshogs chos gling) is ünnepelték.³⁰ Minthogy a *jewtsündamba khutagt*-okat a nagy *dzsonang* iskolabeli mester, Taranätha (Künga nyíngpo, t. kun dga' snying po, 1575–1634) újrászületéseinek tekintik, aki élete egy részét a buddhizmus Mongóliában való elterjesztésének szentelte, így tehát a *bogd* nemcsak a mongol buddhizmusnak, de a tibeti *dzsonang* irányzatnak is feje. Már a 9. *bogd* is nagy szerepet vállalt a Dalai Láma megbízására a *dzsonang* irányzat támogatásában. Azonkívül, hogy születésnapja bekerül a szertartásrendbe, egyes vallási szervezetek, buddhista központok is már kijelentést tettek azzal kapcsolatban, hogyan fogják ezentúl ezt az évfordulót ünnepelni.³¹

A Gandanban azokban a napokban, melyek egyikére esett a *bogd* születésnapja, azaz az újonnan bevezetett *düitsen*, ünnepnap, a dél-indiai Drepung kolostor (*Braiwün khüd*, t. 'bras spungs) Losellin kolostoregyetemének (*Losalin datsan*, t. *blo gsal gling grwa tshang*) *khansür* (t. *mkhan*

24 A mongóliai *tulkuk* nevében a *khutagt* vagy a *khuwilgaan* elnevezés mellett előfordulhat a *geegen* vagy *gegeenten* („fényes, intelligens, megvilágosodott”) elnevezés is.

25 https://www.nio.mn/3069/?fbclid=IwAR3YideT-10nGvjv5_LF_xqQ39b09A9zY_n53umzGF2BSsF0uE0XxGfAlkY [megtekintve: 2023.05.14.]

26 <https://www.facebook.com/davaasuren.damdinsuren.7/posts/pfbid02kGhJEhnSuSeysxt2iV1hDUMjXCgwgY-n3uQ2zyQ15qtDnLVssW46E1kPrFaaX24t9l> [megtekintve: 2023.05.14.]

27 Az elnevezés jelentése: „szilárd fehér.” A mongol kolostorépítészlet néhány sajátos építészeti megoldásának egyike volt egyféle különleges formájú típusú főszentélyek (*tsogchin dugan*, t. *chogs chen 'du khang*) építése. Első és legnevesebb példányuk a lkhiure-beli hasonló nevet viselő főszentély volt, mely nevét arról kapta, hogy egy hatalmas, fehér színű, lapos szentélyépület volt egy kisebb és szintén lapos felépítménnyel. Nevét aztán elkezdték használni a hasonló stílusban épült főszentélyekre is, így a nemrég újonnan épült főszentély is ezt a nevet viseli, és ezt a stílust követi.

28 A *bogdokkal* kapcsolatos éves ünnep még tavasz első hónapjának 14. napja, Öndör *geegen* halálának évfordulója *Öndör Gegeenii ikh düitsen ödör*, azaz Öndör *geegen* nagy ünnepnapja néven.

29 <https://www.facebook.com/www.Buddha.mn/posts/pfbid0X8cqVJRws4tpCiK4PJTVgMdAYvHaBqC1HFt9gBdtZ-W3hbXfhVQEcXKDMC6kwa4dl> [megtekintve: 2023.05.14.] https://news.zindaa.mn/4lc4?fbclid=IwAR3EA8wHD-N4hG9HOlyC-MiA5GxkQ_AUZdqE9n6Kdsg3qCFvU3xl4lMuhIK0 [megtekintve: 2023.05.14.] <https://www.facebook.com/MongoliinSusegtniiKholboo/posts/pfbid0n29FKo7vUwCYs9vJuk7PR7V8bdbM8JkgTRga2aNPr-WwKJipP6uHQjpMy33Hjc2JRI> [megtekintve: 2023.05.14.]

30 <https://www.facebook.com/mongolian.jonanga/posts/pfbid02HPPDYby1LLtJ88d5ivm7wBRYHUahc7W9AvAp-K5mws5nEMsZccjGxoQBAEXmUKwRXl> [megtekintve: 2023.05.14.]

31 Például a Jawzandamba Khutagt Töw, a *jewtsündamba khutagt*-okról elnevezett, világiaknak többéves és rövid képzéseket is tartó buddhista központ: <https://www.facebook.com/www.Buddha.mn/posts/pfbid0X8cqVJRws4tp-CiK4PJTVgMdAYvHaBqC1HFt9gBdtZW3hbXfhVQEcXKDMC6kwa4dl> [megtekintve: 2023.05.20.]

zur, ex-apát), *agramba* (t. *sngags rams pa*, a tantrikus kolostoriskolákban megszerezhető fokozat), és *ganjuurwa* (t. *bka' gyur ba*, kb. „a Kangyur ismerője”) rangokat viselő szerzetese, Dogdan / Dogdon rinbüüchi (*rinpocshe*, t. *rin po che*) által tartott Kangyur szóbeli átadás (*lün*, t. *lung*), *Ganjuuryn lün* (t. *bka' gyur lung*), zajlott. Ez egy 45 napig tartó kiemelkedő esemény. Eközben pedig már trónra ültetésének előkészületei zajlanak, bár annak időpontja és körülményei még nincsenek kihirdetve.

A 10. *bogd* hosszú-élet imája

A *bogd* hosszú életéért szóló, a 14. Dalai Láma által írt imája (*ölmiig batatgakh zalbiral* vagy *shawdan soldew*, Tib. *zhabs brtan gsol 'debs*) néhány kolostorban már bekerült a napi recitálású szövegek (*tsogchin*, Tib. *tshogs chen*) közé, bár erről hivatalos rendelkezés, hogy minden kolostorban ezt kellene tenni, nem készült. Ilyen ügyekről azonban eleve nincs központi rendelkezés a mongol buddhizmus kolostorai és szentélyei tekintetében. Mégis elmondhatjuk, hogy elismerésének már beiktatása, trónraültetése előtt is hatása van a mongol szertartásrendszerre is. A mongol kolostorok napi szertartásai eddig is tartalmaztak a *bogd*-dal vagy a *jewtsündamba khutagt*-tal kapcsolatos szövegeket, néhány egyéb, csak a mongol buddhizmusra jellemző szöveggel (és persze az ezen felül a csak egy-egy kolostorban megjelenő lokális szövegekkel) együtt.

A hosszú-élet ima a tibeti buddhizmus jellegzetes szövegtípusa.³² Egy-egy tanító, mester tanítása, az, ahogyan a Tant közvetíteni tudja, összekapcsol a hagyományvonalon keresztül a tanításokkal, így rendkívül értékes. Így azért szól az ima, hogy a tanító minél tovább maradjon jelen megtestesülésében, minél tovább tanítson, minél tovább tudja így átadni a tanításokat. Ezért például a hétágú vagy hétagú imaszerkezet vagy szertartásszerkezet (*doloon gishüünt, jenlag dünpa*, t. *yan lag bdun pa*, sz. *saptāṅga*), amely sok *mahāyāna* és *vajrayāna* buddhista ima, *sādhana* (t. *sgrub thabs*), és *pūjā* (t. *mchod pa*) alapszerkezete, egyik tagja is ezzel azonos értelmű: a buddhákhoz vagy tanítókhoz a *nirvāṇā*-ba tovább nem lépésért, a szenvedésből való „nem elmúlásért”, azaz minél hosszabb ideig a Földön maradásért szóló ima ((t. *mya ngan las mi 'da' bar*) *gsol ba* (*gdab pa*), sz. *adhyeṣaṇā*).

Egy ehhez közelálló szövegtípus a gyors visszatérésért szóló ima (*nyürjon soldew*, t. *myur 'byon gsol 'debs*), amely egy-egy eltávozott tanító esetében az ő minél gyorsabb visszatéréseért, azaz azért szóló ima, hogy minél gyorsabban újra testetöltve tudja folytatni a tanítást. Egy-egy kolostor napi szertartásszövegeiben is szerepelhet e két szövegtípus egyike, attól függően, hogy egy-egy, az irányzatukban jelentős tanító vagy *tulku* éppen jelen van-e testi formában. Például a rendszerváltás utáni vallási újjáéledést követően egyes mongol kolostorokban része volt a napi szertartásoknak idáig a 9. *bogd* gyors visszatéréseért szóló ima, most pedig a 10. *bogd* hosszú-élet imája került be e szövegek közé.

A 10. *bogd* hosszú-élet imáját a Dalai Láma írta 2016-ban, az újraszületése kiválasztása után. A mű egy 14 négy soros verszakkból álló imaszöveg, sorai a tibeti verselésnek megfelelően kötött szótagszámúak, 9-9 szótagosak. A fordítás a tibeti eredetiből készült, támaszkodva a négy általam elérhető mai mongol fordításra is.³³ Ezek egyikét, S. Gantömör fordításában pdf formában

32 A szövegtípusról részletesen: Cabezón 1996.

33 S. Gantömör fordítása: <https://www.facebook.com/gandanlavrang/posts/pfbid0PbgH2NAn5waZX4S82WiQkn-38JUV8Q84pNnKzcmtzGCGSQpqbWj2hrptseo2uMJ4bl> [megtekintve: 2023.05.25.], *lkhaaramba* (t. *lha rams pa*)

a Gandan Lawran (t. *dga' ldan bla brang*) *facebook* oldal tette elérhetővé, egy másikat pedig a Mongolyn Süsegtüii Kholboo (Mongol Buddhista Hívek Szövetsége) *facebook* oldala *lkhaaramba* (t. *lha rams pa*) D. Jawzandorj fordításában. Érdekességként megemlíthetjük, hogy születtek már egyéb imák, köztük hosszú-élet imák is a 10. *bogd*-hoz, például egyes mongol lámák tollából tibetiül,³⁴ két nyelven (tibetiül és mongolul)³⁵ vagy más értelmiségiektől mongolul.³⁶ A magyar fordítást azért is teszem itt közzé, hogy valamiképp szöveganyaggal is gazdagítsam a cikket, illetve, mivel ez a rövid ima mostantól a mongol buddhizmus egyik fő imája lesz, az olvasó megismerhesse.

Hosszú-élet imaszöveg:³⁷ a megvalósított bölcs dallama

A páratlan beszédű legkiválóbb tanító, a Nap³⁸ társa,
a tizenhét megvalósult *paṇḍita*,³⁹ a gyengéd védelmező,⁴⁰ Conkhapa,
a győzedelmesek felhatalmazottja, Szönám gyamcho⁴¹ és a többiek,
a menedék szent forrásai,⁴² adományozzanak erényt és szerencsét!

A megszakítás nélküli könyörületesség idejének felhői
a halhatatlanság nektárjának a fennköltségévé alakulva, belőlük
a megszámlálhatatlan sok (érdem)föld⁴³ hosszú-élet istenei⁴⁴
adományozzák most ide az állandó szilárd jelenlétet⁴⁵ megvalósító *siddhit*!

J. Jawzandorj fordítása: <https://www.facebook.com/MongoliinSusegtüiiKholboo/posts/pfbid02xpN1JKD-tUFD7aJcjqyHAPkbaohSPRMBK4iKQZzafphU5jYzuv3sgjyRvWyuUFfl> [megtekintve: 2023.05.26.], J. D. (teljes név nem ismert) fordítása: <https://www.facebook.com/adiyanyam.gombojav/posts/pfbid02Kb76zGy8FPmic2LsjR6mawdUSiv2vQGinRxydykPCsV4aPL1vWbTNT1fkopRNvel> [megtekintve: 2023.05.20.], Erdene Gündsampil fordítása: <https://www.facebook.com/erdene.gundee/posts/pfbid02vB2Bxtao3xxPETduQoxQfgCtQUt2Nh395t-6Vz9Gpj7PRKejYaWhejyZ6DN6bGTUl> [megtekintve: 2023.05.20.]

34 https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02P5e3VpgV7uG1LTMeimw3HV2demc1Amaqrftcx-dUHjnvGJ2m6jNH3B1r5qbwyyqYLL&id=100030733968843 [megtekintve: 2023.05.20.]

35 https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02GJajn1gHc9RQ18ncNgpoZVdE8xHymJAguxvAmBrqd2QuSeBn5h4TrBnwaVTjC7m1l&id=100045234884154 [megtekintve: 2023.05.20.] https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02GsZgpTFKp5BzWQpAY1TMPnrD2t2oipGKy8Znawj1o1Xy-G6EJyrjqNRRNjYGrMetl&id=100045234884154 [megtekintve: 2023.05.14.]

36 <https://www.facebook.com/erdeniin.eh.sudar2016/posts/pfbid02qC49ykK396YekKw2Wiv3qs8tvXq4dbJpQbEm-NjyAEyjc6T2ZMxNsMo35WwU8p4Aj1> [megtekintve: 2023.05.14.]

37 *zhabs brtan smon tshig*

38 *nyi ma'i gnyen*, A *nyi ma*, „Nap”, Šākyamuni buddhára utal.

39 *paN grub*

40 T. *'jam mgon*, S. *mañjunātha*, „gyengéd védelmező”, Congkhapa (mongolul *Zonkhov*, t. *tshong kha pa*) jelzője.

41 t. *bsod nams rgya mtsho*, a címet elsőként viselő, azt Altan kántól megkapó harmadik Dalai Láma (1543–1588).

42 *skyabs gnas dam pa*, „a menedék szent helyei/tárgyai/forrásai.”

43 *zhing*, valószínűleg itt a *bsod nams zhing*, „érdemföld, érdemek földje” helyett áll röviden.

44 *tshes yi lha tshogs*

45 *rtag brtan*, „állandó(an) szilárd/változatlan”, a hosszú életre utal.

A lények támasza⁴⁶ a Nap társának Tana
fenntartásában rivális nélkülien páratlan,
a szerfeletti tudás lágy fennkölt vigadozásának serege,
a Tan urának⁴⁷ lábainál imát mondok.

A lemondás és a megértés megvalósítása⁴⁸ egységességével való azonosság és
a [*bodhicittára* törekvő] tudat felkeltése által uralt
északi irány nagy mongol birodalmában
a négy osztály⁴⁹ dicsőségére cselekvőként, kérjük, maradj sokáig jelen!

Az ötféle hanyatlás⁵⁰ sötétségének a nagy homályába burkolt
világon általában, és különösen mongol földön
a páratlan buddhacselekedetek időben beérése álta
az érző lények nagy kimerültségének felfrissítőjeként, kérjük, maradj sokáig jelen!

A végtelenül mély tanításokat mindig tisztelő
gyakorlással a tanulást, az elmélkedést és a meditációt⁵¹ végigvivő
magyarázás, vita és írás⁵² mérhetetlen tetteinek
a legkiválóbb megtestesülése, a Tan dicsőségére, kérjük, maradj sokáig jelen!

46 *gro ba'i rtsa lag*, szó szerint „a vándorlények gyökere és (vég)tagjai”, valaminek az alapját jelenti, amire az épül, amiből kinő.

47 *chos kyi dbang phyug*, sz. *dharmešvara*, „a Tan ura, a Tan mestere, a Tan erejével ellátott”.

48 *spangs rtogs*, szó szerint „lemondás és a megértés megvalósítása”, azaz az a törekvés, hogy mentesek leszünk minden szenvedéstől és annak okaitól, azaz elhagyjuk ezeket, minden szennyeződést és karmikus hajlamot, és a kétféle tudás (t. *mkhyen gnyis*) megvalósítása (a dolgok természetének tudása, t. *ji lta ba mkhyen pa*, és a „tudnivaló” dolgok minden részletének egyszerre tudása, t. *ji snyed pa mkhyen pa*, *ji rnyed pa mkhyen pa*).

49 *sde bzhi*. A „négy csoport, osztály, rész” itt vagy a tibeti buddhizmus négy nagy iskolájára utal, vagy az egykori mongol területi felosztás négy megyéjére vagy tartományára (*aimag*, mong. *ayimay*). Mindegyik általam elérhető mai mongol fordításban a *dörwön aimag* fordítás szerepel, amely azonban ugyanígy jelenthet négy megyét, de négy osztályt, csoportot is.

50 *Snyigs lnga* vagy *snyigs ma lnga*, a hanyatló idők, a sötét világkorszakot (t. *snyigs ma'i dus* vagy *snyigs dus*) jellemző ötféle hanyatlás. Ezek a következők: *tshé snyigs ma*, az élet(tartam) hanyatlása (lecsökkenése); *nyon mongs snyigs ma*, a nyomorúság, szenvedélyek (sz. *klesā*) hanyatlása (ezek elszaporodnak, uralkodnak a lényeken); *sems can snyigs ma*, a lények [tulajdonságainak] hanyatlása (az életidőn kívül például magasságuk is csökken, más tulajdonságaik is gyérülnek); *dus snyigs ma*, a korszak hanyatlása (az egész korszak a hanyatlás jegyeit mutatja); *lta ba snyigs ma*, a nézetek hanyatlása (azaz nem a Tant követik a lények).

51 *thos bsam sgom*, a hallgatás (és olvasás) avagy tanulás, a [tanultakon való] elmélkedés vagy reflektálás és a meditáció hármassága a tibeti buddhizmus oktatási módszereinek sajátossága.

52 *čhad rtsod rtsom pa*, a magyarázat vagy tanítás, a vita és az írás, avagy alkotás hármassága.

A tökéletesen tiszta erkölcsi törvények makulátlan földalpján az elnyugtatás és a belátás⁵³ magoncainak termése növekedvén, a három képzés⁵⁴ és a hét nemes drágakő⁵⁵ kincsestárának őrzője, a megszabadulás nagy vezetőjeként, kérjük, maradj sokáig jelen!

Kívül a test és beszéd vétkeit gúzsba kötő egyenkénti megszabadulásban,⁵⁶ belül a megszabadulás⁵⁷ határát maga mögött hagyó *bodhicittában*, titkosan pedig a két fokozat jógájában⁵⁸ törekedő bölcs, a Tan a teljes dicsőségére, kérjük, maradj sokáig jelen!

A bölcsességével a nemességben nem hanyatló Nāgārjunát,⁵⁹ a nemességével a bölcsességben nem elmaradó Upālit,⁶⁰ a bölcs, nemes, és jó, győzedelmes Congkhapát,⁶¹ ténylegesen mindőjüket egyben megtestesítő drágakő-természetűként, kérjük, maradj sokáig jelen!

A Tan tökéletes vezetője, a mélységes kinyilatkoztatások a lények térítésére megfelelően kellemes hangú jobb felé tekeredő Tan-kagylókörtjének *saṃsāra* és *nirvāṇa*⁶² gyógymódját tanító Tan uraként,⁶³ kérjük, maradj sokáig jelen!

53 *zhi lhag*, a *zhi gnas lhag mthong* rövidítése, kétféle meditációs módszer, az elnyugtatás (t. *zhi gnas*, sz. *śamatha*, „nyugalomban időzni”), melynek célja, hogy lenyugtassa és egyhelyben tartsa a tudatot, és a belátás vagy felismerés, mely a tudat természetének felismerését célozza (t. *lhag mthong*, sz. *vipaśyanā*).

54 *bslab gsum*, három képzés, azaz az erkölcsi törvények (t. *tshul khrims*, sz. *śīla*), az elmélyülés vagy összpontosítás (t. *ting 'dzin*, sz. *samādhi*), valamint a bölcsesség (t. *shes rab*, sz. *prajñā*) hármassága.

55 *'phags nor bdun*, a hét nemes drágakő, azaz a hit (t. *dad pa*, sz. *śraddhā*), az erkölcsi törvények (t. *tshul khrims*, sz. *śīla*), mértékletesség (t. *ngo tsha shes pa*, sz. *hrī*), szegyenkezés (t. *khrel yod pa*, *apatrāpya*), tanulás (t. *thos pa*, sz. *śrūta*), lemondás (t. *tong ba*, sz. *tyāga*), és bölcsesség (t. *shes rab*, sz. *prajñā*).

56 *so sor thar pa*, sz. *pratimokṣa*

57 *zhi ba*, „béke, nyugalom, megnyugvás”, a *nirvāṇa* szinonimája.

58 *rnal 'byor*

59 *klu yi zhabs*, a „nāgák (t. *klu*) tiszteletreméltója”, Nāgārjuna (t. *klu sgrub*) nevének szó szerinti jelentése.

60 *nye bar 'khor*, sz. Upāli, a Buddha egyik fő tanítványa, aki leginkább arról híres, hogy a szerzetesi rendszabályokat (t. *ḍul ba*, sz. *vinaya*) ő mondta fel fejből a Buddha halála után az első zsinaton.

61 *blo bzang rgyal ba*, ahol a *blo bzang* feltehetően Congkhapa szerzetesi neve, a *blo bzang grags pa* rövid formája.

62 *srid zhi*, „létezés és nyugalom/béke”, a *saṃsāra* és *nirvāṇa* megfelelői.

63 *chos kyi dbang po*

A külső, belső és egyéb hármasságú Kālacakra⁶⁴
 beéréssel megszabadító mélységes útja hatféle gyakorlatának⁶⁵ az instrukcióját⁶⁶
 védelmező bölcs, a gyakorló hagyományvonal⁶⁷ *dzsomonangpa*⁶⁸
 tanításának a nagy mestereként, kérjük, maradj sokáig jelen!

Állandóan csakis mások javára törekedvén
 bármit is cselkedve a Lótusz-tartó⁶⁹ minden kívánságát
 egészen ameddig a tér kiterjed, odáig
 beteljesítő *mahāsattva*ként,⁷⁰ kérjük, maradj sokáig jelen!

Egyetlen anya, a vágyvilág Úrnője,⁷¹ Śrīdevī,
 általánosságban a Tan és a lények, és különösen pedig a mongol föld
 szerfeletti hanyatlására és nyomorba jutására gondolva,
 a négyféle buddhacselekedettől⁷² egy pillanattig se tántorodj el!

A Három Drágakő győzedelmes tengerének az inspiráló áldása és
 a tanvédő Śrīdevī⁷³ buddhacselekedetei révén
 ezen imának minden célja maradéktalanul
 és akadálytalanul, az élőlények dicsőségére teljesedjen be!

64 *phyi nang gzhan*, a Kālacakra (*düinkhor*, t. *dus kyi 'khor lo*, „idő kereke”) tanításokra jellemző hármasság.

65 *sbyor ba drug*, vagy *sbyor drug* (*Jordruk*), „hat egyesülés”, a Kālacakra rendszer szerinti meditációs gyakorlatok neve.

66 *khrid*, instrukció, útmutatás.

67 *sgrub brgyud*, olyan hagyományvonal, átadási vonal (*brgyud*), ahol a gyakorlásra, meditációra (*sgrub*) helyezik a hangsúlyt, ellentétben azokkal a vonalakkal, ahol a hangsúly a szövegek elméleti tanulmányozásán, a magyarázatokon van (*bshad brgyud*). Előbbiek közé tartozik például a *nyingma*, a *kadam*, a *marpa kagyü* és egyes más *kagyü* vonalak, vagy a *szakja*, valamint a fent említett *jordruk*, azaz a Kālacakra „hat egyesülés” gyakorlatai, utóbbiak közé a *gelug*.

68 *jo mo nang pa*, a *jo nang pa* iskolára utal. Ehhez tartozott Tāranātha, a *bogd*-okat pedig Tāranātha újraszületésének tekintik.

69 *phyag na pad mo*, sz. Padmapāṇi, „Lótusz-tartó”, Avalokiteśvara (t. *spyan ras gzigs*) egyik formájának neve.

70 *sems dpa' chen po*, sz. *mahāsattva*, „hatalmas hős lélek”, a *bodhisattva* (t. *byang chub sems dpa'*) mellett használják legtöbbször.

71 *'dod pa'i kham s ky i dbang phyug ma*, *lha mo 'dod (pa'i) kham s dbang phyug ma*, *dpal ldan lha mo*, sz. Śrīdevī egyik neve.

72 *rnam bzhi'i 'phrin las*, röviden *'phrin las bzhi*, négyféle buddhacselekedet, négyféle megvilágosult cselekedet: *zhi ba'i 'phrin las*, „békítő, békés”, *rgyas pa'i 'phrin las*, „növelő, gazdagító”, *dbang gi 'phrin las*, „erőtlen, erővel felruházó”, *drag po'i 'phrin las*, „haragvó/haragos”.

73 *dmag zor rgyal mo*, sz. Pāravati, „az ellenséges sereget elhárító *torma* felajánlás királynője”, *dpal ldan lha mo*, sz. Śrīdevī egyik formájának neve. Ő a Dalai Lámák speciális védelmezője.

Összegzés

A 10. *bogd* megnevezése és trónra ültetése kétségkívül nagyon fontos a mongol buddhizmus szempontjából, hiszen legfőbb vallási vezetőjükről van szó, ráadásul a 9. *bogd* 2012-es halála óta csak most került erre az igen várt eseményre sor. Legfontosabb részükre mégis az, hogy a most kinevezett *bogd* mongol gyermek, így 265 éve – a 2. *bogd* halála után hozott, ezt megtiltó mandzsu császári rendelet óta – végre először töltheti be a pozíciót mongol személy. A 9. *bogd* esetében ez már lehetséges lett volna, akkor tibeti személyt nevezett meg a Dalai Láma a tisztségre. Mindez a Dalai Láma és Kína kapcsolata, a tibeti kérdés és Kína Mongóliának a tibetiekkel, tibeti buddhizmussal való kapcsolataira adott eddig is komoly reakciói miatt kockázattal is jár a jelen politikai környezetben. Mivel a gyermek még most is fiatal, tényleges szerepe majd csak felnövekvése után lesz, így arra, mit is jelent ilyen szempontból ténylegesen a beiktatása, majd csak később derül fény. A mongol buddhizmus keretein belül azonban kétségtelenül be fogja tölteni a hagyományos szerepet, tradicionális kettősségben együttműködve a Gandan főkolostor főapátjával. Első megjelenése szertartásokon már trónraültetésének hivatalos eseménye előtt meg is történt. Jelen cikkben a beiktatása körüli eseményeket, (főleg mongóliai) visszhangokat összegeztem, említettem a megnevezésekor újra szárnyra kelt, 20. század eleji népdalrészletet is. A vallásgyakorlat szempontjából fontos, megnevezése és beiktatása következtében beálló szertartásrendbeli változásokra is kitértem, valamint közreadtam a 10. *bogd* Dalai Láma tollából származó hosszú-élet imájának fordítását. Remélhetőleg így a mongol buddhizmusról kevesebb információval rendelkező olvasó számára is sikerült átfogó képet adni ezen igen fontos esemény minden vonatkozásáról.

Bibliográfia

Elsődleges (tibeti nyelvű) források

14. Dalai Láma. 2016. *zhabs brtan smon tshig drang srong grub pa'i dbyangs snyan zhes bya ba bzhugs so*.

Másodlagos irodalom

- Bareja-Starzyńska, A. 2018. „Jebsundamba Khutugtus of Mongolia.” *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-615> [megtekintve: 2023.06.14.] <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.615>
- Bareja-Starzyńska, A.. 2009-2010. „The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Tāranātha Kun dga' snying po: Öndör Gegeen Zanabazar Bio bzang bstan pa'i rgyal mtshan (1635-1723): A case study of the Tibeto-Mongolian Relationship.” *The Tibet Journal* 34/35(3/2), *Special Issue: The Earth Ox Papers* : 243-261.
- Bareja-Starzyńska, A. 2015. *The Biography of the First Khalkha Jebsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei*. Warsaw: Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw.
- Bawden, Charles. 1961. *The Jebsundamba Khutukhtus of Urga*. Harrassowitz: Wiesbaden.

- Cabezón, José Ignacio. 1996. „Firm Feet and Long Lives: The *Zhabs brtan* Literature of Tibetan Buddhism.” In: José Ignacio Cabezón – Roger R. Jackson (eds.) *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Snow Lion: Ithaca, New York: 344-357.
- Majer Zsuzsa. 2020. „Three Ritual Prayers by Öndör Gegeen Zanabazar.” In: Vesna A. Wallace (ed.) *Sources of Mongolian Buddhism*. Oxford University Press: New York: 329-358. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190900694.003.0016>
- Majer Zsuzsa. 2016. „A mongol buddhizmus egy fő imája Öndör gegēn Janabajar, az első mongol egyházfő tollából, és az általa írt egyéb szertartásszövegek.” *Távol-keleti Tanulmányok* 8(1): 67-92. <https://doi.org/10.38144/TKT.2016.1.4>
- Majer Zsuzsa. 2012. „Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site.” *Silk Road* 10: 107-116.

Internetes források

A hosszú-élet ima fordításai mongol nyelven

S. Gantömör fordításában pdf formátumban a Gandan Lawran *facebook* oldalán:
<https://www.facebook.com/gandanlavrang/posts/pfbid0PbgH2NAn5waZX4S82WiQkn38JUV8Q84pNnKczmtxGCGSQpqbWj2hrptseo2uMJ4bl> [utolsó letöltés: 2023. május]

lkhaaramba D. Jawzandorj fordításában a Mongolyn Süsegtanii Kholboo *facebook* oldalán:
<https://www.facebook.com/MongoliinSusegtaniiKholboo/posts/pfbid02xpN1JKDtUFD7aJcjyHAPkbaohSPRMBK4iKQZzafphU5jYzuv3sgjyRvWyuUFf1l> [utolsó letöltés: 2023. május]

J. D. (teljes név nem ismert) fordítása:
<https://www.facebook.com/adiyanyam.gombojav/posts/pfbid02Kb76zGy8FPmic2LsjR6mawdUSiv2vQGinRxydykPCsV4aPL1vWbTNt1fkopRNvel> [utolsó letöltés: 2023. május]

Erdene Gündsampil fordítása:
<https://www.facebook.com/erdene.gundee/posts/pfbid02vB2Bxtao3xxJPETduQoxQfgCtQUt2Nh395t6Vz9Gpj7PRKejYaWhejyZ6DN6bGTU1> [utolsó letöltés: 2023. május]

Az egyéb interneten található források a lábjegyzetekben olvashatók

B H U T Á N

VALCSICSÁK ZOLTÁN – ZSOLNAI LÁSZLÓ

Bhután, a Mennydörgő Sárkány és az Össz nemzeti Boldogság földje

A himalájai Bhutáni Királyság sok szempontból figyelemreméltó hely. A tibeti buddhizmus *drukpa kagyü* irányzatának legfontosabb központja a világon, olyan meseszerű, ködbe burkolódzó zárandokhelyekkel, mint a 3100 méter magasan a meredek sziklákra tapadó, „égi hajszálon függő” Tigrisfészek kolostor. Az ország évszázadokig szinte teljesen el volt zárva a külvilágtól, gyarmat nem volt, és jórészt kimaradt a 20. század radikális gazdasági és társadalmi változásaiból. Bhutánban az 1950-es évekig feudális viszonyok uralkodtak. Nem voltak városok, modern ipar, aszfaltúthálózat, vezetékes telefon, közoktatási rendszer, egészségügyi ellátás, papírpénz, és a lakosság túlnyomó része távoli, elzárt kistelepüléseken, elektromos áram nélkül, robot és terményadó sújtotta, írástudatlan, önellátó földművesként élt.

Ma Bhután 780 ezer lakója egy kevesebb, mint fél magyarországnyi területen él, északon a kínai határon 7500 méteres hófödte hegycsúcsokkal, délen az indiai határon 100 méteren fekvő szubtrópusi erdőkkel szegélyezve. Az ország fele természetvédelmi terület, 70%-át őserdő borítja és az alkotmány alapján ez a szám 60% alá soha nem eshet. Bhután a világ azon néhány országának egyike, amelyik karbon negatív, azaz több széndioxidot köt meg, mint amennyit kibocsát. A buddhizmus tanításai és a természet tisztelete miatt Bhutánban tilos a vadászat, a halászat, és a hegemászás.

A nyitás a külvilág felé az internet, a kábeltelevízió és később a mobiltelefonhálózat bevezetésével, valamint a turizmus beindulásával a 2000-es években gyorsult fel. A változások a növekvő számú diplomás fiatallal, az angol nyelv elterjedésével, a külföldi ösztöndíj- és munkalehetőségekkel és a gyors városfejlődéssel felforgatták Bhután tradicionális életmódú társadalmát. Nőtt a kivándorlás, a munkanélküliség, a bűnözés, a mentális problémák előfordulása, az alkoholizmus és a kábítószerhasználat.

Az 1970-es évek óta követett Össz nemzeti Boldogság társadalomszervezési filozófia következtében Bhután a 20. században óvatosan nyitott a globalizált világra. Az ország infrastruktúrájának, gazdaságának fejlesztése közben igyekezett megőrizni kulturális, spirituális és természeti értékeit. Jelenleg Bhután egyik legnagyobb kihívása egy olyan jól működő gazdaság és vállalkozási szektor kialakítása, amely elég munkahelyet teremt, hozzájárul az általános anyagi jóléthez, fenntartja az egészségügyi és más szolgáltatások megfelelő szintjét, miközben nem rombolja le a hagyományos buddhista (és a szintén jelenlévő hindu) kultúrát, nem szennyezi a környezetet, nem zilálja szét a közösségeket, és nem a profitmaximalizáló üzleti stratégiát követi. Ezen cél eléréséhez nyújta-

nak megoldást a buddhista értékeket követő, környezettudatosan és etikusan működő ún. „*bódhiszattva* vállalkozók”.

Bhután történelmi elzárkózása és a hivatalos diplomáciai kapcsolatok mai napig fennálló hiánya miatt Magyarország és Bhután között a kormányközi kapcsolatok minimálisak. A kulturális és szakmai kapcsolatépítésnek 2011-ben a Magyar-Bhutáni Baráti Társaság (MBBT) megalakulása adott lendületet, amely eseményre Budapesten Karma Phuntsho előadásával került sor. Az MBBT az elmúlt években számos szakmai programot szervezett, amelyeken előadást tartott – többek között – Françoise Pommaret tibetológus, Bhután specialista, Michael Rutland az Egyesült Királyság első bhutáni tiszteletbeli konzulja, és Lyonpo Kinzang Dorji volt bhutáni miniszterelnök.

A következő tematikus összeállításunkban négy Bhutánról szóló tanulmányt adunk közre:

Karma Phuntsho *Bevezetés a bhutáni buddhista hagyományokba* című írása a bhutáni spirituális hagyományok történelmi fejlődését tekinti át a pre-buddhista időktől és a buddhizmus elterjedésétől kezdődően a bhutáni buddhista állam kialakulásáig, valamint a hagyományt alkotó pre-buddhista és buddhista rendszerek, illetve az új szekuláris, globális és tudományos modernitás közelmúltbeli találkozásáig, olyan nagyhatású mesterek és vezetők említésével, mint Padma szambhava, Pema Lingpa, és Zhabdrung Ngawang Namgyal.

Karma Ura *Az Össznmzeti Boldogság: Teljességre törekvő fejlődés* című tanulmánya bemutatja a Bruttó Hazai Termék (GDP), a szubjektív jóllét (SWB) és az Össznmzeti Boldogság (GNH) mutatók felépítését, mérési módszereit, főbb jellemzőit és korlátait, valamint javaslatokat tesz arra, hogy miként tudnának jobban egymásra épülni, ahelyett, hogy elszigetelten alkalmaznánk őket. Bepillantást nyújt a bhutáni GNH index intézményi háttérébe, szerkezetébe, számítási módszereibe, szakpolitikai és egyéb alkalmazásaiba. Ismerteti a 2010-ben és 2015-ben végzett bhutáni országos GNH felmérés eredményeit és megmutatja, hogy milyen kapcsolat van a buddhista értékek és tanítások és az Össznmzeti Boldogság koncepciója között.

Françoise Pommaret *A női vallásgyakorlók szerepének megerősödése a mai Bhutánban* című tanulmánya bemutatja a mai Bhután női buddhista gyakorlóinak csoportjait és társadalmi és vallási szerepüket. A történelmi áttekintés mellett bepillantást enged a növekvő népszerűségnek örvendő modern, világi buddhista gyakorlatokba, és leírja, hogy miképpen vált a hivatásos vallásgyakorlás elérhetőbbé a bhutáni nők számára.

Valcsicsák Zoltán a *Bódhiszattva vállalkozók Bhutánban* című írásában rámutat arra, hogy a jelenlegi *antropocén* kor környezeti, gazdasági és társadalmi kihívásai új típusú, értékorientált vállalkozókat igényelnek. A buddhista spirituális és etikai értékeket követő vállalkozókat Bhutánban *bódhiszattva* vállalkozóknak hívjuk. A tanulmány bemutatja ezen vállalkozók értékhatárét és kapcsolódását a buddhista értékekhez és a *bódhiszattva* eszményhez. A *bódhiszattva* vállalkozások gyakorlatát négy bhutáni vállalkozás példáján keresztül szemlélteni.

Reményeink szerint a Bhutánról szóló tematikus összeállításunk katalizálni fogja az érdeklődést és az aktív elköteleződést ez iránt a különleges, egyedi buddhista kultúrájú kis ország iránt.

Válogatott szakirodalom

Magyarul

- Kelényi B. 1999. „„Sárkányország” Európában. Bhutan – Buddhistsches Königreich im Himalaya / Bhutan – Mountain Fortress of Gods című kiállítás.” *Tabula* 2 (2): 167-172.
- Dowman, K. 2002. *Az isteni örült. Drukpa Künli magasztos élete és dalai*. Budapest: Bódhiszattva Kiadó.
- Valcsicsák Z. 2015. *Álmomban Bhutánban ébredtem. Utazások a Mennydörgő Sárkány és a Bruttó Nemzeti Boldogság földjén*. Budapest: Oniva. (www.bhutankonyv.hu)
- Dzongszár Dzsamjang Khjence. 2020. *Mitől nem leszel buddhista?* Budapest: Glint.

Angolul

- Aris, M. 1979. *Bhutan: The Early History of a Himalayan Kingdom*. Warminster: Aris & Phillips.
- Aris, M. 1994. *The Raven Crown: The Origins of Buddhist Monarchy in Bhutan*. London: Serindia.
- Choden, K. 1994. *Folktales of Bhutan*. Bangkok: White Lotus.
- Ricard, M. 2009. *Bhutan. The Land of Serenity*. London: Thames & Hudson.
- Phuntsho, K. 2013. *The History of Bhutan*. Noida: Random House India.
- Altmann, K. 2016. *Fabric of Life - Textile Arts in Bhutan: Culture, Tradition and Transformation*. Berlin/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110428612>
- Guyer-Stevens, S. & Pommaret, F. 2021. *Divine Messengers: The Untold Story of Bhutan's Female Shamans*. Boulder: Shambhala.
- Ura, K. 2023. *Bhutan: The Unremembered Nation. Vols. 1-2*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192865403.001.0001>

Internetes források

- Magyar-Bhutáni Baráti Társaság: www.bhutan.info.hu (az MBBT tíz éve: [https://mailchi.mp/a889f8b93110/10-eves-az-mbbt?fbclid=IwAR2ZYRIvgD29clRGUd1ZOd3HmSYoMEN_qJfAv9bcUMIvt5R-0xUnsH8MGM;](https://mailchi.mp/a889f8b93110/10-eves-az-mbbt?fbclid=IwAR2ZYRIvgD29clRGUd1ZOd3HmSYoMEN_qJfAv9bcUMIvt5R-0xUnsH8MGM; fotogaléria: https://www.bhutan.info.hu/kepgaleria/) fotogaléria: <https://www.bhutan.info.hu/kepgaleria/>) [utolsó letöltés: 2023. május]
- A Tsadra Alapítvány Buddha-természet projektje: https://buddhanature.tsadra.org/index.php/Main_Page [utolsó letöltés: 2023. május]
- A Loden Alapítvány: www.loden.org [utolsó letöltés: 2023. május]
- Centre for Bhutan and GNH Studies: <https://www.bhutanstudies.org.bt> [utolsó letöltés: 2023. május]
- A 2022. évi GNH felmérés eredményei: https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:8bcd6578-8d23-4243-93fe-73282e04b648/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=Ura_et_al_2023_2022_gnh_report.pdf&type_of_work=Report [utolsó letöltés: 2023. május]

Bevezetés a bhutáni buddhista hagyományokba

Ez az írás a bhutáni spirituális hagyományok történelmi fejlődésének rövid áttekintése, a pre-buddhista időktől és a buddhizmus elterjedésétől kezdődően a bhutáni buddhista állam kialakulásáig, valamint a hagyományt alkotó pre-buddhista és buddhista rendszerek, illetve az új szekuláris, globális és tudományos modernitás közelmúltbeli találkozásáig, olyan nagyhatású mesterek és vezetők említésével mint Padmaszambhava, Pema Lingpa, és Zhabdrung Ngawang Namgyal.¹

Kulcsszavak: bhutáni buddhizmus, *drukpa kagyü*, Össz nemzeti Boldogság, bhutáni államalapítás, Tibet

A mai bhutáni kultúrában és társadalomban talán a buddhizmus játssza a legkiemelkedőbb szerepet. Az emberek világnézetét, gondolkodásmódját, értékeit, elveit, gyakorlatát, valamint az állam politikáját és programjait nagymértékben a buddhizmus alakítja. A legtöbb bhutáni ember számára a buddhista eszmék és koncepciók meghatározzák az élet értelmét és célját, habár ezek az erkölcsi útmutatások és gyakorlatok egyre inkább új kihívásokkal szembesülnek az új globalizált világrendben terjedő szekuláris, materialista, individualista és antropocentrikus értékrendek részéről. Bhután buddhista rendszerét csak akkor lehet megfelelően értékelni, ha megvizsgáljuk a bhutáni spirituális hagyományok történelmi fejlődését a pre-buddhista időktől és a buddhizmus elterjedésétől kezdődően a bhutáni buddhista állam kialakulásáig, valamint a hagyományt alkotó pre-buddhista és buddhista rendszerek, illetve az új szekuláris, globális és tudományos modernitás közelmúltbeli találkozásáig. Az alábbi rövid összefoglaló a szerzőnek egy, a Bhután vallástörténetéről szóló, eredetileg mintegy két évtizeddel ezelőtt írt esszéjének az adaptációja.

A pre-buddhista korszak

Bhutánban a buddhizmus megjelenését megelőző spirituális kultúrát a későbbi fejlemények és egymásra rakódott rétegek erősen elhomályosították és átalakították, így azokról bármit határozottan kijelenteni nagyon nehéz. A helyi népi hiedelmek, rituálék és kultúrák formájában fennmaradt néhány archaikus gyakorlaton kívül alig van történelmi dokumentáció a buddhizmus megjelenése előtti vallási fejleményekről, normákról és gyakorlatokról. Nem valószínű, hogy Bhutánban a 7. század előtt létezett kialakult vallási rendszer vagy intézmény, eltekintve a különböző régiók-

¹ Angol nyelvű cím: „Buddhist Traditions in Bhutan - A Brief Introduction.” Fordította: Valcsicsák Zoltán. Az itt közölt cikk a „Bhutan” című írás szerző által átdolgozott változata. Eredeti megjelenés: Melton, J.G. és Baumann, M. (szerk.) 2002. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara: ABC-Clío: 148-150.

ban és környékeken ismert népi hiedelmektől és rituáléktól. A *bön* vallással való némi hasonlóság, és talán a *bön* vallás bizonyos fokú hatása miatt, ezeket a hiedelmeket és gyakorlatokat a *bön* kategóriájába sorolják. Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a „*bön*” kifejezés elsősorban Tibet buddhizmus előtti vallására utal, és az intézményesített *bön* hagyomány csak szórványosan volt jelen Bhutánban.

Az ország egyes távoli részein fennmaradt hiedelmek és gyakorlatok alapján feltételezhetjük, hogy a vallási gyakorlatok ebben a korszakban a sámánizmus, a pogányság, valamint a természet-, a szellem- és a bálványkultusz különböző irányzataiból álltak. Bár a buddhista hiedelmek és gyakorlatok felváltották vagy néha beolvasztották őket, ezen irányzatok nyomai még ma is léteznek a népi kultúrában. A természet ebben a rendszerben hatalmas és megszelídíthetetlen erőként jelenik meg, amellyel számolni kell. A hegyeket, tavakat, sziklákat, folyókat, erdőket és völgyeket szellemek félelmetes lakhelyének tekintették, akiket - többek között - olyan elnevezésekkel illették, mint *nedag*, *zhidag*, *pholha*, *yullha*, *dud*, *tsan*, és *klu*. Ezek szinte egész vidékeket birtokoltak és gyakran kizsákmányolták az embereket, akik a kapcsolatukat a természet ezen erőivel különböző megbékélési és felajánlási rituálékon keresztül egyengették, illetve sámánok és jósök - ún. *pabok*, *pamok* és *terdagok* - közvetítésével kommunikáltak velük.

A felajánlásokon, az áldozásokon, és a sámán közvetítők alkalmazásán keresztüli szellemtisztelet még ma is megfigyelhető, bár ez utóbbi gyakorlat mára hanyatlóban van. Az istenségek megbékítésének számos szezonális rituáléja és rítusa beolvadt a főáramú buddhista gyakorlatokba, és ezek ma már buddhista változatban élnek tovább, miközben a természetisztelet eredeti elemei már rejtve vannak vagy feledésbe merültek. Mégis, Bhután pre-buddhista spirituális kultúrái jelentős hatást gyakoroltak az általános spirituális életre és a bhutáni buddhista rendszer jellegére. A bhutáni buddhista hagyományt csak akkor lehet teljes mértékben megérteni, ha megértjük annak kölcsönhatását és kapcsolatát azokkal a spirituális kultúrákkal, amelyek a buddhizmus megérkezésekor már léteztek az országban. A mai lelkes kiállást az ország érintetlen természeti környezete és karbon-negatív nemzetként való elismerése mellett is csak akkor lehet a helyén kezelni, ha megértjük a bhutáni természetorientált pre-buddhista szellemiséget.

A buddhizmus korai szakasza (8 –16. század)

A buddhista vallás legelső jelei Bhutánban az a két műemlék templom - a bumthangi Jampa Lhakhang és a parói Kyerchu Lhakhang - amelyekről úgy vélik, hogy Szongcen Gampo tibeti császár (605–650 körül) építtette őket. A bhutáni buddhizmus tényleges megjelenése a 8. század közepén az indiai mester, Padmaszambhava Bhutánba érkezéséhez köthető. Ehhez a mesterhez a két legfontosabb bhutáni vallási hely (a Tigrisfészek kolostor (Paro Taktsang) és a Kurjey Lhakhang, *a ford.*) és több száz másik kapcsolódik, és a feléje áradó tisztelet, imák és felajánlások adják a bhutáni buddhizmus alapjait. Habár a Padmaszambhava küldetése nyomán bekövetkezett változásokról történelmi feljegyzések nem állnak rendelkezésre, a szájhagyomány szerint az emberek világi buddhista fogadalmakat tettek, és felhagytak az állatáldozatokkal.

A Padmaszambhava bhutáni utazásait követő évszázadokban buddhista mesterek százai özönltek Tibetből a régióba, hogy új területeket keressenek a térítéshez, gazdasági lehetőségeket a nagy tibeti vallási intézmények támogatására, magányos helyeket a buddhista tanítások gyakorlására - távol Közép-Tibet feszültségeitől és viszályaitól -, valamint vallási kincseket, amelyeket a feltételezések szerint Padmaszambhava és társai rejtettek el a 8. és a korai 9. században. Köztük

voltak a tibeti buddhizmus új *szarma* iskoláinak mesterei, köztük Myos Lhanangpa a *drigung kagyü*-ből, Phajo Drukgom Zhigpo és más *drukpa kagyü* mesterek, Gonpo Dorji és más Nenyíngből érkezett látogatók, Barawa Gyaltsen Palzang és utódai, Thangtong Gyalpo, a hídépítő, a *szakjapa* mesterek, és sokan mások, akik elhozták a tibeti buddhizmus új *szarma* iskoláit, köztük a *drukpa kagyüt*, Bhután államvallását. Körülbelül ugyanebben az időben a tibeti buddhizmus *nyíngma* hagyománya, amely a 8. és 9. századból eredeztette az átadást, széles körben elterjedt Bhutánban olyan mesterek révén, mint Longchenpa, Guru Chowang, Dorji Lingpa, vagy a Kathog kolostor lámái, és később olyan helyi személyiségeket termelt ki, mint Pema Lingpa (1450–1521), a legjelentősebb vallási mester, aki Bhutánban valaha született.

A buddhizmus későbbi szakasza (a 17. századtól kezdve)

A későbbi szakasz a bhutáni buddhista központok és rendszerek hivatalossá válásának és megszilárdulásának az időszaka, amely a 17. század első felében kezdődött, amikor Zhabdrung Ngawang Namgyal (1594–1651), Bhután alapítója elmenekült Tibetből, és megkezdte bhutáni misszióját, amely az ország egyesítéséhez vezetett. Zhabdrung és köre nagyjából Bhután mai területén egyesítették a völgyeket, elsősorban azzal a céllal, hogy egyházi államot hozzanak létre, amely támogatja a *drukpa kagyü* iskolát, és folytatja a tibeti otthonában, Ralungban létező örökletes kolostori intézményt. Az ő felügyelete alatt alakult ki a kettős kormányzati rendszer a világi és egyházi hatalmi ágakkal, amelyet főként a papság vezetett. A *kagyü* hagyomány *drukpa kagyü* felekezete lett Bhután államvallása, míg a legtöbb más irányzat - a *nyíngmapák* és a *szakjapák* kivételével - fokozatosan visszaszorult, vagy erőszakkal száműzték őket Bhutánból. Az állami egyházi testület, avagy a Központi Szerzetesi Testület, amely ma is működik, vallási közösségként és egyben államigazgatási szervként jött létre. A következő évszázadokban a Központi Szerzetesi Testület képviselőit minden körzetben megalapították, így terjesztve el a *drukpa kagyü* hagyományt az országban.

A bhutáni állam megalakulása a szerzetesi kormányzással együtt egy hivatalos politikai intézmény kialakulásához vezetett, élén az államfői pozícióval, amelyet többnyire egy Zhabdrung láma töltött be, és akit a britek „Dharma Raja”-nak neveztek. Őt a közigazgatási vezető, a Desi – brit elnevezéssel a „Deb Raja” -, és a Je Khenpo, a legfőbb vallási vezető támogatta. Ez utóbbi pozíció a mai napig megmaradt. A központosított kormányzás és az állami támogatás művészeti és kulturális alkotások megszületéséhez vezetett, beleértve a hatalmas kolostor-erődök, *dzongok*, felépítését, számtalan vallási tárgyat, például szobrokat, könyveket és szertartási kellékeket, valamint élénk irodalmi tevékenységet, beleértve Bhután nemzeti történelmének első leírását. A társadalom nagyjából az egyházi nemesség és a politikai vezetők szűk felső osztályára, az adófizető háztartások jelentős csoportjára, és a földesuraknak dolgozó föld nélküli bérlők és rabszolgák legalsó kategóriájára oszlott.

Az évszázadok során a buddhizmus fokozatosan behatolt Bhután távoli zugaiba, és elkezdte alakítani a bhutáni társadalom minden szejétét. Egyéni szinten a buddhizmus meghatározta az emberek világnézetét, értékrendjét, életcélját és általános szemléletét önmagukról, másokról és a világ egészéről. Nagymértékben befolyásolta életmódjukat és társadalmi viselkedésüket, valamint tér- és időérzéküket. Az emberek például reggeli ébredés után imádkoztak, vízfelajánlást tettek, és/vagy megkerültek egy templomot, és teliholdkor és újholdkor gyakran napokra abba hagyták a mezőgazdasági munkát, hogy az időt vallási gyakorlatokkal töltsék. A közösségi események többnyire buddhista vallási szertartásokká és gyakorlatokká váltak. A buddhista témák

uralták a művészetet, és az építészet gyakran buddhista témákon alapult. A 17. századtól kezdve a politikai, kormányzati és jogi rendszer is szorosan összekapcsolódott a buddhista intézményekkel és gyakorlatokkal.

A jelenlegi helyzet

Ma Bhután az egyetlen olyan ország, ahol a *mahájána* buddhizmus államvallás, és a két hagyomány, a *nyingma* és a *drukpa kagyü* barátságosan együtt él és virágzik. A *nyingmán* belül számos alcsoport létezik, amelyeket inkább az átadási vonal, mint a tanításbeli különbségek határoznak meg. A *nyingthig* hagyomány, amely a 14. században Longchenpával kezdődött, továbbra is virágzik, csakúgy, mint a Peling hagyomány, Bhután őshonos vallási hagyománya, amely Pema Lingpával kezdődött. Dudjom Lingpa *terszar* hagyományát a 20. században reinkarnációja, Dudjom Rinpoce és leszármazottai népszerűsítették. Vannak más *nyingma* hagyományok is, mint például a *dzsangter* és a *paljül*, amelyeket néhány bhutáni kolostori intézmény tett magáévá.

Ezzel szemben a *drukpa kagyü* iskola Bhutánban az évszázadok során lényegében homogén maradt, és a hagyomány továbbra is virágzik mind a Bhután-szerte elterjedt jelenléte, mind az intézményi tagsága tekintetében, bár a Központi Szerzetesi Testület mára elvesztette az összes egykor gyakorolt politikai befolyását. A 17. században még létező különbségeik ellenére, mostanában új kapcsolat bontakozik ki a bhutáni *drukpa kagyü* és a Zhabdrung riválisától származó tibeti/ladaki *drukpa kagyü* között is. A dél-bhutániak között jelentős a hinduk száma, és a kereszténységet magukénak vallók száma is növekszik.

Bhutánban ma a természetközpontú pre-buddhista spiritualitás és a tudatközpontú buddhista hagyomány történetük legnehezebb helyzetében vannak, és a leggyorsabb változásokkal néznek szembe. Az átmenet az animista pre-buddhista világnézetből a buddhista világnézetbe egy évezredes, fokozatosan bekövetkező folyamat során ment végbe. A buddhista rendszer integrálása a helyi pre-buddhista kontextusba és a két spirituális hagyomány összeolvadása szintén nagy éleslátással, bölcsességgel és folyamatos tárgyalások segítségével történt meg. Napjainkban azonban Bhután gyors és kaotikus átmenetet él át a hagyományos spirituális rendszerekből a modern oktatás és a globális információs áradat által terjesztett szekulárisabb és materialistább világnézet felé. Ez a kulturális váltás Bhután átfogó változásainak nagyobb összefüggésében zajlik: gazdaságilag az önfenntartó gazdálkodásból kapitalista és fogyasztói piacgazdaság, geopolitikailag az elszigetelt remete-királyságból globalizált világpolgár, társadalmilag a teljesen vidéki közösségekből nagyvárosi lakosság, politikailag a középkori monarchiából kétkamarás parlamenti demokrácia, és a múlt nagyrészt szóbeli kultúrájából audiovizuális jelen válik.

Ahogy a kapitalista piacgazdaság által vezérelt modern, anyagi növekedésre törekvés, a városi énközpontú életmód által felerősített individualista tendencia, valamint az idegen dogmák és a technológiai fejlődés által táplált antropocentrikus szemlélet elterjed az országban, Bhután pre-buddhista hagyománya, amely nagy tiszteletet mutat a természet látható és láthatatlan lakói iránt, valamint a buddhista kultúra, amely a boldogság és a jóllét fő összetevőjeként a tudat belső állapotára összpontosít, szembe kell nézzenek az országon végigsöprő változás hatalmas erőivel.

Míg sokan erős védőbástyaként értékelik és használják a hagyományos spirituális hagyományokat az olyan globális kihívásokkal szemben mint a társadalmi széttagozottság, a gazdasági egyenlőtlenség, az éghajlatváltozás és így tovább, addig az emberek túlnyomó többsége beletörő-

dik a globális trendekbe, sőt sokan aktívan belemerülnek a dekadenciába, a hiúságba és a fogyasztói túlzásokba, amelyeket a 21. század globális társadalma kínál.

Ebben a helyzetben Bhután Össz nemzeti Boldogság koncepciója, amely időnként úgy tűnik, hogy a lakosság körében – beleértve a fiatalokat és egyes vezetőket – veszít a fényéből, továbbra is a múlt természet- és tudatközpontú kultúrájának a megtestesítője, és a modernitást a hagyományokkal, a külső anyagi kényelmet a belső lelki jólléttel ötvöző holisztikus fejlődési folyamat jelzőfényeként szolgál, és világszerte megragadja a posztmodern fenntarthatóságban gondolkodók és új utakat keresők fantáziáját.

KARMA URA

Az Össz nemzeti Boldogság: teljességre törekvő fejlődés

A szerző bemutatja a Bruttó Hazai Termék (GDP), a szubjektív jóllét (SWB) és az Össz nemzeti Boldogság (GNH) mutatók felépítését, mérési módszereit, főbb jellemzőit és korlátait, valamint javaslatokat tesz arra, hogy miként tudnának jobban egymásra épülni, ahelyett, hogy elszigetelten alkalmaznánk őket. Bepillantást nyújt a bhutáni GNH index intézményi hátterébe, szerkezetébe, számítási módszereibe, szakpolitikai és egyéb alkalmazásaiba. Rámutat az index előnyeire és hátrányaira, más jólléti mutatókhoz viszonyított eltéréseire, és ismerteti a 2010 és 2015-ben végzett bhutáni országos GNH felmérés eredményeit. Megmutatja, hogy milyen kapcsolat van a buddhista értékek és tanítások és az Össz nemzeti Boldogság koncepciója között, és azt, hogy miért lenne fontos a fejlődést a napjainkban használt pénzügyi mutatók helyett a fenntarthatósággal összhangban lévő jólléti- és boldogság-mutatókkal mérni.¹

Kulcsszavak: Össz nemzeti Boldogság (GNH), szubjektív jóllét, Bruttó Hazai Termék (GDP), Bhután, buddhizmus és boldogság

Bevezetés

A megtiszteltetés néha zavarba ejtő, és engem is kissé elbizonytalanít, hogy ilyen kiváló közönség előtt beszélhetek ma. Köszönöm Sabina Alkire-nak, az International Society for Bhutan Studies (Nemzetközi Bhutáni Tanulmányok Társasága, ISBS) első elnökének és GNH kutatótársamnak, hogy bátorított, hogy éljek ezzel a felbecsülhetetlen lehetőséggel. És köszönöm mindannyiuknak a megtisztelő jelenlétet.

A Sheldonian Színház épületét életemben először 1982. októberének egy szürke estéjén pillantottam meg, amikor harmadik világbeli ösztöndíjasként megérkeztem a Magdalen College-ba. Ösztöndíjpályázatom idején vállalt önkéntes kötelezettségemhez híven, később visszatértem hazámba, ahol immár 29 éve megszakítások nélkül, több-kevesebb sikerrel, köztisztviselőként dolgozom. A Magdalen College-nak nagyon sokat köszönhetek. Itt voltam a Thatcher-forradalom politikailag jelentős időszakában, és megdöbbenő, hogy a Brexit idején vagyok itt ismét. Ez utóbbi egyesek szerint a 2010 óta bevezetett megszorító intézkedéseknek köszönhető,² míg mások szerint a Thatcher-évek

1 Angol nyelvű cím: „GNH: Development with Integrity?” Fordította: Kelemen Kálmán és Valcsicsák Zoltán. Karma Ura, a Centre for Bhutan Studies and GNH Research elnökének előadása, amely 2019. augusztus 1-én az Oxfordi Egyetem Sheldonian Színházában hangzott el. Az előadó köszönetnyilvánítása: rendkívül hálás vagyok Sabina Alkire-nak és John Helliwellnek az észrevételeikért. Az elmaradt javításokért, melyeket észrevételeik ellenére és amelyeket a nézeteimhez való ragaszkodás miatt hagytam ki végül, illetve más megmaradt hibákért is a felelősség teljes mértékben engem terhel. Az adatokat tartalmazó táblázatokért Karma Wangdi, Jigme Phuntsho, Sangay Chopel és Sonam Zangmo kollégáimnak tartozom hálával.

2 Fetzter 2018.

(1979-1990) iparlepítésének hosszan elhúzódó következménye. Nagyon hálás vagyok a Magdalen College-nak, hogy az ISBS alakuló ülését ott tarthattuk meg, és köszönöm Louise Richardson professzornak, az Oxfordi Egyetem alkancellárjának és Sir David Clarynak, a Magdalen College elnökének az ISBS-nek nyújtott támogatásukat. Jó előjelnek bizonyult, hogy az ISBS azon az Oxfordi Egyetemen alakult meg, ahol Öfelsége Khesar király is a mesterdiplomáját szerezte.³

Az 1980-as évektől Nagy-Britanniában, Bhutánban és sok más országban is, a gazdasági növekedést két eltérő tendencia árnyalta. Az első tendencia a klímaváltozás hatásait érintő, a valósággal kíméletlenül szembesítő jelentésekre vonatkozik, amelyek a folyamatosan változó szélsőséges időjárásról és az ezzel kapcsolatos emberi tragédiákról szólnak, nem beszélve a következményeket elszenvető állatokról. Az ilyen rendszerszintű katasztrófák és tragédiák teljesen új szemléletet kényszerítenek ki a természeti erők, az ok-okozati összefüggések, és a kollektív felelősség tekintetében, az utóbbit egy olyan új gazdaságra vonatkoztatva, amely elősegítené a légköri széndioxid csökkentését és a biológiai diverzitás megővését. Korábban tudományosan nem volt előre jelezhető, hogy az emberi tevékenységek kumulatív hatásai miként járulnak hozzá a fenyegetően közeledő ember-okozta katasztrófákhoz. Míután ezek ma már előre láthatók, a gazdaságok kívánt korrekciója elindult, de nem elég gyorsan. Így valószínűleg mi és a jövő generációi is meg fogjuk tapasztalni a légkör és az óceánok kaotikus mozgásával kapcsolatos katasztrófákat, beleértve az Atlanti-óceán körforgási rendszerének (AMOC) a megváltozását.⁴ Ezeket a jelenségeket többé nem sorolhatjuk az „istencsapása” vagy a „vis maior” kategóriákba, ahogyan azt korábban tettük.

A másik tendencia, hogy az 1980-as évek óta szerencsére növekvő tudományos érdeklődés mutatkozik a jóllét és a boldogság kutatása iránt, amit leginkább életminőség-kutatásként⁵ és a szubjektív jóllét (*Subjective Well-being, SWB*) tanulmányozásaként ismerünk.⁶ A tudományág a saját jogán fejlődött, válaszként azokra a negatív hatásokra, amit a gazdasági növekedés az emberi életre gyakorol. Ahogy Ed Diener megjegyezte, „1981-ben, amikor beléptem a tudományterületre, évente kevesebb mint száz tanulmány foglalkozott a boldogsággal. 2014-ben ez a szám már 14 ezer volt!”⁷ A növekvő számú tanulmány hozzájárul a jóllét és a boldogság tágabb értelmezéséhez, és erősíti az érdeklődést a témakör iránt. Könnyű és vonzó arra a következtetésre jutni, hogy a boldogság és a jóllét globálisan javul, amennyiben az egyszerűbb és jól ismert mérőszámokat nézzük. De mindez nem ilyen egyértelmű, ha megpróbáljuk a jóllétet és a boldogságot holisztikusabb mérési módszerekkel megközelíteni. Mindez a fejlesztési stratégiák és a globális célok újragondolására készítet, túlmutatva a gazdasági növekedés dominanciáján.

Hármas nézet: GDP, SWB és GNH

Szerény előadásommal csak arra vállalkozom, hogy röviden, sűrítve szóljak hozzá ahhoz a párbeszédhez, amely a Bruttó Hazai Termék (*Gross Domestic Product, GDP*), a szubjektív jóllét (*Subjective Well-being, SWB*) és az Össz nemzeti Boldogság (*Gross National Happiness, GNH*) kérdéseit fesze-

3 Ura 2010: 154-156.

4 Marshall 2018.

5 Veenhoven 2014. A témáról átfogó áttekintést nyújt Haybron 2008.

6 Cummins 2013.

7 Diener 2016.

geti. Arról beszélnek, hogy ezek a mutatószámok hogyan épülnek fel, mit képviselnek, és hogyan világítják meg egymást, ahelyett, hogy elszigetelten tekintenék őket.

Néhány évvel azután, hogy Bhután elkezdte a GNH indikátorokat alkalmazni, a Stiglitz-Sen-Fitoussi Bizottság megvizsgálta a GDP mérés módszertanát, és mind a gazdasági teljesítmény, mind pedig a társadalmi fejlődés szempontjából megkérdőjelezte azt.⁸ A bizottság módszertani javításokat sürgetett a GDP számítás számos problémásnak ítélt területén, például a kormányzati kiadások elszámolásában, az áruk és szolgáltatások minőségjavulásának értékelésében, a környezeti javak értékelésében és a háztartási tevékenységek figyelembevételében. Hangsúlyozta a GDP-ben alkalmazott piaci árak megbízhatatlanságát a fenntartható gazdasági növekedés értékelésében, nem is beszélve a társadalmi vagy környezeti fenntarthatóságról. Emellett kiemelte, hogy a Bruttó Hazai Terméket (GDP) helytelenül használják a Bruttó Nemzeti Termék (GNP) helyett. Például, miközben a GDP papíron növekszik, a háztartások jövedelme csökkenhet. Ez akkor derül ki, ha a Bruttó Nemzeti Termék mutatót használjuk, amely megmutatja, hogy mennyivel több tőke áramlik ki egy országból, mint amennyi oda beérkezik.

A bizottság kételkedett abban, hogy a GDP megfelelő mérőszáma a társadalmi jólétnek, mivel a GDP-ben szereplő statisztikák egyáltalán nem tartalmazzák azokat az adatokat, amelyek például a „jelenlegi és a jövőbeli generációk jóléte”⁹ szempontjából relevánsak. Ezért más mutatók használatát is javasolták a GDP-vel párhuzamosan, mivel a GDP mutatószám a gazdaság irányításához szükséges és ezért aligha helyettesíthető.

Örülök, hogy Martine Durand is jelen van ma, aki az OECD-ben a Stiglitz-Sen-Fitoussi Bizottság munkájának utánkövetését irányította, és aki társszerzője volt a *Beyond GDP: Measuring What Counts for Economic and Social Performance*¹⁰ című könyvnek. Várakozással tekintünk a jelentéseiben foglalt megállapítások elé, és reméljük, hogy mai megtisztelő jelenléte a GNH index kapcsán használt módszerek javulásához is hozzájárul. Reméljük, hogy az OECD Better Life Index-éről és a GNH indexről szóló párbeszéd kölcsönösen előnyös lesz.

Visszatérve a GDP-re, láthatjuk tehát, hogy önmagában is számítási problémák vannak vele. Eközben a közgazdászok egy másik jelentős kihívással is szembesülnek, ami nemcsak gyakorlati, hanem elméleti jellegű is. A GDP növekedési üteme az Egyesült Királyságban és az Egyesült Államokban 15%-kal a 2007-2008-as válság előtti szint alá csökkent,¹¹ és nincs közeli remény arra, hogy a válság előtti szintre visszaálljon. A pénzügyi és a bankrendszer – „...a globális gazdaság hatalmas szereplői”¹² – túlzott hitelfelvételre és túlköltekezésre ösztönöztek, ami viszont gazdasági egyensúlytalansághoz vezetett.¹³ Majd King így folytatja: „De mivel a kereslet egyensúlyhiányos alapmintázata nem korrigálódott, ésszerű alapállás pesszimistának lenni a jövőbeli keresletet illetően.”¹⁴ Mennyiségi lazítást¹⁵ és minden más, a központi bankok rendelkezésére álló eszközt

8 Stiglitz, Sen, & Fitoussi 2010: xvi.

9 Stiglitz, Sen, & Fitoussi 2010: 7.

10 „A GDP-n túl: mérni, ami számít a gazdasági és társadalmi teljesítmény szempontjából”

11 King 2017: 42.

12 King 2017: 92.

13 Az alkímia pontos definícióját a szerző a 104. oldalon adja meg: „A biztonságos értékű bankbetétek - a pénz - átváltoztatása illikvid kockázatos befektetéssé: ez a pénz és a banki tevékenység alkímiája.”

14 King 2017: 359.

15 King 2017: 47. „A pénzteremtés módszere az volt, hogy pénzéért cserébe államkötvényeket vásároltak a magánszektorból” (King 2017: 182).

bevetettek. Ennek következményeként a makrogazdasági irányításban most a kulcsszerepet a keresletszabályozás játssza.

A GDP-t és a hozzá kapcsolódó mutatókat még mindig a fejlődés elsődleges, nem pedig egyik lehetséges mutatóinak tekintik. A GDP eredete az USA és az Egyesült Királyság kormányai által a két világháború közötti években kidolgozott nemzeti számviteli keretrendszerre vezethető vissza.¹⁶ Azóta fokozatos, világméretű elterjedését nem kisebb szervezetek támogatták, mint az ENSZ,¹⁷ az IMF és a Világbank.

1983-ban a GDP becslésére szolgáló nemzeti számlarendszer Bhutánban is bevezetésre került. Az országban az egy főre eső GDP becsült értéke *mára* megközelítette a 3000 dollárt. Ma több pénzügyi és humán erőforrást fordítunk a GDP-re vonatkozó adatok gyűjtésére, mint a GNH mérésére. Sok köztisztviselő is zavarban van, amikor egy fontos döntés kapcsán a GDP és a GNH mutatók között kell választani. A legnagyobb beruházások esetén még mindig az emberek fizetési hajlandóságán alapuló költség-haszon elemzés vagy a beruházások belső megtérülési rátája az irányadóak. Az Egyesült Királyság Zöld Könyve¹⁸ és az Egyesült Arab Emírségek boldogságpolitikai kézikönyve¹⁹ beépíti az étellel való elégedettség szempontját a költség-haszon elemzésbe.²⁰

Mindazonáltal, mind Bhutánban, mind pedig nemzetközi szinten, a GNH folyamatosan fejlődik. A 2011 júniusában az ENSZ Közgyűlés elé terjesztett bhutáni állásfoglalás által inspirálva, amely azt ajánlotta a kormányoknak, hogy a boldogságot és a jóllétet helyezték a közpolitika középpontjába, az ENSZ március 20-át a boldogság világnapjává nyilvánította, amit minden évben a „World Happiness Report” új kiadásával ünnepelnek. Az első ilyen jelentés az ENSZ magas szintű szakértői találkozója készült 2012 áprilisában. A „World Happiness Report” a Gallup World Poll több, mint 150 országban összehasonlítható módon gyűjtött adatait használja fel a szubjektív jóllét három kulcs tényezője (az étellel való elégedettség, valamint az emberek pozitív és negatív érzelmei) értékelésére. Az országok rangsorolása az életminőség szubjektív értékelésein alapszik, amelyekről bebizonyosodott, hogy az életkörülmények meglévő különbségeit ragadják meg, és a rangsort magát pedig tovább erősíti a pozitív érzelmek magasán mért szintje.

Bhutánnal kapcsolatban két rövid megjegyzést szeretnék fűzni a Gallup World Poll felméréshez. Most nem foglalkoznék a közel száz ország adatai összehasonlításának módszertani problémáival, amelyekre különböző szerzők már rámutattak.²¹ Az általuk felvetett kritikák a kulturális, nyelvi és időbeli reprezentatív összefüggések jelenlétére vonatkoznak, amelyek nemcsak a nemzetközi összehasonlító adatok és következtetések jelentését és érvényességét befolyásolják, de ezek közül néhány az egy országban belül gyűjtött és felhasznált SWB-vel kapcsolatos adatok módszertanát is befolyásolja.

16 Coyle 2015.

17 Karabell 2014.

18 HM Treasury 2018.

19 UAE 2017.

20 Helliwell *et al.* 2019. Lásd még a „How to open doors to happiness” című összefoglaló fejezetet ugyanebben a kötetben.

21 Tov & Au 2013. Tov és Au a minták érvényességével, a túl- és alulreprezentáltsággal, a mintafelvétel reprezentatív időpontjaival, a fordítási akadályokkal, a csoportok közötti mérési varianciával stb. kapcsolatos kérdéseket vetnek fel, amikor az SWB és az SWLS nemzetek közötti összehasonlítását végzik. Lásd még Ballas & Dorling 2013, akik kifejezetten felvetik az SWB-válaszok nyelvi, kulturális és földrajzi összefüggéseinek kérdését.

Itt csak a Gallup adataira szeretnék szorítkozni, összehasonlítva azzal, amit a mi megismélt országos felméréseinkből tudunk.²² A négyévente 8000 véletlenszerűen kiválasztott 15 év feletti válaszadótól gyűjtött adataink, országos átlagban, következetesen magasabb *élettel való elégedettség* (*Satisfaction with Life, SWL*) értéket mutatnak. A pontos érték 2010-ben 6,06, 2015-ben pedig 6,88 volt (a szórás értéke 1,7).²³ A bhutáni SWL-pontszám jobbra tolódik, a növekvő elégedettségi szint felé. Bhután az SWL-t, a Gallup pedig az ún. Cantril-létrát használja. Azon év adatait vizsgálva, amikor a Gallup mindkét kérdéssort ugyanazoknak a válaszadóknak tette fel - a számításban átalakítást alkalmazva -, a 6,88 SWL érték körülbelül $(6,88+0,37)/1,16=6,25$ Cantril-létra értéknek felelt meg.²⁴ Ezek a számok Bhután az első húsz közé helyezik, szemben a World Happiness Ranking 94. helyével, amely a Gallup által szolgáltatott 5,01-es pontszámra vonatkozó adatokon alapul.

Ugyancsak aggasztó az a tény is, hogy a SWB országos átlagai alapján összeállított nemzetközi rangsorok elején az üvegházhatást okozó gázokat nagy mennyiségben kibocsájtó, iparilag fejlett nemzetek végeznek az élen. Nem helyeslem, hogy az ilyen rangsorolás kedvező társadalmi rangot jelent a világban, így megerősítve a fenntarthatatlan növekedést. Hiszen, ahogy Tim Jackson írta egy lehetséges jövőről: „Egy kilenc milliárd emberből álló, nyugati életmódra törekvő világban 2050-re a gazdaság minden egyes dollárnyi teljesítményére vetített szén-dioxid-intenzitásnak legalább 130-szor alacsonyabbnak kellene lennie, mint amekkora ma”²⁵ A kevésbé környezetromboló életmódok irányába történő elmozdulás ösztönzésére a jóléti mérőszámokat, a fogyasztás ökológiai lábnyomával kell súlyozni.

A gazdagabb nemzetek esetében az SWB pontszámok általában nagyon lassan növekednek vagy stagnálnak, ami alátámasztja a jól ismert Easterlin-paradoxont. Ez valószínűleg részben azért is fordulhat elő, mert a szubjektív jólét egy korlátozott mérőszám. Layard és munkatársai (2008) nemrégiben készült tanulmánya számszerű, becsült értéket is rendelt a jövedelem és az SWB közötti nem lineáris kapcsolatra, megmutatva, hogy a jövedelem növekedésével annak határháza milyen mértékben csökken az SWB szempontjából.²⁶ Erre az összefüggésre számos magyarázat adható. Az első magyarázat az alkalmazkodás, ami más megfogalmazásban azt jelenti, hogy az egyének a dolgok fogyasztását egy szint után elunják.

A második magyarázat az SWB egyre növekvő kívánatos szintje a várt SWB szinthez képest, ami egy másik megfogalmazása annak, hogy a vágyak meghaladják a várakozásokat. A harmadik magyarázat a relatív jövedelem, amit úgy értelmezhetünk, hogy mások boldogságát általában magasabbra értékeljük, mint a sajátunkat. Az ilyen véletlenszerű, kontrollált kísérletekkel bizonyított hipotézisek néhány eredménye úgy hangzik, mintha a Buddha két tiszteletreméltó alapítványának a mai változatai lennének: „elveszíteni azt, amit dédelgetünk, és képtelennek lenni elérni azt, amire vágyunk”²⁷ A negyedik magyarázat a genetikai hajlam, másként fogalmazva: az életmódunk és a környezetünk csak kisebb hatással van a boldogságunkra, mert a boldogság-

22 A reprezentativitás és a hitelesség lehetséges hiánya miatt aggódva, mind a *Kuensel* című nemzeti újság, mind pedig Bhután miniszterelnöke a GNH-ről szóló 2016-os évertékelő beszédében felhívta a polgárok figyelmét arra, hogy jelezzék a hatóságoknak, ha tudnak a Gallup-felmérésről. A mai napig senki nem jelentkezett. Irodánk 2016-ban írt a Gallupnak, de nem osztották meg az adataikat, bár azt közölték, hogy a felmérést e-mailben és telefonon végezték.

23 CBS & GNHR 2016: 265.

24 Hálás vagyok Helliwellnek a segítségéért az újráskálázással és az összehasonlítással kapcsolatban.

25 Jackson 2011: 187.

26 Becsléseik szerint a rugalmasság 1,26, a 95%-os konfidenciaintervallum 1,16-1,37; Layard, Mayraz & Nickell 2008.

27 Herschok 2006.

szintünket nagyrészt a gének döntenek el. Emellett még sok más elmélet is létezik. Itt azonban nem kívánok állást foglalni abban, hogy a diszkrepanciaelmélet, a hármass modell vagy a genetikai hajlam, esetleg a homeosztatikusan védett hangulat elmélet lenne-e a legalkalmasabb a bhutáni szubjektív jóllét és a dimenziókra vonatkozó elégedettségek értelmezésére.²⁸

A szubjektív jóllét (SWB) kutatási eredményei Bhutánban

Mielőtt rátérnék az Összneszeti Boldogság tárgyalására, szeretném összefoglalni a szubjektív jólléttel kapcsolatos észrevételeimet. Más országokhoz hasonlóan a bhutáni SWB egyéni szinten U-függvényyszerű kapcsolatot mutat az életkorral, és értéke 42 éves korban a legalacsonyabb (1. MELLÉKLET). Az egyirányú ANOVA-teszt szerint az SWB a bhutáni háztartások jövedelmi kvintilisének (a minta teljes összegének egyötödét tartalmazó része – *a ford.*) minden szintjén magasabb.²⁹ Amikor az étellel való elégedettség változót a regressziós elemzésben az összes többi változóra ellenőrzik, 99%-os konfidenciaintervallumon a házasság az elvált vagy özvegy népességgel összehasonlítva, akkor a felsőfokú végzettség, a jövedelem, az alacsonyabb pénzügyi bizonytalanságérzet, a vagyontárgyak tulajdonlása, a dimenzióikhoz köthető elégedettség, a pozitív érzelmek, a társadalmi támogatás, az egészségben megélt napok magasabb száma, az önbevallás szerinti egészségi állapot és a spiritualitás is szignifikánsan összefüggenek az SWB-vel. A vidéken élőknek magasabb az SWB-jük, mint a városiaknak, bár a városi és a vidéki területbesorolás Bhutánban jelentősen eltér a megszokottól és önkényes jellegű. Az SWB pozitív korrelációja magasabb a nők, mint a férfiak esetében, de ez az eltérés - 95%-os konfidenciaintervallumon - nem szignifikáns. Az SWB negatívan korrelál a fogyasztósság meglétével, a közösségen belüli ellentétek gyakoriságával és a légszennyezés észlelt mértékével.³⁰ A szignifikáns független változók listája hosszabb, mint azt az egyes SWB kutatók megfigyelték, ami az SWB-re vonatkozó becslést gazdagabbá teszi, ugyanakkor a módszertani takarékoság (parszímónia) elvnek kevésbé felel meg (2. MELLÉKLET).

A regresszióelemzés során feltárt tényezők közül néhány visszaköszönt a 2017-es népszámlálás során egy szignifikánsan nagy, 163 000 - háztartásonként egy - főből álló mintának feltett kérdésre adott válaszokban. Arról a feleletválasztós kérdésről, hogy mi a legfontosabb boldogságforrás, kiderült, hogy az egészséget (50%), a családot (42%), a jövedelmet (38%) és a földtulajdont (17%) tekintik a meghatározó tényezőknél. Megfigyelhető, hogy Bhutánban a munka nem szerepel a boldogság első négy legfontosabb meghatározó tényezői között, ellentétben más országokkal, mint például az Egyesült Királyság vagy az Egyesült Államok.³¹ A földtulajdon, mint a boldogság negyedik leggyakoribb meghatározója, tovább erősíti az önfoglalkoztatás és a mezőgazdaság fontosságát. A fiatalok munkanélkülisége fontos politikai kampánytéma, de egy olyan országban, ahol az emberek többsége még mindig önfoglalkoztató, a foglalkoztatottság nem szerepel hangsúlyosan a boldogság meghatározó tényezőjeként. Ezzel szemben a gyermekek jövője a fő aggodalomforrások egyike, amit a válaszadók 44%-a megemlíti.³² Azon értékek fontossága, ame-

28 Cummins 2013.

29 CBS & GNHR 2016: 273.

30 Az étellel való elégedettség és a légszennyezés közötti hasonló fordított kapcsolatról lásd Welsch 2006.

31 Layard 2011: 63-68.

32 CBS & GNHR 2016: 125.

lyekről az emberek úgy vélik, hogy boldogabbá tennék őket, nem annyira az országos rangsorban, hanem inkább a bontott, csoportos mintákban jelenik meg.

A feleletválasztós kérdésnek és a kapcsolódó válaszoknak az egyik hátránya, hogy az emberek jellemzően individualista módon válaszolnak az ilyen kérdésekre, és minden olyan kollektív tényezőt, amely hatással van a boldogságukra, természetesnek vesznek. Például az olyan tényezők, mint a természeti környezet, a szabadság, az oktatás nem kerülnek előtérbe, mivel azok kielégítő szintjét természetesnek veszik. Így a feleletválasztós kérdésekben, amelyek a válaszokat három lehetőségre korlátozzák, a szélesebb körű közjavak értékelése nem kap kellő figyelmet, miközben a szakpolitikáknak ezekkel foglalkozniuk kell.

Az SWB és más tényezők között leírt fenti kapcsolat megerősíti azt az ésszerű feltételezést, miszerint a társadalmi támogatás, a spiritualitás, a pozitív érzelmek, az oktatás, az egészség, a jövedelem, a vagyon, a házasság és a vidéki lakóhely - 99%-os konfidenciaintervallumon - szignifikáns tényezők. Amint a meghatározó tényezők listája jelzi, néhány paraméter, mint például az oktatás és a jövedelem, a kompetenciának, az autonómiának és a személyes fejlődésnek a gyűjtőfogalma lehet. A vidéki lakóhely, a közösségi támogatás, a szociális élet és a házasság olyan faktorok, amelyek az emberi kapcsolatok és a társas élet megélésének képességeiről szólnak. Az egészség, a spiritualitás és a pozitív érzelmek a jóllét magasabb minőségével és időtartamával hozhatók összefüggésbe.

Nyitottnak kell lennünk arra a feltételezésre, hogy ha más hozzáférhető és mérhető változókat vonnánk be független változókként, akkor az együtthatók más típusú kapcsolat irányába változnának az emberi viselkedés és az SWB viszonylatában. A bizonyítékok jellegét az általunk gyűjtött adatok köre korlátozza. Például, a pihentető alvás és a jó kormányzás minden bizonnyal jelentős pozitív tényezőkként jelennének meg, ha lennének róluk adataink. Addig is az elméletnek és az adatoknak egymást kell elmélyíteniük, ily módon javítva egymást.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a regresszióelemzés során feltárt, az SWB-vel összefüggő tényezők csak korlátozott fogódzót nyújtanak a közpolitikai beavatkozásokhoz, illetve korlátozottan segítik megérteni a boldogsághoz és a jólléthez kapcsolódó szubjektív és objektív feltételek közötti kölcsönhatást. Nagyobb közpolitikai érdek fűződik ahhoz, hogy megtudjuk, hogyan oszlanak meg a változók a különböző jövedelmi csoportok, az anyagi javakat birtoklók különböző rétegei, az emberek különböző csoportjai, a különböző lakóhelyek és a különböző ágazatok között. Tehát nem csak az országos átlagok és azok varianciái az érdekesek, hanem a specifikusabb területekre vonatkozó előfordulási gyakoriságok ismerete is fontos lenne.

A GNH a feltételek széles körét tekinti a közösségi és az egyéni boldogság összetevőjének. A továbbiakban szeretném röviden ismertetni a GNH index szakmai hátterét, és a mögötte álló koncepciókat. Majd szeretném megmutatni a GNH indikátorok szerkezetét és a GNH jelentőségét a közpolitikai döntéshozatalban, illetve a hétköznapi élet megértésében Bhutánban. Mindezek érdekesek lehetnek más országokban is, ahol hasonló mérésekkel és az azokhoz kapcsolódó szakpolitikák bevezetésével próbálkoznak.

A GNH intézményi háttere

Azzal szeretném kezdeni, hogy 2006-ig, mintegy három évtizeden át, a GNH alapítója, a negyedik bhutáni király uralkodása alatt a GNH lényegében egy jogalkotási és filozófiai párbeszédként működött, azzal a céllal, hogy a bhutáni kormány szakpolitikai általánoságban és intuitív módon

összhangban legyenek a GNH koncepciójával. 2002-ben őfelsége a negyedik király kezdeményezte a bhutáni alkotmányozási folyamat elindítását. Az első általános választójogon alapuló választás során létrejött kormány 2008-ban, az alkotmány elfogadásával lépett hivatalba. Az alkotmányba egy olyan rendelkezés is bekerült, amely kötelezően előírja a közpolitikák számára a GNH feltételeinek a megteremtésére irányuló törekvést.

A GNH indikátorok felállítása mögött az a cél is meghúzódott, hogy az immár demokratikusan, öt évre választott kormányok alatt a politikusok és a köztisztviselők elköteleződjenek a hosszú távú GNH célok mellett. 2006-ra hosszas mérlegelés után elfogadtuk a GNH kilenc dimenziójának a koncepcióját, és úgy döntöttünk, hogy létrehozzuk a GNH indexet. A kilenc kijelölt dimenzió a következő: pszichológiai jóllét, közösségi vitalitás, személyes időbeosztás, ökológiai gazdagság és ellenállóképesség, kulturális sokszínűség, jó kormányzás, oktatáshoz való hozzáférés, egészség és életszínvonal. Bár külön-külön vannak felsorolva, a fenti dimenziók között a valóságban mély, kölcsönös függőség és nem-lineáris kapcsolat áll fenn, egyik sem létezik a másiktól függetlenül, elszigetelten.³³

A boldogság koncepció nem egy hirtelen ötlet volt sem a negyedik király fejében, sem pedig a GNH index megtervezésekor. A boldogsággal kapcsolatos történelmi és kulturális viták szempontjait most nem célok tárgyalni. De talán helyénvaló röviden megemlítenem, hogy a bhutáni buddhizmus szélesebb értelemben a boldogság pszichológiájára, és olyan mentális folyamatok kívánatos fejlesztésére irányult, mint például a figyelem, az akarat, az érzések, az érzetek, a szándékok, a vágyak és így tovább.³⁴ Ugyanakkor félrevezető lenne ebből arra következtetni, hogy a buddhista nézetek teljesen igazodnak a csupán szubjektív jellegű boldogságfelfogáshoz. Hosszú filozófiai hagyománya van egyrészt a világi vagy köznapi boldogságnak, másrészt a boldogsághoz vezető elme-test gyakorlatoknak. Hogy eloszlassuk a téves felfogást, emlékeztethetünk arra, hogy az *Abhidhamma-pitaka*, az a fontos szöveggyűjtemény, amely a i.e. 3. században és azt követően keletkezett, kijelenti, hogy az elme nem különül el a testtől, hanem kilencféle módon lépnek kölcsönhatásba egymással.³⁵ Az elme-test gyakorlatokon keresztül elérni kívánt átalakulás az emberi testet, mint a tapasztalatok helyszínét ismeri fel. Nem csak a testtel kapcsolatos megfontolások hoznak be objektív szempontokat a boldogság vizsgálatába, de több *szutta* is foglalkozik - legalább összefoglalóan - a köznapi örömök fő okaival, amelyek közé tartozik a gazdagság élvezete és az adósságtól való mentesség.³⁶ Az *Ina-szutta* röviden felvázolja a szegényeket érintő jól ismert adósságspirált: a hitelfelvételt, a kamatfizetés elmaradása miatt elmulasztott adósságszolgálatot, a szegények hitelezők általi zaklatását és megbüntetését, valamint az ebből fakadó megaláztatást és a fájdalom körforgását. Bár nem az ingatlanpiac fellendülésének és összeomlásának ciklusát ábrázolja, az *Ina-szuttában* előrevetített forgatókönyv - egy kis képzelőerővel - kísértetiesen hasonlít az otthonok kényszer árverésére és a foglalkoztatás összeomlására, amit a 2007-2008-as pénzügyi válság idézett elő.

33 Az egyes területek teljes elméleti áttekintését és a vonatkozó szakpolitikai beavatkozásokat lásd: CBS & GNHR 2017.

34 A buddhizmusról és a kortárs pszichoterápiáról lásd Watson 1999.

35 Hongaladarom 2008: 178, aki idézi az *Abhidhammattha-szangahából*: „A tudat és az anyag összekapcsolt, és a körülményektől függően kilencféleképpen kapcsolódnak, nevezetesen a következők révén: dominancia, társas kapcsolat, kölcsönösség, függőség, tápláltság, irányítás, elkülönülés, jelenlét és nem-szétválasztás (nem-elválás) révén.”

36 Bhikkhu Thanissaro 2012. Az *Anana-szutta* a háziak négy boldogságát és örömét a következőképpen írja le: a birtoklás öröme, a vagyon használatának vagy élvezetének öröme, az adósságmentesség öröme, és a testi, szóbeli és tudati cselekedetekkel kapcsolatos makulátlanság öröme.

A boldogság előmozdítása mint a kormányok és a vezetők célja a himalájai buddhizmus különféle régebbi szövegforrásaiban is felbukkan. Ez nem meglepő, mert a Buddha tanítása a boldogságról mint az érző lények alapvető preferenciájáról szól, habár a „*dukkha* és a *szanszára*” egyénileg és kollektíven is a dolgok természetes rendjét jelentik, ha hagyjuk, hogy érvényesüljenek.

A boldogságra törekvés alapvető tendenciája és az azt „kielégítő tényezők” széles skálája a GNH kilenc dimenziójával ábrázolva jelenik meg. A GNH-ben az ember - bizonyos közgazdasági elméletekkel ellentétben - nem olyan fogyasztóként jelenik meg,³⁷ aki mindenre kiterjedő információval rendelkezik a piaci árakról, a minőségről, a javak és a szolgáltatások leghatékonyabb szállítóirol, hogy ezáltal elégedettségét optimalizálja. Az emberek boldogsága a közösségből, a családból és a számukra fontos embertársaikból táplálkozik, és a boldogság egyik legmélyebb összetevője az a folyamat, ahogy mindehhez hozzájárulnak.³⁸

Kiderült az egyén minden választását megmagyarázó, „tökéletes fogyasztó” emberképéről, hogy hamis, hiszen az emberek képtelenek a számukra legjobb döntést meghozni, mert gyenge akaraterejük megakadályozza őket a helyes választásban. Emellett az emberek azért is rosszul választanak, mert túlbecsülik azt a boldogságot, amit egy áru vagy szolgáltatás megszerzése ténylegesen nyújthat nekik.³⁹ Nemcsak a fogyasztók mindentudása nem létezik a valóságban, de ahogy Mervyn King megjegyezte „a radikális bizonytalanság tátongó lyukat üt a tökéletes versenypiacok elképzelésén. Még ha a létező piacokon van is verseny, a jövőbeni áruk és szolgáltatások számos kulcsfontosságú piaca egyáltalán nem létezik”⁴⁰

Az optimális fogyasztó modelljétől távol állva, Bhutánt egy buddhista szerzetes alapította 1626-ban, aki azzal indokolta egy új nemzet létrehozását, hogy egy olyan országot szeretne, ahol a többség felismeri a dolgok nem-duális természetét, ahol a boldogságnak és a boldogtalanságnak nincs valódi kettőssége, nincs valódi létezése, és nincs semmilyen valódi rögzített lényege sem. A szerzetes a Buddha azon kulcsfontosságú felismerésére támaszkodott, amely a kapcsolatok ontológiai elsőbbségére vonatkozik, és ami mai beszélgetésünket is érinti, de ami természetesen teljesen más irányba vezetné a vitát. Miközben Bhután alapítója az általa gyakorolt mélyreható hagyományt átadta a tanítványainak, addig az együttérzésen alapuló nevelés előmozdítása érdekében vezetési kérdésekkel is foglalkoznia kellett. Arra törekedett, hogy az elme, a test és a beszéd vonatkozó tanításait terjessze, amelyek végső soron a boldogsághoz és a békéhez mint az akkori társadalom tartós és elsődleges minőségi jellemzőihez kötődtek. Amint említettem, a kapcsolat ontológiai elsőbbsége miatt az értékek és a szándékok központi szerepet játszottak a kapcsolatban, és az értékek és a szándékok felelősek a kapcsolat minőségéért és mintázataiért.⁴¹

Azóta minden generáció számára az az alapvető kérdés, hogy hogyan lehet elérni, hogy a kulcsfontosságú intézmények, szabályaik és folyamataik strukturálisan tükrözzék az emberek alapvető preferenciáját, legyen szó kormányokról, vállalatokról, nemzeti vagy nemzetek közötti, helyi vagy nemzeti szintű intézményekről. Modern menedzsment zsargonban kifejezve ez azt jelenti, hogy miként lehet a szervezeteket, az indikátorokat és az eredményeket úgy alakítani és orientálni, hogy az mindenki boldogságát szolgálja.

37 Ahuvia & Izberk-Bilgin 2013: 483-497.

38 Frey & Stutzer 2013: 431-447. A jólét nem anyagi jellegű összetevőjeként a társadalmi feltételeket az anyagi fogyasztás helyett, a folyamatokat az eredmények helyett, valamint a munkanélküliségnek a munkanélküliek jövedelemvesztésén túlmutató szélesebb körű negatív hatásait sorolják fel.

39 Frey & Stutzer 2013: 431-447.

40 King 2017: 129.

41 Herschock 2006.

Mivel a GNH index fogalmai és szerkezeti elemei sokat merítenek a nyugati liberalizmusból, ezért ezek valószínűleg olyan irányba fogják vezetni a társadalmat, ami filozófiailag, etikailag és jogilag nincs teljesen összhangban a buddhizmussal. A személyes véleményem az, hogy egy ilyen társadalom nincs összhangban a mélyen értelmezett buddhizmussal. Ezért a GNH index egy ideiglenes hídnak tekinthető, amely átvezet oda, ahol már nem a liberális gazdaság és politika irányít.

A GNH index aggregációs módszerei és szerkezete

A szakpolitikák ma már mérhető adatokat igényelnek, ezért is lehet hasznos a GNH index. A GNH index eredeti céljai a következők voltak: (1) tervezésirányítás az indikátorok viszonylatában, (2) a költségvetési források elosztásának keretezése, (3) a GNH időbeli változásainak nyomon követése, és (4) Bhután és más nemzetek teljesítményének az összehasonlítása azáltal, hogy összehasonlítható statisztikákat állítunk össze az élettel való elégedettségéről, öt további dimenzióra vonatkozó elégedettségéről, az általános egészségügyi kérdésekről és az egészségben töltött napok számáról – melyek többsége beépült a GNH indexbe. Az ilyen nemzetközileg összehasonlítható adatok előállításának célja, hogy ezeket az adatokat más nemzetek elemzői is fel tudják használni, szükség esetén egyéb változók figyelembevételével.

Bhután a jólétre, a boldogságra és az életminőségre vonatkozó nyugati felmérések módszereiből merítve, a kérdések tartalmi honosításával tervezett kérdőívet. Ezután elvégeztük a felmérést, amelyben összetett kérdésekkel „zaklattuk” az embereket, akiknek többsége tájékozott, de írástudatlan parasztember volt. A korai felmérések során a személyes interjú válaszadónként négy órát vett igénybe. A próbákön és hibaanalízisen alapuló felülvizsgálat során az interjúra szánt időt kb. két órára tudtuk csökkenteni. A kérdezőbiztosok az országban nagyon szétszórta található településeken átutazva keresték fel az előre, véletlenszerűen kiválasztott háztartásokat. Összességében a négyévente elvégzett adatfelvétel hat hónapot vett igénybe. Ahhoz, hogy eredményeink – az országos érvényesség mellett – megyei szinten is érvényesek legyenek, a mintába nyolcezer, 15 éves vagy annál idősebb állampolgárt kellett bevonni.

Összességében elmondható, hogy a GNH-re vonatkozó, rendszeres felméréseken és adatelemzéseken alapuló, kvantitatív elemzés alkalmazása körülbelül egy évtizedes múltra tekint vissza. A felmérések sajnos nem longitudinálisak. Ha ugyanazt a nyolcezer, 15 év feletti válaszadóból álló csoportot követnénk nyomon, az valószínűleg mélyebb következtetések levonását tenné lehetővé, de a felmérést személyesen hozzájuk kötvé a kutatás demográfiaiilag nem lenne reprezentatív egy olyan országban, amely minden szempontból nagyon gyorsan változik. Az ideális utánkötés az lenne, ha a felmérésbe bevont nyolcezer főből ezret nyomon követnénk, amit a következő országos GNH felmérés során talán meg is fogunk tudni tenni.

A GNH-felmérés számtalan nem-monetáris változót gyűjt és dolgoz fel, néhány olyan pénzügyi adat mellett, mint például a jövedelem és a jövedelemhez kapcsolódó vagyon. A GNH mérőszámok nagyrészt mentesek az átlagolástól, az összehasonlítástól és az árakban történő értékeléstől, míg a GDP számításához szükséges nemzeti számlákban – az árak segítségével – mindent pénzben értékelnek. A nagyrészt kvalitatív, szubjektív adatokra támaszkodó megközelítésnek vannak problémái, de előnyei is. Az egyik előny az észlelési adatok vagy önbevallások használata, amelyeket nem befolyásolnak közvetlenül azok a politikai intézkedések, amelyek az árak és a jövedelmek ingadozását okozzák. Lord Mervyn King megjegyezte, hogy „A kapitalista gazdaság természeténél fogva monetizált gazdaság,” és „... egy monetizált gazdaság nagyon másképpen

viselkedik, mint a tankönyvi leírás szerinti piacgazdaság, amelyben háztartások és vállalkozások kereskednek egymással...⁴² Megjegyzni továbbá, hogy a bank- és pénzügyi szektor mint „a világ-gazdaság hatalmas szereplője”⁴³ különösen a mennyiségi lazítás, a spekuláció vagy a központi bankok kamatmeghatározása által az árak, a jövedelem és a vagyon értékeinek fő befolyásolója. Ezért azon tűnődöm, hogy az árak és a jövedelmek ingadozásaitól megtisztítva működő mérőszámok vajon hátrányt vagy előnyt jelentenek-e?

A GNH mérőszámai folyamatosan frissülnek a kérdőívek által előállított adatokkal. A GNH-felmérés kérdőíve 135 kérdésből áll, amit 18 demográfiai jellemzőre vonatkozó kérdés egészít ki. A 135 kérdésre 642 válasz adható, ami 642 változót jelent. A kérdésekből származó változók bontása a következő: 51 Likert-skálás változó, középen semleges; 53 szimmetria nélküli Likert típusú változó, 19 Cantril-létra válaszlehetőség-változó, 133 dichotóm változó, 33 feleletválasztós változó, 343 nyílt végű mennyiségi változó és 10 nyílt végű minőségi változó. A Likert-skálás változókra vonatkozó legtöbb kérdésre a kérdőívben ötfokozatú skálán kell válaszolni, mint például *nagyon elégedett, elégedett, középen a semleges sem elégedett, sem elégedetlen*, a másik végén pedig az *elégedetlen vagy nagyon elégedetlen* válaszlehetőségekkel. Megállapíthatjuk, hogy az ilyen típusú kérdésre egyenletes osztatú skálán adott válaszok szükségképpen egyenletes osztatú jelentéssort adnak, amely az egyhangú semlegesség pozíciója körül emelkedik és süllyed, vagy az átlag körül egyenlő mértékben emelkedik az alacsony intenzitástól a legmagasabbig, azzal a lehetőséggel, hogy a *nem tudom* válasz bármire vonatkozhat. A bhutániak hajlamosak a középső, semleges álláspontot választani, és a kérdezőbiztosokat fel kell készíteni arra, hogy ne fedjék fel azonnal ezt a válaszlehetőséget, egy kicsit hosszabb gondolkodásra készítve a válaszadókat. A bhutániak még a Likert típusú, skálánként növekvő intenzitású kérdéseknél is hajlamosak a középső lehetőséget választani. Az ötnél kevesebb értékű skála problémát okoz, mivel a válaszok a középső értéknél halmozódnak fel. Ráadásul a kevesebb skálaérték, bár a választást megkönnyíti, korlátozza a küszöbérték megállapítását. A küszöbértékek meghatározása, amely a GNH indexben minden változó esetében alapvető fontosságú, a skálák szélesebb spektruma nélkül durván leegyszerűsítetté válna.

Összesen 277 változót használunk fel a 33 indikátor és az egy számjegyű GNH összetett mutatójának a megalkotásához.⁴⁴ A GNH-felmérés során gyűjtött egyéb adatokat bivariáns és OLS regressziókban,⁴⁵ faktorelemzésben, ANOVA és leíró elemzésekben használjuk fel, hogy jobban megértsük a változók közötti kapcsolatot, ami segíthet a fejlesztési és szakpolitikai programok megfogalmazásában. A GNH indikátorok kialakításához nem használt adatok ugyanakkor hasznosak a valóság tágabb értelmezésében és a közpolitikai programok kialakításában. Ez az adatarchívum a jövőben a tudományos kutatások számára is használható lesz. A múltra vonatkozó

42 King 2017: 42.

43 King 2017: 92. Lásd Miegel, M. 2012. *Exit: Wohlstand ohne Wachstum*. Berlin: Ullstein. Miegel radikálisabban fogalmaz, szerinte a fenntarthatóságot a kapitalizmus nem tudja megvalósítani, mert az annak középpontjában álló bankrendszer folyamatos növekedést igényel. Köszönöm Marieke Wulfnak, hogy németből lefordította a könyv vonatkozó részeit.

44 A GNH indexben szereplő változók száma attól függ, hogyan számolják őket. Ha például az öt dimenzióra vonatkozó elégedettséget összesítik és ezt jelentik le, akkor az egyetlen változónak számít. Hasonlóképpen, ha a 12 Általános Egészségügyi Kérdőív pontszámait összeadjuk és a részösszeggel számolunk, az is egyetlen változónak számít. Ezzel a számolási módszerrel a GNH index 130 változót használ. A 277-es szám úgy jön ki, hogy az aggregált változókat visszabontjuk az egyes változók szintjére. Egyébként, ha valaki tökéletes pontszámot érne el a GNH indexben, akkor a 277 változóból 277 eredményt érne el.

45 Legkisebb négyzetek módszere (*Ordinary Least Squares, OLS*) – a ford.

adatbázis létrehozása kulcsfontosságú, hiszen a tanulmányok számos esetben nem közvetlenül a jelenről vagy a jövőről szólnak, hanem a múltról, ami viszont segíti a jövőre vonatkozó elképzeléseink kialakítását.

A szerencsés véletlennek köszönhető a találkozásom Sabina Alkire-rel, ami oda vezetett, hogy 2008 után átváltottunk a GNH értékelésben az Alkire-Foster⁴⁶ összevonási módszerre.⁴⁷ Ennek a módszernek az egyik megkülönböztető előnye, hogy az összevonást az adattípusok széles skáláján lehetővé teszi, amellyel az indikátorok hierarchiába rendezhetők. A GNH indikátorok adatai, ahogy említettük, számos formában állnak rendelkezésre, például Likert-skála, Likert típusú skála, mennyiségi adat, dichotóm érték és Cantril-létra.

A GNH indikátorokban központi szerepet játszik az egyes változók tekintetében az egyének által elért küszöbérték fogalma. Amint az egyén átlép egy küszöbértéket, amely az adott változó tekintetében egy elért szintet jelez, akkor teljesíti a boldogságot meghatározó adott feltételt. Egy változó tekintetében a küszöbérték alkalmazásánál az egyénhez az '1' számot rendelik, ha átlépi az adott küszöbértéket, és a '0' számot, ha nem. Az értékek dichotomizálása lehetővé teszi az olyan aritmetikai műveletek elvégzését, mint például az összeadás, a súlyozás vagy az arányszámítás. A módszer így nem almat hasonlít össze körtével, és az eljárás mind a kategorikus, mind a numerikus adatokat átalakítja.⁴⁸

A küszöbérték eszméje szorosan kapcsolódik a fenntartható és az egyének között jól megoszoló boldogság gondolatához. Lehet, hogy meglepően és furcsán hangzik, de ha az egyén átlép egy bizonyos számú küszöbértéket, akkor úgy tekintik, hogy ő már rendelkezik a boldogság okaival és feltételeivel, ezért a továbbiakban nem vonják be az index további részeinek vizsgálatába. A GNH index olyan közpolitikai kialakítására irányul, amelyek azokat támogatják, akik alulteljesítenek a küszöbértékek elérésében és ezért a boldogtalan emberek közé sorolják őket. Azzal, hogy a küszöbértéket átlépőket kizárjuk a további számításokból, a módszer azt üzeni a politikai döntéshozóknak, hogy a közpolitikai beavatkozás a boldog emberek esetében már nem prioritás, mivel ők már elérték a boldogságot, és a sorsuk immár a saját kezükben van. A GNH index által ösztönzött szakpolitikai beavatkozások elsősorban azokat érintik, akik bizonyos változók tekintetében nem érték el a küszöbértéket, így céljuk a méltányosság előmozdítása.

Szorosan kapcsolódva ahhoz a küszöbértékhez, amely a lakosságot két részre - a boldogság különböző feltételeit elérőkre és az azokat még el nem érőkre - osztja, az Alkire-Foster módszer másik pozitív tulajdonsága, hogy a korábban említettek szerint képes az elért eredmények számát aggregálni, és így a szubjektív és objektív adatokat a mutatók hierarchiájába tudja kombinálni, mielőtt azokat egy skálán elhelyezhető, egyetlen számmal rendelkező indexbe integrálná. A skálára helyezhető számnak megvan az az előnye, hogy a vizsgált folyamatok általános ütemét és irányát közvetíti, ugyanakkor „köznap nyelvén” viszonylag nehezen értelmezhető. De ugyanez a nehézség felmerül a GDP-vel és annak növekedési ütemével kapcsolatban is, amit csak a közgazdászok képesek értelmezni. A GDP-t azért fogadják el az emberek, mert már természetesnek veszik, és azért veszik természetesnek, mert elég régóta használják fő mutatóként, és mára társadalmilag elfogadottá vált.

46 Lásd még CBS & GNHR 2016: 57-58.

47 Alkire & Foster 2011: 289-314.

48 Egyesek még mindig kételkednek abban, hogy egy nominális változót kétértékű számmá lehet-e alakítani, azért, hogy számításokat végezzünk vele, de egy nominális változón is lehet érvényesen aritmetikai számításokat végezni, amikor az '1' vagy a '0' számot rendeljük hozzá.

A jelentős mennyiségű 277 változót 33 indikátorra alakítjuk, amelyekből nagyjából négy-négy vonatkozik a GNH kilenc dimenziójára. Mind a 33 indikátor összevont szám, és átlagosan nyolc változóból számítjuk ki. Vegyük példának a pszichológiai jóllét dimenzió indikátorát, amelynek négy részdimenzióján négy indikátora van. Egy változónak az alkotó részdimenzió indikátorként való alkalmasságát faktorelemzéssel (főkomponens-elemzéssel) döntjük el. A „pszichológiai jóllét vagy lelki egyensúly” dimenzió indikátora például tovább bontható négy részdimenzió indikátorra, az étellel való elégedettség, a pozitív érzelmek, a negatív érzelmek és a spiritualitás megélése indikátoraira. Mind a négy részdimenzió indikátora több változót tartalmaz. A pszichológiai jóllét dimenzió egyik részdimenziójának indikátora például a „pozitív érzelmek,” amely az együttérzés, a nagylelkűség, a belső nyugalom, a megbocsátás és az elégedettség terén elért eredmények összessége. A „negatív érzelmek” részindikátora a harag, a féltékenység, a félelem, az aggodalom és a szomorúság paramétereiből tevődik össze. A „spiritualitás megélése” részindikátor pedig az önbevallás szerinti spiritualitás szintjéből, az imák recitálása és a meditáció gyakorlásából, valamint a *karma* tanításának mindennapi tevékenységek során való figyelembevételéből áll össze.⁴⁹ Az összes részindikátort súlyozzák és '1' értékke vonják össze őket, és mind a kilenc dimenziót ugyanígy súlyozzák. Így a pozitív érzelmek részdimenzió indikátora 17%-os súlyt, az étellel való elégedettség részdimenzió indikátora 33%-os súlyt, a negatív érzelmek részdimenzió indikátora 17%-os súlyt, a spiritualitás megélése részdimenzió indikátora pedig 33%-os súlyt kap. A pszichológiai jóllét dimenzió négy részdimenzió indikátorának összesített súlya tehát 100%. Hasonló a helyzet a „közösségi vitalitás” dimenzió indikátora esetében, ahol az egyén pontszáma az adott dimenzióban elért eredményeinek a súlyozott összege, figyelembe véve, hogy az idő és pénz adományozás részindikátor 30%-os súlyú, a biztonságérzet részindikátor 30%-os súlyú, a közösségi kölcsönösségi kapcsolat részindikátor 20%-os súlyú, és a család részindikátor 20%-os súlyú. A négy részindikátor összege így szintén 100%. Ahogy korábban említettük, minden egyes részindikátor több változót tömörít. Ugyan a súlyozást eddig a részindikátorok szintjén említettem, ez számítási szempontból egyenértékű azzal, hogy a GNH index minden egyes változójához súlyokat rendelünk. Általában az objektív változókhoz nagyobb súlyokat rendelünk, mint a szubjektív változókhoz.

Mielőtt a 277 súlyozott változó aggregálásával kiszámítanánk a GNH indexet, van még egy küszöbérték-szint, amely az index szerkezeti részét képezi. Hány változó esetén kell az egyénnek átlépnie a küszöbértéket ahhoz, hogy boldognak tekintsük? Feltételezzük, hogy az egyén boldogsága és jólléte az élete során monoton növekszik, és egy változó magasabb értékét előnyben részesíti a változó alacsonyabb értékével szemben. Ugyanakkor nem mindenki részesíti előnyben, ha egy változóból végtelen mennyiség áll a rendelkezésére, ahogy arra az első küszöbérték alkalmazása utal. Ha az egyén átlépi az első küszöbértéket egy változó tekintetében, az sokkal inkább jelenti az elégségesség, semmint a kielégülés elérését. A GNH index alapján, ha valaki a változók 50-65%-ában eléri a küszöbértéket, akkor már boldognak tekinthető. Ha 66%-76%-ot sikerül elérnie, akkor rendkívül boldog, és végül, ha a változók 77%-át vagy annál többet megvalósít, akkor mélységesen boldog. Akik 50%-nál kevesebb változó esetében érik el a küszöbértéket,

49 A *karma* fogalmát legjobban Herschock 2006: 24 határozza meg. A *karma* a korábbi értékek-szándékok-cselekvések eredménye, de ezek egyben lehetőségek is a jelen helyzetben. „A karmikus lehetőségeknek három nagyobb típusa van. Először is lehetőségünk van nem cselekedni, a létező jelen kialakulásához vezető értékek-szándékok-cselekvések ellenére. Másodszor, lehetőségünk van egy meglévő *karma* vagy érték-szándék-cselekvésminta megerősítésére. Végül pedig lehetőségünk van olyan *karma* kifejllesztésére vagy improvizálására, amely egy újfajta kapcsolathoz vezet.”

boldogtalannak minősülnek. A boldogság fokozatait tekintve a legtöbben a két középső sávban helyezkednek el. A boldogtalanok és a mélységesen boldogok a népesség mindössze 8%-át teszik ki. Rájuk később még visszatérek.

Szeretném hangsúlyozni, hogy a GNH index maximalizálása a kormányzat politikai döntéseivel nem lehetséges, mert egyetlen állami intézmény sem gondolhatja, hogy 277 változóval mechanikusan dolgozhat, mint a Jeremy Bentham által elképzelt „felvilágosult diktátor,” aki egy közösség összhasznosságát igyekszik maximalizálni.⁵⁰ Egyetlen kormány sem diktálhat, főleg olyan változók tekintetében, amelyek nagyon is kívül esnek a hatókörén, és inkább a szokások, az interperszonális kapcsolatok, a hiedelmek és a mindennapi gyakorlat körébe esnek, amelyek alakítására az emberek joggal formálnak igényt. Mégis, a boldogságra törekvő emberek és nem-emberi lények (pl. állatok) preferenciáit a kormányzat közpolitikai lépésekkel közvetve befolyásolhatja. Ezen túlmenően számos olyan terület létezik, amely közvetlen közpolitikai beavatkozás tárgya lehet.

A GNH index fontos jellemzője, hogy bármely alacsonyabb területi és demográfiai szintre lebontható. Ez lehetővé teszi, hogy a szakpolitikusok, a megfelelő közpolitikai beavatkozás céljaként bármely népeségi vagy területi csoportot meghatározhassanak. A szétbonthatóság azért előnyös, mert egymástól független részindikátorokat lehet kidolgozni, miközben egy fő index is létrehozunk, amelyet az egyes részindikátorok relatív teljesítménye vezérel. Az aggregálási módszer rugalmasan részekre bontható vagy kiterjeszhető, így a GNH index bármely, számunkra érdekes alkotóeleméről igen részletes képet kaphatunk. Valójában az index az összes változó és egyéni válaszadó szintjéig lebontható. Lehetővé teszi például, hogy egyes változók, demográfiai csoportok vagy területi egységek szintjén értékeljük az időbeli változásokat. Ez analóg a GDP gazdasági ágazatokra vonatkozó összetételével, de az összefüggések a GNH index esetén nem egy, hanem több dimenzióban tárhatók fel. Mint minden eszköz, a GNH sem mentes bizonyos hátrányoktól, és ezek helyes megértése segít pontosítani a helyét és a szerepét.⁵¹

A GNH indikátorok egyfajta érzékelők és lencsék: a kívánt mélységi szintre engedve felvételeket nyújthatnak számunkra az ország állapotáról. Az emberek önbevallása és percepciói alapján az index képet alkot az egyéni szinttől egészen a társadalomig. Végeredményben a GNH index elméletileg alkalmasabb az egyéni, mint a kollektív boldogság vizsgálatára. Egy olyan eszköz, amely lehetővé teszi egyrészt a boldogság népességen belüli eloszlásának, másrészt az egyén boldogságához hozzájáruló tényezők eloszlásának elemzését.

Nagyon örülök, hogy ma James Fostert is a körünkben üdvözölhetjük, aki a találkozó kedvéért még az Atlanti-óceánon is átkelt, és aki karrierjét a dekompozíciós mérési módszerek kifejlesztésének, vizsgálatának és használatának szentelte. Nagyon várom a hozzászólását.

A GNH indexek hivatalos alkalmazása

Közjavakba történő beruházások esetén az értékelést hagyományosan költség-haszon elemzéssel végzik.⁵² Üzleti beruházásoknál természetesen a megtérülési rátát és más pénzügyi elemzéseket is

50 Sen 2003: 65-118.

51 Dotter & Klasen 2017. Az Alkire-Foster módszertannal kapcsolatos észrevételek egy része a háztartás mint mérési egység használatából ered. A GNH index az egyént tekintő mérési egységnek.

52 Mishan 1971.

használnak. Az SWB kutatások eredményeként egyes közösségi beruházások értékelésénél az ún. „élettel való elégedettség megközelítést” (*Life Satisfaction Approach*) használják.⁵³ Az Egyesült Arab Emírségek boldogságalapú költséghatékonysági és költség-hason elemzésekre tett javaslatot.⁵⁴ A bhutáni GNH indikátorokat különböző módon alkalmazzák az ország közigazgatásában.

A GNH indexet, valamint néhány dimenziójának indikátorait és részindikátorait közvetlenül használják az ötéves tervezésben olyan viszonyítási pontokként, amelyekhez képest tovább lehet fejlődni. Országos szinten az ötéves terv a nemzeti célok és a kulcsfontosságú eredmény-mutatók alapján készül. A jelenlegi tervben 17 célértéket olyan GNH indikátorokból vezettek le, mint a mentális egészség, a közbiztonság, a közösségi élet, az egyéni készségek, a politikai részvétel, az alapvető jogok, a szubjektív jóllét, az értékek, a vagyon, a jövedelem, és a lakhatás (3. MELLÉKLET). Az összesített GNH index pedig egy általános országos állapotot mutat.

A GNH indexet kritériumként is használják a költségvetés elosztásakor a helyi önkormányzatok között. A bhutáni önkormányzati rendszerben húsz megye és négy városi önkormányzat van a közigazgatás középső szintjén, valamint 205 járás (*gewog*) a közigazgatás alsó szintjén.⁵⁵ Ezen önkormányzatoknál a GNH index súlya a járások esetében 10%, a települések és a megyék esetében 15%. Felvetődhet a kérdés, hogy miért ilyen alacsony a helyi önkormányzatok GNH indexének a súlya, amikor a költségvetés elosztásáról van szó? A tizennégyből nyolc kritérium már szerepel a GNH indexben összesített 277 változó között, és ez a nyolc kritérium kiemelt szerepet kap a forráselosztási képletben, hogy az önkormányzatok, amelyek hátrányos feltételekkel küzdenek - például a vízellátás, a szennyvízelvezetés vagy a költséges teherszállítás területén - segítséget kapjanak fejlesztési céljaik finanszírozására (4. MELLÉKLET).

A központi kormányzat szakpolitikáit a GNH közpolitikai szűrőrendszerén keresztül alakítjuk ki. Mindez egy olyan folyamat szerint zajlik, amely 2008-ban indult és 2015-ben lett továbbfejlesztve, és amely 22 GNH-ből átvett kritériummal dolgozik.⁵⁶ Eddig 22 szakpolitikai tervetből 15-öt hagytak jóvá úgy, hogy többségük a közpolitikai átvilágítás során valamilyen mértékben

53 Leuchinger 2009.

54 UAE National Program for Happiness and Positivity: 81-87.

55 Gross National Happiness Commission [GNHC] 2018. Lásd még Karma Ura. 2018. *New local government allocation formula*. (kiadatlan tanulmány). A jelenlegi ötéves terv teljes költségvetésének 43%-a jut a helyi önkormányzatoknak. A forráselosztási képlet, amelyet a jelenlegi ötéves terv 43%-ára terveztünk, 14 súlyozott kritériumot tartalmaz, amelyek nem korrelálnak egymással. A korábbi elosztási képlet a korrelált változóknak adott magas súlyoktól szenvedett, amelyek nagy szórással és variációk együtthatóval rendelkeztek. Ezek a következők voltak: (1) statikus földrajzi területek, (2) népesség, (3) szegénységi ráta, amely 2017-ben gyorsan 7%-ra csökkent, és (4) szállítási költségindex. Ezenkívül néhány változó, mint például a népesség és a szegénységi ráta erősen korrelált, és kétszeresen is előnyben részesített egy-egy önkormányzatot. A régi képlet a nem dinamikus változóknak, például a lakatlan földterületnek is túlzott szerepet adott. Az újonnan elfogadott, adott esetben megfordított kritériumok a következők: főúttól való gyalogtávolság (5%); áruszállítási költségindex (15%); szegénység (5%); iskolából kimaradó 6-14 éves gyermekek (5%); az egy főre jutó jövedelem inverze (5%); öt éves kor alatti gyermekek halálózási rátája (5%); betegségben töltött napok száma (5%); megbízhatatlan vízellátás (7%); nem megfelelő higiénés feltételek (3%); nem öntözött földterületek, hektárban (5%); teraszos művelésű, öntözött területek, hektárban (5%); állatállomány (5%), népsűrűség (15%) és GNH index (10%). Megjegyzendő, hogy a szegénység nagyon kis súlyt képvisel, mivel a szegénység előfordulási aránya 7%-ra csökkent. A felsorolt mutatók nem korrelálnak egymással. Az új képletet a robusztusság és érzékenység szempontjából a 205 járásra vonatkozó 2017-es népszámlálási adatok felhasználásával teszteltük. A változók kiválasztása azon programokon alapult, amelyeket az önkormányzatoknak a saját illetékességük területén az alacsony teljesítményükkel kapcsolatos konkrét körülmények kezelésére kellett végrehajtaniuk.

56 Lásd: A miniszterelnöki kabinet titkársága. *Protocol for Policy Formulation*. 2015.03.15. (kiadatlan anyag)

módosult. Nemrégiben az Egyesült Arab Emírségek is szakpolitikai szűrőrendszert vezetett be, amelyben hat boldogságra ható tényező hatását értékeli.⁵⁷

További példaként említeném, hogy a GNH indexet egy jelentős vidéki kertészeti program értékelésére is használták.⁵⁸ A projekt célja negyven különböző gyümölcs- és zöldségfajta termesztése volt 877 hektáron, 64 kedvezményezett gazdálkodó háztartás bevonásával. A hatástanulmány a GNH mind a kilenc dimenziójában hajlampont-egyeztetés módszert (*Propensity Score Matching*) alkalmazott a projekt hatásának értékelésére a kedvezményezettek és a nem kedvezményezettek szempontjából.

Van egy ötödik példa, ahol a GNH alkalmazása folyamatban van. A vállalatok számára GNH tanúsítványt dolgoztunk ki, amely az üzleti vállalkozások értékelési keretrendszerét képezi. A tesztelési időszak után, a tanúsítvány alkalmazása a bhutáni állami vállalatoknál 2019-ben kezdődik (ez a kezdeményezés végül 2021-ben valósult meg – *a ford.*). Emellett a Bhutan National Law Institute (Bhutáni Nemzeti Jog Intézet) azzal az alapvetően új jogértelmezési kérdéssel kezdett foglalkozni, hogy milyen következményekkel járna a jogi alapelvekben, ha a boldogsághoz való jog alapjoggá válna, és hogyan változna az igazságszolgáltatás, ha sarokköve a boldogság lenne?

Most eltekintenek a GNH olyan különféle és szétszórta zajló alkalmazásainak a bemutatásától, amelyeket nehéz felmérni. Ide tartozik a GNH megjelenése és a róla folytatott diskurzus a médiában és a politikai kampányokban, tantárgyi bevezetése a tudományos életbe és az iskolákba, éber tudatosság (mindfulness) tanfolyamok a közszolgáltatásban és az állami vállalatoknál, alkalmazása projektértékelési eszközként vagy fontos társadalmi ügyek tudatosításának a módszereként a közösségi akciókban és más területeken. Más szóval, a GNH egy olyan dinamikusan változó társadalomban keresi a helyét, ahol mindenféle elképzelés nyíltan vagy rejtetten verseng egymással.

Mindemellett a megfelelő programok kidolgozásához a fontos változók közötti ok-okozati összefüggés jobb megértésére van szükség, annál mélyebben, mint amire jelenleg képesek vagyunk. Nem ismerjük teljes mértékben, hogy milyenek a kilenc dimenzió közötti és a kilenc dimenzió belüli helyettesítési hatások. Mennyit lehet az egyik dimenzióban feladni egy másik javára, hogy ugyanazt a jólléti szintet érjük el? Az átfogó élet-értékelés lehet az egyik út ezen átváltási (*trade-off*) súlyok megállapítására.

Most szeretnék bepillantást nyújtani a GNH index 2010 és 2015 közötti változásaira. Bhutánban az egészség, az oktatáshoz való hozzáférés, a kulturális sokszínűség, az életszínvonal, az ökológiai gazdagság és ellenállóképesség, a személyes időbeosztás és a jó kormányzás dimenzióiban javult a teljesítmény ebben az időszakban, és így összességében javult a GNH index. Az indexszám maga azonban csak kis mértékben nőtt: 2010-ben 0,743 volt az értéke, amely 2015-ben 0,756-ra emelkedett. Az öt évre vetített különbség mindössze 0,013, ami öt év alatt 1,7%-os, azaz évi 0,35%-os növekedést sugall. Ezek a tízed százaléknyi változások nem igazán alkalmasak arra, hogy a címlapokra kerüljenek és közfigyelmet kapjanak. Nem minden dimenzióban figyelhető meg javulás, és ezek ellensúlyozzák más dimenziók eredményeit. A lassú változási ütem a nagy számú, 277 változó következménye is, amelyek közül néhány visszaesik az általános javulás során. Amint azt az előadás elején említettem, egy átfogó index nem feltétlenül takarékos. Egy olyan átfogó mutató, mint a GNH figyelembe veszi a társadalmi komplexitást, ahelyett, hogy arra sarkallna bennünket, hogy végső győzelmet hirdessünk olyan területeken, ahol éppen jól állunk.

57 UAE National Program for Happiness and Positivity 2017: 77-80.

58 Phuntsho 2017.

Az életszínvonal, amely a lakhatást, a háztartások vagyonát és jövedelmét méri⁵⁹, a GNH leggyorsabban javuló dimenziója volt Bhutánban. 2010 és 2015 között itt volt a legnagyobb a pozitív változás mértéke.⁶⁰ Ugyanakkor önmagában nem tudja fellendíteni a GNH indexet, mivel súlya csak egy a kilenchez. Az, hogy nagyobb súllyal essen-e latba, vitatott kérdés. Az életszínvonal a GNH indexben csak egy kilenced súlyt kap, míg a jövedelem egyharmados súlyt képvisel a Human Development Index-ben. Bármilyen súlyozás alapvető módszertani problémája az, hogy a súlyok meghatározásának kérdésében a preferenciák, választások, kimenetek és értékek egymással összefüggő kérdései vannak jelen.⁶¹ Úgy is gondolhatunk az egyenlő súlyozású tartományokra, mint a szükséges javak halmazára, amelyek növelhetik a boldogság elérésének a valószínűségét. Ily módon a súlyok kijelölése ösztönös, és a figyelmet a legfontosabb elérni kívánt eredményekre összpontosítja.

A GNH index időbeli változásai

Mivel nincs időnk mind a kilenc dimenziót elemezni, ezért a GNH mérésének két, kissé szokatlan részével szeretnék foglalkozni, nevezetesen a közösségi vitalitással és a pszichológiai jólléttel, amely kifejezi a káros stresszt. Míg a GNH kilenc dimenziójából hétben előrelépés történt Bhutánban, addig ez a két dimenzió nem mutatott túl jó teljesítményt 2010 és 2015 között. E két gyengébben teljesítő dimenzióra való összpontosításom azzal a kockázattal jár, hogy a GNH általános csökkenésének benyomását keltem, pedig éppen ellenkezőleg, összességében javulás tapasztalható. Azért szeretnék mégis erről a kettőről beszélni, mert általános jelentőségük van. Emellett röviden szeretnék beszélni a magától értetődően személyes időbeosztás dimenziójáról, amelyen belül a szabadidős vagy nem a munkához kötődő tevékenységek kategóriája jelentős változásokat mutat.

A közösségi vitalitás dimenzió indikátora valamelyest csökkent. A következő értékek romlottak: a közösséghez való tartozás érzése, a szomszédok iránti bizalom (nagyreszt a megosztó országos politika miatt), a biztonságérzet, a pénz- és időadományozás, valamint a családra vonatkozó mutató. A pszichológiai jóllét dimenziójában a pozitív érzelmek és az étellel való elégedettség értékei javuló tendenciát mutattak. A pszichológiai jóllét egyéb összetevői, mint a spiritualitás megélése és a *karma* figyelembevétel a mindennapi cselekvésben, enyhe csökkenést mutattak. Emellett az imák recitálása és a meditáció gyakorisága is csökkent. 2015-ben a bhutániaknak mindössze 7%-a mediterrán legalább naponta egyszer, és az emberek 59%-a imádkozott legalább

59 A GNH életszínvonal dimenziójának statisztikái a háztartások rendelkezésére álló jövedelmére, a háztartási árúk és eszközök, például házak, családi földtulajdon és állatállomány, valamint a szolgáltatások, például az áram és a víz megfelelőségére vonatkozó információkat tartalmazza. A háztartások jövedelme és fogyasztása azonban nem tükrözi az olyan ingyenes szolgáltatásokat, mint a víz, vagy az évi száz egységnyi villamos energia, vagy az egészségügy és az oktatás. Ez az egyetlen olyan statisztika, amely a vagyon mérlegét mutatja, és potenciálisan meg tudja mutatni, hogy ki ad el jakot ahhoz, hogy egy ugyanolyan értékű amerikai csigás fűt vásároljon a bambusz fű helyett, és ki fektet nyugati kanapéba és tévékészülékbe, miközben egy szobát drága oltárral, tele szobrokkal és más hitéleti tárgyakkal szerel fel, talán azért, hogy legyőzze a tévézés okozta szellemi figyelemelterelést.

60 Nem tudjuk megmagyarázni az egészséges napok számának növekedését, miközben az önbevallás szerinti egészségi állapot romlik, ami ellentmondásnak tűnik. A jó kormányzás területén a szolgáltatásnyújtás objektív javulását szintén ellensúlyozta a kormány teljesítményének érzékelése, mivel az utóbbit a pártpolitikai nézetek színezték.

61 Sen 2003: 261-349.

naponta egyszer. Mi a jelentősége a változásoknak a közösségi vitalitás, a pszichológiai jóllét és az időbeosztás területén? Hadd próbáljam meg ezeket szemléltetni az időbeosztással kezdve.

Megvizsgálhatjuk a szabadidős tevékenységek változásait a 2010 és 2015 közötti időszakban Bhutánban, hogy lássuk, milyen hatással vannak a 24 órás időmérlegre.⁶² A szabadidő operatív meghatározása magában foglalja a kulturális tevékenységekre, a társas együttlétre, a közösségi eseményekre, a szórakozásra, a sportra és a tömegmédiá fogyasztására fordított időt. A szabadidő eltöltésére fordított teljes idő országos átlaga napi 3 óra 24 perc volt.⁶³ Kevesebb szabadidővel rendelkeznek a nők (29 perccel), a házások (25 perccel), az írástudatlanok (20 perccel), a vidékiek (36 perccel), a többgyermekes családok, az alacsonyabb jövedelműek és a foglalkoztatottak. A vállalkozók, főként az informális szektorban dolgozó kiskereskedők rendelkeznek a legkevesebb szabadidővel. Azok, akiknek a munka és a magánélet egyensúlyban van és a családi életükkel elégedettek, valamint azok, akik a közösségükben biztonságban érzik magukat, több szabadidővel rendelkeznek. A fogyasztékkal élők szintén - nagyjából napi 13 perccel - több szabadidővel rendelkeznek (5. MELLÉKLET).

Öt év alatt az időfelhasználás átrendeződött: a személyes higiéniáról (-8 perc), a pihenésről (-7 perc), az evésről (-5 perc), a zenehallgatásról (-3 perc), a főzésről (-1 perc) és a testmozgásról (-1 perc) eltolódott a találkozókön való részvétel (+1 perc), az internetezés (+1 perc), a buddhista tanítások hallgatása (+1 perc), a buddhista kegyhelyek látogatása (+2 perc), a mosás (+2 perc), az imádkozás (+4 perc), a takarítás és karbantartás (+4 perc), és a tévénézés (+23 perc) felé. A fenti kategóriák országos átlagait számolva ötéves időtávban a napi időfelhasználás változásai az egyes tevékenységekben elenyészők, plusz-mínusz 1-8 percet jelentenek, kivéve a tévénézést. A szabadidős tevékenységek közül a tévénézésre fordított idő nőtt a legnagyobb mértékben az elmúlt öt év során, mintegy 23 perccel más tevékenységek rovására. A tévénézésre fordított idő a teljes lakosságot tekintve 17%-kal nőtt az elmúlt öt évben. A boldogság szempontjából ez a tendencia komoly aggodalomra adhat okot. A legnagyobb csökkenést a személyes higiéniára fordított idő mutatja, körülbelül nyolc perccel, de ez nem biztos, hogy minőségi veszteség. A személyes higiéniára fordított idő az új higiéniai létesítmények kényelme és közelsége miatt csökkenhetett.

Mivel a munkavégzés a GDP vagy a jövedelem szerves részét képezi, felmerülhet a kérdés, hogy az időbeosztás miért kap csak egykilenced súlyt a GNH indexben. A munka mellett az alvás és a nem munkával töltött vagy szabad idő alkotja a nap 24 óráját. A nem munka- vagy szabadidő esetében döntő fontosságú, hogy megéljük a boldogságot, és „átéljük, hogy boldogok vagyunk”.⁶⁴ Legalább hét óra frissítő, mély alvás, amely javítja a hangulatunkat, természetesen elengedhetetlen. Hiányosság, hogy az alvást és a szabadidőt nem egymástól függetlenül értékeljük, ám a GNH-ben egy kilenced súlyt kapnak.

A 2015-ös GNH felmérés személyes időbeosztási adatait használtuk fel a családon és a közösségen belül nyújtott, nem fizetett szolgáltatások pénzbeli értékének a meghatározására. A GDP

62 Vidéken azonban az emberek nem mindig rendelkeznek órával, és még ha van is nekik, a tevékenységek időpontjának felidézése nem teljesen megbízható. A hibák szűkítésének egyik módja, hogy tíz percenként kérdezzük le a tevékenységek változásait.

63 CBS & GNHR 2016: 135-169. A 2015-ös GNH felmérés alapján becsült időfelhasználásról ad áttekintést. A szabadidőn belüli tevékenységek időtartamának változásait azonban ezen előadás céljaira a 2010-es és 2015-ös GNH felmérés adataiból becsültük meg.

64 Zimbardo & Boyd 1999: 260.

számításból ezek a nem-monetizált szolgáltatások kimaradnak, és ez alulbecsléshez vezet a jómód és a jóllét jóllét tekintetében, valamint a háztartási munka terén.⁶⁵

A nem fizetett munka mindhárom kategóriájának, azaz a háztartási munkának, a rászorulóknak gondozásának, valamint az önkéntes és közösségi munkának a teljes pénzbeli értéke a becslések szerint kb. 33,12 milliárd BTN (bhutáni ngultrum, kb. 414 millió USD – *a ford.*) volt, ami 2015-ben a GDP mintegy 25%-a volt. Ebből a szempontból indokoltnak tűnik, hogy a GNH indexben a közösségi vitalitásnak egykilenced súlyt adjunk. A térítésmentes munka segít a rászorulókon, megújítja a kölcsönösség kötelekeit, és általában véve erősíti a társadalmat.

Mivel a fizetetlen gondozási és háztartási munkákat túlnyomórészt nők végzik, a nők részese-dése a fizetetlen munkák pénzbeli értékéből messze meghaladja a férfiakét. A nők fizetetlen munkájának pénzbeli értéke 2015-ben a GDP mintegy 18,3%-át tette ki, míg a férfiaké csak a GDP mintegy 6,8%-át. Az idősek, betegek és fiatalok nem fizetett gondozásának értéke a GDP mintegy 3,4%-át tette ki.

A GDP számításnál használt nemzeti számlák keretrendszere figyelembe veszi a tárgyiasult tőke értékcsökkenését. A társadalmi tőke vagy a közösségi vitalitás elhasználódásának mérését azonban, részben technikai nehézségek miatt, elhanyagolják. Pedig a szociális kapcsolatokra vonatkozó statisztikák javítása nyilvánvalóan fontos, hiszen meglétük mindenki számára előnyös, és a társadalmi tőke kimerülése komoly negatív hatással jár. Testi tünetekben, gyulladások, magas vérnyomás, sőt depresszió formájában is megnyilvánulhat, mert a valahová tartozás, a kommunikáció, a megértés és a részvétel iránti mély vágyunk beteljesülése elmarad. Az emberi szenvedés szomatikus és fizikai, társadalmi és személyes jellegű határai elmosódnak, lévén ezek erősen összefüggenek egymással. Nagy hiba az enyhítésüket az orvostudomány módszereire bízni. A GNH adatsoron belül az öngyilkossági gondolatok és a GHQ-val⁶⁶ mérhető súlyos pszichológiai stressz nagymértékben korrelálnak egymással. A GHQ-val mért stressz, akár csak az SWB, U-görbe alakú kapcsolatot mutat az életkorral. Az OLS-regresszió 95%-os konfidenciaintervallumon azt mutatja, hogy a stressz megtapasztalása összefügg a női, vidéki, elvált és özvegyi státusszal, és fordítottan függ össze az egészséges napok számával, az önbevallás szerinti egészségi állapottal, a jövedelmi és pénzügyi biztonsággal, valamint a belső nyugalommal. A stressz pozitívan korrelál a haraggal (6. MELLÉKLET).

Elkülönülve a súlyos pszichológiai stressztől, amelyet a bhutániak 3%-a érez,⁶⁷ az egyén társadalmi elszigeteltségének egyik mutatója a magányosság. Bhutánban a társadalmi elszigeteltség

65 Hayward & Colman 2012, akik kiszámították, hogy átlagosan minden bhutáni évente 9,47 napot tölt önkéntes munkával. Az időfelhasználás szempontjából, a „tegnapi 24 óra” felidézése módszer alapján, ezt az egész évre felsorozva, a 15 év felettiek egy év alatt mintegy 12,6 millió órát töltöttek önkéntes tevékenységgel. Ennek gazdasági értéke a becslések szerint 350,5 millió BTN, azaz 2010-es árfolyamon számolva 7 millió USD, 165 BTN/nap általános bérezéssel számolva. Ezek a becslések azonban erősen alulbecsültnek bizonyultak, mivel csak a nem fizetett közösségi munkára vagy szolgáltatásokra fordított időt vették figyelembe, és a feltételezett bér a piaci ár alatt volt. A 15 éves vagy annál idősebb személyek által végzett, nem fizetett háztartási, gondozási és önkéntes munkák pénzbeli értékének felülvizsgált becslését a következő képlettel számították ki: $V = \sum_{i=1}^N P_i W_j = \sum_{i=1}^N P_i T_{ij} W_j$ $V = A$ háztartási, gondozási és önkéntes munkák éves pénzbeli értéke; $N =$ Mintavétel mérete; $M = A$ háztartási, gondozási és önkéntes munkák száma; $P_i =$ Mintavételi súly a teljes célcsoportra való extrapoláláshoz.

$T_{ij} = A$ j tevékenységcsoportból a háztartásban végzett fizetetlen munkával töltött órák száma 24 óras időszakonként, az I egyénre éves szintre felskálázva; $W_j = A$ j csoportba tartozó szakfoglalkozások órábérére a $j=1$ általánosságban vett bért alkalmazó értékelések esetén

66 A General Health Questionnaire (GHQ), az Általános Egészségi Kérdőív 36 pontszámot tartalmaz.

67 CBS & GNHR 2016: 84.

elterjedtségének kiderítése iránti érdeklődésünk oda vezetett, hogy feltettünk egy egyszerű kérdést, hogy az emberek magányosnak érzik-e magukat vagy sem. Az eredmény értelmetlen lett, mert kiderült, hogy a dzongkha nyelven nem is létező „magány” szó - ami önmagában is elgondolkodtató - félrefordítása és félreértelmezése kisiklatta az erőfeszítéseinket.⁶⁸

Ugyanebben a népszámlálási adatfelvételben 118 647 főt, a háztartások vezetőit, kérdeztünk meg arról, hogy van-e elég barátjuk. Ez egy egyszerű kérdés, amelyet mindenki megértett és csak 12,3% mondta azt, hogy nincs sok barátja. A 95%-os konfidenciaintervallumon mondhatjuk, hogy több baráttal azok rendelkeznek, akik férfiak, inkább vidéki, mint városi lakosok, fiatalabbak, házások, írástudók, és azok, akik nem ellenséges viszonyok között élnek a közösségben (7. MELLÉKLET).

A magány egyszerre oka és következménye a kapcsolati kudarcoknak, amit gyakran azok elvesztése okoz, akikkel mély kapcsolatot ápoltunk. Azok, akik nem tudnak szabadulni a magány érzésétől, tehetetlennek érzik magukat a gondolatok és képek szorításában, amelyek visszatérő gondolatmintákban fogvatartják őket. Valószínűleg a veszteség *tényét*, amely például a halandóságunkból fakad, nem lehet megváltoztatni. Ilyenkor csak annyit tehetünk, hogy megváltoztatjuk a veszteség *jelentését*.

Az Egyesült Királyságban a pszichológiai jólétre irányuló erőfeszítések részeként a konzervatívok „magányügyi” minisztert neveztek ki. A kognitív viselkedésterápia (CBT) alkalmazása, az Oxford Mindfulness Centre megalapítása, a The Mindfulness Initiative, az angol összpárti parlamenti „mindfulness” csoport (UK Mindfulness All-Party Parliamentary Group) létrehozása mind azt jelzi, hogy az Egyesült Királyság közpolitikai döntéshozói körében elmozdulás történt a magány csökkentése és a társadalmi kapcsolatok erősítése felé, és a terület nagyobb teret és figyelmet kap.⁶⁹ Igazán örülök, hogy ez a konferencia a Samuel Centre of Social Connectedness-szel együttműködésben valósul meg, akik a társadalmi elszigeteltség orvoslásának és az összetartozás globális kiépítésének a kreatív módjaira összpontosítanak.

Az emberek belső világát vizsgálva az érzelmek széles skáláját átfogó információkra van szükségünk, például az egy hónap alatt átélt szomorúság, szorongás, harag, félelem, féltékenység és önzés pillanatairól, valamint olyan pozitív érzelmekről, mint az együttérzés, az elégedettség,

68 A 2017-es népszámlálásba beillesztettünk egy egyszerű kérdést a háztartás vezetői számára, amelyben azt kérdeztük, hogy magányosnak érzik-e magukat vagy sem. Utólag teljesen meglepedtünk a „magány” szó esetleges félreértelmezéséről a dzongkha és a tshangla nyelvben. Később megtudtuk, hogy Bhután e két nyelvnek nincs megfelelő szava, ami jól mutatja, hogy milyen meglepő eredmények szülehetnek az átjárhatóság alábecsléséből. A magányhoz legközelebb álló szó a dzongkha nyelvben a *tonghaha* (*stong har har*), amely szó szerint az üresség érzését jelenti. A következő legközelebbi szó a dzongkha-ban a *bag mi chag* (*bag mi chags*), amely szó szerint azt jelenti, hogy „nem hozzászokni” a helyhez. Ez a kifejezés arra utal, hogy a hely, ahol van, nem válik otthonossá az ember számára. Egyik dzongkha szó sem képes teljesen megragadni a magányt. Egy nemrégiben megjelent dzongkha szótár a magányosságra egy új kifejezést alkotott, meglehetősen helytelenül: *cig pur skyo wa* (*gcigpu skyoba*), ami szó szerint azt jelenti, hogy boldogtalan egyedül. Az új dzongkha fordítás tautologikus, mert a magányosságot az egyedülléttel ismétli. A 118 647 válaszadó közül 30% válaszolta azt, hogy „igen,” magányosnak érzi magát, ami valószínűtlen és ellentmond minden más bizonyítéknak. Ugyanebben a felmérésben a 118 647 válaszadónak csak 12%-a mondta azt, hogy úgy érzi, nincs elég barátja. Ennek ellenére a magányosság okait logaritmikus-regresszió segítségével elemezték. Nyolc független változó közül 99%-os konfidenciaintervallumon a magányosság valószínűségének nagyobb köze van ahhoz, hogy valaki nő (5,6% pont), vidéki (4% pont), 20 év körüli fiatal (4 % pont), mintha 75 éves, egyedülálló (11% pont), mint házas, konfliktusa van a közösség valamely tagjával, iskolázatlan (15%-pont), mint diplomás.

69 Bistro 2019.

a nagylelkűség, a megbocsátás és a belső nyugalom.⁷⁰ Azok, akik hetente néhányszor vagy akár naponta többször is átélnek negatív érzelmeket, hozzászoknak a boldogtalansághoz és a reményteljes, energiával teli, teljes élet hiányához.

A düh még az Egyesült Királyságban is politikai aktualitássá vált, mivel ez volt a Brexitre szavazók nagy részének - és nagy számú, az amerikai elnökválasztáson résztvevőnek - a meghatározó hangulata.⁷¹ A Gallup World Poll nyomon követte a düh és harag globális trendjeit, és méréseik alapján az elmúlt években a negatív érzelmek növekedése figyelhető meg.⁷² Ha a demokráciákat a hangulati hullámok mozgatják, a pszichológiai trendek nyomon követése és elemzése, valamint a lakosság pszichológiai jóllétéről való gondoskodás arra készítheti a politikai döntéshozókat, hogy érzékeljék a megosztó politikaellenesség kialakulását. A GNH adatokban a harag a legfontosabb érzelem, amely magasán korrelál az áldozattá válással, és negatívan korrelál az életkorral és az iskolázottsággal. A harminc év alattiaknál magas a haragos érzelem gyakorisága. Maga az áldozattá válás pozitívan összefügg a családi nézeteltérésekkel, az özvegységgel, az egy helyiségre jutó családtagok magasabb számával, a pénzügyi bizonytalanság érzetével, és az önbevallás szerinti egészségi állapottal, miközben fordítottan függ össze a valahová tartozás érzésével és a szó-lásszabadsággal.

Emberek a boldogság-spektrum két szélén

Beszédemet hadd fejezzem be azzal, hogy ismertetem a száz legboldogtalanabb és a száz legboldogabb bhutáni általános jellemzőit az alábbi szempontokból: nem, életkor, foglalkozás, iskolai végzettség, földtulajdon, egészséges napok száma egy hónapban, illetve, hogy a környezetükben hányan állnak rendelkezésre, hogy támogassák őket, amikor betegek és anyagi nehézségekkel küzdenek.

A GNH index szerint a legboldogtalanabb száz ember átlagéletkora 49 év, nincs iskolai végzettségük, és 79%-uk nő. Átlagosan csak 7,8 emberhez fordulhatnak társas támogatásért amikor betegek; és átlagosan csak 2,2 emberhez fordulhatnak, ha pénzügyi problémáik vannak. A spektrum másik végén a GNH index szerint „mélységesen boldog” száz egyén található. Az ő átlagéletkoruk 39,5 év. Többnyire férfiak (68%), felsőfokú vagy középfokú iskolai végzettséggel rendelkeznek. A legszembetűnőbb jellemzőjük, hogy átlagosan 27,9 olyan személy van, aki betegség esetén segíthet nekik, és átlagosan 10,1 személytől tudnak segítséget kérni, ha pénzügyi nehézségekkel küzdenek. A GNH index szerinti száz „mélységesen boldog” ember átlagos földbirtokának a nagysága két hektár, míg a legboldogtalanabb száz ember átlagos földbirtoka csak 1,1 hektár. A GNH index szerinti száz legboldogtalanabb embernek 22,96 egészségesen megélt napja van egy hónapban, szemben a 29,75 egészséges nappal a száz legboldogabb ember körében. A GNH index szerinti száz legboldogtalanabb embernek az átlagos étellel való elégedettségi (SWL) pontszá-

70 Nem tudjuk pontosan, hogy az emberek valójában hogyan értelmezik az érzelmek meghatározta jóllétet a kognitív jólléttel szemben, de bizonyos szempontból különböznek, más tekintetben pedig hasonlóak, ha az OLS-t végzik. Az általános étellel való elégedettség és a mérési dimenziókra vonatkozó elégedettség, ahogy az érzelmek is, együtt töltődnek be a faktorelemzés során. A 2015-ös felmérésben az étellel való elégedettséget (SWL) is magában foglaló időtöbbletre kérdeztek rá, megnézve, hogy az egyéni SWL tegnap milyen pontszámot ért el. Zavarba ejtő számunkra, hogy a tegnapi SWL pontszámok miért következetesen magasabbak minden korcsoportban, mint az SWL globális mérőszáma. Lásd még CBS & GNHR 2016: 123-125.

71 Elliott 2018.

72 Lásd Helliwell *et al.* 2019.

ma 5,3, szemben a száz legboldogabb ember 7,7-es átlagos pontszámával. Az igazán szembetűnő különbség a két csoport között, hogy a legboldogabbak csoportjában nagyobb a társadalmi támogatottság, nagyobb a földtulajdon, több az egészséges napok száma és magasabb az iskolázottság.

Összehasonlítás céljából elemeztük a tízes SWL-skálán öt alatti pontszámot elért legjobb 426 személy, valamint a tíz pontot elért legrosszabb 426 személy jellemzőit. A legboldogtalanabb és a legboldogabb kategóriákban a férfiak és a nők közötti arány közel azonos. Iskolai végzettségük szinte azonos: vagy nincs formális végzettségük, vagy csak általános iskolai végzettségük van. Az öt pont alatti értéket elérő személyek átlagéletkora 57,6 év, míg a tíz pontot elérők átlagéletkora 67,1 év. A földtulajdon és a betegség esetén kapott társas támogatás szintje nem különbözik, bár az SWL skálán öt pontot elérő 426 személy között 3,5, a tíz pontot elérők között pedig 7 azoknak az átlagos száma, akiktől segítséget kapnak anyagi nehézségek esetén. Az életkor megkülönböztető jellemző közöttük, és az idősebbeknél tökéletes az SWL pontszám a populációban egyébként nagymértékben eltérő SWL értékek mellett. Az alsó 426 SWL-pontszám 3,2, míg a felső 426 esetében 10. A pusztán az átlagok alapján kapott eredmények zavarba ejtők, akár a GNH index, akár az élet-elégedettség (SWL) szempontjából nézzük.

Végül hadd válasszak ki csupán két személyt - a legboldogtalanabbat és a legboldogabbat - a 2015-ös GNH felmérés nyolcezer résztvevője közül. Történetesen mindketten nők, 49, illetve 47 évesek. A legboldogtalanabbnak van a legalacsonyabb GNH eredménye: a százaskálán 27,22%, míg a legboldogabb 96,67%-os eredményt ért el. A legboldogtalanabb egyedül él, és úgy látja, hogy nem kell dolgoznia, míg a legboldogabb egy háromtagú háztartás tagja és köztisztviselő. A legboldogtalanabbnak nincs földje, míg a legboldogabbnak 1,5 hektár földje van. A legboldogtalanabbnak nincs iskolai végzettsége, míg a legboldogabb hét osztályt végzett. A legboldogabb kilenc pontot ért el az SWL-en, négyes aggodalomra okot adó jövőbeli SWL-értékkel, míg a legboldogtalanabb alacsony, négyes SWL értéket ért el, és a várható jövőbeli boldogságértéke mínusz egy (-1). A két személynél az anyagi helyzetük, esetünkben a földtulajdon és a társas viszonyaik, amit társas életük és a másokkal való összekapcsoltságuk jellemez, a boldogsággal elsődlegesen összefüggő tényezőkként jelennek meg.

Záró megjegyzések

A fenti esetekből könnyen arra következtetünk, hogy csak feltaláltuk a spanyolviaszt, ahelyett, hogy valami újat fedeztünk volna fel. Az embereknek a megélhetéshez szükségük van alapvető javakra, de azon felül a kiteljesedés (*flourishing*) alapvetően relációs. Hogy a társas kapcsolatok megélése a kiteljesedés kulcsfontosságú része, szintén nem új felfedezés. Ugyanakkor aktívan a közpolitika és az egyéni kezdeményezések által mások javára cselekedni nem más, mint a tönkrement emberi kapcsolatok – amelyek a boldogtalanlás és a szenvedés fő forrásai – rendbetételéhez hozzájárulni.⁷³

Olyan időszakot élünk, amikor a társas érintkezés és összekapcsolódások, az alapvető javak és szolgáltatások, a helyi kapacitások és sokszínűség áruba bocsátása és felélése riasztó ütemben zajlik. A mai összejövetelünket a világunkat behálózó kapcsolati minták jobbításának ajánlom.

Köszönöm a figyelmüket, vagy ahogy bhutáni nyelven mondjuk „*tashi delek*”, ami kedvező szerencsét, jóllétet és szépséget jelent, melyek mindegyike sarkalatos érték a számunkra.

73 Herschock 2006: 140.

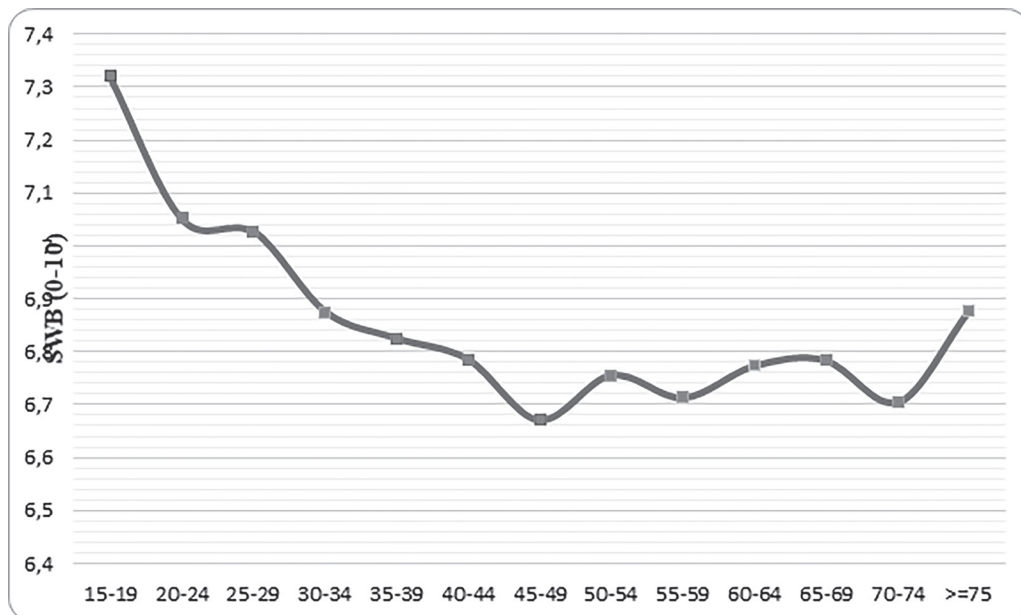
HIVATKOZÁSOK

- Ahuvia, A. & Izberk-Bilgin, E. 2013. „Well-being in Consumer Societies.” In: S.A. David *et al.* (eds.) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press: 483-497. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557257.013.0037>
- Alkire, S. & Foster, J. E. 2011. „Understanding and Misunderstandings of Multi-dimensional Poverty Measurement.” *Journal of Economic Inequality* 9 (2): 289-314. <https://doi.org/10.1007/s10888-011-9181-4>
- Ballas D. & Dorling D. 2013. „The Geography of Happiness.” In: S.A. David *et al.* (eds.) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557257.013.0036>
- Bhikkhu Thanissaro (transl.) 2012. *Anana Sutta: Debtless*. <https://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an04/an04.062.than.html>
- Bistro, J. 2019. „Mindfulness in Politics and Public Policy.” *Current Opinion in Psychology* 28: 87-89. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2018.11.003>
- Centre for Bhutan Studies & GNH Research [CBS & GNHR]. 2016. *A Compass towards a Just and Harmonious Society: 2015 GNH Survey Report*. Thimphu: Centre for Bhutan Studies & GNH Research.
- Centre for Bhutan Studies & GNH Research [CBS & GNHR]. 2017. *Happiness: Transforming the Development Landscape*. Thimphu: Centre for Bhutan Studies & GNH Research.
- Coyle, D. 2015. *GDP: A Brief but Affectionate History*. Princeton: Princeton University Press. (a 2014-es könyv javított és bővített kiadása) <https://doi.org/10.1515/9781400873630>
- Cummins R.A. 2013. „Measuring Happiness and Subjective Well-being.” In: S.A. David *et al.* (eds.) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press: 185-200. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557257.013.0014>
- Diener, E. 2016. „Happiness is a Virtue: Good for You and Good for the World!” In: R.J. Sternberg *et al.* (eds.) *Scientists Making a Difference: One-hundred Eminent Behavioral and Brain Scientists Talk about their most Important Contributions*. Cambridge: Cambridge University Press: 345-348.
- Dotter, C. & Klasen, S. 2017. *The Multidimensional Poverty Index: Achievements, Conceptual and Empirical Issues*. Courant Research Centre: Poverty, Equity and Growth-Discussion Paper No. 233. <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/162856/1/893991872.pdf>
- Elliott, L. 2018. „We’re Back to the 1930s Politics of Anger and, yes, Appeasement.” *The Guardian*. https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/20/1930s-politics-___appeasement-un-climate-accord
- Fetzer, T. 2018. *Did Austerity Cause Brexit?* Coventry: University of Warwick. Department of Economics. Warwick Economics Research Papers Series (WERPS) 1170. (kiadatlan munka) <https://doi.org/10.2139/ssrn.3251187>
- Frey, B. & Stutzer, A. 2013. „Economics and the Study of Individual Happiness.” In: S.A. David *et al.* (eds.) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press: 431-447. UK. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557257.013.0034>
- Gross National Happiness Commission [GNHC]. 2018. *Draft 12 Five Year Plan*. Thimphu: Royal Government of Bhutan.
- Haybron, D.M. 2008. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-being*. New York: Oxford University Press.
- Hayward, K. & Colman, R. 2012. *The Economic Value of Voluntary Work in Bhutan*. Thimphu: National Statistics Bureau.

- Helliwell, J.F. *et al.* (eds.) 2018. *World Happiness Report 2018*. Center for Sustainable Development: Earth Institute, Columbia University.
- Helliwell, J.F. *et al.* (eds.) 2019. *World Happiness Report 2019*. Center for Sustainable Development: Earth Institute, Columbia University.
- Herschcock, P.D. 2006. *Buddhism in the Public Sphere Reorienting Global Interdependence*. London, New York: Routledge.
- HM Treasury. 2018. *The Green Book. Central Government Guidance on Appraisal and Evaluation*. London.
- Hongaladarom, S. 2008. „Searle and Buddhism on the Mind and the Non-Self.” In: B. Mou (ed.) *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*. Leiden/Boston: Brill: 169-188. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004168091.i-442.41>
- Jackson, T. 2011. *Prosperity without Growth : Economics for a Finite Planet*. London & Washington D.C.: Earthscan. <https://doi.org/10.1260/0958-305X.22.7.1013>
- Karabell, Z. 2014. *The Leading Indicators: A short History of the Numbers that Rule our World*. New York: Simon & Schuster.
- King, M. 2017. *The End of Alchemy: Money, Banking and the Future of the Global Economy*. London: Abacus.
- Layard, R. *et al.* 2008. „The Marginal Utility of Income.” *Journal of Public Economics* 92 (8-9): 1846-1857. <https://doi.org/10.1016/j.jpubeco.2008.01.007>
- Leuchinger, S. 2009. „Valuing Air Quality Using the life Satisfaction Approach.” *The Economic Journal* 119 (536): 482-515. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0297.2008.02241.x>
- Marshall, M. 2018. „Extreme Heat: Why its Origins could Lie Deep in the Atlantic.” *New Scientist* 3189: 24-30. [https://doi.org/10.1016/S0262-4079\(18\)31392-7](https://doi.org/10.1016/S0262-4079(18)31392-7)
- Mishan, E.J. 1971. *Cost-benefit Analysis: An Informal Introduction*. London: George Allen & Unwin.
- Phuntsho, J. 2017. *Fruits of Happiness : How Horticulture Enhances GNH in Mongar*. Thimphu: CBS.
- Sen, A. 2003. „The Possibility of Social Choice.” In: *Rationality & Freedom*. New Delhi: Oxford University Press: 65-118. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1dv0td8.5>
- Stiglitz, J.E., Sen, A. & Fitoussi, J. 2010. *Mismeasuring our Lives: Why GDP doesn't Add up*. New York: The New Press. <https://doi.org/10.1787/9789264307292-en>
- Stiglitz, J.E., Fitoussi, J. and Durand, M. 2018. *Beyond GDP : Measuring what Counts for Economic and Social Performance*. OECD.
- Tov, W. & Au, Evelyn W.M. 2013. „Comparing Well-being across Nations: Conceptual and Empirical Issues.” In: S.A. David *et al.* (eds.) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557257.013.0035>
- UAE National Program for Happiness and Positivity. 2017. *Happiness Policy Manual*. UAE.
- Ura, K. 2010. *Leadership of the Wise: Kings of Bhutan*. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies.
- Veenhoven, R. 2014. „Happiness: History of the Concept.” In: J. Wright & C. Fleck (eds.) *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* 10: 521-525. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.03086-5>
- Watson, G. 1998. *The Resonance of Emptiness : A Buddhist Inspiration for Contemporary Psychotherapy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Welsch, H. 2006. „Environment and Happiness: Valuation of Air Pollution Using Life Satisfaction Data.” *Ecological Economics* 58: 801-813. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2005.09.006>
- Zimbardo, P. & Boyd, J. 1999. *The Time Paradox : The New Psychology of Time that will Change your Life*. New York: Free Press.

MELLÉKLETEK

1 számú melléklet: Átlagos Szubjektív Jólét (SWB) korcsoportonként, GNH 2015



2. számú melléklet: Az OLS regresszió eredményei az SWB esetében

	Függő változó			
Független változó	SWB 2010	SWB 2015	SWB 2017	Összevont
Életkor	-0.0219***	-0.0300***	-0.00896***	-0.0110***
Életkor négyzete	0.00024***	0.000334***	0.000093***	0.000114***
Nő (férfi)	-0.0930**	0.037	-0.167***	-0.156***
Házás (soha nem volt házás)	0.0188	0.109	-0.0157	-0.0184
Elvált	-0.415***	-0.457***	-0.305***	-0.325***
Külön élő	0.0492	0.0129	-0.276***	-0.239***
Megözvegyült	-0.228**	-0.322***	-0.215***	-0.231***
Általános iskola - 6. osztály (nincs iskolai végzettsége)	0.0951*	0.153**	0.108***	0.109***
Alsó szintű középiskola - 8. osztály	0.160*	0.285***	0.0675**	0.0817***
Közép szintű középiskola - 10. osztály	0.214***	0.195**	0.0834***	0.0941***

Felső szintű középiskola - 12. osztály	0.176*	0.332***	0.0903***	0.101***
Alapdiplomás	0.433***	0.402***	0.0741***	0.0842***
Posztgraduális diplomás	0.821***	0.114	-0.0286	-0.0177
Mezőgazdasági gazdálkodó	-0.0781	-0.129**	-0.0102	-0.0206
Vidéki (városi)	0.170***	0.0894	0.103***	0.106***
Háztartási jövedelem	0.133***	0.105***	0.122***	0.122***
Pénzügyi helyzete bizonytalan	-0.695***	-0.420***	-0.396***	-0.411***
Eladósodott	0.0294	0.0594	-0.0283**	-0.0222**
Egészséges napok száma	0.0119***	0.00863**	0.0511***	0.0416***
Saját gépkocsi	0.121**	0.0945*	0.148***	0.147***
Saját számítógép	0.327***	0.197***	0.124***	0.130***
Saját televízió	0.206***	0.0929*	0.216***	0.213***
Saját földtulajdon	0.112**	0.0285	0.0694***	0.0715***
Saját állatállomány	0.0442	0.125**	0.00215	0.00529
Közösségi konfliktusok	-0.0204	-0.273***	-0.455***	-0.394***
Negatív hatás	-1.138***	-1.087***	-1.081***	-1.090***
Pozitív hatás	0.941***	0.638***	0.580***	0.599***
2015-ös év (2010)				0.755***
2017-es év				1.110***
Állandó	4.214***	5.720***	4.492***	3.659***
Megfigyelések	6,965	6,964	147,507	161,436
R-négyszet	0.169	0.109	0.069	0.085

Standard hibák zárójelben

*** $p < 0,01$, ** $p < 0,05$, $p < 0,1$

3. számú melléklet: 17 GNH indikátor a 12. ötéves terv (2018-2023) célkitűzéseire

SL Nem	Kulcsteljesítmény- mutató (KPI)	Mérési egység	Az elégségségi szint alapértéke (2015)	Cél	Forrás
NKRA 3: A szegénység felszámolása és az egyenlőtlenségek csökkentése					
1	A vagyon tekintetében elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	81		GNH felmérés, 2015
2	A háztartások egy főre jutó jövedelme tekintetében elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	59		GNH felmérés, 2015

3	Az SWB egyenlőtlensége	10 pontos skála (0-10)	6.88		GNH felmérés, 2015
NKRA 4: A kultúra és a hagyományok megőrzése és népszerűsítése					
4	Helyi nyelvek ismeretében elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	95	>= 95	GNH felmérés, 2015
5	A kulturális életben való részvétel tekintetében elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	46	>=46	GNH felmérés, 2015
6	A 13 művészetben (<i>zorig chusum</i>) jártas elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	63	>=63	GNH felmérés, 2015
7	A társas etiketben (<i>driglam namzha</i>) jártas elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	43	>=43	GNH felmérés, 2015
NKRA 5: Egészséges ökoszisztéma-szolgáltatások fenntartása					
8	Az ökológiai kérdésekben elégséges szintet elért emberek indexe	Százalék (%)	88		GNH felmérés, 2015
9	A környezeti felelősséggel kapcsolatosan elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	79		GNH felmérés, 2015
NKRA 7: Az oktatási minőség és a készségfejlesztés javítása					
10	Az értékek területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	99		GNH felmérés, 2015
11	A tudásszint területén elégséges szintet elért emberek indexe	Százalék (%)	8		GNH felmérés, 2015
NKRA 13: A demokrácia és a decentralizáció megerősítése					
12	A politikai szerepvállalás területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	48		GNH felmérés, 2015
13	Az alapvető jogok területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	51		GNH felmérés, 2015
NKRA 14: Egészséges és gondoskodó társadalom fejlesztése					
14	Az általános mentális egészségi állapot területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	89		GNH felmérés, 2015

15	A biztonságérzet területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	92		GNH felmérés, 2015
NKRA 15: Az emberi települések élhetőségének, biztonságának és fenntarthatóságának javítása					
16	A közösségi kapcsolatok területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	30		GNH felmérés 2015
17	A lakhatás területén elégséges szintet elért emberek	Százalék (%)	58		GNH felmérés 2015

4. számú melléklet: Új forráselosztási képlet a gewogok (járások) számára

Kritériumok csoportja	Kritériumok alcsoport	Régi	Új	Új összesen
Szállítási költség	Távolság a közúttól	10%	5%	20%
	Szállítási költségindex		15%	
Szegénység	Szegénység	45%	5%	20%
	Iskoláskorú, iskolázatlan gyermekek (6-14 éves korig)		5%	
	Jövedelem		10%	
Egészség	Öt éven aluli gyermekek halálozási mutatója		5%	20%
	Egészségtelen napok száma		5%	
	Megbízhatatlan vízellátás		7%	
	Nem megfelelő higiéniai körülmények		3%	
Gazdálkodás	<i>Kamzhing</i> – nem öntözött, művelt területek		5%	15%
	<i>Chuzhing</i> – teraszos művelésű, öntözött területek		5%	
	Állattenyésztés A GDP 4%-a 2015-ben		5%	
Népesség és területi népsűrűség	Népesség	35%	15%	15%
	Terület	10%		
GNH	GNH index		10%	10%

5. számú melléklet: Lineáris regresszió a szabadidős tevékenységekhez.

VÁLTOZÓK	Szabadidő
Életkor	-0.968
Életkor négyzete	-0.00106
Nő (férfi)	-29.21***
Házas (soha nem volt házas)	-25.41***
Elvált	-5.087
Külön élő	-5.196
Megözvegyült	-15.16
Általános iskolai végzettség (nincs iskolai végzettsége)	20.68***
Alsó szintű középfokú végzettség	25.59***
Közép szintű középfokú végzettség	32.77***
Felső szintű középfokú végzettség/diploma/bizonyítvány	45.64***
Alapdiplomás	41.49***
Posztgraduális diplomás	15.18
Vidéki (városi)	-36.20***
Buddhista (hindu vallású)	11.49*
Keresztény	-25.92*
Gyermekek száma	-3.231*
Elégedett a családi kapcsolataival	19.40*
Mezőgazdasági kistermelő (munkanélküli)	-114.1***
Vállalkozó	-180.0***
Diák	-65.56***
Köztisztviselő	-115.1***
Önkormányzati tisztviselő	-112.6***
Katona/Rendőr/Királyi testőr	-83.12***
Szerzetes/szerzetesnő/világi szerzetes (<i>gomchen</i>)	-172.5***
Vállalati alkalmazott	-124.9***
Magánalkalmazott	-131.2***
Háztartásbeli	-72.30***
Nem kell dolgoznia	-119.9***
Egyéb foglalkozású	-114.3***
Elégedett a foglalkozásával	3.388
Elégedett a munka és a magánélet egyensúlyával	11.67*

Hétfévi tevékenységei	8.949**
A háztartások ekvivalens jövedelmének logaritmus	14.26***
Elégedett az életszínvonalával	9.91
Alapvető szükségletei nincsenek kielégítve	-5.932
Egészséges napok átlagos száma	-0.21
Kiváló/nagyon jó egészségi állapot	2.967
Mozgáskorlátozottság	13.54*
Ahány emberre számíthat betegség esetén	-0.303**
Ahány emberre számíthat pénzügyi problémák esetén	0.114
Ahány emberre számíthat érzelmi problémák esetén	0.352
Áldozati szerepben van	-1.499
Biztonságban érzi magát sötétedés után	13.39***
Elégedett a bűnözés és az erőszak szintjével	-27.41***
Elégedett a járdák színvonalával	2.388
Elégedett a közvilágítással	-2.529
Állandó	218.7***
Megfigyelések	6,838
R-négyzet	0.149

Standard hibák zárójelben

*** $p < 0,01$, ** $p < 0,05$, $p < 0,1$

6. számú melléklet: A GHQ OLS-regressziós egyenlete

GHQ = 19,36 -2,26 nagyon jó egészség*** - 2,15 kiváló egészség*** + 1,855 öngyilkossági gondolatok*** - 1,72 jó egészség*** + 1,566 nagyon nehéz anyagi helyzet*** + 1,601 özvegy*** + 1,571 munkanélküli*** - 1,06 belső nyugalom naponta néhányszor*** - 0,799 belső nyugalom naponta egyszer*** - 1,08 belső nyugalom hetente néhányszor*** - 0,811 belső nyugalom hetente egyszer*** + 0,893 harag naponta néhányszor*** + 1,32 harag naponta egyszer*** + 0,94 harag hetente néhányszor*** + 1,067 harag hetente egyszer*** + 0,49 5 harag egyszer vagy kétszer az elmúlt hónapban*** - 1,004 rendszeres karma-követés*** + 0,927 elvált*** - 0,64 nagyon spirituális*** + 0,461 semleges a családi vitában*** - 0,468 bizalom néhány emberben általában*** + 0,447 vidéki*** - 0,406 biztonságos éjszaka*** - 0,179 egészséges napok száma*** - 0,174 egy szobában lakók száma*** - 0,047 életkor** + 0,000956 életkor négyzete*** + 0,46 áldozati szerep** - 0,491 szólásszabadság** + 0,458 nehéz anyagi helyzet* - 0,47 alkalmi karma-követés* + 0,277 nő* - 0,139 logaritmikusan kiegyenlített háztartási jövedelem** - 0,613 agglegény* + 0,517 család túl sokat vitatkozik* + 0,307 gazdálkodó* + 0,197 soha nem házasodott + 1,39 külön él - 0,244 általános iskolai végzettség - 0,305 alsó szintű középfokú végzettség - 0,238 közép szintű középfokú végzettség - 0,038 felső szintű középfokú végzettség - 0,37 szerzetesek/szerzetesnők/közbenjárók - 0,199 háztartásbeliek + 0,257 egyéb + 0,0107 fogyatékkal élők - 0,0002 gyaloglási idő a legközelebbi egészségügyi központig - 0,054 problémamentes anyagi biztonság - 0,03 mérsékelten spirituális - 0,247 általában megbízik a legtöbb emberben - 0,224 belső nyugalom egyszer vagy kétszer az elmúlt hónapban - 0,0734 biztonságérzete se nem jó, se nem rossz

7. számú melléklet: A logaritmikus regresszió eredményei a magányosságra vonatkozóan

VÁLTOZÓK	Gyakran érzem magányosnak magam	Nem érzem, hogy sok barátom lenne
Nő (férfi)	0.256***	0.289***
Kor	-0.00359***	0.00588***
Vidéki (városi)	0.0359**	-0.453***
Együtt élő (soha nem volt házasság)	-0.273***	-0.187**
Házasság	-0.491***	-0.271***
Elvált	0.0401	0.192***
Külön élő	0.0234	0.214**
Megözvegyült	-0.0692*	-0.0326
Hindu vallású (buddhista)	-0.0877***	-0.334***
Más vallású	-0.124***	-0.154***
Informális oktatás (nincs iskolai végzettsége)	-0.106***	-0.149***
6 osztályt végzett	-0.0581***	-0.120***
7-10 osztályt végzett	-0.00524	-0.145***
11-12 osztályt végzett	-0.135***	-0.210***
Diploma/Szakmunkás bizonyítvány/Oklevél	-0.427***	-0.349***
Alapdiplomás	-0.766***	-0.224***
Mester/PhD diplomás	-1.143***	-0.223***
Alkalmi fizetésű (rendszeresen fizetett munkavállaló)	0.101***	0.209***
Munkáltató	-0.0395	0.124
Saját számlás munkavállaló	0.0236	0.0215
Fizetés nélküli háztartásbeli	-0.0076	-0.139***
Egyéb típusú munkavállalók	-0.0437	0.317***
Növekvő konfliktusok a közösségében	0.468***	0.317***
Állandó	-0.167***	-1.722***
Megfigyelések	118,647	118,647

Standard hibák zárójelben

*** $p < 0,01$, ** $p < 0,05$, $p < 0,1$

FRANÇOISE POMMARET

A női vallásgyakorlók szerepének megerősödése a mai Bhutánban

A bhutáni társadalom jelentős mértékben és gyors ütemben változik. A társadalmi átalakulás hatására javul a nemek közötti egyenlőség a vallásgyakorlásban. A tanulmány bemutatja a mai Bhután női buddhista gyakorló csoportjait és a kialakulóban lévő társadalmi és vallási szerepüket. A történeti áttekintés mellett, bepillantást enged a növekvő népszerűségnek örvendő modern, világi buddhista gyakorlatokba és bemutatja, hogy miképp vált a hivatásos vallásgyakorlás elérhetőbbé a bhutáni nők számára.¹

Kulcsszavak: Bhután, buddhizmus, női vallásgyakorlók, közbenjárók, nemek közötti egyenlőség

A Himalájában élő nők vallási tevékenysége sokáig háttérbe szoruló téma volt. Csupán a 20. század végén vált a társadalmi nem kérdése meghatározóbb témává minden területen, beleértve a Himalájáról és Tibetről szóló tudományos publikációkat.² Jellemzően ezeket a kutatásokat női tudósok végezték, és az akadémiai területen belül hasonló férfi-nő dichotómiát találunk, mint a vizsgált társadalmakban. A férfiak a férfi vallási személyeket, míg a nők a női vallásgyakorlókat tanulmányozták. Vajon befolyásolja-e ez a nemek szerinti megosztottság az eredményeket és más lenne-e a tudományos diskurzus eltérő gyakorlat esetén?

Érdeemes először meghatározni a tanulmány által vizsgált területeket és a használt kutatási módszertant. A tanulmány áttekintést nyújt a mai Bhután különböző női vallásgyakorlóiról és a kialakulóban lévő társadalmi és vallási szerepükről. A cikk több mint 30 éven keresztül végzett terepmunkán, interjúkon, és résztvevő megfigyelésen, illetve néhány írott forráson alapul. Mivel a társadalmi és gazdasági fejlődés, valamint a vidékről a városba történő elvándorlás miatt a bhutáni társadalom gyors ütemben változik, a jelen tanulmány nem adhat teljes képet a bhutáni női gyakorlókról. Azonban a közelmúlt társadalmi változásainak tükrében lehetséges és hasznos is a működésüket négy nagy csoportba sorolni és kiemelni az utóbbi időben változó, részben újonnan kialakuló társadalmi-vallási szerepeiket. A tibeti és a dzongka kifejezések, amikor csak lehetséges, bhutáni írásmód szerint szerepelnek a szövegben, első megjelenésüknél zárójelben a megfelelő Wylie átírásaikkal együtt.

Bhutánban a női vallásgyakorlók négy fő kategóriába oszthatók, amely kategóriák - egy nő élete során - átfedésben lehetnek. Természetesen megkérdőjelezhető a „női gyakorló” kifejezés általános érvényessége, hiszen minden bhutáni nő gyakorol valamilyen vallási tevékenységet.

1 Angol nyelvű cím: „Empowering Religious Women Practitioners in Contemporary Bhutan.” Fordította: Kovács Gábor és Rózsa Zoltán. Eredeti megjelenés: *Revue d'Etudes Tibétaines* 34 (2015): 115-138.

2 Lásd bővebben Pommaret 1989, Havnevik 1989, Gyatso és Havnevik 2005, Diemberger 2007, Schneider 2013, Jacoby 2014 és Schrempf 2015b. A szerzetesnőkről és női buddhistákról lásd Karma Lekshe Tshomo számos írását. A publikációk között kivételt képeznek Edou 1996 és Schaeffer 2004, nőkkel foglalkozó férfi kutatók írásai.

Ezzel a kifejezéssel azonban azokra a nőkre utalok, akik életük nagy részében vallásos tevékenységet folytattak és akik vallási szerepét a társadalom kifejezetten elismeri.

A női gyakorlók négy fő kategóriája a következő: az első csoportba tartoznak a szerzetesnők (*a ni, anim*); míg a második csoport tagjai a vándor szerzetesnők, meditációs gyakorlók, háztartásbeli szerzetesnők és „időszakos” szerzetesnők.

A harmadik kategóriát a női világi gyakorlók sokszínű csoportja jelenti. Ide soroljuk azokat az idős nőket, akik vallásos életet élnek anélkül, hogy hivatalosan szerzetesnők lennének, valamint férfi gyakorlók *sangyum* (*gsang yum*) és *khandro* (*mkha' 'gro*) néven ismert női partnereit, akik önálló vallási gyakorlatokat is végezhetnek. Végül, de nem utolsó sorban ide soroljuk a Fekete Tröma *csö* (*Khros ma nag mo gcod*) gyakorlóinak újonnan kialakuló csoportját is. A negyedik csoportot a *neljorma* (*rnal 'byor ma*), *pamo* (*dpa' mo*) és *delok* (*'das log*) névvel illetett női közbenjárók teszik ki.

Ebben a tanulmányban a szerzetesnőkre és a Fekete Tröma *csö* gyakorlóira összpontosítok, mivel mindkét csoport egy, a bhutáni női gyakorlók körében, meglehetősen új és egyre népszerűbb fejleményhez köthető. Továbbá, a szerzetesnők önálló kategóriaként szerepelnek az „autonóm” vallásos nők keretrendszerén belül, abban az értelemben, hogy az 1960-as évek végétől nagymértékben függték az „autonóm” szerzetesnők és lámák néhány egyedi kezdeményezésétől. A szerzetesnők népszerűsége, főleg az elmúlt évtizedben jelentősen megnőtt. 2013-ra Bhután-szerre több kisebb női kolostor jött létre, amelyek közül 26-ban összesen mintegy 1000 szerzetesnő él.³ A női kolostorok az állami *drukpa kagyü* (*'Brug pa bKa' rgyud*) szerzetesi testület vagy független *nyingmapa* (*rNying ma pa*) lámák alá szerveződnek. Számos női kolostort már nem férfi szerzetes, hanem nő vezet. A Fekete Tröma *csö* női világi gyakorló csoportjainak növekvő száma jelzi, hogy a bhutáni nők fiatalabb nemzedéke a szervezett, népszerű buddhista csoportok felé fordult, amelyekben világi vallásos nőként vesznek részt, és amelyek alternatívát kínálnak a férfiak által dominált vallási intézményrendszerrel szemben.

1. Szerzetesnők

A szerzetesnők egyik központi példaképe Ani Choeten Zangmo (*A ni mChod rten bzang mo*), jeles vallási női alak, Pema Lingpa (*Padma gling pa*, 1450-1521) unokája vagy dédunokája, aki egy nemes udvarló elől Bumthang térségből keletre menekült és Drametse-ben (*dGra med rtse*) telepedett le, hogy meditáljon. Bizonyos fokú nyilvános elismerést csak a közelmúltban kapott, amikor a kormány támogatásával a Drametse kolostor is komolyabb jelentőségre tett szert.⁴ A szájhagyomány szerint Ani Choeten Zangmo a 16. században közösen alapította a kolostort Kuenga Wangpo vagy Kuenga Gyaltshe nevű fiútestvérével (*Kun dga' dbang po/Kun dga' rgyal mtsan*). Életének részleteiről azonban nem sok történelmi forrás maradt fenn és származásáról több, egymásnak ellentmondó bhutáni történet létezik.⁵ A hely, amelyet Drametse-ben alapított, először egy női kolostor volt és a szerzetesnőket „*tsunma*” (*btsun ma*) néven hívták. Érdekes módon a Drametse *cham* maszktáncosait, akik szerzetesi ruházatot felöltő világi gyakorlók, szintén a „*tsunma*” névvel illetik, pedig a kifejezést általában szerzetesnők megnevezésére használják,

3 Vö. Bhutan Nuns Foundation 2013: 4.

4 Institute of Languages and Cultures 2009.

5 Imaeda 2011: 64-67.

akik viszont sosem vesznek részt a Drametse *ngacham* (dGra med rtse rNga 'cham) maszktáncos szertartásban.⁶

A közelmúltban egy másik szerzetesnő tett szert országos hírnévre: Ashi Wangmo (Ashi dBang mo, szül. 1911?), a második király lánytestvére, aki sosem házasodott meg, hanem szerzetesnő lett Tshurphuban (mTshur phu) a tizenhatodik Karmapa Rangjung Rigpai Dorji (Rang 'byung rig pa'i rdo rje) mellett. Kiemelkedő tehetségének köszönhetően, dalokat alkotott tanítójáról és az emberi lét mulandóságáról. A Jangchub Choeling (Byang chub chos gling) kolostorban élt Lhun-tse-ben (lHun rtse) és neki köszönhető a kolostor bővítése.⁷

Ezek a rendkívüli női gyakorlók azonban kivételt képeznek a bhutáni történelemben. Hagyományosan Bhutánban szerzetesnőnek lenni inkább kényszermegoldás volt, mintsem valódi választás. Nagyon kevés női kolostor volt Bhutánban – a leghíresebbek köztük a Kila (sKyid la) és a Jachung Karmo (Bya kyung dkar mo). A lányokat fiatal korukban adták be a kolostorba, gyakran a család szegénysége vagy enyhe szellemi vagy testi fogyatékoságuk miatt, és nagyon kevés kilátásuk volt arra, hogy az imákon kívül bármi mást tanuljanak. A női kolostorok mindig másik, vezető kolostorok felügyelete alatt álltak és nem rendelkeztek autonómiával vagy például saját mosdóval és mellékhelyiséggel.

Változást az 1990-es évek eleje hozott, amikor fiatal, iskolázott tizenéves lányok döntöttek úgy, hogy önként, elhivatottságból lesznek szerzetesek. Ez vélhetőleg a nyugati típusú oktatási rendszer közvetlen következménye volt, amelyet már az 1960-as évek közepétől bevezetett a bhutáni kormány. Mivel abban az időben Bhutánban nem volt megfelelő oktatási központ a szerzetesnők számára, ezért először Észak-Indiába, a száműzött tibeti lámák által alapított női kolostorokba mentek. Itt olyan különféle eszmékkel találkoztak, mint a férfi szerzetesekkel való egyenlő társadalmi státusz kivívása, amit híres nyugati buddhista nők, például Karma Lekshe Tsomo népszerűsítettek, akiről Bhutánban nem is hallottak. Az 1977-ben született Ani Sonam Wangmo (bsod nam dbang mo), más néven Tiszteletreméltó Tenzin Dadon (bsTan 'dzin dar sgron, olyan úttörő női szerzetes volt, aki 1993-ban úgy döntött, hogy a Jamyang Choeling Intézetben – egy hagyományvonalhoz nem tartozó „szerzetesnő intézetben” – fog tanulni, amelyet Karma Lekshe Tsomo alapított Dharamsala közelében Himachal Pradeshben. Tenzin Dadon jelenleg doktori tanulmányokat folytat a „nemek és a vallás” témakörében a Kuala Lumpur-i Malaya Egyetemen.⁸

Időközben megváltoztak azoknak a nőknek a lehetőségei, akik szerzetesi életet akarnak élni. Számos magas rangú láma felismerte, hogy a bhutáni nőknek igényük van kolostorokra és ezért vallási központokat hoztak létre az országban. A leghíresebb női kolostorok közé tartozik a Kunga Rabten (Kun dga' rab rten) Trongsabán (Krong gsar), amelyet Khenpo Tshultrim (mKhan po Tshul khirms) egy tibeti *karmapa* láma alapított 1968-ban; a Zilukha Thimphu városban, amelyet egy tibeti láma alapított az 1980-as években, akit Chagzampa/Thangtong Gyalpo (lCags zam pa/Thang stong rgyal po, 1385-1464) reinkarnációjának tartanak; a Wang Sisina (Wang si si nang) Thimphu közelében, amelyet Dilgo Khyentse rinpoce (Dil mgo Khyen brtse, 1910-1991) alapított az 1980-as években; a Pema Choeling (Padma chos gling) Bumthang megyében, amelyet a Pema Lingpa hagyományt követő, 1955-ben született 10. Gangtey Trulku (sGang steng sprul sku) hozott létre 2001-ben, és végül a Wolakha Sangchen Dorji Lhuendrup ('Og la kha gsang

6 Institute of Languages and Cultures 2009: 116.

7 Sonam Nyenda 2012.

8 Tashi Namgyal 2012.

chen rdo rje lhun sgrub) női kolostor, amelyet 2008-ban Ashi Tshering Yangdon anyakirályné apja alapított, a *drukpa* szerzetesi testület égisze alatt Punakhában. A felsorolt kolostorok mind-egyike 70-170 szerzetesnőnek ad otthont, és tanrendszerű képzést, valamint meditációs gyakorlatokat biztosítanak számukra.

Néhány szerzetesnő, aki Indiában tanult, visszatért Bhutánba, hogy egy férfi apát felügyelete alatt tanítson, és ezek a női kolostorok szerzetesi pályát választó fiatal lányokat kezdtek toborozni. Manapság egyre kevesebb lány dönt a kolostori élet mellett, és a jelentkezők semmiképp sem családi nyomás vagy a szegénység hatására választják ezt az életutat. A kormány által támogatott oktatási rendszer és általában a társadalmi-gazdasági fejlődés más alternatívákat is kínál a lányok számára.⁹

Ennek ellenére 2009-ben, az első, kifejezetten szerzetesnőknek szervezett, bhutáni konferencián Ani Yeshe Choden (A ni Ye shes chos sgron), a trongsai Kuenga Rabtenben található Karma Dhupdhey (Kar ma sgrub sde) kolostor vezetője kritikusan megjegyezte: „Mindenki elvárja a szerzetesnőktől, hogy ugyanolyan felelősséget vállaljanak a *Dharma* terjesztésében, mint a *gelongok* (szerzetesek), de hol van az egyenlőség, amikor a mindennapi feladataink elvégzéséhez alapvető felszerelések hiányoznak?”

Ugyanebben az évben Őfelsége Ashi Tshering Yangdon Wangchuck királyné Druk Ani Zhithog (’Brug Ani zhi tshogs) néven létrehozta a Bhutáni Szerzetesnők Alapítványt (Bhutan Nuns Foundation, BNF).¹⁰ Ő maga így ír a szerzetesnővé válásról:

Sok fiatal lányunk és asszonyunk vonul kolostorba a békés, önzetlen és spirituális életszemlélet megtalálása érdekében. Mások a szegénység és a kihívást jelentő szociális helyzet elől keresnek menedéket, és van, akiket az alternatív vagy vallásos oktatás keresése motivál.¹¹

A BNF alapítvány célja:

...bátorítani és figyelemmel kísérni a női szerzetesek tanulását, valamint az egészséggel, a táplálkozással, a higiéniával és a közegészségüggyel kapcsolatos készségeik és képességeik fejlődését, amelyek nemcsak számukra, hanem a közösségeik számára is hasznosak. Emellett, kapcsolati hálójuk megerősítése érdekében, a BNF tanulmányi utakat, konferenciákat, workshopokat, látogatásokat és csereprogramokat is szervez, hogy a szerzetesnők látásmódját szélesítse és képességeiket és energiáikat felszabadítsa – felismerve a buddhista gyakorlat mindennapokba való átültetésének a lehetőségét és fontosságát.¹²

A BNF nem vesz részt vallási oktatási tevékenységben, hanem ernyőszervezetként a szerzetesnők és kolostoraik jólétéért működik. Az alapítvány 2013 decemberében nemzetközi konferenciát szervezett, ahol nyilvánosan megvitatták a *gelongma* (*dge slong ma/ bhikṣuṇī*) felszentelés kérdését.¹³ 2014 májusában a BNF először szervezett nagy horderejű *getsulma* (*dge tshul ma/ śrāmaṇerikā*) felszentelést, amelyet a punakhai Wolakha kolostorban tartottak, a Je Khenpo (rJe

9 A tibeti női szerzetesek helyzetéről Kelet-Tibetben és a száműzetésben lásd Schneider 2013, aki teljes képet ad a szerzetesnők helyzetének alakulásáról két különböző kontextusban.

10 www.bhutanuns.org [megtekintve 2023. június]

11 Vö. Bhutan Nuns Foundation 2013: 5.

12 Bhutan Nuns Foundation 2013: 6.

13 A tibeti szerzetesnők közötti vitáról lásd Schneider 2013: 305-331.

mkhan po), a bhutáni *drukpa kagyü* rend vezetőjének elnökletével.¹⁴ A következő évben (2015 márciusában) a BNF lefektette a Bhutáni Szerzetesnő Képzés és Erőforrás Központ (Training and Resource Centre for Bhutanese Nuns, rTsa lu ma phe) alapjait a Thimphuhoz közeli Babesában (Ba sbe sa). 2015. április 26-án Ófelsége Ashi Tshering Yangdon Wangchuck anyakirályné új mesterképzést indított, amely a Wolakha kolostort egy buddhista főiskola szintjére emelte.¹⁵ Ez alkalomból a Je Khenpo kijelentette, hogy:

Az új tantervre azért volt szükség, mert a szerzetesnők korábban olyan tantervet követtek, amelyet eredetileg férfi szerzeteseknek szántak és dolgoztak ki. A férfi szerzetesek tananyaga nemcsak vallási tartalmakat, hanem speciálisan rájuk vonatkozó szabályokat is tartalmazott. A legtöbb tankönyv kevés információt nyújtott kifejezetten női szerzeteseknek.

Elsőként 2014 májusában a Wang Sisina kolostor négy szerzetesnője végezte el a Dilgo Khyentse Yangsi (Dil mgo Khyen brtse yang srid) rinpoce által összeállított *nyingma* buddhista tanterv kilencéves továbbképzési kurzusát, és kapta meg a mesterdiplomáját. Yeshey Choden, egy 80 éves Wang Sisina-i szerzetesnő a női szerzetesképzés fejlődését így foglalja össze: „Ma a szerzetesnőknek bőven van idejük tanulni és rengeteg tanár van a kolostorban. Ma sokkal jobb *animnak* lenni.”

A női vallásgyakorlók további autonómiáját szemlélteti, hogy a bumthangi Pema Choeling kolostor 50 szerzetesnője tíz napon keresztül a thimphui Memorial Chorten-ben különféle Táráról szóló *Dolbum* (*sGrol ma 'bum*) szöveget olvasott fel 2015 márciusában. Az alkalom során összegyűjtött adományokat egy *sztúpa* és tantermek építésére fordítják a kolostorban.¹⁶ Jól mutatja, hogy milyen jelentős haladást sikerült elérniük az elmúlt 30 évben, hogy egy kiemelkedő nemzeti vallási helyszínen szerzetesnők végeznek szertartást.

Mindezen törekvések kiindulópontja néhány rendkívüli bhutáni szerzetesnő volt, akik először Bhután határain kívül tanultak, magas rangú vallási vezetők és száműzetésben élő tibeti lámák támogatásában részesültek, és a királyi család több női tagja (Ashi) támogatását is élvezték. Mindezek növelték a szerzetesnők tekintélyét, hozzájárultak a mára már elismert társadalmi-vallási szerepük kialakulásához, és a női vallásgyakorlás hagyományosan alacsony társadalmi státuszát elfogadott életformává alakították. Jelenlegi törekvésük, hogy Bhutánban saját központjaik legyenek, amelyek megfelelő oktatást biztosíthatnak a szerzetesnők számára anélkül, hogy Indiába vagy Nepálba kellene utazniuk. A törekvések itt nem állnak meg, hanem egyre komolyabbá válnak. Több bhutáni szerzetesnő csatlakozott a 12. Gyalwang Drukpa vezette, Kathmandu melletti Druk Amitabha kolostorhoz, ahol egyikük, Jigme Wangchuk Lhamo, 16 évesen kung fu mesterré vált. A 2015. április 25-én történt nepáli földrengést követően a Washington Post 2015. május 2-i számában az alábbi címmel jelent meg egy cikk: „A földrengést követően így léptek akcióba a kathmandui „kung fu” szerzetesnők.”¹⁷ Ebben a cikkben az egyik szerzetesnő összefoglalja a fiatal szerzetesnők törekvéseit a Himalájában, beleértve Bhután is:

14 Vö. www.bhutannews.org/first-getsulma-ordination-in-punakha [megtekintve 2023. június]

15 Vö. Dawa Gyelmo 2015.

16 Az intézet vezetője, Ani Tshering dpal mo elmondása szerint 2014-ben kezdték el a felolvasást a Zang mdog dpal ri nevű thimphui magántemplomban, az odalátogatók javára. 2015-ben a Memorial Chorten-be költöztek, ahol több ember hasznára lehetnek, és kifejezetten az éppen akkor 60 éves negyedik király, illetve Ashi Dorji Wangmo anyakirályné és a bhutáni Je Khenpo jólléte érdekében olvasták fel a szöveget. Vö. sKal bzang dbang phyug 2015.

17 Lakshmi 2015.

A 26 éve alapított női kolostor egyedülálló példája a nemi szerepek megváltozásának a kolostorok zárt világában, ahol a férfi szerzetesek gyakran hatalmi pozíciókat töltenek be, és a szerzetesnőkre a házimunkát bízják. De itt Ramkothe-ban a kung fu szerzetesnők mindent megtanulnak, amit a férfiak: vízszelést, villanszerelést, számítógépes ismereteket, biciklizést, angol nyelvet és természetesen az imádkozást. „Sok kolostorban a nőknek nem adnak lehetőséget arra, hogy feljebb kerüljenek a ranglétrán. A szerzetesnők általában főznek, takarítanak és felszolgálnak, míg a férfi szerzetesek hozzák meg a jelentős döntéseket és irányítják az ügyeket – csakúgy, mint sok családban.” – mondta Jigme Yeshi Lhamo, 26 éves irodai adminisztrátor, aki egy évtizeddel ezelőtt menekült el indiai otthonából, hogy csatlakozzon a kolostorhoz.

Ezek a témák hangsúlyosan jelennek meg a 2011-es *Daughters of Dolma* című dokumentumfilmben is, amelyet a nepáli Karma Ngoedhon Oesal Choekhorling és Karma Samten Ling női kolostorokban forgattak.¹⁸ A jelenlegi Gyalwang Drukpa nagyon aktív a *drukpa* iskola népszerűsítésében, különös tekintettel a szerzetesnők jogaira és képzésére. Egy generáció alatt a társadalom elkezdte sokkal jobban tisztelni a szerzetesnői státuszt és a csoport vallási képességeit, köszönhetően néhány kiemelkedő szerzetesnő útmutató tevékenységének. Sok család ma már szerzetesnőket kér fel az otthoni szertartások megtartására, mivel a szerzetesnők a közmegejtés szerint „komolyabbak”, mint férfi társaik. Ez annak is köszönhető, hogy az egyre tehetősebb társadalom egyre több szertartást igényel, amelyek bemutatására nem áll rendelkezésre elég férfi vallásgyakorló. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a társadalomban végbemenő átalakulások lehetővé tették a nők számára, hogy megválasszák a kívánt oktatásukat és egyenlőbb életet éljenek, összehasonlítva azokkal a férfi szerzetestársaikkal, akikkel régebben alárendelt viszonyban álltak.

2. Meditációs gyakorlók, vándor, háztartásbeli, és „időszakos” szerzetesnők

A hivatalos, kolostori vallási tanulmányok befejezését követően, egyes szerzetesnők nem kívánnak vallási intézményekhez csatlakozni, hanem inkább meditációval és gyakorlással töltik az időt távoli szent helyeken, barátok és családtagok támogatásával. Télen zarándoklatokra mennek és magas rangú lámák tanításait hallgatják. Ezeket a megszokottól eltérő női szerzeteseket „vándor szerzetesnőknek” nevezhetjük.

Ezek a szerzetesnők nem teljesen önállóak, hanem lámájuk vallási útmutatásait követik. Tanárukkal mobiltelefonon vagy a WeChat applikáción keresztül kommunikálhatnak, amely nagyon népszerű eszköz lett a szerzetesek és a szerzetesnők körében. Ez az alkalmazás valóban megváltoztatta a gyakorlók életét, akik így lépést tarthatnak a tanítási helyszínekkel, az előírásokkal, és más vallási hírekkel. Ahogy a megnevezésük is mutatja, a vándor szerzetesnők sokat utaznak, így akár „kóborlóknak” is nevezhetjük őket. Világi támogatóik is vannak, akiknél megszállhatnak és akik anyagilag is segítik őket az otthonukban elmondott imákért cserébe.

A letelepedett szerzetesnők, akik a kolostor tagjai, egészségügyi vagy családi problémák esetén elhagyhatják a kolostort és hosszabb időre visszamehetnek családjukhoz, majd, ha szeretnének,

vissza is térhetnek a kolostorba. Otthon „háztartásbeli szerzetesnőkké” válnak, akik a családjukban házimunkát végeznek és imádkoznak.

2015 szeptemberében a Központi Szerzetesi Testület (*gzhung grwa tshang*) elindított egy kezdeményezést, amelynek keretében a női világi gyakorlók rövidebb időre szerzetesnővé válhattak:

Az első csoportban öt nő csatlakozott a Zhung Dratshang kezdeményezéséhez, amely a vallási testületeken kívüli embereknek is lehetővé teszi a *Dharma* gyakorlását és a gyakorlók életének a megtapasztalását. Az augusztus 26-án a Zhung Dratshang által tartott Leytshog Lopen szertartás során a szerzetesi ruhát öltött nők átlagembereknek szánt fogadalomtételen és felszentelésen vettek részt. A fejüket azonban nem kellett leborotválniuk. A nők, akik mindannyian Thimphuból származnak, részt fogtak venni a szertartásokon, és idejüket imának és meditációnak fogják szentelni.¹⁹

3. Világi női gyakorlók

Azok az idősebb nők, akik szerzetesi kötelezettségek nélkül szeretnének vallásos életet élni, választhatnak, hogy egy magas rangú láma követői, vagy egy férfi gyakorló partnerei (*sangyum*, *khandro*, *ani*) és/vagy a *csö* (*gcod*) gyakorlóúi lesznek.

Vallásos életet élő idősebb nők

Sok idősebb nőt *aninak* hívnak, annak ellenére, hogy sok esetben nem tették le a *getshulma* fogadalmat, nem hordanak szerzetesnői köntöst és nem is vágják le hajukat. Egyszerűen elhagyják a színes bhutáni ruhák viselését, és gesztenyevörös tibeti öltözetet választanak. Ezek az általában idős nők úgy döntenek, hogy vallásos életet élnek, miután gyermekeik már munkát találtak. Élhetnek a gyermekeikkel, a férjükkel, vagy egy kolostor közelébe költözhetnek. Vallási gyakorlatuk lényegében a *mani* és más egyszerű imák éneklését, imamalmok forgatását, valamint a leborulást, *sztúpák* és templomok körüljárását foglalja magában.

Ezek a tevékenységek idős asszonyok mindennapjait is jellemzik, vidéki és városi környezetben egyaránt, akik minden nap ugyanazon a helyen találkoznak, mint például a thimphu Memorial Chorten vagy a Changangkha (ICang sgang kha) templom. Imádkozás közben társasági életet élnek és élvezik a régi barátokkal való találkozást.

Lámák partnerei

Egy magas rangú láma, aki gyakran egy reinkarnáció, partnerének lenni, olyan státusz, amelyre régen és ma is sokan vágyanak, különösen vidéken. A vallásos tevékenység mellett, a szerep bizonyos szociális és szervezési készségeket is igényel. Ezeket a társnőket különbözőképp, *sangyum*, *khandro* vagy *ani* néven nevezik, a helyi szokások vagy a láma preferenciái alapján. Ha azonban a társnő szerzetesnő volt a házassága előtt, az *ani* megnevezés általában megmarad. Bhutánban

19 Kinga Dema 2015.

a *khandro*, mint egy láma partnere, élő megtestesítője Khandro Sonam Peden (bSod nams dpal sgron) volt a 13. században. Ő annak a Phajo Drugom Shigpo-nak (Pha jo 'brug sgom zhig po, 1184-1251) volt a társnője, aki Nyugat-Bhutánban bevezette a *drukpa kagyü* iskolát. Manapság a rinpcsék női partnerei tanárok vagy vállalkozók, és ilyen esetben három szerepet látnak el egyszerre: a láma vallási partnerei, a háztartás vezetői és saját hivatásuk gyakorlói.

Egy láma partnerének lenni kiemelt pozíció egy nő számára, amelyet azonban nem könnyű fenntartani. Amellett, hogy ő maga is önálló gyakorló és a lámát gurujának tekintti, ismernie kell az adott hagyomány átadási vonalát, a tanításait, a rituálékat, és segítenie kell a láma időbeosztásának kezelésében. Kedvesnek kell lennie a hívekkel és készen kell állnia arra, hogy „végtelen mennyiségű” teát szolgáljon fel nekik. Késznek kell lennie arra is, hogy férjét bármikor azonnali vallási ügyekben elszólíthatják. Vezetnie kell a láma háztartását, de nem foglalkozhat a láma szerzetesi birtokával. A társadalom szemében a láma partnere inkább a láma jólétéért és egészségéért felel, nem pedig saját joga önálló gyakorló, mint egyes tibeti *khandromá*-k.

A „társnő” státusz azonban az utóbbi időben ambivalenssé vált, különösen a városi bhutániak körében. Egy szatirikus tibeti blogger erről nemrég ezt írta:

Az egyszerű szerzetesek nem tarthatnak sem családot, sem feleséget. Ezeket a szerzeteseket viszont olyan láma vezeti, aki tetszés szerint tarthat feleséget vagy barátnőt, akit az emberek nagy tisztelettel „társnőnek” vagy „titkos feleségnek” hívnak.²⁰

A Tröma Nagmo gyakorlók

Sok bhutáni világi nő gyakorolja a *csö* egy sajátos formáját, amely a Tröma Nagmo (Khros ma nag mo) „Haragvó Fekete Dákiní” gyakorlathoz tartozik. Ez egy meglehetősen új társadalmi-vallási jelenség, amely női világi gyakorlók csoportjait jellemzi és az elmúlt 15 évben alakult ki. Különösen a nők körében növekvő népszerűsége miatt, egyes konzervatív körök Bhutánban gyanakvással tekintenek erre a vallási tevékenységre. Hagyományosan a *csö* gyakorlatot kizárólag Bhután néhány elzárt, keleti részein végezték, főként remeték (*mtshams pa*) és a *nyingmapa* hagyományhoz tartozó *gomcsen* (*sgom chen*) világi gyakorlók. A *gomcsen* csoporthoz tartozók száma azonban folyamatosan csökken Bhutánban.²¹ A bhutáni *csö* gyakorlatról kevés dokumentáció létezik, így nem rendelkezünk róla elegendő információval.

A 20. század közepén viszont úgy tűnik, hogy a Dudjom Kalikruddha vagy Tröma Nagmo néven ismert gyakorlatot Dudjom Jigdral Yeshe Dorje (bDud 'joms 'jigs bral ye shes rdo rje, 1904-1987), aki Dél-Tibetben, Pemakoe-ban (Padma bkod) született, vezette be Kelet-Bhutánban. Apja, a híres *nyingmapa* „kincsfeltáró” (*gter ston*), Dudjom Lingpa (bDud 'joms gling pa, 1835-1904) Gologból (mGo log) tárta fel a Dudjom *terszár* (*gter gсар*) néven ismertté vált hagyományt, „Dudjom

20 Gurgon Kyab 2015.

21 Tsering Wangdi 2015 szerint: „Bár a legtöbb *gomcsen* városi területekre költözött a jobb megélhetés érdekében, néhányuk mezőgazdasági tevékenységbe kezdett, és már nem végeznek szertartásokat. A fiatalabb generációk pedig nem látnak karrierlehetőséget a vallási tevékenység folytatásában. Egy korábbi *gomcsen*, Tshering Samdrup azt mondta, hogy a szülők nem ösztönzik gyermekeiket *goendhey* és *goenpa* kolostorokba történő csatlakozáshoz. A kormány oktatáspolitikája, miszerint „egy gyermeket sem hagyunk az út szélén”, további hatást gyakorolhatott a belépésekre.”

rinpocse új kincseit,²² köztük a Tröma Nagmo csö gyakorlatot, amely a Fekete Vadzsvaráhí egyik formájára összpontosít.

Egy kortárs bhutáni elbeszélés szerint öreg tibeti szerzetesnek álcázva maga Guru Rinpocse nyújtott beavatást a kelet-bhutáni Kota láma részére a Sengye dzong kolostor-erődben, amely híres remetelak és zarándokhely Bhután északkeleti részén.²³ Amikor Kota láma visszatért a Yonphula templomba (Yon phul la) Kelet-Bhutánba, a 20. század közepén a tanítást fiának, Karpo (dKar po) lámának adta át.

Néhány évvel később, az 1950-es években, Dudjom Jigdreel Yeshe Dorji felszentelte a felújított Trashigang dzongot, és a szertartáson szintén résztvevő Karpo lámát magához hívva annak átadási vonaláról érdeklődött. Karpo láma elmesélte az egész történetet, amikor apja találkozott az öreg tibeti szerzetesnek öltözött Guru Rinpocseval a Sengye dzongban, és azt, hogy apja hogyan vehette át tőle a Tröma Nagmo tanítást. Dudjom rinpocse, aki beszélt a kelet-bhutáni tshangla nyelvet, amelyet a szülőhelyén, Pemakoe-ban is használtak, azt jósolta, hogy Bhután keleti régiója lesz az a forrásvidék, ahonnan a *terszár* avagy az „Új kincsek” tanításai szétterjednek majd.

Dudjom rinpocse volt az, aki később átdolgozta és összeállította a Tröma szövegek többségét, és aki a Tröma minden bhutáni gyakorlójának átadta az összes szükséges útmutatást, elsősorban a Yonphula templomi Karpo láma és Chimi láma részére. A Dudjom Lingpa-tól származó alap-szöveg címe: *Nye brgyud gcod kyi khrid yig gsal bar bkod pa legs bshad bdud rts'i'i rol mtsho*.²⁴

A Dudjom Tröma Nagmo, a „Haragvó Fekete Dákiní” gyakorlat, a Dudjom *terszár* bevezető *ngondro* (*sngon 'gro*) része.²⁵ Bár a Tröma Nagmo történetének bemutatása túlmutat e tanulmány keretein, a *terszár* tanítások fontosságát figyelembe véve, mégis fontos megemlíteni a bhutáni világi női gyakorlók kontextusában. Némileg meglepő, de Bhután csak futólag szerepel Dudjom rinpocse angol életrajzában.²⁶

Dudjom rinpocse hétéves kora körül Khedrup láma tanításában részesült, aki Dudjom Lingpa tanítványa volt és „egy kiváló Fekete Tröma jógi, aki 108 temetőben gyakorolt.”²⁷ Dudjom rinpocse mindössze tízéves volt, amikor látomásában először jelent meg a Fekete Tröma,²⁸ amelyet az

22 A gyakorlat egy példája itt nézhető meg: www.youtube.com/watch?v=nCVW-eV___c [megtekintve: 2023. június]

23 „Hogyan jött létre a Tröma (*khros ma*) szertartás Kelet-Bhutánban” [How 'Throema' (*khros ma*) ritual originated in Eastern Bhutan] *Bhutan Times* 2006. július 16. Lásd Anonim 2006.

24 Ez „egy részletes bevezetés a *gcod* tanítások gyakorlatába a bDud 'joms gling pa kinyilatkoztatások szerint” a *Ma gcig khros ma nag mo-ra* koncentrálna (alcím). A kolofonban lévő cím *bDud 'joms khros ma nag mo'i khrid yig chen mo*, szerzői pedig Padma lung rtogs rgya mtsho (1891-1964) mint főszerző, és bDud 'joms gling pa (1835-1904), mint közreműködő szerző. sPrul sku Padma lun rtogs rgya mtsho 1978. Legalább egy másik, sokkal ősbibb szöveg szintén foglalkozik ezzel az istenség ciklussal, címe *Khros ma nag mo'i sgrub thabs dbang rjes gngang*, amelyet Gyur med rdo rje (gTer bdag gling pa 'gyur med rdo rje, 1646-1714) írt, és tekintettel Dudjom rinpocse kötődésére a Mindroling (sMin grol gling) hagyományhoz, biztosan ismerte.

25 Dudjom Lingpa négy fő ciklusa közül kettő, a *Dagnan Yeshe Drawa* (*Dag snang ye shes dra ba*) ciklus („A tiszta látomások bölcsesség-hálója”) és a *Choenyi Namkhai Longdzoe* (*Chos snyid nam mkha'i klong mdzod*) ciklus („A valóság természetének hatalmas kincse”), Tröma Nagmo-n alapuló csö gyakorlatokat tartalmaznak.

26 Khenpo Tsewang Dongyal 2008. Dudjom rinpocse kapcsolata Bhutánnal már az 1930-as években elkezdődött, és az 1950-es évektől kezdve számos követője volt, különösen Kelet-Bhutánban, mivel beszélt a nyelvet. Fia, Dungsé Trinley Norbu (gDung sras Phrin las nor bu) feleségül vette Jamyang-ot, a híres bhutáni láma, Sonam Zangpo (bSod nams dbang po, 1888-1982) unokáját, Togden Shakya Sri (rTogs ldan Sa skya sri, 1853-1919) tanítványát. Gyermekük Dzongsar Khyentse rinpocse (rDzong gsar mkhyen brtse Rin po che) és Garab rinpocse (dGa' rabs Rin po che), aki a *terszár* hagyományvonalat viszi tovább.

27 Khenpo Tsewang Dongyal 2008.

28 Khenpo Tsewang Dongyal 2008: 53.

„ego”-t legyőző Vadzsravaráhí vagy Dorje Phagmo (rDo rje phags mo) haragvó formájának tekintenek. A Vadzsravaráhí fontossága Pemakoe környékén is jól ismert, illetve a 8. században Yeshe Tsogyal (Ye shes mtsho rgyal) néven, mint a női bölcsesség energia képviselője, is meghonosult.²⁹

Annak ellenére, hogy a Fekete Tröma kelet-bhutáni tanításairól elfogadható dokumentáció nem áll rendelkezésre, mégis Dudjom rinpocse unokája, Dungse Garab Dorje (gDung sras dga rab rdo rje) miatt 2000 körül országszerte fontossá váltak.³⁰ A kelet-bhutáni születésű Dungse Garab rinpocse, akinek a születési ideje ismeretlen, karizmatikus tanítóként 1989-ben, mindössze pár szerzetessel és szerzetesnővel, az ország keleti részén megalapította a Rangjung Woesel Choeling (Rang 'byung 'od gsal chos gling) kolostort.³¹ Ennek közelében, a növekvő érdeklődés miatt, 1993-ban egy különálló női kolostort hozott létre, Thegchhog Kunzang Chhodon Nunnery (Thegs mchog kun bzang chos sgron) néven. A világi női gyakorlók körében elkezdte terjeszteni a Fekete Tröma gyakorlatot, és azt tanította, hogy „a test a bölcsesség megvalósításának alapja, és erre a férfiak és a nők teste egyaránt alkalmas. De ha egy nőben szilárdabb az eltökéltség, akkor az esélyei is nagyobbak a megvalósításra.”³² Ezzel a megközelítéssel sikeresen szólított meg számos olyan világi vallásos nőt, akik nem hivatalos szerzetesként, de törekednek a gyakorlásra.

Dungse Garab rinpocse jelenleg jelentős követőtábornak örvend: 25 Fekete Tröma *csö* csoport van Bhutánban, mindegyik 500-1000 taggal, és további *csö* csoportok működnek Tajvanon, Malajziában és Szingapúrban. Ezen felül, apja 2011-es halálát követően átvette a külföldi központok irányítását, és Dudjom rinpocse tanításainak szellemi és fizikai örököséiként ismerik el, Sangye Pema Zhepa (Sangs rgyas padma bzhad pa, született 1990) mellett, aki Dudjom rinpocse egyik reinkarnációja.³³

2007-ben 5000 példányban kiadták az „Átfogó rövid Tröma Tsok recitálás, Throedring” (*Zab gter mkha' 'gro khros ma'i las byang 'bring po'i tshogs skong 'don 'grigs*) című *póthi* formájú könyvet,³⁴ amelyet a Fekete Tröma gyakorlói használnak a szertartásokon, a *dákiní* lakóhelyét jelképező nagy *csö* dob és egy vörös kendő mellett.

A mindkét nemből, vagy olykor csak nőkből álló kis gyakorló csoportok, havonta többször gyűlnek össze, hogy együtt végezzék el a szertartást. A városokban a szertartás magánházakban, munkaidőn túl történik. Körülbelül két órán keresztül tart, és a gyakorlók az ego leépítését szolgáló *csö* gyakorlatra koncentrálnak, továbbá az akadályok leküzdéséért és az érző lények jóllé-

29 Troma (*sic*) Nagmo szerint: „A Dalai Láma annak érdekében, hogy tisztázza a különbséget Tára és Tröma között, a tiszteletreméltó Yeshe Dorje rinpocse tanításának jegyzeteiből tette közzé a következőket (1987. március), a Tröma Ngondro felhatalmazásához történő felkészülés részeként, melyet őszentsége Dudjom Lingpa végzett. Tröma elválaszthatatlan a lámától, mint *dharmakája*: Kuntuzang-mo (Pradnyáparamitá), *szambhógakája*: Dorje Palmo (Vadzsravaráhí), *nirmánakája*: Tröma (Vadzsra-Kródhakáli). Tröma Nagmo lényegét Yeshe Tsogyal jelenti. Tröma Nagmo jelentése „fekete haragvó hölgy”, amely jól mutatja Yeshe Tsogyal és Khandro Tuk Tik erőteljes természetét, a *dákiní*-szív eszenciáját.”

30 Dungse Garab rinpocse Dudjom rinpocse unokája, Dungse Trinley Norbu (1931-2011) és Dzongsar Khyentse rinpocse fiatalabb öccse (szül. 1961).

31 A Thegchhog Kunzang Chhodon női kolostor mellett, Garab rinpocse idősek otthonát és elvonulási központot is létrehozott Kelet-Bhutánban.

32 Dowman 1984: 86.

33 Sangye Pema Zhepa Dudjom rinpocse unokája és Dola Tulku fia.

34 A Khaling Karma által 2007-ben publikált könyv a klasszikus tibeti szöveget és angol fordítását tartalmazza. Az előszó kifejti, hogy ez az „első különkiadás, kizárólag a bhutáni Tröma gyakorlók számára, Khaling Karma gondozásában, őszentsége Dungse Garab rinpocse, a bhutáni Rangjung Woesel Choeling Nyingmapa kolostor elnökének szellemi engedélyével és áldásával.”

téért imádkoznak. A szertartási énekek dallama valószínűleg az egyik legszebb a tibeti buddhista vallásos zenék között. Napjainkban a hívek, férfiak és nők hasonlóképp egyfajta egyenruhát viselnek, amely sötétvörös alsó ruházatból (*sham thabs*), fehér ingből és egy sötétvörös-fehér csíkos kendőből áll.³⁵

Dungse Garab rinpoce évente többször *tshogkor* szertartással (*tshogs skor*) egybekötött nagy, úgynevezett *drubchen* (*sgrub chen*) találkozót szervez, amelyeken több ezer hívő vesz részt. Kelet-Bhutánban, a thimphui Memorial Chorten-ben (amely apja látomásai alapján épült) vagy Indiában rendezik őket. 2014. áprilisában Dungse Garab rinpoce meghívta Dudjom rinpoce reinkarnációját, Sangye Pema Shepa-t, hogy Fekete Tröma beavatást végezzenek a thimphui Memorial Chorten templomában. Hozzávetőlegesen ötvétezer ember vett részt a beavatáson, köztük húszezer bhutáni világi gyakorló.³⁶ 2014. októberében Garab rinpoce háromnapos elvonulást tartott Paróban, ahol az apját elhamvasztották. Egy akkor készült rövid videó jól mutatja a leginkább Kelet-Bhutánból származó követőtáborra kiterjedtségét, miközben Garab rinpoce tshangla nyelven szól hozzájuk.³⁷ Szembeötlők a Bhutánban addig ismeretlen, kisméretű fehér sátrak, melyek a tibeti *csöpa* (*gcod pa*) szertartáshoz köthetők, nevük *coggur* (*cog gur*).³⁸

A Fekete Tröma követőinek többsége nő. Nagy odaadással végzik a Fekete Tröma női gyakorlatát, amely megfelel a *dákiní* női formájának. A gyakorlat a világi nők számára lehetővé teszi, hogy olyan vallásos tevékenységben vegyenek részt, amely női erővel ruházza fel őket, ami jóval túlmutat imakerek egyszerű forgatásán. Elismerik, hogy ezen csoportok tagjai ugyanolyan fokú tudatossággal és társadalmi-vallási státusszal rendelkeznek, mint a férfiak, ami újdonságnak számít a bhutáni kolostori társadalomban.

4. Női közbenjárók

A múltban a női szertartás specialisták vagy „közbenjárók,” ahogyan a női médiumok és/vagy sámánok különböző típusait nevezem, az alábbiakban bővebben bemutatott módon, egyenlő szerepet játszottak a bhutáni falvak rituális életében, és egyenrangúak voltak férfi társaikkal. A férfiak uralta kolostori buddhizmussal szemben, ez egy olyan terület volt, ahol a nők teret és státuszt találhattak anélkül, hogy versenyezniük kellett volna az őket lenéző, férfi-centrikus intézményekkel. Manapság azonban az ilyen, férfi vagy női közbenjárók egyre ritkábbak.

Ezek a kivételes tudású emberek buddhistának tartják magukat, de különleges felhatalmazással rendelkeznek, amelyet gyakran Guru Rinpocének tulajdonítanak, vagy annak, hogy a helyi, férfi vagy női, istenségeket mélyen tisztelik vagy azok éppen beléjük költöztek. Lehet, hogy erőltetett nyugati próbálkozás lenne őket a médiumok és a sámánok különböző kategóriáiba besorolni, ezért a legjobb a helyi kifejezéseket használni rájuk, vagy egyszerűen csak „közbenjáróknak” nevezni őket.

Bhutánban a különböző régiók szerint a női közbenjáróknak más-más neve van: *neljom* (*rnal byor ma*) Nyugat-Bhutánban, *pamo* (*dpa' mo*) egész Bhutánban, *jomo* (*jo mo*) keleten. Társadalmi-vallási szerepük azonban nagyon hasonló, és fő funkciójuk a gyógyítás. Egy helyi, férfi

35 Ez a kendő a kelet-bhutáni világi gyakorlóokra jellemző.

36 bsTan 'dzin rnam rgyal 2014: 8.

37 Vö. <https://www.youtube.com/watch?v=FdhGq1t-pd0> [megtekintve 2023 június]

38 Samten Karmay, szóbeli közlemény, 2015. június 15.

vagy női, istenség, sőt maga Geszár király³⁹ által megszállt állapotban, különböző szertartások segítségével avatkoznak be a beteg egészségének a helyreállítása érdekében. Helyi kozmológiájukban a betegségek oka általában a helyi istenségek megsértése. Az emberek sértő magatartása nem szándékos, és általában az történik, hogy a helyi istenségeket vagy lakóhelyüket mindennapi cselekedeteikkel vagy illetlen viselkedésükkel beszennyezik vagy megzavarják. A helyi istenségek, amelyeket más kutatások részletesen tanulmányoztak,⁴⁰ ellentmondásos természetűek és árthatnak, ha megsértődnek. Ellophatják vagy megsérthetik a személy életerejét (*srog*) vagy a „lelkét” (*bla*), aki ennek következtében megbetegszik, majd közbenjáróhoz kell fordulnia, hogy az azonosítsa a betegség okát, megbékítse az istenséget és helyreállítsa a beteg egészségét.

A női közbenjárók gyakoriak a Himalájában, és alapvetően ugyanazokat a funkciókat látják el, mint férfi kollégáik. Megjelenésük és működésük azonban a helyi körülményektől függően változhat, de a megszállottság valamilyen formája mindegyikükre jellemző, kivéve a *delok* csoportot.

Sok kivétel ellenére is felismerhető mintázata van a bhutáni közbenjárók nyelvhasználatának. Nyugat-Bhután a maga Közép-Bod-i nyelveivel jobban hasonlít Sikkimhez és a tibeti Csumberi (Gro mo) völgyhöz, míg Kelet-Bhután a maga Kelet-Bod-i nyelveivel közelebb áll Arunachal Pradesh-hez.⁴¹ Ez az elmélet, amely további alapos vizsgálatot igényel, igazolná azt a hagyományos bhutáni felfogást, amely szerint a bhutáni népesség „nyugatiakra” és „keletiekre” oszlik, de jelen tanulmány ezt a kérdést nem vizsgálja.

A *delok* csoport tagjai, „azok, akik visszatérnek az alvilágból”, sokkal kisebb számban vannak jelen, mint más közbenjárók, illetve más feladatokat látnak el és más módszereket használnak.⁴² Nem foglalkozom részletesen a *delok* nők leírásával, mivel ez a jelenség már jól dokumentált.⁴³ A *delok* „meghal”, majd a másvilágba utazik, poklokban jár, ritkábban a mennyekben időzik. Ezt követően visszatér a földre, hogy elmondja, minek volt a tanúja és hogy üzeneteket vigyen a halottaktól az élőknek. Személyes tapasztalatuk gyógyító narratívává válik, segítve a hozzájuk forduló embereket a mindennapi problémák megoldásában és a veszteségek feldolgozásában.

Nepálban és Bhutánban 1980-1984 között folytatott kutatásaim során kisszámú, akkor még tevékeny *delok*-ot találtam. Néhányuk még ma is aktív, többnyire periférikus régiókban, távol a hatalmi központoktól működnek. Úgy tűnik, hogy kizárólag nőkről van szó, míg a férfiak ritkán, de megjelennek a történelmi hagyományban.⁴⁴

A kutatás arra is rámutatott, hogy a *delok* közbenjárók nem csak egyszer utaztak el az alvilágba, ahogyan azt az életrajzok sejtetik, hanem rendszeres időközönként tették ezt a hónap kedvező napjain tartott szeánszok alatt. Valójában ezek a *delok*-ok inkább a sámánokhoz hasonlítanak, olyan sámánokhoz, akik olyan módon és olyan hosszú ideig álltak a buddhizmus hatása alatt, hogy már elvesztették sámáni eredetük emlékét.⁴⁵ „Bóbiskoló sámánoknak” is tekinthetjük őket, ahogy Philippe Sagant a kiváló antropológus utalt rájuk a nepáli limbu sámánokról szóló cikkében.⁴⁶

39 Schrempf 2015a: 623-632.

40 Pommaret 1996; 2004.

41 Ebben a kutatásban Huber (2013) meggyőző kísérletet tesz a *srid pa'i lha bon* újradefiniálására egy keleti transz-himalájai kapcsolaton keresztül. Lásd még Bodt 2012.

42 Lásd bővebben egy huszadik századi női *delok* életrajzát: Dawa Drolma 1995.

43 Pommaret 2010 (1989) & 2012; Cuevas 2008; Prude 2011.

44 Pommaret 2010 (1989) & 2012.

45 Pommaret 2010 (1989).

46 Sagant 1979.

Egy kezdeti válság vagy hirtelen megbetegedés miatt bekövetkezett első „halál” és alvilági utazás után, a *delok* a buddhista naptár kiemelt napjain több órára ismételten „meghal”. Ezekben az ismert napokon az emberek felkeresik, hogy híreket kapjanak elhunyt hozzátartozóikról és megtudják, hogy milyen érdemgyűjtő cselekedeteket kell végrehajtaniuk az elhunytért, hogy felgyorsítsák szabadulását a poklokból.

A *delok* olyan közbenjáró személy, aki képes kezelni a halottak világát, ahova hétköznapi lényeknek nincs bejárásuk. Mivel a *delok* elmosza a határokat a holtak és az élők világa között, ezért potenciális fenyegetést jelent a hétköznapi emberek számára, és jelenléte nem volt megengedett a temetési szertartásokon vagy a születések során. Az emberek attól is tartanak, hogy ezeken az életciklus-eseményeken ő maga is beszennyeződik (*sgrib*).

A *delok* szerepe azonban túlmutat azon, hogy hírvívő legyen az élők és a holtak között. Nőként úgy tekintenek rá, mint aki közelebb áll a hétköznapi emberek mindennapi gondjaihoz. Transz-állapota, az elhunyt rokonokkal, ősökkel, valamint a Halál Urával (gShin rje) való kapcsolata révén olyan problémákat érintően ad tanácsokat az élőknek, amelyek személyesen őket, vagy családjukat és közösségüket érintik. Arra buzdítja a hozzá fordulókat, hogy erkölcsileg helyesen és megfelelő módon viselkedjenek, ezzel helyreállítva a buddhista közösségek társadalmi-vallási rendjét.

Míg a halállal kapcsolatos teendők általában egy lámára, egy értő buddhistára hárulnak, addig a szocio-kozmológiai és fizikai rend helyreállítása a betegek és az egész faluközösség számára, illetve az ezzel járó utazások a másvilágra, már olyan jellemzők, amelyeket általában a sámán szerepével azonosítanak. Hangsúlyozni kell azonban, hogy a modern *delok*-ok nincsenek tudatában ennek a rejtett sámánszerepnek és a buddhista hitük erős. Ezt mutatják a múlt *delok*-jainak életrajzai, amelyek gyakran szóbeli közvetítéssel kerülnek átadásra és mellőznek minden sámánizmusra utaló szempontot. Ezek az életrajzok buddhista példázatok, amelyek erkölcsileg tiszta életvitelről szólnak és szigorúan ragaszkodnak a buddhista ideológiához.

A buddhizmus peremén működő nőként a *delok* azonban nem fenyegeti a kialakult vallási rendet és a megszabadulással kapcsolatos szertartások szintjén nem avatkozik be a *gomcsen* (*sgom chen*) vagy a szerzetesek vallási feladataiba. A buddhista és a sámáni világgal egyaránt foglalkozó *delok* közbenjárók kettős helyzetükről nem tudnak, azonban valószínűleg ennek köszönhetik, hogy a mai napig aktívak lehetnek. Autonóm vallásos nőként megengedik nekik, hogy fontos szerepet játsszanak egy férfi-központú vallási környezetben, mert nem veszélyeztetik a szerzetesi hierarchiát és erősítik a buddhista világnézetet. A vallási vezető réteg mellett létezve nem veszélyeztetik a szerzetesek domináns helyzetét a megszabadulási szertartásokban, ugyanakkor „unortodox”, de társadalmilag elfogadott módon foglalkoznak a hétköznapi emberek gondjaival, a holtak és az élők közötti közvetítésen keresztül.

A *delok*-kal kapcsolatos friss kutatások, 30 évvel kezdeti vizsgálódásaim után, arra készítettek, hogy újra felkeressem egykori informátoromat, a kelet-bhutáni *delok*-ot Khamdangban, valamint találkoztam két másik női *delok*-kal, eggyel a keleti Gongthongban és eggyel Paróban, Nyugat-Bhutánban. Míg a Khamdang-i *delok* teljes mértékben felvállalta a szokásos *delok* feladatokat, addig a másik kettő sokkal megosztottabb volt a szertartási szerepüket illetően. A Gongthong-i *delok* (személyes interjú 2014. májusában) egyszerűen nem hajlandó többé *delok* lenni, mert attól fél, hogy a testét elhamvasztják, mielőtt egyik utazásából visszatérne a földre. Ideje nagy részében lámák tanításait hallgatja, és szent helyeken meditációs elvonulásokon vesz részt. A Paro-beli *delok* (személyes interjú 2012. áprilisában) először a megszokott módon írta le kezdeti betegségét és az alvilágba tett utazását. Miközben oltárszobájában, trónon ülve fogadja a vendégeit, mára már *khandro*-ként (újra)definiálta magát, ami magasabb státuszt jelent, mint egy *delok*. Jó kapcsolato-

kat ápol a kolostorok vezetőivel is. Ez a fejlődés azt jelzi, hogy Kelet-Bhután távoli vidékein több női közbenjáró élheti túl a modernitás betörését és az elvándorlást, mint a nyugati területeken, ahol a Thimphu-beli társadalmi és vallási központok és a kolostori buddhizmus található.⁴⁷

Konklúzió

A *delok* és más női közbenjárók élő hagyományként évszázadokon át fennmaradtak, a vidéki környezetben változatos, de meghatározott társadalmi-vallási funkciókat betöltve. Faluközösségeik különleges erővel felruházott nőkként tisztelik őket, akiket szükségesnek tartanak a közösség számára. Azonban az elmúlt 30 évben Bhutánban a modernizáció, az oktatás, az egészségügyi ellátáshoz való hozzáférés, és a vidék és a városok közötti migráció, valamint a buddhizmus bizonyos homogenizálódása megkérdőjelezte hosszú távú létjogosultságukat, ami potenciálisan csökkentheti társadalmi és vallási relevanciájukat az országban. A tanulmány első részében leírtak alapján úgy tűnik, hogy a jobb életkörülmények, a vallási oktatásban tapasztalt esélyegyenlőség, és a társadalmi elismerés a nőket inkább a női kolostorok vagy a vallásgyakorlás alternatív módjai felé terelik, amire jó példa a Fekete Tröma *csö* gyakorlás.

Ez a bhutáni fejlődési út jelentősen különbözik a jelenkori Kínában tapasztaltaktól, ahol a sámán tevékenység általános felélékülése nyomán a női sámánok újra aktívak, de társadalmi státuszuk alacsony. Mayfair Yang erre a következő magyarázattal szolgál:

...a női csoportok jobban el vannak zárva a modern tudástól, vagy gyakrabban kiszorulnak a modern intézményekből, ezért immunisabbak vagy ellenállóbbak a modernitás tudományos és ideológiai pusztításával szemben. Ez megmagyarázhatja, hogy a kortárs Kínában miért válik több nő, mint férfi spiritiszta médiummá.⁴⁸

A mai Bhutánban egyrészt tanúi vagyunk annak, hogy csökken azon női gyakorlók száma, akik a buddhizmus peremén, a gyakran kétes társadalmi státusz ellenére, szeretnék elkezdni vagy folytatni vidéki, közösségi alapú közbenjáró szerepüket. Másrészt a nők körében egyértelműen növekvő érdeklődés mutatkozik az iránt, hogy városi, kolostori vagy világi buddhista gyakorlókká váljanak. A nemekkel és a társadalmi státusszal kapcsolatos kérdéseket, amelyeket vidéken általában nyíltan nem hangoztatnak, a médiában ma már nyilvánosan megvitatják. Eltérően a női falusi közbenjárókkal, a szerzetesnők és a világi gyakorlók növekvő mértékben képesek változtatni a helyzetükön, és folyamatos diskurzusban érvényesítik a nők egyenlő jogait és szükségleteit, mindezt a Bhutan Nuns Foundation és sok láma intézményes támogatásával. A javuló oktatási és társadalmi helyzetük miatt a szerzetesnőket az emberek egyre inkább példaképnek tekintik, és olyan helyzetbe kerülnek, amelyben a világi feladatoktól és kötelességektől szabadon élhetnek.

Sok kérdés továbbra is nyitva marad, amelyre csak a jövőbeli fejlemények adhatnak választ. A vidéki elvándorlásra tekintettel vajon a következő falusi generáció tanúja lesz-e a női (és férfi) sámánok és közbenjárók eltűnésének, a közösség és a betegek érdeklődésének a hiánya vagy a társadalmi-vallási szerepük elhalványulása miatt? Ez vajon a helyi hiedelmek és istenkultuszok

47 Lásd Schrempf munkáit és a Guyer-Stephens-szel írt könyvem.

48 Yang 2015: 86.

megszűnéséhez vezet, vagy csak a férfi sámánok folytatják majd a közbenjárói feladatok ellátását? Általánosságban felvetődik a kérdés, hogy ezek a közbenjárók fennmaradhatnak-e gyógyítóként egy olyan országban, ahol a vidéki berendezkedés drasztikusan átalakul, és az oktatási, kommunikációs és egészségügyi létesítmények a lakosság 95%-át elérik?

Bárhogy is legyen, ez a tanulmány a bhutáni társadalom „cseppfolyós állapotát” és a női buddhista gyakorlók helyzetének átalakulását mutatja be. Úgy tűnik, hogy a buddhista/nem buddhista, házas/nem házas, világi/szerzetesi kategóriák kevésbé relevánsak egy nő életében. Az azonban számít, hogy napjainkban a nők hajlamosak csoportokba és egyesületekbe szerveződni, hogy több nyilvános elismerést, képzést és szakmai oklevelet szerezzenek, miközben a férfi gyakorlókkal egyenrangú státuszra törekednek.

Bibliográfia

Tibeti nyelvű források

Zab gter mkha' 'gro khros ma'i las byang 'bring po'i tshogs skong 'don 'grigs / Comprehensive Short Throema Tsok recitation, Throedring. Khaling: Khaling Karma Publisher, 2007.

bsTan 'dzin rnam rgyal

„bDud 'joms yang srid kyis dgongs rdzogs mchod rten nang khro ma'i ljags lung gngang yod pa.” *Kuensel* 2014. 04. 21.

sKal bzang dbang phyug,

„Nying grangs 10 gyi ring sgröl ma 'bum bsag gngang pa'i bsgang yod pa.” *Kuensel* 2015. 10. 16.

sPrul sku Padma lun rtogs rgya mtsho (1891-1964)

Nye brgyud gcod kyi khrid yig gsal bar bkod pa legs bshad bdud rtsi'i rol mtsho / A Detailed Introduction to the Practice of the gCod Teachings according to the Revelations of bDud-'joms-glin-pa focussing upon Ma-gcig khros-ma nag-mo. Thimphu: Kunsang Topgay, 1978. (TBRC Resource Code: W27418)

Egyéb nyelvű források

Anonim. 2006. „How ‘Throema’ (*khros ma*) Ritual Originated in Eastern Bhutan.” *Bhutan Times* 2006. 07. 16.

Bodt, Timotheus. 2012. *The New Lamp Clarifying the History, Peoples, Languages and Traditions of Eastern Bhutan and Eastern Mon ('Brug shar phyogs lung pa dang shar mon gyi lo rgyus dang mi rigs skad rigs lugs srol rnam kyis gsal ba'i sgron me gsar pa)*, Wagenigen: Monpasang Publications.

Bhutan Nuns Foundation ('Brug a ne gzhi tshogs). 2015. *Overall Report on the Activities of Butan Nuns Foundation 2009 to 2013.*

Cuevas, Bryan J. 2008. *Travels in the Netherworld. Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet.* New York: Oxford University Press.

Cupchik, Jeffrey W. 2013. „The Tibetan gCod Damaru — A Reprise: Symbolism, Function, and Difference in a Tibetan Adept's Interpretive Community.” *Asian Music* Winter/Spring: 113-139. <https://doi.org/10.1353/amu.2013.0005>

- Dawa Drolma. 1995. *Delog: Journey to Realms beyond Death*. Junction City: Padma Publishing.
- Dawa Gyelmo. 2015. „Wolakha Nunnery Upgraded to Buddhist College.” *Kuensel* 2015. 04. 27.
- Diemberger, Hildegard. 2007. *When a Woman Becomes a Religious Dynasty. The Samding Dorje Phagmo of Tibet*. New York: Columbia University Press.
<https://doi.org/10.7312/diem14320>
- Dowman, Keith. 1984. *Sky Dancer; The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyal*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Edou, Jérôme. 1996. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. Ithaca: SnowLion.
- Gyatso, Janet & Hanna Havnevik (eds.) 2005. *Women in Tibet*. New Delhi: Foundation Books.
- Gurjon Kyab. 2015. „How Contemporary Tibet might have been Seen by a Tang Dynasty Historian”. In: Dhondup Tashi Rekjong (transl.) *Tibet Digest* 5.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Oslo: Norwegian University Press.
- Huber, Toni. 2013. „The Iconography of Gshen Priests in the Ethnographic Context of the Extended Eastern Himalayas, and Reflection on the Development of Bon religion.”, In: Franz-Karl Ehrhard & Petra Maurer (eds.) *Nepalica-Tibetica : Festgabe for Christopher Cüppers*. Andia: IITBS: 248-263.
- Institute of Languages and Cultures. 2009. *Drametse Ngacham / dGra med rtse rga 'cham* (with DVD), Thimphu: ILCS.
- Imaeda, Yoshiro. 2011. *Histoire médiévale du Bhoutan. Etablissement et évolution de la théocratie des 'Brug pa*. Tokyo: Toyo Bunko.
- Jacoby, Sarah. 2014. *Love and Liberation: Autobiographical Writings of the Tibetan Buddhist Visionary Sera Khandro*. New York: Columbia University Press.
<https://doi.org/10.7312/columbia/9780231147682.001.0001>
- Khenpo Tsewang Dongyal. 2008. *Light of Fearless Indestructible Wisdom. The Life and Legacy of H.H. Dudjom Rinpoche*. Ithaca: Snow Lion.
- Kinga Dema. 2015. „Short Term Nuns Hope to Return in Bigger Groups.”, *Kuensel* 2015. 09. 01.
- Lakshmi, Rama. 2015. „How Kathmandu's 'Kung fu Nuns' Sprang into Action after the Quake.” *Washington Post* 2015. 05. 02.
- Miklos, Adam (director) & Alex Co (writer). 2013. *Daughters of Dolma*. Documentary film, 67 minutes, UK, Hungary, Nepal. Alive Mind Cinema.
- Pommaret, Françoise. 2012. „'Delok' ('Das log) Women on the Fringes of Buddhism.” *South & Southeast Asia Culture and Religion Journal* 6: 56-64.
- 1989. *Les revenants de l'au-delà dans le monde tibétain*. Paris: Éditions du CNRS, 2010.
- 2004. „Yul and Yul lha: the Territory and its Deity in Bhutan.” *Bulletin of Tibetology* 40(1): 39-67.
- 1996. „On Local and Mountain Deities in Bhutan.” In: Anne-Marie Blondeau & Ernst Steinkellner (eds.) *Reflections of the Mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften: 39-56.
- Pommaret, Françoise & Guyer-Stephens, S. (megjelenés előtt) *Women Intercessors in Bhutan*. (munkácím) [A kötet időközben megjelent: Guyer-Stevens, S. & Pommaret, F. 2021. *Divine Messengers: The Untold Story of Bhutan's Female Shamans*. Boulder: Shambhala – a ford.]

- Prude, Alyson. 2011. *Death, Gender and Extraordinary Knowing: The Delog ('das log) Tradition in Nepal and Eastern Tibet*. PhD thesis, Santa Barbara: University of California.
- Sagant, Philippe. 1979. „Le chamane assoupi.” In: Marc Garborieau & Alice Thorner (eds.) *Asie du Sud, traditions et changements*. Paris: CNRS: 244-247. [angol fordítása 1996-ban: *The Dozing Shaman. The Limbu of Eastern Nepal*. New Delhi: OUP: 397-406]
- Schaeffer, Kurtis R. 2004. *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195152999.001.0001>
- Schneider, Nicola. 2013. *Le renoncement au féminin. Couvents et nonnes dans le bouddhisme tibétain*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest. <https://doi.org/10.4000/books.pupo.3542>
- Schrempf, Mona. 2015a. „Fighting Illness with Gesar — a Healing Ritual from Eastern Bhutan.” In: Charles Ramble & Ulrike Roesler (eds.) *Tibetan and Himalayan Healing: an Anthology for Anthony Aris*. Kathmandu: Vajra Publications: 623-632.
- 2015b. „Spider, Soul, and Healing in Eastern Bhutan.” In: Hanna Havnevik & Charles Ramble (eds.) *From Bhakti to Bon. Festschrift for Per Kvaerne*. Oslo: Novus forlag.
- Sonam Nyenda. 2012. „Ashi Wangmo — The compassionate poet and Buddhist Princess.” [már nem elérhető internetes publikáció]
- Tashi Namgyal. 2012. „The Path to Enlightenment.” *Bhutan Today Daily Newspaper* 2012. 04. 13.
- Tsering Wangi. 2015. „Where have all the Gomchens Gone.” *Kuensel* 2015. 06. 24.
- Yang, Mayfair. 2015. „Shamanism and Spirit Possession in Chinese Modernity: Some Preliminary Reflections on a Gendered Religiosity of the Body.” *Review of Religion and Chinese Society* 2(1): 51-86. <https://doi.org/10.1163/22143955-00201001>

Weboldalak

<http://www.bhutannuns.org> [megtekintve 2023. június]

Bódhiszattva vállalkozók Bhutánban

A jelenlegi *antropocén* kor környezeti, gazdasági és társadalmi kihívásai új típusú, értékorientált vállalkozókat igényelnek, szemben a hagyományos profitmaximalizáló vállalkozókkal. Az értékorientált vállalkozások egy része spirituális értékeket integrál az üzleti működésbe, ezzel alapozva meg az elkötelezett, innovatív és etikus viselkedést. A buddhista spirituális és etikai értékeket követő vállalkozókat buddhista vagy *bódhiszattva* vállalkozóknak hívjuk. Jelen tanulmány bemutatja ezen vállalkozók értékháttérét és kapcsolódását a buddhista értékekhez és a *bódhiszattva* eszményhez. A *bódhiszattva* vállalkozások gyakorlatát bhutáni vállalkozások példáin keresztül mutatja be, a bhutáni gazdaság történeti kialakulásának, az országban végbemenő változásoknak, az Összenemzeti Boldogság keretrendszerének és a Loden Alapítvány működésének kontextusában.

Kulcsszavak: *bódhiszattva* vállalkozók, értékorientált vállalkozók, Bhután, Összenemzeti Boldogság, Loden Alapítvány

1. Bevezetés

Korunk kiterjedt gazdasági tevékenységei - az emberiség létszámának megnövekedésével kombinálva - jelentős hatást gyakorolnak a Föld ökoszisztémáira és befolyásolják a Föld éghajlatát. Ezért a jelenlegi földtörténeti kort *antropocén* kornak nevezik, amely az elmúlt ötven-hatvan év gazdasági tevékenységeinek és az uralkodó termelési és fogyasztási minták következményeként állt elő. Jellemzője a természeti rendszerek eltartóképességének a figyelmen kívül hagyása és szisztematikus pusztítása, amivel az üzleti szervezetek jelentős terhet rónak az emberi és nem emberi élet fenntartására, a jelenben és a jövőben egyaránt.¹

Egyre nyilvánvalóbb, hogy az *antropocén* kor jelenlegi gazdasági rendszere képtelen megoldani azokat a társadalmi és környezeti problémákat, amelyeket saját maga okoz. Az önérdekű, profitorientált vállalkozások nem tudják betölteni azt a pozitív szerepet, amelyet elvárnánk tőlük, és gyakran hozzájárulnak a társadalmi és ökológiai problémák és károk kialakulásához és újratermeléséhez. Ennek látható tünetei a klímaválság, a természeti környezet leromlása és szennyezése, a biológiai sokféleség radikális csökkenése, a túlfogyasztás, a kimerülő természeti erőforrások és a növekvő társadalmi egyenlőtlenségek.²

Az egyoldalúan profitszerzésre való törekvés és a kortárs üzleti élet versenyszemlélete negatív hatással van a természetre, a társadalomra, a jövő nemzedékeire, de végül magára a vállalkozásokra is. Ennélfogva Tencati és társai amellet érvelnek, hogy „...egy olyan együttműködésen

1 Ims, Tencati és Zsolnai 2019.

2 Steffen *et al.* 2018.

alapuló megközelítés szükséges, amely túlmutat a szokásos *business as usual* felfogás jelenlegi korlátain, és szilárdabb keretet biztosít a széles körű értékteremtési folyamatokhoz.³

A változó környezet hatására a vállalkozókkal szemben támasztott gazdasági, társadalmi, kulturális és ökológiai elvárások az évszázadok során változtak, így a vállalkozói tevékenységek időben és térben mindig széles spektrumon mozogtak.⁴ Ezzel párhuzamosan a sikeres vállalkozó számára megfelelőnek ítélt személyiségjegyek, készségek és értékek a piaci és társadalmi szerepek függvényében változhatnak.

Az *antropocén* kor kihívásai olyan szereplőket igényelnek, akik olyan értékeket követnek, amelyek összhangban vannak a valódi emberi igényekkel és a környezeti fenntarthatóság követelményeivel. Ezt a vállalkozói típust nem a profitmaximalizálás, az erőforrások túl-használása és a környezeti és társadalmi hatások figyelmen kívül hagyása jellemzi, hanem egy olyan – gyakran spirituális - értékrend, amely mentén tevékenységük széles értelemben és hatáskörben mérve is pozitív. A hozzáállásuk miatt értékorientált vállalkozóknak nevezhetjük őket.⁵

Az értékorientált vállalkozások egy része működésébe egy-egy ismert spirituális hagyomány értékeit integrálja és ezzel elősegíti a hiteles és innovatív etikus viselkedést. Az ilyen elkötelezett vállalkozók a dolgozók, a beszállítók, az üzleti partnerek, a versenytársak, a vevők és más érintettek (*stakeholder*-ek) érdekeit szem előtt tartva hoznak döntéseket, és elkerülik, hogy a nyereségvágy dominálja a tevékenységüket. A sikeresen integrált spiritualitás biztosítja, hogy a cég hosszú távon, következetesen kitartsa az értékei mellett, kövesse a hitvallását, és a természet megóvása, valamint a még meg-nem-született generációk érdekében is munkálkodik.⁶

Beszélhetünk például keresztény vagy buddhista vállalkozókról, követve Kovács Gábor megközelítését, aki szerint „az ilyen vállalkozók olyan üzletberek, akik vállalkozói tevékenységük részeként a spirituális értékeiket önként beépítik az üzletbe.”⁷ A buddhista spirituális és etikai értékeket követő vállalkozókat buddhista vagy *bódhiszattva* vállalkozóknak hívjuk.

A himalájai Bhután megfelelő helyet kínál a spirituális, elsősorban buddhista, értékeket valló vállalkozók kutatására, tekintettel az itt alkalmazott Összfenntartható Boldogság (GNH) elnevezésű koncepcióra, valamint a mélyen gyökerező buddhista hagyományokra.⁸ A globális gazdasági, politikai és értékrendszereknek való kitettségének köszönhetően az ország gyorsan változik és ennek részeként fejlődik a főként kis- és középvállalkozók által alkotott magánszektor is.⁹

2. A vállalkozó

2.1 A vállalkozó definíciója

A vállalkozó meghatározása és a tőle elvárt tulajdonságok térben és időben változhatnak. Sokan próbálták megragadni a vállalkozó szerepét és a vállalkozói piacot, valamint az ebből fakadó kívá-

3 Tencati *et al.* 2009: 243-244.

4 Van Praag 1999.

5 Zsolnai és Győri 2011.

6 Kovács, Ócsai és Veress 2019.

7 Kovács 2020: 51.

8 Ura 2019.

9 Valcsicsák 2020.

natos vállalkozói jellemzőket, attitűdöket és magatartásokat. A személyiségjegyek, attitűdök, készségek és értékek, amelyeket helyesnek és kívánatosnak tartunk egy sikeres vállalkozó számára, az elvárt piaci és társadalmi szerepek és az adott kultúra függvényében változhatnak.¹⁰

Joseph Schumpeter (1883-1950) kiemelkedik a témával foglalkozók közül. Az innovatív vállalkozóról és a kreatív rombolásról alkotott koncepciói ma is jelentős hatással vannak a közgondolkodásra. Schumpeter innovatív vállalkozója képes a már meglévő erőforrásokat kreatív, új módokon kombinálni, miközben lerombolja és átalakítja a gazdaság meglévő struktúráit (alkotó rombolás, *creative destruction*). Ezen a koncepción belül a vállalkozót a gazdasági változások mozgatórugójaként, és az új termékek, szolgáltatások, üzleti modellek és technológiai megoldások úttörőjeként írják le. Valójában csak akkor tekinthetők vállalkozóknak, ha folyamatosan betöltik ezt az innovatív szerepet, és ezzel ismételten megbontják a piaci egyensúlyt, amit aztán az úttörő innovációkat követően a többi szereplő magasabb szinten állít vissza. Ahogy Heertje írja a schumpeteri vállalkozóról: „elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy szembe ússzon a társadalom főáramával, amelyben él.”¹¹

2.2. Az értékalapú vállalkozók

De valóban helyes elvárás, ha a vállalkozó szembe megy saját kultúrája és társadalma normáival és elvárásaival? Az ilyen elvárás komoly kihívást jelenthet azokban az országokban, ahol a helyi kultúra az individualizmussal szemben inkább a közösségi értékekre épül, értékeli a spirituális és népi hagyományokat, a társadalmi és ökológiai harmóniát részesíti előnyben az „alkotó rombolással” szemben, és nem ösztönzi a verseny- és teljesítménykényszert.

Az őslakos közösségek vizsgálatával foglalkozó kutatók a világ számos részén feltárták, hogy „a kulturális értékek és gyakorlatok beágyazódnak az őslakos vállalkozói tevékenység természetébe és formájába, ahol a hangsúly mind a gazdasági, mind a nem gazdasági célok elérésén van.”¹² Az is kiderült, hogy egyes kulturális értékek, amelyek az egyenlőség elv, az anyagi javak megosztása és a közösségi tevékenység elemeit jelenítik meg, sokszor összeegyeztethetetlenek a modern, nyugati vállalkozói elméletek alapfeltevéseivel. Az őslakosok viszonylagosan alacsony vállalkozási kedvét és üzleti részvételét a kutatók azzal magyarázzák, hogy az őslakosok a közösségi szervezeti formákat, a közös munkát és a javak kollektív megosztását preferálják, az egyéni verseny rovására. Ráadásul sok, gyakran rokoni kapcsolatokon alapuló, vállalkozói tevékenység a közösségen belül jellemzően pénzügyi tranzakció nélkül zajlik és azért a külvilág számára rejtve marad.¹³

Több kutató azzal érvel, hogy ahelyett, hogy egyes társadalmak kultúráját és értékeit változtatnánk meg a profitorientált vállalkozói magatartás érdekében, inkább magát a vállalkozói ethoszt kellene újradefiniálni, hogy az összhangba kerüljön egy adott társadalmi csoport és a természet hosszú távú érdekeivel.¹⁴

A bhutáni vállalkozásokat vizsgálva Schroeder (2017) a vállalkozás fogalmának az újragondolását javasolja az ország kulturális értékei mentén. Szerinte erre azért van szükség, hogy a nemzeti

10 Filion 2021, Kapás 2000, Van Praag 1999.

11 Heertje 1982: 86.

12 Lindsay 2005: 7.

13 Dana 1995, 2015, Hindle és Lansdowne 2005, Lindsay 2005, Peredo *et al.* 2004.

14 Dana 1995, Schroeder 2017.

kultúra ne akadály, hanem elősegítője legyen egy olyan vállalkozói kultúra kialakulásának, amelyik az egyéni haszon helyett a közösségi jólétet részesíti előnyben, és harmóniát és egyensúlyt teremt a társadalomban, valamint a természettel való kapcsolatban.

Schroeder elszakad a vállalkozói szellem szűk gazdasági és profit vezérelt értékelésétől, és egy új, egyensúlyon, harmónián, összekapcsolódáson, egymásrautaltságon és más buddhista és hindu spirituális értékeken alapuló, a helyi kultúrával összhangban álló vállalkozási modellt javasol Bhután számára. Véleménye szerint ez a megközelítés alkalmasabb a gazdasági, kulturális és ökológiai szempontok integrálására, valamint olyan célok elérésére, mint a munkahelyteremtés, a fenntartható fejlődés, valamint a kulturális hagyományok és a természet megőrzése.

Az általa javasolt ideális bhutáni vállalkozóra hasonlítanak a Loden Alapítvány által támogatott „bódhizattva vállalkozók”, akik hozzájárulnak egy olyan vállalkozói környezet kialakításához, amely összhangban és kölcsönhatásban van a helyi spirituális és kulturális hagyományokkal, és akik tudatos tevékenységükkel növelik az Össz nemzeti Boldogságot.¹⁵ A *bódhizattva* vállalkozók értékei konzisztensek a tudatos (*mindful*) vagy buddhista vállalkozókéval, akik működésük során olyan buddhista értékeket követnek, mint az összekapcsoltság, az együttérzés, a személyes felelősségvállalás, a mértékletesség, a tudatosság, a kiegyensúlyozottság, és a szenvedések csökkentése.¹⁶

2.3 A *bódhizattva* vállalkozók

Karma Phunthso meglátása szerint a *bódhizattva* gyakorlatok lényege a tudat kifogyhatatlan belső erőforrásainak a kiaknázása, amelyek az intelligencia, a kreativitás, az eltökéltség, a szorgalom, a türelem, az együttérzés, az éber tudatosság, és az ellenálló képesség. Véleménye szerint ezek a tulajdonságok egy vállalkozó számára is elengedhetetlenek, és a *bódhizattva* vállalkozó egy „briliáns elme”, aki a tudat erejére támaszkodik. Emellett azt ajánlja, hogy a *bódhizattva* vállalkozók a Négy Nemes Igazságra mint probléma megoldó sémára és a Nemes Nyolcstréti Ösvényre mint projektfejlesztési és menedzsment stratégiára is tekintsenek.¹⁷

Ebben a fogalmi keretben a *bódhizattva* vállalkozóval szemben az az elvárás, hogy nem csak maga, hanem minden érző lény (üzleti menedzsment nyelvre fordítva: minden érintett, angolul *stakeholder*) javára tevékenykedjen, egyszerre gyakorolja a bölcsességet és az együttérzést, valamint a Hat Tökéletességet, amely az önzetlen nagylelkűség, az erényteli önfegyelem, a békés türelem, a kitartó erőfeszítés, az elmélyült koncentráció és a tökéletes bölcsesség együttese. Emellett a vállalkozó értékrendszerében a nem-ártás, a cselekvő együttérzés, a természet tisztelete, a fenntarthatóság és a csoportcélok szolgálata kiemelt szerepet kap.¹⁸

A *bódhizattva*-eszmény alkalmazása meglepőnek tűnhet a vállalkozások területén, de azon a felismerésen alapszik, hogy a buddhista értékeket és erényeket az emberek cselekvően, mások javára, a pénzkereső tevékenységükben - a vállalkozásukban - is megélik.

15 Phunthso 2018.

16 Zsolnai és Kovács 2021.

17 Phunthso 2012, 2018.

18 Phunthso 2018.

3. Bhután

3.1 Bhután rövid történelmi háttere

A mai vállalkozói környezet megértéséhez érdemes röviden felvázolni Bhután történetét, elsősorban gazdaságának fejlődését, a vállalkozói szektor kialakulását, és az Össz nemzeti Boldogság gazdaságra ható szerepét. Karma Phuntsho *The History of Bhutan* (2013) című könyve alapján Bhután történelme több nagyobb időszakra osztható. Szerény mennyiségű régészeti bizonyíték utal arra, hogy már i.e. 2500 körül nomád pásztorok éltek a jelenleg Bhután néven ismert területen. Ezen törzsek animista hitrendszerét az i.sz. 7. századtól részben felváltotta, részben magába olvasztotta a buddhizmus.

A kora középkor a 7. század közepétől Bhután 17. századi egyesüléséig tartó ezer évet jelenti, amelynek fő eseménye a buddhizmus elterjedése volt, és amelyről az írásos feljegyzések szórványosak, a legtöbb történet és elbeszélés szóbeli. Ezt követte a megkésett középkor, amely Bhutánban a 17. században, a bhutáni államot megalapító Sabdrung Ngawang Namgyel teokráciájától kezdődött, és egészen a 20. század elejéig, az első Vangcsuk király megkoronázásáig tartott. Ez a kor jellegében nagyrészt megfelelt az európai feudális középkornak és jellemzői a bhutáni völgyeket egyesítő központosított vallási és politikai hatalom kiépülése, az egész földrajzi területre érvényes kodifikáció, a *drukpa kagyü* tanok szervezett terjesztése, és egy alapvetően feudális gazdasági szervezet voltak. Ez utóbbi alapját a tanyasi jellegű önálló parasztgazdálkodás képezte, nagyon szerény mértékű belső és nemzetközi kereskedelemmel.

Az 1907 és 1960 közötti kora újkor már a központosított királyság és a nemzetállam kialakulásának időszaka volt, amikor a külvilággal való kapcsolatépítés elindult, a feudális viszonyok lebontása megkezdődött és a modernitás első jelei megmutakoztak. Ennek a lassú folyamatnak a részeként eltörölték a szolgaságot (1958), csökkentették a parasztok adóterheit, amelyet egyre inkább termény helyett pénzben kellett fizetni, és földhöz juttatták a nincsteleneket.

Az 1960-tól napjainkig tartó időszakban Bhután történelmének legátfogóbb és legradikálisabb változását éli át. Ennek része az olyan eszmék, intézmények és termékek átvétele és bevezetése, mint az ötéves tervek (1961), a saját papírpénz (1974), a nemzeti légitársaság (Druk Air, 1983), a piaci verseny, a reklám, a fogyasztás, az elektromos áram, a motorizáció, az internet és a kábeltelevízió (1999), a ki- és beutazó turizmus, a mobiltelefonhálózat (2003), vagy a képviselői demokrácia (2008). Ezek a változások hatalmas feladat elé állítják az ország vezetőit, akik szeretnék lassítani és mérsékelni a globalizáció hatásait és ehhez vezérelként az Össz nemzeti Boldogságot hívják segítségül, ahogyan azt a negyedik király az 1970-es években eredetileg megfogalmazta, és ahogyan annak később a mérési és döntéshozatali részleteit Karma Ura és munkatársai kidolgozták.¹⁹

A 2008-ban ratifikált alkotmány széles körű lakossági egyeztetés és külföldi példák alapján megfogalmazott alapelveken nyugszik: a szabad és titkos választásokon alapuló népszuverenitás elve; az egyház és az állam, valamint a hatalmi ágak szétválasztása; az alapvető emberi jogok tiszteletben tartása, beleértve a szólás-, a vallás-, és a gyülekezési szabadságot. A természeti környezet

19 Valcsicsák 2020: 156.

védelmének fontossága; a király hatalmának parlament általi korlátozása; valamint az Össz nemzeti Boldogság alapvető és átfogó célként való deklarálása.²⁰

Ma Bhután sokan az utolsó buddhista királysággként emlegetik. Az elnevezés abban találó, hogy az ország államformája a monarchia, az államilag támogatott vallás pedig a buddhizmus, azon belül a *drukpa kagyü* ág. Az alkotmány értelmében azonban az országban bármely vallás szabadon gyakorolható, a király minden vallás védelmezője és egyetlen egyházi vezető és szerzetes sem indulhat a választásokon, sőt nem is szavazhatnak politikai pártokra. Ezzel alapvetően megvalósul az egyház és az állam szétválasztása, és biztosítottak a vallásszabadság alapvető feltételei. Bár a lakosság körülbelül 20-25%-a nem buddhista (főleg hindu), a buddhizmus még mindig áthatja az élet minden területét, és hatással van és továbbra is befolyásolja a gazdaság, a politika, a kultúra és az oktatás minden szegmensét. Az alkotmány azt is kimondja, hogy „A buddhizmus Bhután szellemi öröksége, amely a béke, az erőszakmentesség, az együttérzés és a tolerancia elveit és értékeit hirdeti.”²¹

Az ország holisztikus fejlesztési modellje, az Össz nemzeti Boldogság (Gross National Happiness – GNH) az 1970-es évektől alapjául szolgált a fokozatos és körültekintő nyitáshoz, modernizáláshoz, gazdasági és társadalmi fejlődéshez, amelyben nagy szerepet kaptak az évszázados spirituális és népi hagyományok és a természeti környezet megóvása. A GNH elérésének célját ma már az alkotmány is rögzíti, miszerint „Az államnak olyan feltételeket kell biztosítania, amelyek elősegítik az Össz nemzeti Boldogságra való törekvést” (9. cikk).²²

Az Össz nemzeti Boldogság modellje négy pilléren nyugszik, amelyek (1) az igazságos és fenntartható társadalmi és gazdasági fejlődés, (2) a kulturális értékek megőrzése és gazdagítása, (3) a természeti környezet megóvása és (4) a jó kormányzás.²³ E négy cél eléréséhez olyan kormánypolitika és ösztönző rendszer szükséges, amely a bhutáni üzleti szektort értékalapokra helyezi és segíti a GNH elveket érvényesülni a gazdasági szereplők működésében. A bhutáni kormány ezt felismerve indította el 2017-ben a *GNH of Business* kezdeményezést, amelynek keretében nyilvánosan minősíti azokat a cégeket, amelyek a leginkább megvalósítják a GNH elveket és példaként szolgálhatnak másoknak.²⁴ Emellett számos nem-kormányzati program is az ilyen vállalkozások, elsősorban egyéni vállalkozók és kis- és középvállalatok, támogatását tűzte ki célul.

3.2 Bhután gazdasági fejlődése

A világ nagy részével éles ellentétben a 20. század döntően a béke és nyugalom időszaka volt Bhutánban. Miközben elszigetelődött a globalizált háborúktól, kereskedelemtől, ideológiai csatáktól, tömegmédiától, trendektől és fejlesztési ideológiáktól, Bhután abban a kiváltságban részesült, hogy saját „középútját” járhatta a viszonylagosan folyamatos, kiegyensúlyozott és a helyi adottságokra alapozott fejlődésben.²⁵

Az 1950-es évektől kezdve Bhután fokozatosan nyitott a világ felé, és ennek eredményeként az ország államszerkezete, életszínvonala (1988-ban az egy főre eső GDP 333 USD volt, 2019-ben

20 Sonnenberg *et al.* 2021.

21 Bhután Alkotmánya, 2008. évi 3. cikk.

22 Valcsicsák 2020.

23 Centre for Bhutan Studies & GNH Research, 2016.

24 Ura és Chopel 2017.

25 Sonnenberg *et al.* 2021.

már 3316 USD), az uralkodó életstílus és világnézet, a településszerkezet és a természeti táj mind megváltozott.²⁶ Autóutak épültek, a helyi vízerőművek által termelt áramot bevezették a háztartásokba, megjelent a televízió, az internet és az okostelefon. Bhután szinte átugrotta az írástudás korát: a szerzetesek kivételével túlnyomórészt írástudatlanok szóbeli kultúrája néhány évtized alatt audiovizuális, digitális kultúrává vált, ahol a könyv olvasást kiszorítja a vizuális ingerek fogyasztása. A hagyományosan természetközeli és a belső tudatállapotra figyelő buddhista kultúra sok tekintetben modernné, világivá, tudományossá és materialistává vált.²⁷

A gazdaságot még a 20. század közepén is az önellátó mezőgazdaság és a kézművesség uralta, ahol szinte a só volt az egyetlen nélkülözhetetlen importcikk. Ezt a helyzetet mára a magántulajdonon alapuló kapitalista piacgazdaság, a kereskedelem és szolgáltató szektor bővülése, a nemzetközi piacok elérhetővé válása, a városi életmódot követő fogyasztói társadalom és gyorsan növekvő számú kisvállalkozás váltotta fel. Eközben az ország importfüggővé vált, még a friss élelmiszerek tekintetében is, és jelentős kereskedelmi deficittel rendelkezik, különösen Indiával szemben, valamint az államadósság 2019-ben elérte a GDP 94%-át.²⁸

Az évek során az államigazgatás szerepe megnőtt, az ország jelentős külföldi anyagi támogatásban, segélyekben részesült, az állami bevételek növekedtek, ami oda vezetett, hogy az állami elosztórendszer haszonélvezői, az állampolgárok, függővé váltak az állami támogatásoktól és infrastrukturális fejlesztésektől, és elsősorban felülről, az államtól várják problémáik megoldását vagy az állami szektorban látják saját maguk vagy gyermekeik biztos megélhetési forrását. A sikeres oktatási program kimeneti oldala évente több ezer frissen végzett diplomás, akiket már nem tud felszívni a néhány száz államigazgatási állás és a fejletlen üzleti szféra. Ez, különösen a fiatalok körében, munkanélküliséghez és az ezzel járó szociális problémákhoz vezetett.²⁹

3.3 A vállalkozói szektor Bhutánban

A bhutáni gazdaság szereplőinek 95%-a kisvállalkozás. A 780 000 fős lakosságra számítva 2011-ben 11 000 ilyen kis méretű, helyi elnevezéssel Cottage and Small Industries (CSI), aktív engedéllyel rendelkező vállalkozás működött, és számuk 9 év alatt majdnem megduplázódott, 2020-ra 21 813-ra nőtt. A CSI-k 80%-a a szolgáltatási szektorban, ezen belül a turizmusban működik.³⁰

A fent említett problémák, különösen a munkanélküliség, az üzleti és civil szektor fejletlensége, valamint a lakosok növekvő fogyasztási és az ehhez szükséges pénz előteremtésének igénye vagy a sikeres startup vállalkozók nemzetközi példái, mind egyre több bhutánit, elsősorban a fiatalabb generáció tagjait, orientálnak az önfoglalkoztatás, a kisvállalkozás felé.³¹

A vállalkozói szellem erősödését viszont számos külső környezeti tényező ellensúlyozza, mint például a kedvezőtlen, kiszámíthatatlan és bürokratikus kormányzati szabályozás, a hitelhez jutás nehézségei, a hiányos infrastruktúra és iparszerkezet, a jelentős import, a szakképzett munkaerő hiánya vagy a piac kis mérete.³²

26 Valcsicsák 2020.

27 Phuntsho 2018.

28 Bhutan National Budget, 2019–2020.

29 Phuntsho 2013.

30 Annual Report 2012, 2019–2020, Department of Cottage and Small Industry.

31 Shapero 1982 (idézi: Valliere 2014).

32 Muktan 2007.

A bhutáni kormány válasza ezekre a kihívásokra a szabályozási környezet javítása, a piacra jutás és finanszírozás megkönnyítése, valamint a vállalkozással kapcsolatos készség- és tudásfejlesztő programok szervezése, amelyek célja a fiatalok érzékenyítése, felkészítése és motiválása a vállalkozóvá válásra.³³ Ezt ma már számos civil szervezet programja is kiegészíti.

A tudásátadás és oktatás fontos, de nem elégséges feltétele a vállalkozások indításának. Ehhez belső elhatározás és akarat is kell, ami viszont a kulturális normáktól és értékektől, a társadalmi elvárásoktól és a vállalkozás sikerébe vetett bizalomtól függ. A kulturális normák és értékek befolyásolják az egyént, de formálják az intézményeket is, amelyek visszahatnak a társadalomra és az egyénre, meghatározva a közösség és az egyén viszonyulását a vállalkozáshoz, mint foglalkozáshoz vagy élethivatáshoz. A vállalkozást pozitívan értékelik és kívánatos karriernek tekintik, vagy éppen ellenkezőleg, leértékelik, és csak a kényszermegoldásnak tekintik.³⁴

Sonnenberg és munkatársai (2021) úgy vélik, hogy Bhután továbbra is követhet bizonyos hagyományos normákat és vidéki értékeket, miközben új gondolatokat tesz magáévá, köztük az üzleti vállalkozást. A buddhizmus, a *bön* és a hinduizmus (amelyet elsősorban Bhután déli régióiban gyakorolnak) bizalmat és összetartozást teremt a közösségben, valamint segíti az összekapcsoltság felismerését nem csak a közösségek, de az ökoszisztémák és a gazdasági tevékenységek szintjén is.

A mindennapi spiritualitás és az üzleti élet lehetséges keveredésével kapcsolatban Karma Phuntsho úgy érvel, hogy „Az egyik kihívás a buddhista értékek beemelése az üzleti életbe, és ezzel egyre több bhutáni szembeesül majd. A spiritualitás és a vallás mindennapi életünk szerves része. A vállalkozásodnak bizonyos értelemben a vallásodnak kell lennie – ha megfelelően csinálod, akkor éppúgy el kell vezetessen a megvilágosodáshoz, mint ha egy barlangban meditálnál. A meglévő mesterséges elhatárolás helyett össze kellene ötvöznünk a világi és a vallási életet, hogy egy üzletember otthon érezhesse magát az etikus üzletvezetésben, és úgy érezze, hogy ezzel jót tesz a társadalomnak és közben jó *karmát* is felhalmoz.”³⁵

4. *Bódhiszattva* vállalkozók Bhutánban

4.1 A Loden Alapítvány vállalkozásfejlesztése

A Loden Alapítványt 2000-ben alapította Karma Phuntsho, még az oxfordi Balliol College hallgatójaként. Tanulmányai során találkozott Robert Miles-szal, a College főgondnokával, aki felajánlotta, hogy támogatja egy rászoruló bhutáni kisgyermek iskoláztatását. A jó példát Karma Phuntsho sok barátja és ismerőse követte, a program gyorsan nőtt, részben a Dalai Láma és az akkori bhutáni koronaherceg kezdeti támogatásának köszönhetően, és 2010-ben a Loden Alapítvány lett az egyik első hivatalosan bejegyzett civil szervezet Bhutánban. Sikeres oktatási programja mellett az alapítvány 2008-ban elindította a kisvállalkozásokat támogató programját (Loden Entrepreneurship Programme, LEP) is, amely az altruista *bódhiszattva* értékeket követve azt a célt tűzte ki, hogy felelős és fenntartható vállalkozói kultúrát fejlesszen ki Bhutánban.

33 Fujita, Lhendup, és Thinley 2022.

34 Valliere 2014.

35 Phuntsho 2012b.

A szervezet fedezet- és kamatmentes hitelekkel nyújt, valamint mentor szolgáltatásokkal segíti a kezdő vagy fejlődni akaró vállalkozókat. Napjainkig 260 vállalkozót, köztük 88 nőt, támogatnak az ország szinte teljes területén. A támogatott vállalkozói tevékenységek széles körűek és olyan területeket ölelnek fel, mint a hagyományos kézműipar és gyógyászat, a mezőgazdasági projektek, élelmiszeripari termékek, az ökoturizmus, a vendéglátás, a hulladékgazdálkodás, vagy a digitális tartalomfejlesztés. A Loden ugyanakkor nem támogat olyan projekteket, amelyek nézetük szerint negatív hatással vannak a társadalomra (pl. alkohol árusítása), a természetre (pl. környezetrombolás), vagy szembe mennek az olyan buddhista alapelvekkel, mint az érző lények, állatok, megölésének tilalma (pl. haszonállatok leölése).³⁶

4.2 *Bódhiszattva* vállalkozók példái

Az alábbiakban négy olyan bhutáni vállalkozást mutatunk be, amelyek buddhista elvek mentén működnek. Közülük hármát a Loden Alapítvány támogatott.

a) Beyul Langdrak kolostori füstölő készítő üzem

Kiváló példája a Loden által támogatott sikeres vállalkozásoknak a szent helyként tisztelt Beyul Langdrak völgyben található Kathok Yosel Samtenling kolostor füstölő készítő üzeme, amelyet Sonam Jamtsho láma vezet 2008 óta. A Beyul Langdrak üzem kiváló minőségű füstölő rudakat készít, nagyrészt a környéken található növényekből és természetes anyagokból, hátrányos helyzetű dolgozókat alkalmaz, és a bevételt teljes mértékben a kolostor fejlesztésére fordítja. Sonam láma rációfól arra a közvélekedésre, hogy a szerzetesek nem jó vállalkozók és sikeresen egyesíti az altruizmust és a társadalmilag hasznos vállalkozást, miközben szerényen csak annyit mond: „My business is monk.”³⁷

b) A Bhutan Blossoms ehető virágai

A Covid-19 járvány alatt sok vállalkozás nehéz helyzetbe került és többeknek a Loden Alapítvány támogatása segített talpon maradni. Köztük volt a Bhutan Blossoms, eredeti nevén Druk Metho, amely dzongkha nyelven „bhutáni virágot” jelent. A névválasztás oka az volt, hogy a vállalkozás olyan organikus élelmiszereket állít elő, amelyekben a színes ehető bhutáni virágok az egyik lényegi összetevő. A Bhutan Blossoms a termékeit Bhutánban és elsősorban külföldön értékesíti.

A vállalkozás működése több szempontból is egyedi és példamutató. A kezdeményezésnek egymással szorosan összefüggően egy környezeti és egy szociális célja van: egyrészt hozzájárulni egy biológiailag ellenálló és sokszínű vidéki ökoszisztéma kialakításához és fenntartásához, másrészt megerősíteni azt a faluközösséget, ahol az alapanyagok termesztése folyik. Mindezt olyan szervezeti struktúrában igyekeznek elérni, amely ötvözi az üzleti és a társadalmi vállalkozás elemeit, valamint a hierarchikus vállalatszerkezetet és a demokratikus szövetkezeti rendszert.

36 Loden Foundation 2023.

37 Loden Foundation 2018: 82-83.

Az alkalmazott üzleti modell alapja a vállalkozás és a közösség „tudatosan vállalt egymásrautaltsága” (*intentional interdependence*). Ez az egymásrautaltság túllép azon az egyszerű felismerésen, hogy a piacra jutáshoz a termelőknek szükségük van a vállalkozás nemzetközi szakértelmére és kapcsolati rendszerére, valamint a másik oldalról a vállalkozásnak szüksége van a kistermelők által biztosított alapanyagokra. A Bhutan Blossoms az egész működését az egymásrautaltságra mint központi elemre építi. Ezt teszi erénnyé és erősséggé, méghozzá a bhutáni kulturális adottságokkal összhangban. A stratégia lényege a helyi közösség egészének - és nem csak a vállalkozásban résztvevő falubelieknek - az őszinte és érdemi bevonása a döntéshozatalba, a nyereség vagy más bevont források méltányos elosztása, a közösségi gazdálkodásnak legjobban megfelelő jogi és szervezeti formák kialakítása, és a monokultúrás termesztés elkerülése. A projekt valódi üzleti partnerként és nem egyszerű beszállítóként kezeli a kistermelőket.³⁸

A kezdeményezés vállaltan és tudatosan épít az olyan bhutáni értékekre és hagyományokra, mint a buddhizmus, a *bön*, a közbizalom, a természet tisztelete, a közösségi szemlélet és az összekapcsoltság, felismerve, hogy szemben más országokkal „... Bhutánban ezeket a régebbi eszméket még mindig ünneplik, és hagyják, hogy párhuzamosan létezzenek és kereszteződjenek az újabb és talán globalizáltabb elemzési módokkal, így teremtv meg a bhutáni modernitás új és hibrid formáját.”³⁹

A bhutáni jogi környezet felépítése nagyban hasonlít más országokéra, elsősorban az angol hatásra kialakult indiai jogi környezetre, ideértve a gazdasági társaságok működését szabályozó jogszabályokat. Minden vállalkozásnak ebben a jogi keretrendszerben kell működnie. Ugyanakkor a hagyományok, az informális és magánéleti szokások és viselkedésmódok, és az azokat meghatározó értékek, amelyek nagymértékben a buddhizmusban gyökereznek, jelentősen meghatározzák egy bhutáni vállalkozás sikeres működését. A Bhutan Blossoms ezért tartotta fontosnak, hogy ezen kulturális és spirituális értékeket tudatosan és őszintén beemelje a kezdeményezésbe, sőt ezek köré építse a vállalkozás elemeit.

Az általuk fontosnak tartott bhutáni értékekből kiemelkedik az egyén erkölcsi elköteleződése, az úgynevezett *Sampa Sempki*. Ezt a tiszta tudat és szándék bátor fenntartására irányuló törekvést vállalkozásuk központi elemének tekintik, amely felfogásukban - szemben a haszonelvű és a deontológiai etikával - az arisztotelészi erényetikához áll közel. Véleményük szerint „Egy buddhista környezetben az üzletember személyes etikájának mindig köze van a személyes jóllétéhez – nem pénzügyi értelemben, ahogyan azt a főáramú közgazdászok feltételezik (mivel a buddhista úgy tartja, hogy a vagyonhoz való ragaszkodás illuzórikus), hanem inkább karmikus értelemben. A buddhista normákat követő cégtulajdonosok nem áltathatják magukat azzal a gondolattal, hogy különbséget lehet tenni a személyes és a vállalati társadalmi felelősségvállalás között. Azt sem engedhetik meg maguknak, hogy az állítólagos profitmaximalizálási kényszer, a részvényesi érdekek, a meglévő jogi és szabályozási kiskapuk, vagy a kapitalista piaci erők általános elfogadás mögé bújjanak, annak érdekében, hogy igazolják az olyan érintettek (beleértve a nem emberi érintetteket is) érdekeinek feláldozását, akiket az üzleti tevékenységük negatívan befolyásolhat.”⁴⁰

A bhutániaknak, ideértve a vállalkozókat, egyéni szinten, az élet minden területén kiemelkedő fontosságú a *Sampa Sempki*-re törekvés, mivel úgy gondolják, hogy a tiszta tudattal és szándékkal végzett cselekvés hozzájárul a karmikus érdemek gyűjtéséhez. Az ilyen viselkedést becsü-

38 Sonnenberg, Bernstorff és Namgay 2021.

39 Sonnenberg, Bernstorff és Namgay 2021:136.

40 Sonnenberg, Bernstorff és Namgay 2021: 146.

letes *Tha-Damtshi* viselkedésnek hívják, amely „a kontextustól függően széles körű jelentéssel bír: őszinteség, erkölcsi korrektség, erkölcsi következetesség, együttérzés, hála, szülőtisztelő, és a többi.”⁴¹ Egy vállalkozás, a tárgyalt esetben a Bhutan Blossoms, a *Tha-Damtshi* viselkedés kiváló megnyilvánulási formája és gyakorlati terepe lehet.

Nagy kérdés a jövőre nézve, hogy a személyes erényekre és a *Sampa Sempki*-re támaszkodó hozzáállást a vállalati etikához és az erre épített Bhutan Blossoms közösségi üzleti modellt nem rengetik-e meg bizonyos piaci és társadalmi hatások. Előfordulhat, hogy könnyebb és nagyobb pénzügyi haszonnal kecsegtető más piaci szereplők esetlegesen elcsábítják a termelőket, akik a rövid távú és individuális érdekeik miatt szakíthatnak a Bhutan Blossoms csoporttal. Jó jel, hogy a vezetők tudatában vannak ennek a veszélynek és fel tudnak rá készülni.⁴² Másik kihívás lehet a szállítási lánc lerövidítése és az ökológiai lábnyomuk csökkentése a helyi és a közeli indiai piac fokozott kiszolgálásával.

c) Az Ambient Café – a segítő láma székhelye

Bhutánban a kávéfogyasztás nem régi múltra tekint vissza. Hagyományosan a forró italok közül a helyi gyógyteák és az import kínai fekete tea terjedt el és a kávé – elsősorban instant formában - csak az 1960-es években jelent meg, míg jelentős elterjedéséhez, a kávéházak megjelenésére, a helyi pörkölésre és a kávébab termesztésére egészen a 21. századig kellett várni. A fővárosban, Thimphuban nyílt és jelenleg is működő számos kávézó közül eltérő üzleti modelljével és hozzáállásával kirí az Ambient Café.

A kávézót 2008-ban egy walesi származású buddhista szerzetes útmutatásai alapján kezdte üzemeltetni egy helyi házaspár. Az 1957-ben Stephen Powel néven született Senpen Zangpo láma, aki a bhutáni Dzongszár Dzsamjang Khjence rinpocse tanítványa, 28 évet töltött szerzetesként Tajvanon és Japánban mielőtt Bhutánba költözött.⁴³ Szemben a bhutáni hagyományokkal, amelyben a szerzetesek nem végeznek szociális terepmunkát, Senpen láma legfontosabb feladatának a drog és alkohol fogyasztó fiatalok felkarolását, segítségét tartja. Ehhez egyrészt a város szórakozóhelyeit, utcáit járja, ahol a fiatalokkal találkozik, másrészt ideje nagy részét a város főutcáján található Ambient Caféban tölti, ahova bárki betérhet, leülhet az asztalához és szabadon beszélgethet vele, megoszthatja vele a problémáit. Aki vállalja, annak a láma segít abbahagyni a szerfogyasztást, eljuttatja egy rehabilitációs programba és buddhista meditációs technikákkal és világszemlélettel segít neki tisztának maradni. Emellett, aki igényli, annak továbbképzést és munkát szerez, és sokan, legalább átmenetileg, a kávéházban dolgoznak, illetve az emeleti lakásokban lakhatnak.

A buddhista elvekkel összhangban az Ambient Café alkoholt és húsból készült ételeket nem árul, dohányozni a kávézóban nem lehet. Elsődleges céljuk nem a profitszerzés, hanem a jó minőségű ételek és italok kínálata, a kávékultúra megteremtése, és az értékeikkel összhangban működtetni egy nyitott szellemiségű, befogadó hangulatú helyet, ahol minden vendég jól érzi magát, és még a nehézségekkel küzdő fiatalok is otthonra, támogatásra lelnek. A kávéház üzletileg is sikeres, részben a magas minőségű termékek és az odafigyelő kiszolgálásnak köszönhetően, részben pedig annak a stratégiának, hogy saját márkás, helyben pörkölt, jó minőségű kávéjukat a boltokban országosan terítik, valamint más kávéházakat is ellátnak vele.

41 Phuntsho 2004: 570.

42 Sonnenberg, Bernstorff és Namgay 2021.

43 Zangpo 2016.

d) Környezetbarát Darzang imazászlók

Az imazászlók látványos és elengedhetetlen részét képezik a bhutáni buddhista hagyományoknak. Sajnos, a Bhutánban kihelyezett zászlók túlnyomó többsége indiai import, amely legalább három problémával jár: a zászlók nem visszaforgatható vagy lebomló anyagból készülnek és így elégetésük légszennyező, a helyi kézműves zászlókészítés elsorvad, és a gyártási folyamat során nem mindig tisztelik a spirituális célú terméket, sőt sokszor a rájuk nyomtatott imák sem helyesek. Ez utóbbiról a hívők nem is tudnak.

Egy indiai útja során ezt ismerte fel Rinzin Tshomo tanárnő és 2012-ben a Loden Alapítvány támogatásával elindította mai napig sikeresen működő Darzang Prayer Flags vállalkozást. Az alapítvány pénzbeli támogatást és menedzsment mentorálást nyújtott az elinduláshoz, és Karma Phuntsho segítségével helyes imaszövegek kerültek a zászlókra. Emellett az ősi módszerekkel, fatáblákkal nyomott zászlók gyártásának teljes folyamata megfelel a vallási előírásoknak, a felhasznált textilanyag lebomló, a festék nem mérgező, és a dolgozók az elvárt odafigyeléssel és tisztelettel bánnak a szakrális termékekkel.⁴⁴

Kihívások és inspiráció

A bhutáni értékalapú, *bódhiszattva* vállalkozók számos kihívással és nehézséggel szembesülnek. A gazdasági nehézségekhez tartozik a belföldi piac kis mérete, az országban könnyen hozzáférhető, főleg indiai, import termékek (lásd. imazászlók), a nehezen elérhető kedvező vállalkozói hitelek (magas kamatok és hitelfedezet igény), és a Covid járvány és a felemelt turisztikai napidíj miatt a turizmus jelentős visszaesése. Ezzel együtt olyan társadalmi problémák is jelentkeznek, mint a diplomás fiatalok munkanélkülisége és külföldre vándorlása, a gyors városiasodás és a vidék elnéptelenedése, a fizikai munka becsületének hiánya, és a fogyasztói értékek terjedése.

Az elmúlt években Bhutánban egyre jobban előtérbe került az a törekvés, hogy a buddhista értékeket megújítva és tudatosan átemeljék a városi élet mindennapjaiba, valamint a vállalkozások világába. Ez utóbbi folyamat az Összhenemzeti Boldogság keretben, a klímatudatossággal ötvözve reményt ad arra, hogy jobban előtérbe kerüljenek az olyan fenntartható, érték-vezérelt üzleti megoldások, amelyek munkahelyeket teremtenek, fejlesztik a vidéket, bevonják a fiatalokat és a helyi közösségeket, ápolják a hagyományos kultúrát, miközben hozzájárulnak a természeti környezet és a társadalmi harmónia megóvásához.

Az *antropocén* kor problémái a világ minden részét érintik és megoldásuk egyik ígéretes útja az ősi spirituális értékek átgondolt és tudatos beemelése a gazdaság és a vállalkozások világába. Bhután példája is mutatja, hogy a buddhista hagyomány alkalmas alapot szolgáltat egy fenntartható jövő kialakításához, mivel tanításai és értékrendszere választ tudnak adni a modern kihívásokra. A *bódhiszattva* vállalkozók üzleti modelljei ugyanakkor nem csak Bhutánban, hanem más országokban is inspiráló és követendő példaként szolgálhatnak.

44 Loden Foundation 2018: 66.

Források

- Annual Report 2019-2020. Department of Cottage and Small Industry, Ministry of Economic Affairs, Bhutan. <https://www.dcsi.gov.bt/publications/annual-report-2019-2020>. [megtekintve: 2023. március]
- Centre for Bhutan Studies & GNH Research. 2016. A compass towards a just and harmonious society: 2015 GNH survey report. <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2017/01/Final-GNH-Report-jp-21.3.17-ilovepdf-compressed.pdf> [megtekintve: 2023. március]
- Constitution of Bhutan 2008. <https://www.nab.gov.bt/assets/templates/images/constitution-of-bhutan-2008.pdf> [megtekintve: 2023. március]
- Dana, L.P. 1995. „Entrepreneurship in a Remote Sub-Arctic Community.” *Entrepreneurship Theory and Practice* 20(1): 57-72. <https://doi.org/10.1177/104225879502000104>
- Dana, L.P. 2015. „Indigenous Entrepreneurship: An Emerging Field of Research.” *International Journal of Business and Globalisation* 14(2): 158-169. <https://doi.org/10.1504/IJBG.2015.067433>
- Filion, L.J. 2021. „Defining the Entrepreneur.” In: *World Encyclopedia of Entrepreneurship*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing: 72-83. <https://doi.org/10.4337/9781839104145.00015>
- Fujita A., Lhendup J., és Thinley S. 2022. Promoting Entrepreneurship in Bhutan. ADBI Development Case Study No. 2022-6 (December), Asian Development Bank Institute. <https://doi.org/10.56506/USDA5186>
- Hindle, K. és Lansdowne, M. 2005. „Brave Spirits on New Paths: Toward a Globally Relevant Paradigm of Indigenous Entrepreneurship Research.” *Journal of Small Business & Entrepreneurship* 18(2): 131-141. <https://doi.org/10.1080/08276331.2005.10593335>
- Ims, K., Tencati, A., és Zsolnai, L. 2019. „Gazdasági etika az antropocén korban - Business Ethics in the Anthropocene.” *Magyar Tudomány* 180(4): 481-487.
- Kapás, J. 2000. „A vállalkozás közgazdasági elméletei: Vállalatelméleti megközelítés.” *Vezetéstudomány – Management and Business Journal* 31(12): 2-15.
- Kovács, G. 2020. *The Value Orientations of Buddhist and Christian Entrepreneurs*. New York: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-46703-6>
- Kovács, G., Ócsai, A. és Veress, T. 2019. „A spiritualitás szerepe az üzleti vállalkozásokban és a közösségi gazdaságban (Role of Spirituality in Business Enterprises and Community Economy).” *Magyar Tudomány* 180(4): 521-531. <https://doi.org/10.1556/2065.180.2019.4.6>
- Lindsay, N. J. 2005. „Toward a Cultural Model of Indigenous Entrepreneurial Attitude.” *Academy of Marketing Science Review* 1.
- Loden Foundation honlapja. www.loden.org. [megtekintve: 2023. április]
- Moktan, S. 2007. „Development of Small and Medium Enterprises in Bhutan: Analysing Constraints to Growth.” *South Asian Survey* 14(2): 251–282. <https://doi.org/10.1177/097152310701400205>
- National Budget, Financial Year 2019-20. Ministry of Finance, Bhutan. https://www.mof.gov.bt/wp-content/uploads/2019/05/BR2019_20_ENG.pdf. [megtekintve: 2023. március]
- Peredo A.M. et al. 2004. „Towards a Theory of Indigenous Entrepreneurship.” *International Journal of Entrepreneurship and Small Business* 1(1-2): 1-20 <https://doi.org/10.1504/IJESB.2004.005374>

- Phunthso, K. 2004. „Echoes of Ancient Ethos: Reflections on Some Popular Bhutanese Social Themes.” In: Ura, K. és Kinga, S. (eds.) *The Spider and the Piglet. Proceedings of the First International Seminar on Bhutan Studies*. Thimphu: Centre for Bhutan Studies.
- Phunthso, K. 2012a. The Bhutan Experience. Előadás diák. Buddhist Values in Business Workshop, Brüsszel. 2012. november 24. <https://www.slideshare.net/BuddhistBusiness/karma-phunthso-at-bubu-brussels-nov-2012> [megtekintve: 2023. március]
- Phunthso, K. 2012b. „A Buddhist Practitioner who Set up The Loden Foundation: Karma Phunthso Believes that Bhutanese Society Must Now Be More Ethically Driven.” [Interview] *The Raven* Nov-Dec (2, 1): 62-71.
- Phunthso, K. 2013. *The History of Bhutan*. Noida: Random House India.
- Phunthso, K. 2018. „Bhutan in Transition.” In: *Made in Bhutan. Entrepreneur Stories*. Bhutan: Loden Foundation: 25-28.
- Phunthso, K. 2023. „Bevezetés a bhutáni buddhista hagyományokba.” *Keréknymok* 15: 132-136.
- Schroeder, K. 2017. „Re-thinking Entrepreneurship through the Lens of Culture: Snapshots from Indonesia and Bhutan and their Implications for Sustainability.” In: *GNH of Business. Proceedings of the 7th International Conference on GNH, Bhutan, 7-9 Nov 2017*.
- Sonnenberg, S., von Bernstorff, A. és Namgay, T. 2021. „Finding the Right Path: Towards a Buddhist Sense of Corporate Ethics in Bhutan.” *Seoul National University Asia Center-Asia Review* 11(3). <https://doi.org/10.24987/SNUACAR.2021.12.11.3.125>
- Steffen, W. et al. 2018. „Trajectories of the Earth System in the Anthropocene.” *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 115(33). <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>
- Tencati, A. et al. 2009. „Engaging in Progressive Entrepreneurship.” In: Zsolnai, L., Tencati, A. (eds.) *The Future International Manager*. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230274068_9
- Ura, K. 2019. „GNH: Development with Integrity.” Distinguished lecture. Sheldonian Theatre, University of Oxford. [magyarul lásd: a *Keréknymok* ezen 15. számában]
- Ura K. és Chopel S. 2017. *GNH of Business. Proceedings of the Seventh International Conference on Gross National Happiness. 7-9 November 2017, Thimphu, Bhutan*.
- Valcsicsák, Z. 2020 [2015]. *Álmomban Bhutánban ébredtem. Utazások a Mennydörgő Sárkány és a Bruttó Nemzeti Boldogság földjén*. Budapest: harmadik kiadás.
- Valliere, D. 2014. „Culture, Values and Entrepreneurial Motivation in Bhutan.” *Journal of Enterprising Communities* 8(2): 126-146. Doi: 10.1108/JEC-02-2013-0002
- Van Praag, C.M. 1999. „Some Classic Views on Entrepreneurship.” *De Economist* 147: 311-335. <https://doi.org/10.1023/A:1003749128457>
- Wangchuk. 2013. *A Cry of the Heart – A Collection of Heartfelt Stories of Addiction*. 3rd edition. Kuensel Corporation Limited, Thimphu
- Zangpo, S. 2016. „New Times, New Challenges for Bhutanese Youth.” *Druk Journal*. <http://drukjournal.bt/new-times-new-challenges-for-bhutanese-youth/> [megtekintve: 2023. március]
- Zsolnai, L. és Győri, Zs. 2011. „Can Ethics Survive in Competitive Environments? Empirical Evidence from Values-Driven Businesses.” European Business Ethics Network 24th Annual Conference. 15-17 September 2011. <https://doi.org/10.51327/UGEH7597>
- Zsolnai, L. és Kovács, L. 2021. „Buddhist Values for Creating Mindful Markets.” *Journal of Management, Spirituality & Religion* 18(5): 57-70.

K R I T I K Á K , R E C E N Z I Ó K

Donald S. Lopez Jr. – Thubten Jinpa. 2017. *Dispelling the Darkness. A Jesuit's Quest for The Soul of Tibet*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Ippolito Desideri¹ nem az első római katolikus misszionárius volt Tibetben, és nem is az utolsó.² De talán ő a leghíresebb európai jezsuita misszionárius. Hírnevét a *Történelmi feljegyzések Tibetről* (*Notizie Istoriche del Thibet*)³ című művével alapozta meg, noha ez és a többi írása is századokon át olvasatlanul és kiadatlanul hevert az Archivum Romanum Societatis Iesu-ban (ARSI).⁴ Cornelius Wessels fedezte fel őket, aki 1924-es munkájában négy szöveg létezéséről számolt be.⁵ Az ötödik szöveget tévedésből a Jezsuita Levéltár japán részlegébe katalogizálták, így azt csak 1970-ben fedezték fel. E munkák közül négyet Giuseppe Toscano fordított olaszra, amit 1981 és 1989 között adtak ki. A mű az 1950-es években kapta meg első megfelelő tudományos tanulmányát, amikor a nagy olasz tibetológus, Luciano Petech (1914–2010) kommentárokkal ellátott kritikai kiadást adott ki az olasz szövegből. Az első angol nyelvű tárgyalásuk Richard Sherburne 1990-es esszéjében található, melynek címe: *Keresztény buddhista párbeszéd? Néhány megjegyzés Desideri tibeti kézírataihoz*.⁶ Sherburne a *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról* (t. *skye ba snga ma dang stong pa nyid kyi lta ba'i sgo nas zhu ba*) című művet Desideri *magnum opus*ának nevezi. Jelen kötet Desideri két művét, a *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról*, és a *Keresztény vallás lényege* (t. *ke ri se sti yan gyi chos lugs kyi snying po*) címűt mutatja be, az első részben, a másodikat teljes fordításban.

A *Történelmi feljegyzésekből* világosan kitűnik, hogy Desideri széleskörű ismeretekkel rendelkezett a tibeti buddhista hitről és gyakorlatról, többek között a tibetiek Dalai Láma iránti tiszteletéről, mint Csenrezig emberi megnyilvánulásáról. Az ilyen ismeretek jó részét megfigyeléssel és beszélgetéssel lehetett megszerezni. Tibeti írásaiban, valamint a *Történelmi feljegyzésekben* azt láthatjuk, hogy Desiderinek kiterjedt és kifinomult megértése volt a tibeti buddhista filozófiáról

1 1684. december 21. – 1733. április 14.

2 Antonio de Andrade portugál jezsuita (1580 – 1634) 1625-ben alapított missziót a Nyugat-Tibetben fekvő Caparangban, ami egy évtizedig működött.

3 A mű teljes címe: *Történelmi feljegyzések Tibetről és a Jézus Társasága-beli Fráter Ippolito Desideri által vállalt utazások és küldetések emlékirata - írta és dedikálta ugyanaz. (Notizie Istoriche del Thibet e memorie de' viaggi e missione ivi fatta dal P. Ippolito Desideri della Compagnia di Gesù dal medesimo scritte e dedicate)*

4 A Római Jézus Társasága Levéltára.

5 *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603–1721*. The Hague: Martinus Nijhoff. <https://archive.org/details/in-ernet.dli.2015.150266> [megtekintve: 2023.05.23.]

6 Sherburne, Richard. F. 1990. „A Christian Buddhist Dialog? Some Notes on Desideri's Tibetan Manuscripts.” In: L. Epstein and R.F. Sherburne (eds.) *Reflections on Tibetan Culture: Essays in Memory of Turell V. Wylie*. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press: 295-305.

és doktrínáról, amit csak hosszas szöveg tanulmányozással érhetett el, miután elsajátított egy nagy és összetett buddhista terminológiai szókincset.

Desideri 1700-ban lépett be a jezsuita rendbe, a Collegio Romano-ban tanult retorikát, filozófiát és teológiát. 1712-ben kért engedélyt, hogy misszionárius lehessen, s a kötelező audienciák után Indiába hajózott. Delhiben találkozott Manoel Freyre portugál jezsuitával, akivel együtt utazott Ladakhba. Lehiben Desideri megkezdte a tibeti nyelv tanulmányozását, és ott akarta megalapítani a missziót, de Freyre atya kérésére tovább utaztak, és 1716. március 18-án értek Lhászába. Alig egy hónappal Lhászai tartózkodás után Freyre atya úgy döntött, hogy visszatér Indiába, egyedül hagyva Desiderit. Kihasznlva a lehetőséget, Francesco Orazio della Penna⁷ kapucinus misszionáriussal elkezdtek a buddhista tanítások tanulmányozását. 1717. augusztusában Desideri beköltözött a Szerába, egy körülbelül 5500 szerzetesből álló kolostorba, a *gelug* hagyományvonal három nagy kolostorának egyikébe. Itt tanulmányozta egy fiatal szerzetes elemi logikáról szóló tankönyveit, az *Összegyűjtött témákat* (t. *bsdus grwa*),⁸ köztük a *Lamrim cshenmo*-t (t. *lam rim chen mo*),⁹ a *gelug* iskola alapítójától, Congkhapától (t. *tsong kha pa*, 1357–1419), amelyet Desideri a következőképpen ír le: „bőséges, csodálatra méltó, világos, elegáns, finom, okos, módszeres és a legpontosabb összefoglaló mindenről, ami ezzel a szektával kapcsolatos.”¹⁰ Congkhapa munkája lett később Desideri elsődleges forrása, amikor a buddhizmus alapvető tanait igyekezett megcáfolni műveiben. Tanulmányait a Szerában sajnos megszakította a háború.¹¹ Keleten, a kapucinusok rezidenciájában folytatta tanulmányait egészen addig, amíg a kapucinusok (akik 1707–1711 között Lhászában voltak misszióban, és 1716. októberében tértek vissza) végül megkapták a római Propaganda Fide¹² rendeletét, ami megerősítette, hogy Tibetet kizárólagosan a kapucinusok kezébe osztották. 1721. január 10-én adták át Desiderinek a levelet erről, aki 1721. április 28-án hagyta el Lhászát, majd 1727. november 4-én tért vissza szülővárosába.

Úgy tűnik, hogy Desideri teljes kudarcot vallott. Nagyon kevés embert térített meg. Egyetlen európai művet sem fordított tibetire. Lehet, hogy volt hallgatósága, de úgy látszik, hogy jelenlétét inkább tolerálták, mintsem értékelték. Hírneve mindenekelőtt abból a tényből fakad, hogy mélyreható ismereteket szerzett a tibeti buddhizmus tanaiban, majd nem latinul, hanem a tibeti buddhista skolasztika idiómáival igyekezett megcáfolni azokat, a forma és a tartalom olyan mesteri elsajátításáról tanúskodva, amelyet nem tudtak felülmúlni hittestvérei, akik a keresztény tanokat a tibeti buddhizmus nyelvén igyekeztek hirdetni.

Ő maga a tibetieket bálványimádóknak tartotta, de jobb bálványimádóknak, mint a hinduszániak, akik a bünt és a szenvedélyt imádják. A misszionáriusoknak írt kézikönyvében méltatja a tibetiek elkötelezettségét az érvelés iránt, amihez a tibeti kolostorokban kiterjedt irodalmat és kifinomult skolasztikus hagyományt talált.

7 1680 – 1745.

8 Kuzder Rita. 2022. „A szerzetesi képzés fokozatai Tibetben.” *Keréknyomok* 14: 118.

9 *A Nagy fokozatos út*.

10 Michael J. Sweet (tr.) and Leonard Zwilling (ed.) 2010. *Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri S. J.* Boston: Wisdom Publications: 639.

11 A mongolok rivális csoportja 1717. decemberében megszállta Lhászát, meggyilkolva Lhabzang kánt és kifosztva a várost.

12 A Népek Evangelizációjának Kongregációja (latinul: Congregatio pro Gentium Evangelizatione), régebbi nevén Hitterjesztési Kongregáció, a Római Kúria egyik hivatala (dikasztériuma) volt, amely elsősorban a katolikus hitterjesztését felügyelte. Feladata az egész földön a hitterjesztés koordinálása volt, azzal a kitételrel, hogy ebben a Keleti Egyházak Kongregációjának joghatóságát figyelembe kellett vennie.

Desideri arra a következtetésre jutott, hogy az evangélium hirdetése önmagában nem lenne elegendő a megtérők megnyeréséhez Tibetben. Tanításuk építményét kell lebontani. Ez az építmény két pilléren nyugszik: az újraszületés és az üresség tanán, amelyeket különösen károsnak tartott, mert mindegyik megakadályozta az Isten létezésében való hitet. Az volt a terve, hogy tibeti nyelven írt művet komponál, tibeti buddhista szókinccset használva tibeti buddhista skolasztikus műfajban, és tibeti buddhista szövegekre hivatkozott érvei alátámasztására. Remélte, hogy ezekkel az érvekkel meg tudja győzni Tibet tudósait arról, hogy az újraszületés és az üresség tanai hamisak. Ha ezzel a tudósokat meg tudja győzni, akkor a tibeti laikusok követni fogják a tudósokat, nagy tiszteletük miatt, amit a tudásaikkal szemben tanúsítanak.

A pápának írt, 1717. február 13-án kelt levelében, mintegy tizenegy hónappal Lhászába érkezése után, Desideri ezt írta: „Itt két könyvet írtam, amelyek közül az első cáfolja azt a tévhitet, hogy mindenki üdvözülhet a saját vallását követve, megmutatva, hogy csak egy út van az üdvösséghez, és az összes többi út az örök kárhozat. A másodikban pedig a lélekvándorlás ördögi tévhitét cáfolom, és ezt két részben: az első a gonoszok lélekvándorlása ellen, a második a jók lélekvándorlása ellen szól.”¹³

Az öt tibeti nyelvű munkája közül az első mű a *Hajnal, a Nap felkelésének jele, amely eloszlatja a sötétséget* (t. *tho rangs mun sel nyi ma shar ba'i brda*), a második a *Vizsgálat az előző életék és az üresség tanáról* (t. *skye ba snga ma dang stong pa nyid kyi lta ba'i sgo nas zhu ba*), a harmadik *Az érző lények eredete, jelenségek, és így tovább* (t. *sems can dang chos la sogs pa rnam ky'i byung khung*), a negyedik pedig *A keresztény vallás lényege* (t. *ke ri se sti yan gyi chos lugs ky'i snying po*). Az ötödik tibeti nyelvű műve a befejezetlen *Határozott jóság* (t. *nges legs*), ám ezt Desideri egyik leírásában sem említi. „A „határozott jóság” kifejezésnek technikai jelentése van a tibeti buddhizmusban, ami az újraszületéstől való megszabadulást jelenti. Desideri hihetően *summum bonum*-ként adja meg, és a szöveget Isten létezése melletti érveknek szenteli, hogy Isten tana nem mond ellent az üresség tanának, és hogy a *summum bonum* nem található meg a buddhizmusban.”¹⁴

„Ez a könyvem három kötetre oszlik. Az első kötetben az ezekre az emberekre jellemző rendszer szerint cáfolom azokat a tévedéseket, amelyek a *metempsichózis*-ba¹⁵ vetett hit bonyolult labirintusát alkotják. A második kötetben elutasítom másik fő tévedésüket, a *tongwa nyi-t* (t. *stong ba nyid*, „üresség”), amelyről szóló értekezések, mint már jeleztem, nagyon hosszúak és nagyon bonyolultak. Ezekben törvényhozójuk a legfinomabb csalással vezeti követőit az ateizmushoz, ahol teljesen kizárt egy nem teremtett, önmagában létező lény lehetősége, aki a világ teremtője, mindezt a lélek felemelésének vonzó leple alatt, a szenvedélyek megszüntetésével, a lélek megtisztításával, az önmagunktól és minden dologtól való elszakadás megértésével, ami a teljes szenvedélytelenségben csúcsosodik ki. A harmadik és legrövidebb kötetben pontosan ugyanazokat a tanításokat fejtem ki, amelyeket keresztény tanaink és szabványos katekizmusaink tartalmaznak, részben bizonyítékokkal, részben pedig közvetetten, rövid indoklással, olyan módszerrel és stílussal, amely megfelel egy olyan keresztény közösségnek, amely még nem érett és jól iskolázott a doktrínában, de fiatal és formálódás alatt áll.”¹⁶

13 Lopez – Jinpa 2017: 15.

14 A szerzők idézete Desideri művéből: 94a fólió.

15 A filozófiában a lélek vándorlása, különösen a halál utáni reinkarnációja.

16 A szerzők idézete Desideri művéből: 93b fólió.

Az első *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról* és a második könyv *Az érző lények eredete, jelenségek, és így tovább* formája is az érvelés és a vita formájában a tibetiek stílusát és módszereit követi. A harmadik könyv párbeszéd formájú, némi érveléssel azokon a helyeken, ahol szükséges. Ez további két részből áll: az első részben az ürességet cáfolja röviden, a második rész maga *A keresztény vallás lényege* című műve.

Kolostori tanulmányai alatt Congkhapa *Lamrim cshenmo* szövegének számos fejezete közül Desideri hosszasan foglalkozott a *karmáról* és az újraszületésről szóló fejezetekkel, amik azt mutatják be, hogy a pozitív tettek hogyan eredményeznek boldogságot, a negatív tettek pedig szenvedést, ami újraszületéshez vezet az istenek és az emberek jó birodalmában, és az állatok, a *préták* és a pokollények gonosz birodalmában. Desideri ezt a doktrínát igyekszik megcáfolni a *Vizsgálatban*. Congkhapa sok szanszkrit szöveget idéz, Desideri pedig közvetlenül a *Lamrim cshenmo*-ból emeli ki a *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról* számos idézetét. Néhány esetben azonban megtalálta az eredeti szöveget a tibeti kánonban (nem könnyű feladat, még egy képzett tibeti tudós számára sem), bemásolta az oldalakat, hogy megtalálja az eredeti részt, majd hosszabb idézeteket másolt ki a szövegből, olyan idézeteket, amiket Congkhapa nem használt.

A *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról* művet Desideri maga írta tibeti nyelven. A több mint négyszáz oldalas teljes szöveg csaknem három év alatt készült el. 232 fóliót, vagyis 464 oldalt, oldalanként harmincöt sort tartalmaz. Világos és gondos fejes (t. *dbu can*) írással írta. Jelen könyvben két nagy, hozzávetőlegesen egyenlő hosszúságú válogatást adnak a szerzők, egyet a szöveg legelejtől, egyet pedig a közepéről.

A szöveg bevezetője után Desideri hosszan tartó támadásba kezd az ellen, hogy az újraszületésnek nincs kezdete, ezt hosszan taglalja. Ebben a könyvben viszont azt a részt mutatják be a szerzők, ahol Desideri hipotetikus ellenfele kihívja Desiderit, hogy magyarázza el, hogy ha nincs újraszületés, a megtestesült lámák miért tudnak emlékezni korábbi életheikre, sőt helyesen azonosítani azokat az tárgyakat, amik elődjeikhez tartoztak.

A *keresztény vallás lényege* ismeretlen keltezésű, ötven fólióból álló kézirat, mindegyike 10 soros. (A fóliók közül az első 22 az üresség cáfolata.) Párbeszéd formában íródott, ahol a „bölcesség lényegének keresője” teszi fel a kérdéseit, amelyekre türelmesen válaszol egy „*paṇḍita*”, azaz tudós. A bölcesség keresője azzal kezdi, hogy bevallja, hogy most már belátta, hogy saját vallása hamis, és így az igaz hitről kér oktatást. A katekizmus tartalmát természetesen mindenki ismeri, a szöveg érdekessége másban rejlik: Desideri buddhista szókincsének kreatív felhasználása a keresztény tanítás közvetítésére. Ez teljes fordításban olvasható ebben a kötetben.

Desideri nem egyszerűen lefordította a keresztény imákat tibeti nyelvre, és nem hirdette ki az egyházi tanítás igazságát. Ehelyett megtanulta a teológiai nyelvtant, és átvette a tibeti buddhista terminológiát, saját szókincsüket, tanaikat, filozófiai konvencióikat, sőt saját szentírásaikat is felhasználta, hogy legyőzze őket, legalábbis az ő szemszögéből.

A *Vizsgálat az előző életek és az üresség tanáról* első oldalának bal felső sarkában az 1718. június 24-i dátum olvasható. A tibeti nyelvvel először mindössze három évvel korábban találkozott, akkor, amikor 1715. június 25-én Leh-be, Ladakh fővárosába érkezett. „Ez olyan, mintha egy tibeti szerzetes, aki úgy utazna el Lhászából Rómába, hogy nem tud olaszul vagy latinul, három évvel érkezése után 400 oldalas cáfolatot írna latinul Aquinói Szent Tamás *Summa Theologicá*-járól. A csodával határos, mintha Desideri nyelveken beszélne.” – írják a szerzők.¹⁷

Kuzder Rita

The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla: The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition. Critically edited and translated by James Mallinson and Péter-Dániel Szántó. IFP EFEO Pondicherry 2021, Collection Indologie 150, Haṭha Yoga Series 2.¹

Nem túlzás azt állítani, hogy ez a könyv valószínűleg forradalmasítja általában a jóga történetének, és különösen a *haṭhayoga* történetének megértését. A kötet közli a szanszkrit *Amṛtasiddhi* („A halhatatlanság elérése”) első kritikai kiadását és angol fordítását, amely a később *haṭhayoga* néven ismertté vált, módszereiben elsődlegesen a testre irányuló jógahagyomány legkorábbi (11. sz.) szövege. A könyv a James Mallinson által vezetett ERC Haṭha Yoga Project (2015-2020) legjelentősebb publikációi közé tartozik.

A rövid, de igen informatív általános bevezető bemutatja, hogy mit tudunk a bizonyos Mādhavacandra (vagy Avadhūtacandra) által komponált mű datálásáról és eredetéről (talán a Dekkán vidékéről való). A legfontosabb, hogy rámutat arra, hogy a szöveg buddhista, pontosabban *vajrayāna* környezetben készült, de egyedülálló, cölibátust tartó férfi jógiknak szánták. Ez a buddhista eredet megdöbbentő lehet a későbbi *haṭhayoga* hagyomány bráhmanikus jellege miatt, de a szerkesztők által bemutatott bizonyítékok (valamint Mallinson 2020-ban megjelent cikke „The Amṛtasiddhi. Haṭhayoga’s Tantric Buddhist Source Text.” In: D. Goodall *et al.* (eds.) *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honor of Alexis G.J.S. Sanderson*. Leiden: Brill: 409-425) erősen alátámasztják. A kiadás tizenkét kéziraton alapul, és számos idézetet és párhuzamot vagy „nem elismert újrahasznosítást” használ számos későbbi forrásból. A szövegkiadást két bevezető fejezet előzi meg.

Az 1. fejezet leírja az *Amṛtasiddhi* tanításait, és megállapítja intertextuális kapcsolatát más forrásokkal. A fejezetek összefoglalóit az *Amṛtasiddhi* újításai és kapcsolata a későbbi, testre irányuló jógáról szóló munkákkal követik. A 18. jegyzetben van elrejtve annak teljes kiértékelése, hogy a régi hindi művekben tanított jóga miként egyezik az *Amṛtasiddhi*-vel, *kuṇḍalini*-típusú tanítások nélkül. A kapcsolódó *vajrayāna* műveket is megvizsgálják a szerzők, beleértve a tibeti szövegeket is. Egy alfejezet foglalkozik a *bindu* kérdéssel (az *Amṛtasiddhi*-ben használták először férfimag értelemben), annak megtartásával és a három boldogságállapottal (*ānanda*), amelyek szorosan összefüggenek a *vajrayāna* négy boldogságával. Itt is, a 44. jegyzetben elrejtve, az olvasó az *adhiṣṭhāna* fogalmának igen informatív elemzését találja exoterikus és ezoterikus buddhista forrásokban (ami „önmagában megérdemelne egy monografikus tanulmányt” 18.o.). A fejezetet a műben jelenlévő alkímiai metaforák rövid ismertetése zárja.

A 2. fejezet ismerteti a kritikailag szerkesztett szöveg felépítését. A kéziratok leírásából kitűnik, hogy a legfontosabb forrás a kétnyelvű szanszkrit-tibeti, Kínában található C kézirat, melynek modellje valószínűleg 1160-ra datálható. A tibeti fordítás (mely egyezik más forrásokkal) és a szanszkrit változat közötti eltérések ebben a kéziratban azt jelzik, hogy a két, szanszkrit és tibeti kézírathagyomány már eltért a kétnyelvű kézirat megírásakor. A többi kézirat kétféle választható: egy északi csoportba (kettő Jodhpurból és négy Kathmanduból származik) és egy déli csoportba

1 A kötet digitális formában szabadon letölthető: https://hal.science/hal-04031405v1?fbclid=IwAR3Z-k95davC-2cUpc0h7aBFs3-_gSA0Q-3sNOY5sqO0v3FG4Akvwddlxoag. Ez a recenzió a *Journal of Buddhist Philosophy*-ban megjelenő angol nyelvű könyvkritika magyar változata.

(egy bengáli kiadás, amely valószínűleg egy tamil kézirat átírata, és öt *grantha* kézirat). A kéziratok elterjedése bizonyítja a mű széles, pánindiai jelenlétét, még akkor is, ha az elmúlt évszázadokban viszonylag kevésbé ismerték. A 35. oldalon a szerzők bemutatják a kéziratok ágrajzát (stemma), és a fejezet a kritikai kiadás konvencióival zárul.

A könyv II. része tartalmazza a kritikailag szerkesztett szanszkrit szöveget *devanāgarī* írással, a szövegváltozatokat és párhuzamokat pedig latin betűs átírásban. A III. részben találhatjuk a gazdagon jegyzetelt angol fordítást, és ezt követi a kritikailag szerkesztett **Amṛtasiddhimūla* tibeti szövege és kommentált fordítása. Ez a szöveg érdekes az *Amṛtasiddhi* befogadástörténetének tanulmányozása szempontjából, de gyakran úgy tűnik, hogy félreérti a forrását. A kötetet az irodalomjegyzék és a tárgymutató zárja.

Az általános bevezetőből és az apparátusból is kitűnik, hogy a szerzők felhasználták a jógára, *tantrára* és *vajrayānára* szakosodott számos szakember megjegyzéseit, ötleteit és javaslatait is. A szöveg és a fordítás ezért nem hagy sok teret a jobbításra, és még elgépeléseket is nehéz találni (a 14. oldalon a *pūjāhomakalpaḥ* esetében *pūjāhomakalpaḥ* kellene, a 17. oldalon pedig az „understood to mean to mean” esetében a második „to mean”-t törölni szükséges). Az alább javasolt észrevételeket egy avatatlan olvasó személyes véleményének kell tekinteni.

Ahogy a szerzők hangsúlyozzák, az *Amṛtasiddhi* olyan jógamódszert hirdet, amely ellentétben áll a *vajrayāna* szexuális gyakorlataival, amelyek magukban foglalnak női partnert, orgazmust és ejakulációt. Nevezhetnénk cölibátus jógának, ahogy a szerzők teszik (17. o.), hogy ezt az ellentétet hangsúlyozzuk. A 32.4 vers valóban kimondja, hogy tökéletlennek kell tekinteni azok testét, akik nem tartják be a cölibátust (*brahmacarya*). Úgy tűnik azonban, hogy ez nem jelenti azt, hogy maga a gyakorló szükségszerűen nőtlen aszkéta. Ugyanis a négyféle gyakorló bemutatása után a szöveg néhány általános kijelentéssel kezdi a gyakorlás szakaszainak leírását, beleértve azt is, hogy lehet valaki családos vagy aszkéta (19.6a vers: *grhastho vāvadhūto vā*). Bármi is legyen, egyszerűen nem foglalkozhat a [házi] tűzzel, a nőekkel és az utazással (*agnisevābalāsevā pathasevā ca*) gyakorlása során. Akár azt is mondhatnánk, hogy ha alapvetően aszkéta lenne, akkor e tilalmak egy része nem lenne szükséges. Mindenesetre a családos embert kifejezetten a lehetséges gyakorlók sorába állítják.

Egy másik passzus, ahol úgy tűnik, hogy a családos embert említik, a 15.3 versben található, amely a következőképpen határozza meg a legkevésbé alkalmas gyakorlókat: „Betegek, erőtlének, idősek, kedvetlenek, otthon lakók (*grhavāsinaḥ*), lusták, félénkek: így ismerzenek a gyenge emberek” (*vyādhitā durbalā vṛddhā niḥsattvā grhavāsinaḥ / mandotsāhā mandavīryā jñātavyā mṛdavo janāḥ*). A 197. jegyzetben a szerkesztők ezt a részt úgy értelmezik, hogy azt sugallja, hogy a gyenge gyakorlók családosak (értsd: otthon lakók, *grhavāsinaḥ*), és hogy ez a rész az *Amṛtasiddhi* aszkéta hagyomány felé mutató orientációját mutatja. Csakhogy ez a sor nem feltétlenül a családos emberek kedvezőtlen megítélésére utal. Itt a *grhavāsin* valószínűleg nem a családost jelöli, hanem egy gyenge vagy beteg embert, aki nem tudja elhagyni az otthonát. A gyakorlók négy fő kategóriája, amelyek közül a gyenge (*mṛdu*) az első, a *tāmasa*, *rājasa* és *sāttvika* gyakori mintáját követik, a kiemelkedő negyedik (*turya*) pedig a „túlvilág” szokásos szuperkategóriáját. Eszerint a gyenge személyek (akik a *tamas* kategóriájának felelnek meg) tehetetlenek és kedvetlenek, és a *grhavāsin*-t megítélésem szerint ennek megfelelően kell érteni: akik [mindig] otthon maradnak [anélkül, hogy bárhova mennének, mert nem tudnak vagy nem akarnak]. Meg kell jegyeznünk, hogy az átlagos személy családos is lehet, mivel „világi ügyekkel van elfoglalva” (*bhavārūdhāḥ*). Mindez persze nem jelenti azt, hogy a családos lenne az ideális jógi az *Amṛtasiddhi*-ben, de úgy tűnik, hogy nem is zárják ki vagy nézik le különösebben, mint gyenge embert.

A szerkesztők joggal hangsúlyozzák, hogy az *Amṛtasiddhi* buddhista, pontosabban *vajrayāna* háttérrel árukkodik. Ezt számos jellemző bizonyítja, leginkább a nyitó és záró versek, valamint a buddhista, különösen a *vajrayāna* terminológia használata a műben (*vajrapañjara*, *jñānasambhāra*, *chandoha*, *trikāya* stb., lásd Mallinson 2020: 416–421). Valóban, e kifejezések azonosítása, valamint a buddhista közeg megállapítása, amelyben a mű minden bizonnyal született, nagyban hozzájárul ahhoz, hogy megértsük a *haṭhayoga* korai fejlődését. Mindazonáltal az is megjegyzendő, hogy a mű meglehetősen feltűnés nélkül buddhista, mivel a legtöbb esetben segítőkészen magyarázza el terminológiáját, és nem mindig ragaszkodik a gyakorlat buddhista vonatkozása-ihoz mint buddhistához. Ez a feltűnésmentesség valószínűleg szándékos. Az egyik záró versben a szerző azt állítja, hogy gondosan kivonatolta az összes *tantra* lényegét, amely összhangban van az összes tanrendszerral (*sarvadarśanasammatam*). Megdöbbenőek az olyan szinkretikus hangzású kijelentések is, mint pl. „a *bindu* a Buddha, a *bindu* Śiva, a *bindu* Viṣṇu, [a *bindu*] Brahmā, a *bindu* az isten minden [lényben], a *bindu* a három világ tükre” (*bindur buddhaḥ śivo bindur bindur viṣṇuḥ prajāpatih / binduḥ sarvagato devo bindus trailokyadarpaṇaḥ* [7.15 vers]). Ha ezt pusztán üres szavaknak is vesszük, akkor is érdemes megfontolni az ugyanilyen megdöbbenő rendelkezést: „Ismerd meg a *siddhā*-kat, akik a Győztesek alakját öltik, és megszabadultak már életük során” (*jīvanmuktās ca te jñeyā ye siddhā jinarūpiṇaḥ* [30.14cd vers]). Itt a szerkesztők megjegyzik, hogy a *jina* (Győztes) a Buddhát jelenti (és az északi kéziratok ezt annak rendje és módja szerint Śivá-ra változtatják), de a *jīvanmukta* („életében megszabadult”) rendkívül ritka szó a buddhista kontextusban. Természetesen igen gyakori ez a kifejezés bráhmanikus szövegekben. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a szerző, Mādhavacandra, szándékosan használ buddhista és bráhmanikus kifejezéseket ugyanabban a sorban a *siddhā*-k leírására, mivel olyan közönséget céloz meg, amely mindkét vallás követőit magában foglalhatja.

Ugyanezen szándékkal néha olyan szavakat is használ, amelyeket a buddhisták és a nem buddhisták eltérően, de értelemmel bíróként interpretálhatnak. Ilyen például a *gotra/agotra* ismétlődő említése (pl. a 8.10 versben). Ahogy a szerkesztők D’Amato 2003-ban megjelent tanulmányára hivatkozva rámutatnak („Can All Beings Potentially Attain Awakening? Gotra Theory in the Mahāyānasūtrālamkāra.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26: 115–138), a *gotra* egyes buddhista hagyományokban azt is jelentheti, hogy „veleszületett képesség a *Dharma* betartására” vagy, köznapi szóhasználattal, „az erények növekedésének jellemzőivel rendelkezés” (*guṇottāraṇatā*, vö. D’Amato 2003: 117), így tehát az *agotra* olyan valakit jelöl, akinek ez a képessége vagy tulajdonsága hiányzik. Mindazonáltal az *agotra* akkor is lehet értelmes, ha nem buddhista kontextusban olyan valakit jelöl, aki nem tartozik egy hindu leszármazási vonalhoz vagy egy hindu spirituális hagyományhoz, mivel a *guruprasādavarjitah* „aki nem rendelkezik egy guru kegyelmével” jelző után szerepel. Lehetséges, hogy Mādhavacandra szándékosan használ néhány kissé kétértelmű kifejezést, amelyek eltérő, de megfelelő jelentéssel bírnak különböző vallású potenciális olvasók számára.

Egy másik kétértelmű megfogalmazás található a 6.2 versben. Ezt a verset Mallinson 2020: 418 úgy veszi, mint a szöveg buddhista voltának egyik bizonyítékát, mivel négy elemről beszél, amelyek a földdel kezdődnek (*prthivyādīni catvāri*). Ha azonban ezt a verset az előzővel együtt vesszük tekintetbe, akkor kétértelmű. Az 1. vers ugyanis hódolat a lélegzet mint szél, Vāyu előtt. Vāyu-ról aztán azt is mondja szöveg, hogy az egyetlen, akinek kegyelme révén tevékenység történhet (*yasyaikasya prasādena vyavahāraḥ pravartate* [6.2ab vers]), és akinek kegyelmével a négy [elem,] föld stb. egyenként fenntartható/szabályozható (*prthivyādīni catvāri vidhṛtāni prthak prthak*). Mivel Vāyu maga is egy elem, itt az elemek száma a hindu filozófiának megfelelően ötnek is fel fogható, amelyek közül Vāyu az, amely a négy másikat irányítja vagy fenntartja.

Hasonló módon nem tűnik teljesen ártatlannak Mādhavacandra részéről, hogy a *śiva* szót és Śiva jelzőit használja. Ezeket a lehetséges utalásokat nem azonosítják ilyenként a fordításban, és valóban tökéletesen értelmezhetőek egyszerű melléknevekként. Ennek ellenére nagyon sokatmondók maradnak. Lásd például a *Bindutattvaviveka* fejezet 7.2 versét: *dhātutattvaṃ samārabdham bijam asti sadā śivam / tanmadhye devatāḥ sarvās tiṣṭhanti sūkṣmarūpataḥ*, a fordítás szerint: „Mivel a test alkotórészeinek eszenciája, a férfimag mindig áldásos. Az összes isten megtalálható benne finom formában.” (a *samārabdham* szó nem lett lefordítva.) Talán e recenzió szerzője túlságosan sokat foglalkozik saivizmussal és mindenbe belelátja, de ez a leírás nagyon emlékeztet a teremtés *śaiva* eszméjére, amely szerint a mindenség kiindulópontja Śiva legfinomabb (*sūkṣma*) formája, a *bindu*, amely magában foglalja az univerzumot. A *sadā śivam* szavak Sadāśivá-ra is emlékeztetnek, olyannyira, hogy a C, B_{ed}, A és V kéziratok valóban *sadāśivaḥ*-t írnak. Lehet, hogy ez az eredeti szöveg célzatos újraírása, és a szerkesztőknek minden bizonnyal igazuk van, amikor elutasítják ezt az olvasatot. Mindazonáltal megmutatja a szövegrész *śaiva* izét, és azt, hogy Mādhavacandra szándékosan játszhat ezekkel a kifejezésekkel.

Hasonlóan, de még feltűnőbben, a 35.1-2 vers számos jelzőt sorol fel a *nirvāṇa* állapotában lévő jögi leírására. Itt a *śivaḥ* szó egyszerűen „áldásos”-nak van fordítva. A szerkesztők a 239. jegyzetben megjegyzik, hogy egy másik szóösszetétel, a *viśuddhajñānadeha*, előfordul jelzőként Kumārila *Ślokavārttikā*-jának Śivához szóló *maṅgala* versében. Itt sem lehet mást látni, mint e jelzők némelyikének szándékos használatát: *avyayo niṣkalo vyāpī śivaḥ sarvagato vibhuḥ*. Ezek a kifejezések nem teszik az *Amṛtasiddhi* szövegét *śaivá*-vá, de úgy tűnik, hogy a szerző úgy használja őket, mintha a *śaivá*-k irányába kacsintott volna ki, mondván „tudjátok, hogy miről beszélek.”

A filológiai részletekre térve: a szerkesztők jogosan ragaszkodnak a C kézirat fontosságához. Megjegyzik (35.o.), hogy „ha a Cs és a C_{tr} olvasatai megegyeznek, az ágrajz azt jelzi, hogy előnyben kell részesíteni őket az összes többi forrással szemben.” Ennek ellenére van néhány szöveghely, ahol végül egy C-vel szembenálló olvasatot választanak. A C kéziratnak biztosan lehetnek saját szövegahagyományozási problémái, és nem lehet vakon követni egy forrást. De néhány esetben, amikor a szerkesztők a C kézirat ellenében döntenek, az ember kísértést érez, hogy újragondolja a helyzetet. Lássunk néhány példát.

Az 1.1-es versben a guruja előtt tisztelg a szerző: *śrīmadvirūpanāthāya namaḥ saṃtānadhāriṇe / gurave sārthavāhāya siddhavartmānugacchatām*, a fordítás szerint: „Tisztelgés a dicsőséges Virūpa előtt, aki a hagyomány fenntartója, és a *siddhá*-k ösvényét követők karavánvezetője.” A szerkesztők itt megjegyzik, hogy a C kézirat olvasata, a *siddhavartmānugacchate* datívus, valószínűleg a többi datívus vonzásának eredménye. Ez nagyon is lehetséges. A datívus olvasat azonban gazdagabb jelentést adhat itt. Először is, a *sārthavāha* „karavánvezetőt” jelent a szótárak szerint, de a szó alapvetően kereskedőt vagy kalmárt jelent, akinek vannak (*sa*-) „áruszállító” (*artha-vāha*), például tevék és hasonlók. Ez nem utal vezetésre, a *sārthavāha* nem vezetője (*nāyaka*) semminek és senkinek, ezért az a fordítás, amely azt sugallja, hogy a *siddhá*-k ösvényét követőket vezeti, talán kissé félrevezető (nem volt szándékomban szójátékkal élni). A C kéziratot követve helyénvalóbb lehet az az értelmezés, hogy maga a guru a *siddhá*-k ösvényét követi, míg ő maga olyan valaki, aki értelmes vagy fontos dolgokat hordoz/közvetít (*sārthavāha*). A *sārthavāha* így magában foglal egy második jelentést is: a guru olyan, mint egy karavánvezető (*sārthavāha*), aki a tökéletes/ideális utat követi (*siddhavartman*). Vagyis a szóösszetétel így kettős jelentésű, burkolt hasonlattal. (Érdekes módon a „tökéletes út/ösvény”/siddhavartman egyik szinonimája, a *siddhapatha*, egyúttal a 15. századi földrajzi neve annak a ma Sidau vagy Budil-hágó néven ismert régi útvonalnak, amely Srinagar-t és Sialkot-ot köti össze, de lehet, hogy ez csak véletlen. Lásd Slaje 2014-ben készült munkáját:

Kingship in Kashmir. Halle: 32.o.) Végezetül, a *sārthavāha* szó akár a hasonló nevű *bódhiszattvára* is utalhat, különösen egy buddhista közegben komponált műben. Ezen utalások némelyike nem követeli meg, hogy kövessük a C kézirat olvasatát, de C olvasata lehetővé teszi számunkra, hogy megfelelő kettős jelentést kapjunk, ha ezt az értelmezési vonalat szeretnénk folytatni.

Egy másik példa lehet a 2.4 vers. Itt a Közép Istennőjét (Madhyamā Devī) minden lény teremtetőjének és a tudatlanság elpusztítójának nevezi a szerző: *sarveṣāṃ jananī proktā ajñānasya kṣayamkarī*. Az *ajñānasya* olvasat az M₃ kéziratból származik, egy találékony déli írnok tollából a hagyományozás során; a többiek *vijñānasyā*-t olvasnak. A szerkesztők az utóbbit másodlagosnak tartják mint a hiátus áthidalására tett kísérlet eredményét, és a *jananī*-val („a tudás teremtetője” – de mit rombol le akkor?) társítják. Egy ilyen konstrukció azonban rendkívül természetellenes és valószínűtlen, a *kṣayamkarī* (pusztító) minden bizonnyal az előző genitívussal értelmezendő. Jobb megoldás lenne, ha inkább másképpen értenénk a *vijñānā*-t, például buddhista értelemben, ami „empirikus/világi tudást” vagy „érzékszervi tudatot” jelöl, szemben a valódi vagy végső tudással. Az M₃ kézirat itt nagyon gyanús: valószínűleg el akarta kerülni a „tudás elpusztítója” értelmezést, és úgy alakította át a szöveget, hogy a végeredmény a meglehetősen semleges „a tudatlanság megsemmisítője” lett.

Érdekes példát találunk a 6.19 versben: *tāvat sarvāṇi dṛśyante tattvāni vividhāni ca / vāyusiṃho yadā pāti jantūnām hṛdi saṃsthitāḥ*, a fordítás szerint: „És addig tapasztalják meg a különböző elemeket, amíg az oroszlán, ami a lélegzet, őrt áll az élőlények szívében.” Itt is csak az M₃ kéziratban olvasható a szanszkrit *pāti* szó, az összes többi forrásban *yāti* van, és talán nem véletlenül. Először is, a *pāti* („ört áll/véd”) ige általában megkövetel egy tárgy vonzatot, ami a megfigyelt vagy védett dologra utal. Másodsor, az az elképzelés, hogy a lélegzet oroszlánként védi az embert a szívből, kissé furcsa, mivel sem az oroszlánok, sem a lélegzet nem védhet meg senkit semmitől (talán valamilyen képzeletbeli őroroszlánra gondolnak, mint amilyeneket templomok bejáratánál ábrázoltak?). A C kéziratot és a többi együtt olvasva (*tāvat sarvāṇi dṛśyante tattvāni vividhāni ca / vāyusiṃho yadā yāti jantūnām hṛdi saṃsthitāḥ*) a következőképpen érthetjük a verset: „amíg a teremtmények szívében lakozó lélegzet, mint egy [barlangban lakó] oroszlán [a testben, mint egy erdőben] mozog, az összes különféle elemet megtapasztalják.” A lélegzetet a metafora az oroszlánnal azonosítja, és ahogy az oroszlán egy barlangban vagy üregben (*guhā*, ami itt nincs megemlítve), „lakik” vagy él, úgy a lélegzet is megtelepszik (*saṃsthitāḥ*) a szív barlangjában (*hṛd-guhā*, „a szív mint barlang” egy igen gyakori metafora). Amíg a lélegzet mozog a testben, mint az oroszlán az erdőben, addig az elemeket megtapasztalják az élőlények. Azt, hogy ez a vers valószínű jelentése, talán megerősíti a következő *śloka*, amely elmagyarázza, hogy ha egyszer elvágjuk a lélegzet jövés-menését (*gamāgama*) a lélegzet kardjával, elvágva Brahmā és a többi isten útját, áldott boldogságot élhetünk át.

Az utolsó példát, amelyben a C kézirat olvasata előnyösebb lehet, maguk a szerkesztők tárgyalják. A 35.1-2 versben a *mahodayaḥ* szóösszetétel ismétlődik, és többször fordítják úgy, hogy „nagy szerencséjű”. Ahogy a szerkesztők a 238. jegyzetben megemlítik, C olvasata *sadodiyāḥ*, amely a *sadoditāḥ* (mindig éber/született/aktív) szóra javítható. Tartózkodtak ettől a javítástól, mert a tibeti szöveg a *mahodayaḥ*-nak felel meg. Mindazonáltal Mādhavacandra stílusa meglehetősen korrektnek, szövegalkotása pedig gondosnak tűnik. Valószínűtlennek látszik, hogy megismételte volna a *mahodayaḥ* általános szóösszetételt, miközben a *sadoditāḥ* talán beleférne a kissé *śaiva* jellegű melléknevek sorába.

Néhány esetben más feltételezett olvasatok (konjektúra) is elképzelhetők, de ezek többsége személyes ízlés kérdése. Három esetet lehet röviden idézni, főként Mādhavacandra szanszkrit

nyelvtudásának védelmében. A 19.12ab vers így szól: *sadyabhujya na k̄āryo 'yaṃ tasya bandho hi duṣkaraḥ*, a fordítás szerint: „Nem szabad ezt közvetlenül evés után elvégezni, mert a *bandha* zár [akkor] nehéz [a jógi] számára.” A jelentés minden bizonnyal ez kell, hogy legyen, de nagyon valószínűtlen, hogy szerzőnk ezt a szabálytalan *aīśa* szanszkrit formát használta (lásd 206. jegyzet). Úgy tűnik, sehol máshol nem használ szabálytalan *aīśa* formákat. A C kézirat problematikus *sadyabhujya* olvasata alapján egy standardabb formát is feltételezni lehetne, mint például a *sadyobhujā*, ami a *sadyobhuj* eszközhatározó esete, „aki most evett.” A következő vers is a gyakorló eszközhatározó esetét használja (19.13a: *na k̄āryo kṣudhitenāpi*, lefordítva „ne végezze éhesen sem”), és a *sadyobhujā* még mindig nincs túl messze a C kézirat olvasatától.

Két versszakkal lejjebb, a 19.14cd versben C-nek ismét problémás olvasata van. A szerkesztők a következő szöveget adják meg: *tadā daṃśo bhaven madhye kiṃcid ānandadarśanam* (a *daṃśo* szót követve a J kéziratban), és azt fordítják, hogy: „Akkor szűrő érzés támad a központi csatornában [és] az üdv megpillantása.” A *daṃśaḥ* „szűrő érzés” értelmezése itt valamelyest feltételezésen alapul, és hiányzik a *ca* kötőszó. Az ember olyan genitívus-t vár, mint a *tanor* a déli kéziratcsoportban, vagy egy ugyanolyan semleges *pum̄so*-t, amelyek mindazonáltal távol állnak a C kézirat *naṃśo*-jától. Javasolhatnánk az *anaṃśor*-t vagy a *vaṃśe*-t (a *madhye*-hoz illeszkedve), de semmi sem ad jó értelmet. Lehet, hogy itt komonyabb szövegromlásról van szó, és úgy tűnik, hogy a *daṃśo* egy fantáziadús ötlet egy reménytelenül elromlott olvasatra.

Az utolsó példa inkább elírás, semmint olvasat kérdése. A 13.16cd versben a szanszkrit szöveg a következő: *vijñātaṃ sakalaṃ tena nāḍyo devyāḥ prasādataḥ*, lefordítva: „ő mindent megért az istennőnek köszönhetően, aki a [központi] csatorna.” A *nāḍyo* a C és K₂ kéziratokban azonban többes szám alanyesetben áll. Az ember egyes szám birtokos esetet várna, ahogy az a legtöbb más elérhető kéziratokban van (*nāḍyā devyāḥ*), és ahogy a fordítás írja. Talán a szerkesztők elfogadták a *nāḍyā*-t, de elfelejtették megváltoztatni a szöveget a fordítás után. (Megjegyzés: itt szinte elhanyagolható a különbség C és a többi kézirat között, mivel az *ā/o* variáció rendkívül gyakori minden szövegtagozásban. A *nāḍyā* elfogadása nem megy igazán C olvasata ellenében.)

Ami a fordítást illeti, az nemcsak pontos, szorosan követve a szanszkrit szöveget, hanem nagyon gördülékeny és idiomatikus is. Egy apró javaslat tehető a 35.2 versben, ahol a szerkesztők a *prapañcagunavarjita* szóösszetételt úgy fordítják, hogy „mentes a kognitív burjánzás *guṇā*-itól.” Bár igazuk van, amikor a 10. fejezet alapján a *rajas*-ra és *tamas*-ra utalnak, a *prapañca* itt egyszerűen a látható vagy anyagi világot jelentheti, azaz a *prakṛti*-t.

Remélem, hogy ez a recenzió kellőképpen kifejezi, milyen kivételesen gazdag ez a kötet. A szerzők a szöveget úgy szerkesztették, hogy gondosan mérlegelték az összes rendelkezésre álló bizonyítékot, és nagyon világosan bemutatták a kéziratok olvasatait. Rengeteg párhuzamot sikerült azonosítani és figyelembe venni a szerkesztés során, ami egyben képet is ad az olvasónak arról, mekkora hatást gyakorolt ez a szöveg, igaz, gyakran anélkül, hogy a címet vagy a szerzőt idéznék (ahogy a hagyományban ez megszokott). A bevezetőben és a fordításban számos olyan megjegyzést találhatunk, melyek a kapcsolódó kérdésekről és témákról szóló információk aranybányájaként szolgálnak. Az *Amṛtasiddhi* kritikai kiadása és fordítása döntő fontosságú a *haṭhayoga* eredetének és fejlődésének, valamint a tantrikus hagyományokhoz, különösen a *vajrayāna*-hoz való viszonyának megértéséhez. Összességében a kötet példaként szolgálhat minden szakember számára, hogyan is kellene egy kritikai kiadást elkészíteni, prezentálni és jegyzetekkel ellátni.

Summaries in English

Tibor Porosz: The Buddha's Anti-substantial Negative Ontology

This paper draws attention to the fact that the Buddha's view emphasizes the incomplete, substanceless nature of existence, and thus represents a negative ontology opposed to negative theology. The main features of this negative ontology are: (1) the emphasis on dynamism instead of the unchanging self-identity of reality and concepts; (2) instead of the abstract dichotomies of „being” and „non-being”, „is” and „is not”, the presentation of the middle, i.e., the processes of arising and passing away; (3) the exploration of the functional interrelationship of each process; (4) a statement of the absence of substance; (5) a negative, deconstructive way of knowing; (6) a negative anthropological perspective by stating that human existence is unsatisfactory due to the lack of substance; (7) an ethics that is based on insufficiency but uses it in a productive way.

Keywords: buddhist philosophy, *ātman*, substance, ontology, negative dialectics, consciousness, personality, buddhist psychology, *satipaṭṭhāna*, buddhist ethics

Béla Kelényi: The Bodhisattva Beholding the Mirror /Reflection

It is not only in the Hungarian art of the 1920s and 1930s where more and more Eastern influences can be found but also in the advertising of retail articles. This paper attempts to explore how an advertising design with a hitherto unidentified background, created by the well-known graphic artist and illustrator Kató Lukáts around 1936 and most probably based on a Chinese Guanyin depiction, can be traced back to the original image. It is investigated how the original depiction itself developed, and what the relationship is between this representation and its early textual background. Other questions include why a Guanyin depiction could be used to advertise a luxury cosmetic, how this advertising design is similar to and different from traditional Chinese images, what kind of direct contemporary influences may have contributed to its creation, and how the original religious-philosophical context was transformed in favour of the advertisement. Finally, the study also tries to answer the question which Hungarian company undertook to advertise its product with a Guanyin image, and why this could not be done in the end.

Keywords: Guanyin, Avalokiteśvara, Kató Lukáts, oriental influences, Hungarian art between the two world wars, history of Eastern art collecting, advertising industry

Gábor Király: Bases of Action – Discussing Agency from Sociological and Buddhist-oriented Perspectives

In this paper, I introduce different theoretical approaches to agency. The main aim of the paper is to outline an agentic perspective based on Buddhist tenets. I begin by presenting the theoretical framework of Archer, who addresses the problem of the relation between agency and structure, one of the classic problems in sociology. According to her, the mediating element between the two is the internal dialogue of people, by which they are able to form a distance between themselves and the existing social relations. This is the basis of people's capacity for agency and reflexivity. Burkitt also takes a sociological approach, but discusses the issue of agency from a relational sociological starting point. In addition to emphasising the role of feelings (and the reflexive approach to them), he uses the example of Buddhist meditation as an alternative approach to them. Finally, the paper discusses Wright's evolutionist approach, which the author explicitly seeks to link to Buddhist principles. After a summary of the different approaches, the conclusion proposes possible avenues for future research.

Keywords: agency, freedom, autonomy, structure and agency, relational sociology, evolutionary perspective

Zsóka Gelle: Tibetan Sources on the Life of sNgags 'chang Shākya bZang po

sNgags 'chang Shākya bZang po is known as a *gter ston*, a treasure master who lived in the 15th–16th centuries and revealed the *Inventory of the Great Stupa Bya rung kha shor*. He travelled from Tibet to the Kathmandu Valley to fulfil the prophecy by excavating and restoring the Stupa at Bodhnath. He opened the Hidden Land of Yolmo Snow Enclosure and built the first temple in the present-day Helambu region of Nepal. He posthumously became the 1st Yolmowa Chenpo, the first of a lineage of incarnations who promoted the teachings of the Northern Treasure (*byang gter*) in the Himalayas between the 16th and 18th centuries. The aim of the present study is to provide a detailed picture of the life and work of this important but little-known master through the translation of five Tibetan texts and the examination of additional sources and confront several text-critical problems inherent in the nature of these texts.

Keywords: Tibet, Nepal, Buddhism, *rnying ma*, *byang gter*, *gter ma*, Yol mo, *sbas yul*, hidden land

Nikolasz Gáncs: Shingon Buddhist Funeral in Japan through the Eyes of a Foreigner

In Japan, the practice of Buddhist-style burials is still prevalent today and it is found among the rituals of all Buddhist sects. There are minimal differences between the rituals of the various Buddhist sects, but in each case these differences are related to the teachings of the sect. The Shingon sect represents the tantric teachings of Buddhism in Japan, which is also reflected in its funeral customs. This article describes Shingon funeral rites and memorial services.

Keywords: Shingon, Buddhism, death, funeral ceremony, commemoration, Buddhist ceremony

Zsuzsa Majer: The Inauguration of the 10th Bogd – The First Echoes and Impact on the Mongolian Ceremonial System

On 8 March 2023, at an initiation held in Dharamshala, India, the Dalai Lama introduced to the public the new head of Mongolian Buddhism, the 10th Bogd, a currently eight-year-old child. Since then the Bogd has been in Mongolia and preparations are being made for his enthronement ritual. This is undoubtedly very important from the point of view of Mongolian Buddhism. Since the passing of the 9th Bogd in 2012 this event has been much awaited. The most important for them is, however, that the new Bogd is a Mongolian child, and thus, for a very long time now, the position is at last filled again by a Mongolian. This situation also has risks in the present geopolitical surroundings owing to the recent reactions of China to the connections of Mongolia with Tibetans and Tibetan Buddhism. In the current article, after a brief introduction to the historical and political background, I summarize the events around the inauguration of the Bogd and the first reactions, mostly from Mongolia. Then I present a fragment of a folksong from the beginning of the 20th century that has often been mentioned since he was announced as the new Bogd. The paper then details the changes in the Mongolian Buddhist ceremonial system resulting from his inauguration and includes a translation of the Long-life Prayer of the 10th Bogd written by the 14th Dalai Lama. It is hoped that thus a full picture is given of all aspects of this recent important event of Mongolian Buddhism.

Keywords: Tibetan Buddhism, Mongolian Buddhism, *bogd*, *bogdo*, *khutagt*, *qutuxtu*, *tulku*, *sprul sku*

Karma Phuntsho: Buddhist Traditions in Bhutan – A Brief Introduction

A brief overview of the historical development of the Bhutanese spiritual tradition, from pre-Buddhist times and the spread of Buddhism to the emergence of the Bhutanese Buddhist state, as well as to the recent encounter of the pre-Buddhist and Buddhist systems that make up the tradition, and the new secular, global and scientific modernity, mentioning notable masters and leaders such as Padmasambhava, Pema Lingpa, and Zhabdrung Ngawang Namgyal.

Keywords: Bhutanese Buddhism, Drukpa Kagyu, Gross National Happiness, foundation of the Bhutanese state, Tibet

Karma Ura: GNH – Development with Integrity

The author presents the structure, measurement methods, main characteristics and limitations of the Gross Domestic Product (GDP), Subjective Well-being (SWB) and Gross National Happiness (GNH) indicators, as well as offers suggestions on how they could better build on each other instead of applying them in isolation. He provides insight into the institutional background, structure, calculation methods, public policy and other applications of the GNH index in Bhutan. He points out the advantages and disadvantages of the index, and its differences compared to other well-being indicators, and describes the results of the Bhutanese national GNH survey conducted in 2010 and 2015. He shows the relationship between Buddhist values and teachings and the concept of GNH, and why it would be important to measure development with indicators of well-being and happiness consistent with sustainability instead of the financial indicators globally used today.

Keywords: Gross National Happiness (GNH), Subjective Well-being, Gross Domestic Product (GDP), Bhutan, Buddhism and Happiness

Françoise Pommaret: Empowering Religious Women Practitioners in Contemporary Bhutan

Bhutanese society is changing significantly and rapidly. The social transformation increases the degree of gender equality in religious practice. This paper describes the female Buddhist practitioner groups in contemporary Bhutan and their emerging social and religious roles. In addition to a historical overview, the paper provides insights into modern secular Buddhist practices that are gaining popularity and shows how professional religious practices have become more accessible to Bhutanese women.

Keywords: Bhutan, Buddhism, women religious practitioners, intercessors, gender equality

Zoltán Valcsicsák: Bodhisattva Entrepreneurs in Bhutan

The environmental, economic, and social challenges of the current Anthropocene age require new types of values-based entrepreneurs, as opposed to traditional profit-maximizing ones. Some values-based enterprises integrate spiritual values into the business operation and thus lay the foundation for committed, innovative and ethical behaviour. Entrepreneurs who follow Buddhist spiritual and ethical values are called Buddhist or Bodhisattva entrepreneurs. The study presents the value backgrounds of these entrepreneurs and their connection to Buddhist values and the Bodhisattva ideal. It presents the practice of Bodhisattva enterprises through examples of Bhutanese businesses, in the context of the historical development of the Bhutanese economy, the changes taking place in the country, the framework of Gross National Happiness and the operation of the Loden Foundation.

Keywords: Bodhisattva entrepreneurs, values-based entrepreneurs, Bhutan, Gross National Happiness, Loden Foundation

E számunk szerzői

GÁNCS NIKOLASZ

Zensyokan

nikolaszgancs@gmail.com

GELLE ZSÓKA

Hyalmo Heritage Project

gzsoka@gmail.com

KELÉNYI BÉLA

Tibetológus

kelenyi.bela@gmail.com

KIRÁLY GÁBOR

Budapesti Gazdasági Egyetem

kiraly.gabor@uni-bge.hu

KUZDER RITA

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

kuzder.rita@tkbf.hu

MAJER ZSUZSA

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

majer.zsuzsa@tkbf.hu

KARMA PHUNTSHO

Tsadra Foundation

kphuntscho@tsadra.org

FRANÇOISE POMMARET

East Asian Civilizations Research

Centre (CRCAO)

Royal University of Bhutan

fpommaret@gmail.com

POROSZ TIBOR

Filozófus

porosztibor@gmail.com

TÖRZSÖK JUDIT

École Pratique des Hautes Études PSL

judit.torzsoek@ephe.sorbonne.fr

KARMA URA

Centre for Bhutan Studies and GNH

Research

dasho.k.ura@bhutanstudies.org.bt

VALCSICSÁK ZOLTÁN

Budapesti Corvinus Egyetem PhD Program

valcsicsak.zoltan@gmail.com

ZSOLNAI LÁSZLÓ

Budapesti Corvinus Egyetem

University of Oxford

laszlo_zsolnai@yahoo.com

