

KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2022

Keréknymok 2022/14.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.14.2022](https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022)

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

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza
Fajcsák Györgyi
Kara György
Kelényi Béla
Wojtilla Gyula
Zsolnai László

Főszerkesztő Hidas Gergely

ISSN 1788-3865

Lapterv, tipográfia Ivanics Zsolt
Maczó Péter

Nyomda Tibuktu Bt

Ára 1950 Ft

A borítón a Tankerék (*dharmacakra*) modern ábrázolása látható
Készítette Maczó Péter

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 **Zsolnai László**
A buddhista közgazdaságtan
horizontja
- 14 **Farkas Attila Márton**
A buddhizmus neuralgikus pontja
– az *anátman*
- 48 **Tenigl Takács László**
Ébredés a szavakból
– a mindfulness kommunikáció
„akkor” és ma

VISSZAEMLÉKEZÉSEK

- 68 **Hidas Gergely**
– Szántó Péter-Dániel
– Helmut Tauscher
Bethlenfalvy Géza (1936–2021)
- 71 **Sárközi Alice**
A lélek visszahívása a mongol
hiedelemvilágban
- 81 **Kelényi Béla**
Tizenöt démon,
avagy egy kutatás története

- 103 **Gelle Zsóka**
A magától keletkezett fény
– narratívák a Szvajambhú *sztúpa*
kultuszában
- 116 **Kuzder Rita**
A szerzetesi képzés fokozatai
Tibetben
- 132 **Majer Zsuzsa**
A *Keselyűhívás* halotti
szertartásának szövegei
Mongóliából

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- 164 **Felföldi Szabolcs**
A közép- és dél-ázsiai hunok
kutatásának legújabb eredményei
[*Hunnic Peoples in Central and
South Asia. Sources for their
Origin and History.*
Ed. Dániel Balogh. Groningen:
Barkhuis, 2020.]
- 181 Summaries in English

T A N U L M Á N Y O K

ZSOLNAI LÁSZLÓ

A buddhista közgazdaságtan horizontja

A buddhista közgazdaságtan (*Buddhist economics*) a buddhizmus alapeszméi által inspiráltan a gazdaság és a gazdasági tevékenységek újfajta megközelítését adja. A ma uralkodó közgazdasági megközelítéssel szemben a vágyak önkéntes korlátozását és mások önzetlen szolgálatát hirdeti, és ezáltal törekszik a béke, az ökológiai fenntarthatóság és a boldogság megvalósítására. Ezek az eszmék első hallásra meghökkentőnek tűnhetnek a fogyasztás-orientált és önérdék-követésre sarkallt nyugati ember számára, azonban a jelenkori ökológiai és társadalmi válság más megvilágításba helyezi a dolgokat.¹

Kulcsszavak: buddhista közgazdaságtan, fenntarthatóság, boldogság, a vágyak korlátozása, mások szolgálata

1 A jelenlegi gazdasági krízis

A mai gazdasági közgondolkodást és gyakorlatot kifejezően ragadják meg Ady Endre szavai: „Mi urunk: a pénz.” A pénzügyi kapzsiság és fogyasztói mohóság – intézményesen generált – viselkedési mintái a mai ökológiai, társadalmi és gazdasági válság mélyen fekvő okai.

A fogyasztás és termelés mai léptéke és formája ökológiailag fenntarthatatlan a fejlett országokban, és globálisan is. Az emberiség nagy része egyszerűen túl nagy lábón él! Az úgynevezett „ökológiai lábnyom” számítások világosan mutatják ezt.

Az ökológiai lábnyom (*ecological footprint*) azt fejezi ki, hogy egy ember vagy egy ország az emberiség számára globálisan rendelkezésre álló természeti erőforrásokból mennyit használ fel. A globális ökológiai túlhasználat ma 150 % körül van, azaz átlagosan 1,5-szer több természeti erőforrást használunk fel, mint az megengedhető lenne. Mai életmódjának folytatásához az emberiségnek nem egy, hanem 1,5 bolygóra lenne szüksége. Az ökológia túlhasználat egyes országokban extrém magas, például az USA esetében 450 %-os. (Global Footprint Network 2020)

¹ A cikk Zsolnai 2022 tanulmányán alapszik.

A gazdaság anyag- és energiaforgalmának drasztikus csökkentésére van szükség a fejlett országokban és globálisan is. Hatalmas „gazdasági fogyókúra” elé nézünk. Más és máshogyan kell termelnünk és fogyasztanunk! A frugalitás, azaz a mértékletes életmód és gazdálkodás igénye egyre fontosabbá válik.²

Az amerikai TIME hetilap 2007 májusában - tehát még a 2008-as gazdasági válság kirobbanása előtt - a következőképp fogalmazta meg tanácsait a globális túlélésre vonatkozóan:

„Élj egyszerűen! Végezz meditációs gyakorlatokat!
Fogyassz kevesebbet! Gondolkodj többet!
Működj együtt a helyi közösség tagjaival!
Kérj kölcsön dolgokat, ha szükséged van rájuk,
és adj kölcsön dolgokat, ha mások kérik!”

Itt lép be a képbe a buddhista közgazdaságtan. (A TIME explicite is hivatkozik a buddhista életformára.)

2 A buddhista közgazdaságtan születése

A buddhista közgazdaságtan szükségességét E.F. Schumacher angol közgazdász vetette fel a *Small is beautiful* című világsikerű könyvében.³

Indiában és Burmában dolgozva Schumacher arra a felismerésre jutott, hogy a nyugati gazdasági modellek kulturálisan nem feltétlenül alkalmasak ezen országok számára, hiszen a nyugati modellek teljesen más metafizikai előfeltevésekre épülnek, mint a távol-keleti világszemléletek. Ezért szükséges lehet egy, a buddhizmus alapelveire épülő gazdasági koncepció kidolgozása a buddhista országok számára. A buddhista felfogás szerint az ember legfontosabb célja a szenvedésektől való megszabadulás. Ehhez pedig az út a vágyak visszafogásán és az emberi jellem megtisztításán át vezet.

Schumacher a következőképp fogalmazta meg a buddhista gazdálkodás alapelveit. A buddhista gazdálkodás nem a javak megsokszorozásában érdekelt, hanem az emberek felszabadításában. A buddhisták elvetik az önmagáért való fogyasztást. Ők egy elfogadható jól-létet (*wellbeing*) akarnak elérni minimalizált fogyasztási szint mellett. Alapeszméjük az egyszerűség és az erőszakmentesség.

Az egyszerű életmód mentesíti az embereket az anyagi javak utáni hajszától és az ezzel járó feszültségektől. Az erőszakmentességet pedig nem csak az ember-ember kapcsolatban tartják követendőnek a buddhisták, de a természet vonatkozásában is: az ökológiai erőforrások megfontolt, szerény mértékű használatát tartják helyesnek. A buddhista gazdálkodás szerint az a legracionálisabb, ha a helyi igényeket helyi erőforrások felhasználásával elégítik ki. Az importtól való függést elvetik, az exportra termelést pedig csak kivételes esetben és csak kis mértékben tartják elfogadhatónak.

A buddhisták szigorú különbséget tesznek az újratermelhető és a nem újratermelhető természeti erőforrások között. A nem újratermelhető erőforrásokat csak a legszükségesebb esetekben

2 Bouckaert – Opdebeeck – Zsolnai 2008, Zsolnai 2015.

3 Schumacher 1973, 1991.

és akkor is csak a legnagyobb gondosság mellett tartják megengedhetőnek felhasználni. A gazdálkodást az újratermelhető erőforrásokra igyekeznek építeni, ugyanis a nem újratermelhető erőforrások esztelen használata a természet kirablása.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a buddhista gazdálkodás középutat jelent a modern gazdálkodás és a tradicionális gazdálkodás között. A buddhisták sem a fékevesztett gazdasági növekedést, sem pedig az évszázados stagnálást nem akarják. A „helyes megélhetés” (*Right Livelihood*) módját keresik.

Schumacher koncepciója nagy hatást gyakorolt Nyugaton, különösen az alternatív és ökológiai mozgalmak résztvevőire. Egyre világosabbá vált, hogy a buddhista közgazdaságtan nem csak a távol-keleti buddhista országok számára lehet releváns. Egy olyan általánosabb érvényű közgazdasági paradigmáról van szó, amely a nyugati gazdaságok problémáira is választ adhat, különösen a túlfogyasztás, a társadalmi méretű boldogtalanság és a természeti környezet túlterhelő használata kérdéseiben.⁴

Nem véletlen, hogy az 1980-as és 1990-es években egyre több nyugati közgazdász és társadalomkutató is érdeklődéssel fordult a buddhista közgazdaságtan eszméi felé. Ennek az érdeklődésnek az egyik oka a buddhizmus népszerűsége Nyugaton, főképp az USA-ban, Nyugat-Európában és Skandináviában. A másik ok az úgynevezett boldogság-kutatások fellendülése.

A boldogság (*happiness*) a kortárs közgazdasági, pszichológiai és szociológiai kutatások fontos témájává vált. A fő probléma ugyanis az, hogy míg a nyugati gazdaságok GDP-je az elmúlt évtizedekben megtöbszöröződött, addig az emberek általános boldogság-szintje nem vagy alig változott. Sőt, számos „jóléti betegség” - például depresszió, elmagányosodás, anómia - megállíthatatlanul terjed a fejlett nyugati országokban.

A boldogság-kutatások feltárták, hogy nem az anyagi javak gazdagsága, hanem az emberi kapcsolatok minősége és a javakhoz való nem ragaszkodó (*non attached*) viszonyulás a boldogság legfőbb meghatározói. A nyugati mércével mérve kevésbé fejlett buddhista országok meglepően jól teljesítenek ezen a boldogság-teszten.

Nem kell sem buddhistának, sem pedig közgazdásznak lennünk ahhoz, hogy érdekeljen bennünket a buddhista közgazdaságtan. A buddhista közgazdaságtan a gazdasághoz való alternatív viszonyulást jelent, ami alapján ökológikusabb és boldogabb életet élhetünk, s hozzájárulhatunk a világban jelenlévő szenvedések csökkentéséhez.

3 A buddhista közgazdaságtan eszméi

A thai buddhista szerzetes és filozófus Prayudh Payutto *Közép Út a piacgazdaság számára* című munkájában a gazdaság spirituális megközelítése mellett érvel.⁵ A buddhizmus tanításai alapján vizsgálja a gazdasági tevékenységeinket motiváló alapvető késztetéseinket.

A Buddha tanítása alapján az emberi lények a nemtudás állapotában születnek meg. A tudás hiánya az emberi élet problémáinak az elsődleges oka. A nemtudásból keletkező szenvedés neve *dukkha*. Az emberi lények a tudás és a bölcsesség irányítása nélkül csak a vágyaikat követik. A buddhizmusban ez a vak vágyakozás a *tanhá*.

4 Zsolnai – Kovács 2021.

5 Payutto 1994, 2010.

A *tanhá* jelentése sóvárgás, nagyravágyás, türelmetlenség és szomj. Az érzéshez kapcsolódva jön létre, és a nemtudásban gyökerezik. Bármikor, bármilyen érzetet tapasztalunk – mint például egy szép vagy csúnya látvány, egy kedves vagy bántó hang –, azt mindig egy kellemes, kellemetlen vagy semleges érzés követi. A *tanhá* ezzel összefüggésben jön létre. Ezek a reakciók automatikusak, nem kell hozzájuk semmiféle tudatos szándék, vagy bármilyen speciális tudás és megértés. Ha viszont egy tudatos reflexió szakítja meg, akkor a *tanhát* elcsíphetjük, és a folyamatot új mederbe terelhetjük.

A modern közgazdaságtan és a buddhizmus egyetért abban, hogy az emberek végtelen vágyakkal rendelkeznek. A buddhizmus szerint a vak és végtelen vágyaik hajszolása során az emberek nem látják tisztán, hogy valójában mi hasznos és mi ártalmas a számukra. Ha jó eredményt hoznak létre, az általában fő céljuk véletlen mellékterméke, de a legtöbb esetben elmondható, hogy a *tanhá* által vezérelt cselekvések negatívan befolyásolják az életminőséget.

A buddhizmus azt állítja, hogy az emberi lények rendelkeznek a fejlődésre való hajlammal. A buddhizmus amellet, hogy elfogadja az emberek dolgok iránti sóvárgásainak természetességét, felismeri a minőségi élet és a jól-lét iránti, az önmaguk tökéletesedésére és a jóságra irányuló vágyaikat is. A problémát a tudás megszerzésével oldhatjuk meg, mert az emberi fejlődés a tudás megvalósításától függ. A buddhizmusban ez a *pannyá*, vagyis a bölcsesség. Amikor a nemtudás helyét átveszi a bölcsesség, akkor lehetővé válik annak a megkülönböztetése, hogy valójában mi jó és mi nem az. A bölcsesség által a vágyaink arra fognak irányulni, ami ténylegesen jó önmagunk és mások számára is.

A buddhizmusban a valódi jól-létre irányuló vágy neve *cshanda*. A bölcsesség növekedésével a *cshanda* egyre dominánsabbá válik, miközben a *tanhá* vak sóvárgása veszt az erejéből. Önmagunk fejlesztése és a meditáció gyakorlása által egyre kevésbé a nemtudás és a *tanhá*, és mindinkább a bölcsesség és a *cshanda* irányítása alá kerülhetünk. Ennek eredménye a jobb életminőség, a minket körülvevő dolgokkal és lényekkel való gyümölcsöző kapcsolatok megvalósítása.

Buddhista nézőpontból a gazdasági tevékenységeknek a jó és nemes élet eszközeinek kell lenniük. A termelés, a fogyasztás és az összes többi gazdasági tevékenység csupán eszközök. A cél, amelyhez el kell vezetniük, a jól-lét egyéni, társadalmi és természeti szinten történő megvalósulása.

A fogyasztás a vágyak kielégítése. A buddhizmus kétféle fogyasztást különböztet meg, amelyeket „helyes” és „helytelen” jelzőkkel illet. A helyes fogyasztás a termékek és szolgáltatások iránti, jól-léthez kötődő vágyak kielégítése, amely határozott céllal és rendeltetéssel bír. A helytelen fogyasztás viszont a *tanhá*ból fakad; az örömteli érzésekkel kapcsolatos vágyra és az ego kielégülésére irányul.

A buddhizmus lényege a bölcsesség és a mértékletesség. Buddhista megközelítés szerint a gazdasági tevékenységeknek a jól-lét elérésére, nem pedig a vágyak maximális kielégítésére kell irányulniuk. Ha ezt megtesszük, akkor céljaink tisztákká, tevékenységeink pedig szabályozottakká válnak. A modern gazdasági gondolkodás növekvő fogyasztásra ösztönöz. A buddhista közgazdaságtan szerint a nem-fogyasztás is hozzájárulhat a jól-léthez. A buddhista szerzetesek naponta csak egyszer esznek, és igyekeznek egy olyan jól-lét megvalósítására, amely kevésbé is beéri. De a nem-fogyasztás is csupán egy eszköz. Ha az önmegtartóztatás nem vezet jól-léthez, akkor értelmetlen. A kérdés nem az, hogy fogyasszunk-e, hanem az, hogy fogyasztói választásaink vajon önmagunk fejlődéséhez vezetnek-e, vagy sem.

A termeléssel mindig együtt jár a pusztítás. A termelés csak akkor indokolható, ha a létrehozott dolgok értéke nagyobb, mint a termelés során megsemmisített dolgok értéke. Vannak esetek,

amikor jobb a termeléstől való tartózkodás. Ez mindenképpen igaz az olyan iparágakra, amelyek pusztítási célra termelnek. A fegyvergyárak esetében például a nem-termelés minden esetben jobb választás. Ahol a termelést a természeti erőforrások elpusztítása és a környezet lerombolása kíséri, a nem-termelés szintén jobb választás. Ahhoz, hogy választhassunk, különbséget kell tennünk a jól-létet fokozó, és az azt romboló termelési folyamatok között.

A buddhizmust sokan aszketikus vallásnak tartják, a Buddha azonban elutasította az önsanyargatást. Nincs példa arra, hogy a buddhista szent szövegek a világiakat a szegénységre biztatsák. Ezzel szemben sok passzus a vagyon helyes megszerzésére és felhalmozására buzdít. A vagyon akkor kifogásolható, ha tisztességtelen módon jutnak hozzá, ha birtokosát rabul ejti, illetve ha használatának eredményeként szenvedés keletkezik. A jó és dicsőre méltó gazdag emberek helyes módon tesznek szert a vagyonukra, és a saját maguk és mások fejlődésére és boldogságára használják fel azt. A Buddha tanításai elismerik az anyagi javaknak a boldogság létrehozásában játszott szerepét. A buddhizmus azonban az emberi fejlődés megvalósítását tűzi ki célul, és ilyen szempontból a vagyon másodlagos jelentőséggel bír.

Az egyén számára a megélhetés (*livelihood*) célja az emberi léthez elengedhetetlen négy alapfeltétel megszerzése. Ezek az élelem, a ruházat, a lakhely és – az egészség megőrzését célzó - gyógyszer. E szükségletek kielégítése az alapja a magasabb célok megvalósításához szükséges törekvésnek. Bölcsen használva az anyagi javak segíthetnek a szenvedés enyhítésében, de bölcsesség nélkül csak fokozzák a szenvedést.

A buddhizmus tele van a „Középút”-ra, a helyes mennyiségre és a mértéktartásra vonatkozó tanításokkal. A mértéktartás a buddhista közgazdaságtan meghatározó sajátossága, amely az optimális mennyiség tudását jelenti, vagyis azt, amennyi „pontosan elegendő”. A buddhista közgazdaságtan a mértéktartó, bölcs, a jól-lét eléréséhez vezető fogyasztást preferálja.

A „nem-ártani önmagunknak” és a „nem ártani másoknak” olyan fontos etikai elvek, amelyeket a buddhizmusban az emberi cselekedetek vezérlő elveként használnak. Megjegyzendő, hogy a „mások” nem csak az emberekre vonatkozik, hanem minden élő lényre.

A meditáció buddhista gyakorlata fontos kapcsolatban áll a gazdasággal. A meditáció segít meglátni, hogy miképpen válik az etikus és etikátlan viselkedés az azokat motiváló tudati körülmények természetes következményévé. Meditáció segítségével rálátást nyerhetünk a motivációinkra. Élesíthetjük a tudatosságunkat, és megerősíthetjük a szabad akaratunkat, hogy amikor elérkezik a megélhetéssel és a fogyasztással összefüggő gazdasági döntések meghozatalának a pillanata, könnyebben ellenálljunk a félelem, a sóvárgás és az önérzetesség kényszerűségeinek, és helyettük inkább egy, a jól-létet megcélzó, erkölcsös utat válasszunk. Talán még ennél is fontosabb, hogy a meditációs gyakorlással lehetővé válik egy magasabb fajta boldogság megvalósítása, amely a belső békén és az anyagi dolgoktól való ragaszkodás-mentességen alapszik.

A thai közgazdász Apichai Puntasen *A buddhista közgazdaságtan szükségessége* című írásában a boldogságot a szenvedés ellentétéként határozza meg.⁶ Így - a hagyományos nyugati értelmezéssel szemben - a boldogság nem a gazdagságot, az élvezetet és a kielégülést foglalja magában, hanem a békét és a nyugalmat, szoros összhangban a Buddha tanításával.

A *szukha* - amit „jól-lét”-nek fordíthatunk - az alapszükségletek kielégítését, a szenvedés csökkenését, illetve a mások becsapása és a károkozás nélküli vagyonszerzés okozta meglepedést jelenti. A jól-lét első szintje a csökkenő szenvedés. A tárgyi vagyonszerzésből adódó, evilági, érzéki

6 Puntasen 2008, 2010.

örömökből táplálkozó boldogság a *kámaszukha*, amelynek létezését a buddhizmus is elfogadja. Mindemellett azonban létezik egy magasabb szintű jól-lét is, ami nem a vagyonszerzéshez köthető (*nirámiszaszukha*), és tartalmazza a megszabadulást, a szabadság üdvösségét (*vimuttiszukha*). A Buddha tanítása ezt a magasabb szintű jól-létet hirdeti.

Amíg a ma uralkodó főáramú közgazdaságtan a tökét tekinti a termelés legfőbb eszközének, addig a buddhista közgazdaságtan azt javasolja, hogy ugyanerre a célra a bölcsességet (*pannyá*) használjuk. A buddhista közgazdaságtan amellet érvel, hogy a jól-lét a bölcsesség megvalósításának az eredménye. Azok birtokolják a bölcsességet, akik a jelenségeket azok természete szerint értik meg.

A buddhizmus központi értékei, az éntelenség és az ebből fakadó együttérzés, amelyek együttműködéshez vezetnek a gazdasági élet területén. A Buddha tanítása szerint, miután az élőlények megszületnek, létezésükből adódóan nem lehetnek mentesek a szenvedéstől. Nincs értelme még több szenvedést okozni másoknak, mivel nincs biztosíték arra, hogy aki ezt teszi, ezáltal jobb helyzetbe kerül. Sokkal több értelme van együttérzőn viselkedni, és folyamatosan segíteni másokon, mert ezzel mindkét fél számára több esély van a nagyobb jól-lét elérésére.

A buddhista közgazdaságtan számára elsőbbséget élvez azok támogatása, akik nem kielégítő anyagi körülményeik miatt szenvedésben élnek. Akik magas szintű bölcsességgel rendelkeznek, csak annyi anyagi jószágot használnak fel, amennyivel a saját életüket fenntarthatják, és a felesleget odaadják a nélkülözőknek.

A buddhista közgazdaságtanban a termelés, a fogyasztás és az elosztás azt a célt szolgálja, hogy a végső jól-lét megvalósításához járuljon hozzá. Ezért mondhatjuk azt, hogy a buddhista közgazdaságtanban a gazdasági tevékenységek kívánatos módja a *pannyá* (bölcsesség) talaján áll.

Az angol közgazdász Colin Ash *Boldogság és közgazdaságtan* című tanulmánya azt mutatja be, hogy a boldogság problémája miként értelmeződik a kortárs nyugati közgazdaságtanban, és ez milyen kapcsolatban áll a buddhista tanításokkal.⁷

Az összes kutatási eredmény azt mutatja, hogy a jövedelem növekedése csak egy bizonyos szint eléréséig növeli a boldogságot. Egy nélkülöző ember vagy társadalom számára néhány dolláros többlet jövedelem növelheti a jólétet. Ha azonban az egy főre eső jövedelem eléri a 20 000 USD-t (2005-ös áron számolva), akkor a jövedelmi növekménynek már elenyésző hatása van az emberek boldogságára. E szint felett a megszerzett további jövedelemnek már csak csökkenő hozzájárulása van az egyén jólétéhez. Ennek okai az adaptációban és a társadalmi összehasonlítás jelenségében keresendők.

Az adaptáció jelensége abban áll, hogy az ember egyre kevésbé reagál az ingerek meglevő szintjére, azaz alkalmazkodik az adott körülményekhez. Egy hirtelen jövedelem-növekmény, például egy váratlan lottó nyeremény, azonnali hatásként megnöveli az egyén boldogságát. Azonban egy idő múlva a magasabb életszínvonalat immár megszokják és adotttnak vesszik az emberek. A boldogságuk visszatér arra a szintre, ami korábban volt rájuk jellemző. Emelkedő életszínvonal mellett az emberek általában növelik az elvárásaikat és a céljaikat is. Ezért egyfajta taposómalomban találják magukat állandóan növekvő elvárásaik és ebből fakadó kielégületlenségük miatt.

A társadalmi összehasonlítás jelensége újabb csapdát állít a boldogság elérésének az útjába. Nem az önmagában vett jövedelem vagy fogyasztás számít az egyén megelégedettsége szempontjából, hanem annak a többiek jövedelméhez vagy fogyasztásához viszonyított nagysága. A fogyasztás alapvetően rivalizáló és gyakran fennhézjó jellegű. Lépést akarunk tartani a számunkra

7 Ash 2008, 2010.

fontos emberekkel, és gazdagságban meg akarjuk őket előzni. A rivalizálásból eredő „jövedelmi fegyverkezési hajszát” azonban nem vezet eredményre. A személy boldogságát – egy alapvető jövedelmi szint elérése után – a személyközi kapcsolatainak minősége sokkal inkább meghatározza, mint a növekvő jövedelem vagy fogyasztás.

A társas kapcsolatok jellege és minősége sokkal maradandóbb hatással van a boldogságra, mint a jövedelem. Ez azért van így, mert ezen a téren az adaptáció nem működik. Az elvárások és a célok nem követik olyan mértékben a legfontosabb élet-események változásait, mint az anyagi feltételek esetében. Társas kapcsolataink megváltozásának a hatása sokkal alapvetőbb, mint az élvezeti stimulusok változása.

A személyes szabadság és a saját életfilozófia is fontos szerepet játszik a boldogság alakulásában. Az angol közgazdász Richard Layard arra a következtetésre jutott, hogy „a boldogságunk végül is belső énünkön és saját életfilozófiánkon múlik.”⁸ Az emberek boldogabbak, ha van önbecsülésük és nem hasonlítgatják magukat állandóan másokhoz, valamint ha képesek kontrollálni az érzelmi állapotukat.”

Számos pszichológiai kutatás bizonyította, hogy a materialista értékorientáció kielégületlenséghez vezet. Minél inkább hajszolják az emberek a pénzügyi sikereket, annál inkább elégedetlenek a munkájukkal és a családi életükkel. Sok vizsgálat azt is alátámasztja, hogy a vallásos hit pozitív hatással van az élettel való általános elégedettségre. A vallás nem csupán a túlvilági élet reményét adja az embereknek, de segíti őket abban is, hogy sikeresen megküzdjenek az olyan stressz-helyzetekkel, mint például a munkanélküliség vagy a válás. A vallási közösségek a társadalmi tőke fontos forrásai.

Buddhista nézőpontból a „mindig a legjobb”-ra törekvés értelmetlen. Bölcsebb dolog arra törekedni, ami „elég jó”. A kortárs pszichológia alátámasztja ennek a tételnek az igazságát. Tanulmányozták a maximalista és a „megelégedésre törekvő” (*satisfying*) emberek által elért boldogságot. Azt találták, hogy a legjobbra törekvés általában nagy csalódások forrása. A maximalistákat állandóan veszélyezteti az elszalasztott még jobb alternatívák miatti sajnálkozás. Minél több az alternatíva, annál nehezebb és költségesebb a választás. A gazdasági növekedés pedig egyre több és több alternatív lehetőséget kínál a számunkra, növelve ezzel az elrontott választás, a sajnálkozás és a frusztráció esélyét.

Colin Ash szerint a boldogság buddhista megközelítése egyetlen rövid mondatban összefoglalható: a szenvedés megszüntetése. Mivel a szenvedés belső és kondicionált jelenség, ezért a meditációnak központi jelentősége van a szenvedés leküzdésében. Egyszerű meditációs technikák segítségével lecsendesíthetjük az elménket és kiélelhetjük a figyelmünket. Az érzések és érzelmek, a vágyak és averziók, a kötődés, a pozicionálás és a ragaszkodás önmegfigyelése csökkenti ezek állandóságát és folytonosságát. A tudatosság-alapú meditáció gyakorlásával fokozatosan elengedjük a dolgokat, és megszabadulunk a múltbeli és a jövőbeni dolgokkal való káros összehasonlítástól. Még fontosabb, hogy a meditáció során megtapasztaljuk, hogy minden élményünk átmeneti, nem-kielégítő és én-nélküli. Ezek a tapasztalatok mintegy újírják életünk „operációs rendszerét”, megtisztítják világlátásunkat a súlyos kognitív hibáktól, és elvezethetnek a szenvedés megszüntetéséhez. Ezért a buddhizmus egyfajta negatív utilitarizmust képvisel.

Az amerikai közgazdász Joel C. Magnuson a tudatosság-alapú gazdasági mozgalom (*Mindful Economics Movement*) teoretikusa, aki a kapitalizmus közgazdaságtani problémáinak holisztikus, rendszerszintű vizsgálatán dolgozik. Az egészséges közösségi és szociális környezet kialakításá-

8 Layard 2005.

ban szerepet kap a Buddha tanítása, amely táptalajul szolgál az egyének helyes gondolataihoz és cselekedeteihez.

Magnuson megmutatja, hogy az emberek alternatív intézmények létrehozásával sokat tehetnek a rendszer jellemzőinek a megváltoztatásáért.⁹ Az ehhez vezető út helyi szinten kezdődik, ahol az egyének és a közösségek tudatosságuk segítségével kialakítanak olyan új intézményeket, amelyek az emberi és ökológiai jól-lét eléréséhez, és a rendszerjellemzők megváltozásához vezetnek.

A tudatosság-alapú (*mindful*) gazdaságban a háztartások és a vállalkozások a piacok hálózatán keresztül vannak összekapcsolva. A kapitalizmussal ellentétben azonban ez nem egy konfliktusoktól és szembenállásoktól terhes kapcsolat. Itt a közös értékek és a tulajdon, a munka és a fogyasztás alapvető integrációja hozza össze a résztvevőket. Képzelnünk el egy, a helyi közösségi vállalkozások – pénzügyi szövetkezetek – és a polgárok által demokratikusan irányított banki és monetáris rendszert. A tudatosságon alapuló gazdaság pénzügyi rendszere a közösség valós szükségleteit elégíti ki azáltal, hogy szolgáltatásokat nyújt a gazdasági fejlesztések, az otthonok, a projektek részére úgy, hogy közben biztosítja a stabilitást.

A kapitalizmus is elszórt modellként indult, és intézményi változtatások és adaptációk során fejlődött önálló gazdasági rendszerré. Tanulhatunk ebből a történelmi példából. A tudatosság-alapú gazdaság képes lehet a fejlődésre. Látjuk, amint lépésről-lépésre eltávolodik a növekedés-kényszer és a profit által vezérelt kapitalizmustól egy közösségi alapú, fenntartható rendszer megteremtésének az irányába. Ehhez tudatos intézményfejlesztésre van szükség. Az utópiákkal ellentétben, amelyek azt jelentik „sehol,” a lehetőségek itt vannak körülöttünk.

A University of California, Berkeley közgazdász professzora, Clair Brown a *Buddhista közgazdaságtan* című könyvében a klímaválság és a globális egyenlőtlenségre adott lehetséges buddhista válaszokkal foglalkozik. Azt javasolja, hogy a fogyasztás-orientáció meghaladása esetén az emberek együttérzés alapú összekapcsoltsága és a természettel való harmónia megvalósítható.¹⁰

Clair Brown bírálja a piaci közgazdaságtant, amelyben az egyén jól-létét azonosítják az általa birtokolt jövedelemmel, és egy ország fejlettségét az általa termelt össz-jövedelemmel mérik. Szerinte a gazdaság működésének a legfőbb célja az emberek és a természet szenvedéseinek a minimalizálása. Ezért a gazdasági fejlettséget nem a GDP-vel, az össznemzeti termékkel kell mérni, hanem az emberek aggregált jól-létével és a természeti ökoszisztémák egészségével.

Clair Brown szerint a lények összekapcsoltsága (*interdependence*) három szinten jelenik meg a buddhista közgazdaságtanban. (1) Az erőforrások felhasználásának az összes ember életminőségének a javítását kell szolgálnia. (2) A természeti lények és a természet egészének a javát bele kell foglalni minden gazdasági tevékenységbe. (3) A lények szenvedései iránti együttérzésnek lokálisnak és globálisnak is kell lenni. Ezek teljesítésében a kormányzatokra döntő felelősség hárul.

A buddhista közgazdaságtan szorgalmazza a gazdasági működés radikális dekarbonizálását és a túlfogyasztás megszüntetését. Az emberiség közös jól-léte megköveteli, hogy a gazdag országok polgárai egyszerűbb és fenntartható életmódra terjenek át, biztosítva ezzel, hogy a szegény országok polgárai komfortosabb életet élhessenek a természet pusztítása nélkül. Olyan gazdasági politikákra van szükség, amelyek magukban foglalják a pusztító, környezetkárosító tevékenységek súlyos megadóztatását, a fenntartható, „zöld” termelési módok támogatását és az emberek számára a megélhetést biztosító bérek (*living wages*) kifizetését.

9 Magnuson 2008, 2009.

10 Brown 2017.

4 Buddhista gazdasági stratégia

A buddhista közgazdaságtant cselekvés-orientált megközelítésben egyfajta probléma-megoldó stratégiaként foghatjuk fel, amely a boldogsághoz, a belső békéhez és az ökológiai fenntarthatósághoz jelöl ki utakat a gazdasági cselekvők számára.¹¹

A nyugati közgazdaságtan a profit-maximalizáló gazdasági viselkedést támogatja. Ezzel szemben a buddhista közgazdaságtan a szenvedés csökkentését javasolja alternatív alapelvként. A buddhista gazdasági cselekvés akkor igazolható, ha az nem növeli, hanem csökkenti az összes érintett lény szenvedését. Technikai értelemben a szenvedés-csökkentés elvét úgy is meg lehet fogalmazni, hogy a gazdálkodásnak nem a nyereségek növelésére, hanem a veszteségek (a társadalmi és ökológiai károk) csökkentésére kell irányulnia. Ennek a törekvésnek a létjogosultságát a döntépszichológia felfedezései is alátámasztják. Mivel az emberek – és más érző lények – alapvetően veszteség-érzékenyek, ezért nagyon is értelmes törekvés a ténylegesen létező negatív hatások csökkentésével foglalkozni, a feltételezett pozitív hatások hajszolása helyett.¹²

A buddhista közgazdaságtan azt állítja, hogy – meditáció, önreflexió, önszugesztio és hasonló technikák segítségével – az emberek megváltoztathatják saját preferencia-rendszerüket. Meditáljunk, és ezáltal csökkentsük a fogyasztás iránti vágyainkat és növeljük a meglévő javakkal való megelégedettségünket, és dolgozzunk, hogy előteremtsük a valóban szükséges javakat. Közgazdász nyelven ez azt jelenti, hogy a munka határ-termelékenysége legyen egyenlő a meditáció határ-hasznával.¹³

Az erőszakmentesség (*ahimszá*) a buddhizmus vezérlő értéke a társadalmi problémák megoldása során. Azt jelenti, hogy egy cselekvés nem okozhat kárt sem a cselekvőknek, sem pedig a cselekvésben érintetteknek. A közösségi gazdaság modelljei jól példázzák az erőszakmentes gazdaságservezést.¹⁴ A közösségi gazdaság lényege, hogy a termelők és a fogyasztók szövetkeznek arra, hogy mindkettőjük szükségleteit a lehető legalacsonyabb költséggel és minimális kockázattal lehessen kielégíteni. A közösség által támogatott mezőgazdaság (*community supported agriculture*) az egyik legismertebb ilyen modell. Fogyasztók egy csoportja megállapodik egy ökológiai gazdálkodást folytató termelővel a terményei folyamatos megvásárlására. A termelési döntésekbe a fogyasztók is beleszólhatnak. Közös, hosszú távú, fenntartható stratégiában gondolkoznak, amely piactalanítja az élelmiszertermelést és a földhasználatot, és elutasítja a monokultúrát és a vegyszerek használatát.¹⁵

A buddhista közgazdaságtan az érintettek jól-létével kapcsolatos valódi törődést szorgalmazza. Ez előnyökkel jár a felelős vállalatok számára: az opportunista viselkedési mód csökkenthető a vállalkozáson belül, a jó minőségű alkalmazottak rekrutációja könnyebbé válik, az alkalmazottak elkötelezettsége megerősíthető, a fogyasztók lojalitása és ragaszkodása megnyerhető, valamint kialakíthatók bizalom alapuló kapcsolatok a beszállítókkal és más partnerekkel.¹⁶

A nagylelkűség, azaz mások önzetlen szolgálata működőképes lehet a gazdaságban, mert az emberek egyfajta „*Homo reciprocans*”-ként viselkednek, azaz hajlamosak viszonzni azt, amit másoktól kapnak.¹⁷

11 Zsolnai 2009, 2010, 2011.

12 Kahneman – Tversky 1979, Tversky – Kahneman 1992.

13 Kolm 1985.

14 Douthwaite 1996.

15 Podmaniczky – Zsolnai 2010.

16 Frank 2004.

17 Bowles 2004.

A buddhista közgazdaságtan egy minimalizáló gondolkodásmódot képvisel, amely szerint minimalizálni kell a szenvedést, a vágyakat, az erőszakot, a létezők instrumentális használatát és az önérdeteket. A „kicsi szép” és a „kevesebb – több” szlogenek jól ragadják meg a buddhista közgazdaságtan alapállását. Olyan stratégiáról van szó, amely úgy kíván megélhetést teremteni az emberek számára, hogy közben csökkenti az emberi és nem-emberi lények szenvedését – a vágyak megregulázása, az erőszak elutasítása, a valódi törődés és a nagylelkűség gyakorlása által.

Hivatkozások

- Ash, Colin. 2008. „Happiness and economics: A Buddhist perspective.” *Society and Economy* 29(2): 201–222. <https://doi.org/10.1556/SocEc.29.2007.2.5>
- Ash, Colin. 2010. „Boldogság és közgazdaságtan.” In: Zsolnai László (szerk.) *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*. Budapest: Typotex: 143-161.
- Bouckaert, Luk – Opdebeeck, Hendrik – Zsolnai, László (eds.) 2008. *Frugality: Rebalancing Material and Spiritual Values in Economic Life*. Oxford: Peter Lang Academic Publishers.
- Bowles, Samuel. 2004. *Microeconomics. Behavior, Institutions, and Evolution*. Princeton–Oxford: Russell Sage Foundation, New York and Princeton University Press.
- Brown, Clair 2017. *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science*. New York: Bloomsbury Press.
- Douthwaite, Richard. 1996. *Short Circuit. Strengthening Local Economics for Security in an Unstable World*. Dublin: The Lilliput Press.
- Frank, Robert. 2004. *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Global Footprint Network 2020: <https://www.footprintnetwork.org/> (2020. 09. 29.)
- Kahneman, Daniel – Tversky, Amos 1979. „Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk.” *Econometrica* 47(2): 263–291. DOI: <http://www.jstor.org/stable/1914185> <https://doi.org/10.2307/1914185>
- Kolm, Serge-Christoph. 1985. „The Buddhist theory of “no-self.”” In: Elster, J. (ed.) *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press: 233–265.
- Layard, Richard. 2005. *Happiness. Lessons from a New Science*. London: Penguin Books.
- Magnuson, Joel. 2008. „Pathways to a mindful economy.” *Society and Economy* 29(2): 253–284. <https://doi.org/10.1556/SocEc.29.2007.2.8>
- Magnuson, Joel. 2010. „Utak egy tudatosság alapú gazdasághoz.” In: Zsolnai László (szerk.) *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*. Budapest: Typotex: 163-200.
- Payutto, Prayudh. 1994. *Buddhist Economics: A middle way for the market place*. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
- Payutto, Prayudh. 2010. „Közép Út a piacgazdaság számára.” In: Zsolnai László (szerk.) *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*. Budapest: Typotex. 41-116.
- Podmaniczky, László – Zsolnai, László 2010. „Community Supported Agriculture.” In: Antonio Tencati – László Zsolnai (eds.) *The Collaborative Enterprise: Creating Values for a Sustainable World*. Oxford: Peter Lang: 137-150.

- Puntasen, Apichai. 2008. „Buddhist economics as a new paradigm towards happiness.” *Society and Economy* 29(2): 181–200. <https://doi.org/10.1556/SocEc.29.2007.2.4>
- Puntasen, Apichai. 2010. „A buddhista közgazdaságtan szükségessége.” In: Zsolnai László (szerk.) *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*. Budapest: Typotex: 117-141.
- Schumacher, Ernst Friedrich. 1973. *Small is beautiful*. London: Abacus.
- Schumacher, Ernst Friedrich. 1991. *A kicsi szép*. Budapest: KJK.
- Tversky, Amos – Kahneman, Daniel. 1992. „Advances in Prospect Theory: Cumulative Representation of Uncertainty.” *Journal of Risk and Uncertainty* 5: 297–323. <https://doi.org/10.1007/BF00122574>
- Zsolnai, László. 2009. „Buddhista közgazdaságtan.” *Keréknymok* 2009/Nyár: 16-23.
- Zsolnai, László. 2010. „Buddhista gazdasági stratégia.” In: Zsolnai László (szerk.) *Boldogság és gazdaság. A buddhista közgazdaságtan eszméi*. Budapest: Typotex: 201-210.
- Zsolnai, László (ed.) 2011. *Ethical Principles and Economic Transformation: A Buddhist Approach*. New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9310-3>
- Zsolnai László. 2015. „Az öko-mértékletesség paradigmája.” *Egyházfórum* 2015/3: 15-19.
- Zsolnai, László – Kovács, Gábor. 2021. „Buddhist Values for Creating Mindful Markets.” *Journal of Management, Spirituality & Religion* 18(5): 57-70. <https://doi.org/10.51327/UGEH7597>
- Zsolnai László. 2022. „Buddhista közgazdaságtan.” In: Zsolnai László–Kovács Gábor – Ócsai András (szerk.) *Gazdaság és vallás. A gazdasági spiritualitás innovatív modelljei*. Budapest: Corvinus: 197-208.

FARKAS ATTILA MÁRTON

A buddhizmus neuralgikus pontja – az *anátman*

Tanulmányomban a buddhizmus legsajátosabb vonását jelentő *anátman* tan problematikáját kísérlem körüljárni. A népszerű felfogás szerint ez a tantétel különbözteti meg minőségileg a Buddha tanítását a többi vallástól. Véleményem szerint ez eredetileg nem egy filozófiai doktrína volt, főleg nem ontológia, s nem egy radikális lélektagadás, hanem egy praxis, mely rokon számos keleti és nyugati misztika módszerével, melynek lényege az egyén állandótlan és romlékony elemeinek leválasztása a tiszta, transzcendens szubjektumról. Az *anátman* elsődlegesen azt jelenti, hogy sem a testi, sem a mentális összetevőink nem tekinthetők állandó és halhatatlan szellemi entitásnak. Későbbiekben ebből a módszerből jött létre egy ellentmondásokkal terhelt ortodox „buddhista ontológia,” mely bármiféle örök szubsztancia létét explicite tagadta. Ha viszont az *anátman* koncepciót lételételeként értelmezzük, akkor annak konklúziói nyomán a buddhizmus két nagy fundamentuma: a reinkarnáció és az erkölcs univerzalitása egyaránt megkérdőjelezhetővé válik. Az ellentmondásokat a különféle buddhista iskolák más és másféle módon próbálták feloldani.

Kulcsszavak: buddhista filozófia, praxis, ontológia, szubsztancia, *átman*, tudat, elme, lélek, buddhista etika

Előszó

A Buddha *anátman* (páli: *anattá*) tanítása a buddhizmus talán legvitatottabb és legellentmondásosabb eleme. Sokak szemében ez teszi a Tant olyan egyedivé a vallások között, sőt ez az, ami miatt sokan inkább filozófiának, mintsem hagyományos (szűkebb, szubsztancialista) értelemben vett vallásnak tartják a buddhizmust. Jómagam majd két évtizedig tanítottam és képviseltem ezt a felfogást, mint rendíthetetlen doktrínát, jobbára egyetértve annak vélt vagy valós állításaival, már csak a részben általa inspirált kortárs nyugati filozófia (az antikarteziánus elmefilozófia és kognitív nyelvészet) iránti érdeklődésem és pozitív elfogódottságom okán is. Az utóbbi években tudatosultak bennem a doktrína mindazon kérdéses pontjai és ellentmondásai, melyekről ugyan korábban is tudtam, de egyrészt különösebben nem foglalkoztattak, másrészt voltak bennem némi ellenérzések az áltudományos narratívákhoz fűződő kapcsolataik miatt. Ugyanakkor mindig problémát okozott, hogy hallgatóimnak kielégítő választ adjak kérdéseikre, teljes módon feloldva az *anátman* továbbgondolásából adódó ellentmondásokat, s ilyenkor jobbára maradtunk a „tiszta buddhizmus” ebbéli állításainak pusztá elfogadásánál.

Jelen írás jórészt egy többszereplős vita és eszmecsere leképeződése, melyeket két barátommal, Kékesi Balázssal és Tenigl-Takács Lászlóval, valamint egy régi hallgatómmal, e tant a maga klasszikus doktriner formájában képviselő Hadházi Zsolttal folytattam. Mindhármuknak ezúton

mondok köszönetet, mert vagy ellenvéleményeikkel, vagy plusz információikkal sokban hozzájárultak ezen írás létrejöttéhez. Köszönöm továbbá Németh Norbertnek az esszém nyersváltozatához fűzött megjegyzéseit, meglátásait, sokat segített az írás finomításában. S nem utolsó sorban a hallgatóim felé is adósságot törlesztetek.

Esszém nem tudományos szakcikk, inkább elmélkedés. Tisztában vagyok vele, hogy egy válástörténész vagy orientalista mindenképp történeti kontextusba helyezné a kérdést, s figyelembe venné a *karma* vagy a *csitta* koncepcióinak változásait, ennek hatalmas szakirodalmát, a buddhista iskolák sokféleségét, stb. Jómagam ezekre csak helyenként utalok. Inkább mai buddhista gondolkodóként állok a témához, s az *anátman* tant egy idő- és kultúrafeletti alaptanításként kezelem, ahogyan a buddhista irányzatok többsége is ekként kezeli, noha előfordul, hogy mást ért alatta. A buddhizmus iskolái, egyházai és szektái oly szerteágazóak, köztük oly nagy különbségek találhatók (ideértve még az alaptanítások értelmezéseit is), hogy nemigen beszélhetünk „összbuddhizmusról”. Írásom főleg az *anátman* klasszikussá vált, és ma nyugaton felkapott értelmezésének a kritikája, s egyúttal egyfajta utólagos önkritika.

A szanszkrit és páli kifejezéseket annak megfelelően váltogatom, hogy páli vagy szanszkrit nyelvű emlékhez kötődik az adott idézet vagy utalás. Ha pedig saját gondolataimat írom általában a buddhizmusra vonatkoztatva, személyes okok miatt a szanszkrit terminológiát preferálok. Az idézetek esetében pedig a magyar fordításokat használtam.

Az *anátmaváda* alternatív értelmezése

Az *anátman* általánosan ismert népszerű megközelítésben nagyjából a következőket jelenti: Semmi nem bír önálló lényegiséggel, így az érző lények – köztük az ember – sem bír örök, változatlan, halhatatlan lélekkel, ahogyan a dolgok sem szubsztanciával. A lélek, vagy egyáltalán, bármiféle én-esszencia merő illúzió, minden és mindenki léthalmazokból, *szkandhák*ból áll, melynek elemei, a *dharmák* folyton változnak, keletkeznek, megszűnnek, és újra keletkeznek. Az öt léthalmaz: a test, illetve az anyagi elemek (*rúpa*), az érzés (*védaná*), az észlelés (*szandnyá*), a késztetés (*szanszkára*) és a tudat (*vidnyána*). Ezekkel az ember folyton azonosítja magát, így jön létre a szilárd én hamis illúziója, miközben nincs semmiféle valódi énünk. A megszabadulás (*Nirvána*) pedig a *szkandhák*hoz való ragaszkodás megszűnése, s lényegében ezt célozza az egész tanítás rendszere, annak mindenféle reguláival, gyakorlataival, nézeteivel.

Ami ebben számunkra most a leglényegesebb elem, hogy minden létező jelenség és folyamat a *szkandhák*on belül értelmezhető, minthogy nincs semmiféle azon kívüli transzcendens lény, lélek, szubsztancia, vagy szempont. „Nincs égi fogantyú” – hogy a buddhizmustól ugyan távol álló, de némileg hasonló szemléletmódot képviselő kortárs evolucionista filozófus, Daniel C. Dennett kifejezésével éljek.¹ Minden jelenség, dolog és lény okoktól és feltételektől függő módon jön létre, áll fenn és múlik el. Ezzel a buddhizmus lényegében szemben áll az összes többi indiai spirituális irányzattal, sőt a vallások túlnyomó többségével is. Sokan radikális lélektagadó vallásnak nevezik, ami a mi tudományos szemléletünkhöz hasonlító analitikus szemlélettel is bír, s mindent darabjaira boncolva közelíti meg a világot és a tudat működését. Ezért aztán sokan nyugaton – főleg filozófusok, pszichológusok, de leginkább a kognitív tudományok művelői – a mi kultúránk scientista

1 Dennett 2010.

világképének valamiféle archaikus keleti előzményét látják benne.² A buddhizmuson belül pedig legtisztábban a *théravádára* – annak is leginkább modern megnyilvánulásaira – jellemző e szemlélet. Nos, ezt a felfogást nevezem a következőkben ad hoc terminussal „ontológiai *anátmavádának*.”

Vannak ugyanakkor, akik nem fogadják el az *anátman* tan e mainstream értelmezését, miszerint az bármifajta szubjektum, s vele bármifajta *szkandhák*on túli szempont abszolút tagadása lenne. E véleményeket javarészt vagy a buddhizmus egyes kutatói, hindu filozófusok, vagy a hinduizmussal szimpatizáló ezoterikus-szinkretista nyugati gondolkodók vallják, s csak kisebb részben buddhisták.³ Más szóval, a Buddha vélhetően nem az *Upanisadok* üres, személytelen, *Brahmannal* azonos nagybetűs *Átmanját*, vagy a *szánkhja purusáját*, vagy az ezekhez hasonló misztikus szubjektum-konceptiókat, hanem a közönséges ént. Nem a „nagy Ént”, hanem a „kis ént”. Ráadásul még az se biztos, hogy a Buddha behatóan ismerte volna az *Upanisadok*at. Szemben a hagyományos felfogással, az utóbbi évtizedekben felmerült, hogy a buddhizmus nem a „hivatalos” védikus-bráhmanikus vallással szemben jött létre, hanem a sokszínű spirituális-aszketikus *sramana* mozgalom egyik irányzataként.⁴

A páli kánon sok helyütt visszatérő formulája, ami egyúttal a Buddha tanának egyfajta tömény summázata is lehetne, a *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na me so attā ti*, vagyis „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem.” Mít mond ez a formula? Amikor a *bhikkhu* belátja, hogy a test, az érzetek, stb. mulandóak, ezért szenvedéssel járnak, akkor az ezekhez való ragaszkodást feladva eléri a megszabadulást. Csakhogy ugyanez a formula megjelenik nem buddhista szövegekben is, például a *Szánkhja-káriká* vége felé:

„Csakis így, a valóság gyakorlása által születik meg a maradéktalan, tévedhetetlen, letisztult felismerés: „Nem én vagyok, nem az enyém, nem ez az Én!”⁵

A különféle hindu misztikus tanok üres és eredendően tiszta, személytelen, a *Brahmannal* azonos *Átmanja* és a Buddha (vélt eredeti) tana közti különbség talán mégsem ontológiai, inkább megközelítésbeli, módszertani. Mit jelent ez? Azt, hogy míg az előbbieket a tagadásokon (*néti-néti*) túl pozitív módon is meghatározzák, mi is az az *átman* – felsorolván az örök tapasztaló szubjektum pompás tulajdonságait -, addig a Buddha arra helyezi a hangsúlyt, hogy mi nem az:

„...Így tekint a testre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem (*átman*). Így tekint az érzetre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem. Így tekint az észlelésre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem. Így tekint a késztetésekre: Ez nem az enyém, ez

2 Bár a szerzőket hosszan lehetne sorolni Francisco Varelától kezdve, s ennek irodalma ma már tekintélyes, remek összefoglalóját adja ennek Waldron 2009. Buddhista részről talán legtisztább megnyilvánulása ennek Ráhula 2014. A (vélt) eredeti buddhai tanítás illetően összefoglalása: Körtvélyesi 2013. A korai buddhizmus *anattá* tanának értelmezéséről lásd a védikus és posztvédikus tanokkal összevető „ontológiai *anátman*” szempontját reprezentáló Varma 1973 összefoglalóját.

3 Legismertebb, s talán legszofisztikáltabb képviselője ennek a felfogásnak Ananda K. Coomaraswamy. Sarvepalli Radhakrishnan hasonlóképp gondolkodik, ahogyan a metafizikai tradicionalizmus képviselői is, vagy olyan régebbi szakemberek, mint C.A.F. Rhys Davids, vagy a tibeti buddhizmus olyan képviselői, mint John M. Reynolds, stb. Burkoltan ugyan, de szintén nem az „ontológiai *anátman*” felfogását képviseli Peter Harvey 1995.

4 Bronkhorst 1993 és 2007, Ruzsa 2009.

5 *Szánkhja-káriká* 64. Farkas – Takács 1994: 42.

nem én vagyok, ez nem az énem. Ha lát, hall, elgondol, elméjével megismer, felfog, megvizsgál, megfontol valamit, s erre úgy tekint: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem.”⁶

A világ majd minden misztikus útjának elengedhetetlen, szerves, lényegi eleme az énségtől való szabadulás, az ego feloldása, megszüntetése, kiiktatása - keleten és nyugaton egyaránt. Enélkül nincs Istennel egyesülés, nincs teljes megszabadulás, nincs tökéletes *szamádhi*, nincs időtlenség, nincs halhatatlanság, nincs transzcendens tapasztalás, stb.

„Aki tehát még akarja tudni, mi a szellem, annak, úgy látszik, a lelket kell szemügyre vennie, és pedig a lélek legistenibb részét. Ennek pedig alighanem az a módja, hogy az emberről, vagyis önmagáról, lehántod először is a testet, azután a testet alakító lelket, és szép gondosan az érzékelést is, majd pedig a vágyakat, az indulatokat, és a többi efféle hiábavalóságot, mivel mind ahhoz húznak, ami halandó.”⁷ – mondja Plótinosz.

Véleményem szerint ezt a Buddha az *anátman* tannal oldotta meg. Ami kézenfekvő, hiszen mi más is lehet hathatósabb eszköze az ego megsemmisítésének, mint annak tagadása? Az alapállás azonban a tiszta szubjektumként-lét, amit viszont minden megnevezés vagy doktrína tárgyiasítana, hiszen ha már név, fogalom, úgy a szemlélet tárgya, s nem a szemlélő. Ha a tiszta szubjektum megnevezett tárgy és tantétel, akkor nem eleven első szám egyes személyű jelenlét, hanem dolog. A dologiasítás pedig a tőle való eltávolítás, vagy legalábbis a vele való azonosság akadálya. Metodikailag hasonló ez ahhoz, amikor Eckhart mester leghíresebb prédikációjában arra kéri Istent, hogy fossa meg „Istentől”, azaz Isten fogalmától és nevétől, mert az akadálya a vele való egység felismerésének.⁸ A *Brahmannak* is megvolt a maga negatív teológiája már az *Upanisadok*ban, hogy mi nem és milyen nem a *Brahman*.⁹ Ahogyan az is megjelent már ebben az időben, hogy mi nem az igazi *átman*. Semmi nem az a meghatározható és változó dolgok közül, ezt fejezi ki a *néti-néti* formula, a „sem ez, sem az”.

A *néti-néti* emlékeztet a keresztény misztikából ismert ún. „negatív teológiára”, melynek a lényege - szemben a pozitív, állító teológiával, mely Isten attribútumait írja le -, hogy azt kell felsorolni, mi nem Isten. Hiszen a transzcendens fogalmakon túli, és annak bármiféle ábrázolása vagy nyelvi megközelítése könnyen tévutakra vihet. Nos, valami ilyesminek vélem az „eredeti” *anátman* tant is: a tiszta szubjektumnak nem lehet neve, mert onnantól nem az, ami. S miként nyugaton a pozitív és negatív teológia nem szemben álltak egymással, hanem kiegészítették egymást, úgy Indiában sem feltétlenül kell egymást kizáró megközelítésnek tartanunk az *átmavádát* és az *anátmavádát*.

A buddhista *anátmaváda* és a nem buddhista *átmaváda* tehát nem állnak egymással szöges ellentétben, inkább módszertani alapon különböznek, illetőleg másra helyezik a hangsúlyt. Az *anátman* egyfajta módszer, mintsem (valódi) ontológiai tétel. Méghozzá egy radikális módszer, melynek lényege szerintem egy folyamatos egyes szám első személyben, mint tartalom (szennyözödés) nélküli, tiszta szubjektumban-lét, minek révén a gyakorló leválik mindenről, a testi hordozóról, de még a saját tudatáról is. Egyfajta folyamatos, megszakítatlan spirituális „first per-

6 *Alagaddúpama-szutta* (MN 22), Ānāmolī 1995: 226, de több *szuttában* előfordul ugyanez a panel.

7 Plótinosz 1986: 258.

8 12. prédikáció. Adamik 1985: 54-55.

9 Witz 1998: 359-361.

son methodology” – a magam részéről ezt értem a „légy önmagad menedéke, önmagad szigete” jelszava alatt.¹⁰ Ezt a pozíciót pedig szennyezi bármiféle szubjektumra vonatkozó teória, vagy akár a puszta szubjektum bármifajta elnevezése. A szubjektumról szóló bölcseleti rendszerek és spekulációk helyett annak eleven megvalósítása, alapállásának praxisa lenne a Buddha tanításának lényege. Erre a felfogásra használok a továbbiakban az „ontológiai *anátmaváda*” ellentétpárjaként, illetve alternatívájaként a *praxis-anátmaváda*” *ad hoc* terminust.

Ha ezt elfogadjuk, némi iróniával azt is mondhatjuk, hogy a „praxis-*anátmaváda*” radikálisabb „*átmaváda*”, mint bármely hindu irányzat, mert nem elméleti, hanem gyakorlati alanycentrikusság. Mert a szubjektum-lényeget nem tárgyiasítja nevekkel és nézetekkel, hanem annak hagyja, ami: névtelen puszta szubjektumnak. Az *Alagaddúpama-szuttában* a Buddha azt mondja, hogy amennyiben létezne *átman*, úgy észlelhető lenne, ám nem észlelhető, vagyis nem ragadható meg megnyilvánult formában, ezért ostobaság az a nézet, hogy az *átman* és a világ (!) azonos, és az ember a halála után örökké ugyanaz marad.¹¹ E kijelentést a magam részéről úgy értelmezem, hogy a puszta szubjektumot nem lehet érzékelni, hiszen alany és nem tárgy. A szubjektum hogyan is érzékelne önmagát? (Ez a későbbi *mahájána* filozófiában is kérdés lesz.) Csupán az önmagáról való gondolatot, koncepciót tudja „érezni”, nevek, szavak, fogalmak formájában. Továbbá, itt egy olyan *átman* koncepciót is tagadott a Buddha, mely szerint az a világgal azonos – vélhetően egy ősi animista-panenteista nézetről lehet szó.

Úgy gondolom, hogy ennek a felfogásnak a letisztult, végsőkéig vitt formája a *mahájánában* megjelenő *pradnyápáramitá-szútrák* világa, ahol is hosszasan olvashatunk arról, hogy nincsenek se *szkandhák*, se *ájatanák*, se *dhátuk*, se *bódhiszattvák*, ahogyan se törekvés, se megszabadulás, se én és nem-én, se egyéb nem létezik – minthogy ezek csak szavak, fogalmak, kifejezések, melyek nem bírnak önléttel. Nos, ezek a szövegek se lételméleti alaptételként hirdetik a buddhizmus különféle kategóriáinak nemlétét. Ezért is sántít Valpola Ráhula ama érve az „ontológiai *anátman*” mellett, miszerint ha lett volna bármiféle *átman* elrejtve a Buddha tanában, úgy azt miért titkolta volna el?¹² Nem titkolt a Buddha semmit, ugyanis ez nem titkos tan, hanem praxis.

De mi is az *átman*, amit tagad a Buddha?

Az *anátmant* az óind misztikákkal összeegyeztetni akarók, az „én” fogalmának különféle kontextusokban megjelenő funkciói és jelentései alapján próbálják cáfolni az „ontológiai *anátman*” doktrínát.¹³ Ezek közül talán a leggyakoribb az *átman/attá* pozitív megjelenése a korai szövegkorpuszban. Hogyan is tagadhatja a Buddha az *attát*, amikor több helyen annak stabilitására és nélkülözhetetlen voltára mutat rá? Hogyan legyen például önmagam (*attá*) menedéke - a Tan híres felszólításának engedelmességre – ha nincs önmagam? Az *attá-káma*, az önmagunk szeretete is mindennél előbbre való az ősi szövegek szerint, sőt ez az alapja a szeretet (*mettá*) másokra való kiterjesztésének is, mivel az ember önmagát szereti legjobban, magából kiindulva tudja a *mettát* kiterjeszteni másokra is.¹⁴ De miért is szeressem önmagam, aki nincs, sőt, akinek illúziójától meg

10 Pl. a *Csakkavatti-szuttában*. DN 26.

11 MN 22. *Nānamoli* 1995: 235-236.

12 Ráhula 2014: 94.

13 Egy remek összefoglaló ennek a felfogásnak az érveiről Hodászi 2012, de mindenképp előtt lásd Coomaraswamy 1989.

14 *Vism.* IX. 8-10. *Nānamoli* 1991: 289-290.

kell szabadulni, de mielőbb? A *Dhammapada* egyik szakasza, az *Attá-vagga* mindvégig a helyes és erős, és fejlesztendő énről beszél. Ezt a *szautrántika* Vaszubandhu persze már úgy értelmezte (számos más *ábhidharmikával* egyetemben), hogy az elme (*csitta*) kapta az *átman* elnevezést át-vitt értelemben.¹⁵

A Buddha ugyebár mindig azt hangsúlyozza, hogy mi nem az *átman*. A test nem *átman*, hiszen születik és meghal, s közte ezernyi változáson megy át, ráadásul szenved mindenfélétől. Az érzések, az észlelések, a késztetések és a gondolatok együttese, ami a *csitta*, az elme, pláne nem lehetnek *átman*, hiszen a testnél is gyorsabban – a *théraváda abhidhamma* szerint tizenhatszor (a későbbiekben tizenhétszer) gyorsabban – változik. Nos, a nem buddhista misztikusok sem állították soha, hogy a test vagy az érzések, vagy a tudatműködés *átman* lenne, sőt mindig hangsúlyozták, hogy egyik sem az, minthogy ezek változók, mulandóak, romlandóak. Ez az említett *néti-néti* elve és gyakorlata: ez sem, az sem, azaz sem a testi, sem a tudati „burkok”, elemek, tényezők, összetevők, funkciók, stb., nem azonosak az „igaz *Átmannel*” – amit néha emiatt, kontextustól függően nagybetűvel írok.

A *Taittirija-upanisad* az *átman* burkait sorolja egymás után: az ételből álló burkot, ami ugyebár a fizikai test, a *pránákból* állót, a gondolkodó tudatból (*manasz*) állót, a tudatosságból állót (*vidnyána*) – s ez mind romlandó, mulandó, ami „nem én vagyok, nem az enyém, nem az én énem”, s akkor az askéta eljut az üdvből álló legvégső burokgig. Ez kísértetiesen összecseng a *szkandhák* rendszerével, s az ahhoz való ragaszkodás megszüntetésével. Csakhogy ebben a bráhmanista terminológiában mind az öt burok *átman*!¹⁶ Ez bizony nem azonos Jádnyavalkja üres, személytelen, a mélyálomban legtisztábban megnyilvánuló *átman*jával, aki megragadhatatlan, „sem ez, sem az”.¹⁷ Persze lehet, hogy a *Taittirija-upanisad* csak azt akarta mondani, hogy az *átman* átjárja az összes burkot, és ugyanúgy benne van a durva anyagiban, mint a legfinomabb szellemiben is, ez azonban mégis kapcsolódik ahhoz a felfogáshoz, miszerint az *átman* az ego, sőt a test maga.

Ami viszont teljesen ellentmond az *Upanisadok* más tanításainak. Például amikor Virócsana démon elmegy Pradzsápatihoz tanítványnak, hogy magyarázza el neki az *átmant*, az pedig becsapván őt, azt mondja, hogy az *átman* a test, amit a tükörben lát, s Virócsana ezt elhiszi, elégedetten hazamegy, a tanítást továbbadja a démonoknak: a testet kell szépíteni és magasztalni.¹⁸ Az tehát, hogy a test lenne az *átman*, démoni felfogás. Márpedig az *átman* egyik jelentése a test, és számos helyen ebben a jelentésében szerepel az *Upanisadok*ban, míg máshol pedig a transzcendens, *Brahmannal* azonos abszolút lélek értelmében. De van olyan hely, ahol egyetlen szakaszban jelenti az *átman* a testet és a transzcendens szubjektumot.¹⁹ *Átman* a szívben lévő fény-*purusa* is, a szívben lévő tér (*ákása*) is, de maga a szív is *átman*. A szívnek a lélegzethez, s ennél fogva az életszellemhez is köze van, s valóban, maga az *átman* szó a lélegezni gyökből származik, és az óind rendszerekben gyakorta azonos a *pránával* is. A test középső része is *átman*, mellkas, törzs, s ekként függhet össze a szívvel, s kapcsolódik a durva ősi testi jelentés, és a szofisztikált, misztikus, szívben lakó szubjektum jelentés. Mindemellett – vagy inkább ezekkel szoros összhangban – az öröklött lélek is ő, amit az apa a férfimaggal átad az anyának, s így megy át az utódba, s az *Upanisadok*ban ősi animista lélekképzetek is továbbélnek. Az *Aitaréja-upanisad*ban kétféle

15 Koša 39.b, de la Vallée Poussin 1988: 108.

16 Az öt burokról: Witz 1998: 324-356.

17 Brih.up. 4.4. Fórizs 2016a: 94.

18 Ch.up. 8.8. Fórizs 2016a: 227.

19 Pl. Brih.up. 1.6., 4.5, Fórizs 2016a: 40, 98.

*átman*ról van szó, az egyik világeremtő, a másik a személyes lélek, melynek köze van az apától örökölt lélekhez.

Ha a test is *átman*, úgy a *súdra átmanja* más, mint a papé, vagy harcosé, a *csandáláról* nem is szólva, így ha az alacsonyabb kasztbeliek, vagy kaszton kívüliek megértik a magasabb *varnák* tagjait, hitványabb, tisztátalan *átmanjukkal* szennyezik ez utóbbiak tisztább *átmanját*. Noha az *Upánisadok* misztikájában az „igazi”, azaz a *Brahmannal* azonos *Átman* minden lényben ott lakozik, mi több, abban mindenki egyenlő. Olyannyira, hogy benne még a társadalmi kategóriák is megszűnnek, illetve érvényüket veszítik:

„Az atya itt nem atya, az anya nem anya, a világok nem világok, az istenek nem istenek, a tudás nem tudás, a tolvaj nem tolvaj, a gyilkos nem gyilkos, a korcs nem korcs, a fattyú nem fattyú, a szerzetes nem szerzetes, a remete nem remete. Ekkor már nem érinti a jó és a rossz, ekkor már szíve minden gondján túlelmedett.”²⁰

Mindezt tovább színesíti a *Cshándógja-upánisad* egyik passzusa, mely csinált, megalkotott *átmanról* (*kritátman*) tesz említést. A testét levetett, megszabadulást elérő *Brahman* nem teremtett világot éri el, s ezzel hozva létre az *átmant*. Az inkantációnak tűnő szöveg első számú egyes személyben szól, így nem tudni, hogy az *átmant* itt ki vagy mi hozza létre. Egy személy, vagy annak valami másik lelke, vagy csak maga a tett (*karma*)²¹ Ez az *átman* tehát nem is születetlen, örök. Persze lehet, hogy a *kritátman* metafora, és az örök *Átman* megtisztítását jelenti.

Akkor most melyik *átmant* is tagadta a Buddha? A változásnak kitett, társadalmilag meghatározott *átmanokat* biztosan. Az öt *szkandha*, mint az *anátman* kifejezője, a *Taittirija-upánisad* öt *átman*-burkának ellenpontozásaként is felfogható – avagy ez utóbbi a *szkandha*-tan ellenpontozásának, attól függően, melyik tanítás keletkezett előbb.

Az *Upánisadok* egyes helyeken azt is mondják, az *átman* elválasztó gát a világok közt, hogy azok össze ne folyjanak. Ezt a gátat nem törli át sem a nappal, sem az éjszaka, sem az öregség, sem a betegség, sem a halál, sem a jó vagy a rossz *karma*. Viszont ha egy vak átkel az *átman* gátján – mondja a *Cshándógja-upánisad* –, megint látni fog, ahogyan a csonka egész lesz, a beteg pedig felépül. Ha az éjszaka átkel rajta, nappal lesz belőle.²² Jómagam nemigen tudom ezt másként értelmezni, minthogy az *átman* itt szimplán az ént jelenti, pontosabban az önmagam érzését, ami révén nem lehetek valaki más. Ami nem azonos Jádnyavalkja vagy a későbbi *Védánta* nagybetűs *Átmanjával*, hiszen ez utóbbi hogyan is lehetne gátja bárminek? Ez itt az énem abszolútnak érzett fala, mely elválasztja tőlem, ami rajtam kívül esik, így a más tudatokat is. Ezért azon át kell jutni. Hogyan jussunk át? Úgy hogy lebontjuk a nem-énnel. (A magam részéről a *Cshándógja-upánisad* eme eszme-futtatásában egy implicit *anátman* tanítást vélek felfedezni.)

Mindez még egy szempontot felhozhat: Ha a pusztá szubjektumra azt az elnevezést használjuk, amit sokszor a közönséges énré, sőt, még a testre is – vagyis az *átmant* –, úgy nem csupán dogmatisztjuk, tárgyá tesszük a tiszta szubjektumot, hanem egyenesen közönséges énné szűkítjük. Vagy legalábbis a szóhasználat révén könnyen összekeverjük a közönséges énnel. Ezért a legjobb, legegyszerűbb megoldás a sokjelentésű, terhelt szó használatát letiltani. Ha a *szánkhja-jóga* szemléletében értelmeznénk az *átman* szó használatának problémáját, úgy is fogalmazhatnánk, hogy

20 Brih.up. 4.3.22. Tenigl-Takács 1998: 101.

21 Ch.up. 8.13. Fórisz 2016a: 231.

22 Az *átman* mint gát, megjelenik a Brih.up. 4.4.22 passzusában is, a fenti gondolat pedig: Ch.up. 8.4. Tenigl-Takács 1998: 277.

e szóhasználat révén az *ahamkárát*, az „éncsinálót” (voltaképp magát az egót) és persze az ént tartalmazó, attól elválaszthatatlan elmét, a *csittát* könnyen összekeverhetjük a *purusával*, a pusztá szubjektummal.

A tudat máshol sem *átman*

Az „ontológiai *ánátman*” mai híveinek egyik legkedveltebb szövege, a *Mahátanhászankhaja-szutta* azt beszéli el, hogy a Buddha lealáz egy Száti nevű *bhikkhut*, aki abban a téves nézetben leledzik, hogy a Buddha azt állítaná, létezik olyan változatlanul fennálló tudatosság, mely újraszületik a különböző lényekben.²³ A Buddha megtudván ezt, igen arrogáns módon, teljes tekintélyét latba vetve oktatja ki szerencsétlent, hogy ő bizony ilyesmit sose mondott. Ehelyett inkább azt tanítja, hogy a tudatosság, a *vinnyána*, szüntelenül változik, és a tudatos tapasztalatok, a dolgok-ról való tudomások csak bizonyos feltételek függvényében jönnek létre – miként minden más.

A lényegi mondanivalója ennek a szövegnek nagyjából ugyanaz, amit a téves nézetek 62 típusát osztályozó és ismertető *Brahmadzsála-szutta* egyik passzusa is mond, miszerint akadnak olyanok, akik a tudatot, a gondolkodást, az elmét tévesen öröknek, maradandónak gondolják.²⁴ Pedig a tudat vagy elme (itt ez a két fogalom összemosisdik a *csitta-manasz-vidnyána* hármaságban) nem *átman*, mivel alávetett az okoknak és feltételeknek és szüntelenül változik, mint minden egyéb létező.

Nos, ez a felfogás miben is különbözik a különféle hindu iskolák ama felfogásától, miszerint az elme nem azonos az *átmannel*? Patandzsali a *Jóga-szútrában* az egyik legnagyobb tévedésnek tartja a *szattva* (szellemi minőség, és vele a *csitta*, a tudat) és a *purusa*, a póre szubjektum össze-tévesztését, és az egyik legnagyobb tudásnak azok megkülönböztetését és elkülönítését. A *csitta* nem *átman*, sőt, azt le is kell választani az *átman*ról. Száti tehát látszatra olyasmit állított, ami nem csak a Buddha tanával, de a *szánkhjával*, a *jógával*, egyes *Upanisadok*beli nézetekkel, a későbbi *Védántával*, vagy éppen a kasmíri saivismussal, azaz a nem buddhista misztikákkal is élesen szemben áll.

Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy Száti vajon miért értette félre a Buddha tanítását? A szöveg alapján úgy tűnik, nem volt rosszhiszemű, nem állt szándékában a Buddha rossz hírét kelteni, noha ilyen figurák jól ismertek a páli kánonból. Akkor mi lehetett az alapja téves nézetének? Talán a megszabadult lények minden határon áthatoló, mások tudatát és mérhetetlen időket (előző életeket és világkorszakokat) átlátó, a *brahmavihára* gyakorlatokkal térben is kiterjesztett tudatának (*csitta*) fogalma. Az *arahant* különleges, megvilágosult, „örökké ragyogó” tudata korai koncepció, s vélhetőleg alapja a későbbi Buddha-tudatnak.²⁵ Ez nem azonos a közönséges *csittával*, viszont akárhogy is nézzük, kissé *átmanszerű*. Nos, ennek a *csittának* a nagyjából megfelelője a bráhmanizmusban az isteni *vidnyána*, mely tudás és bölcsesség.²⁶ Csakhogy a Buddha a *vinnyána* szót nem erre, hanem a közönséges elmeműködésre, pontosabban a kognícióra használja. Vagyis ugyanannak a szónak két jelentése (is) létezett, s Száti valószínűleg a ragyogó *csittával* keverte a bráhmanista *vidnyánát* – feltéve, ha ismerte ezeket a tanokat.

23 MN 38. Nānamoli 1995: 349-366. A *szutta* fontosságáról témánk szempontjából lásd Ruzsa 2019.

24 DN I. Bodhi 1993: 84.

25 Harvey 1995: 173-176.

26 Witz 1998: 341-352.

Térjünk vissza egy pillanatra a *Dhammapada* említett fejezetének, a helyes énről beszélő *At-tá-va*ggának, a Vaszubandhu-féle interpretációjához, miszerint az elme (*csitta*) kapta az *átman* elnevezést, metaforikusan.²⁷ Mit láthatunk itt? A buddhisták azonosítják a közönséges elmét (metaforikusan) az *átmannel*, majd tagadják annak létét, mondván, hogy az csak egy metafora. Ezzel voltaképp azt sugallják, mintha az *átmavádin* misztikusok - és persze a saját *szanghabeli* eretnekeik - az elmét tartanák *átmannel*, noha azt sem az „eretnek”, sem pedig a nem buddhista nem tartotta annak.

Ráadásul ismertek olyan nem buddhista gyakorlatok is, melyek a *nirvikalpát*, a képzetmentes tudatot oly módon kívánták elérni, hogy tagadták az elme létezését. Gondold, hogy elme, benső, psziché, egészen egyszerűen nincs!²⁸ Ebben pedig nem csak az az érdekes, hogy az elme nem lehet *átman* a nem buddhista ind misztikus számára sem, hanem, hogy a tagadás itt (is) megjelenik pusztán módszerként, s egyáltalán nem lételmélet.

Mindehhez egy ellentmondás: Nincs gyorsabb létező a világon, mint az elme (*csitta*) – mondja az *Anguttara-Nikája*.²⁹ Egy másik helyen azt mondja a Buddha, hogy az átlagember azért azonosul a testével (azaz tartja azt énnak), mert az akár száz évig is kitarthat, a csapongó, túl gyorsan változó elme viszont egy nap és egy éjszaka keletkezik és megszűnik, átalakul egyik tudatból egy másikká³⁰ Így aztán jobb is, ha testünkkel azonosulunk. (Emögött a megállapítás mögött vélhetőleg az elalvás-felébredés, mint a halál-újraszületés napi analógiája húzódik, ami igen sok kultúrában megtalálható.) Hogyan is lehet *átman* a kozmosz legváltozékonyabb létezője?

Csodálatos módon mégis ezt a cikázóan gyors elmét érzik sokan állandónak, tartósnak, szemben a romlandó testtel, mint azt fentebb a *Brahmadzsála-szutta* is felhossa.³¹ Ezt bizony mi magunk is megérthetjük, minthogy ugyanannak a személynek, illetve alanynak érezzük magunkat testünk minden változása, akár károsodása előtt és után. Kísérje azt bármily érzelmi vagy jellembeli változás, önazonosság-tudatunk nem változik. Nem ellentmondás ez? De bizony. Ami azzal oldható fel, hogy nem a gyorsan cikázó gondolatok, érzések és késztetések, azaz nem a *csitta* az, ami miatt önazonosságunk állandó, hanem talán van valami alany, szubjektum a *csittán* túl. Amelyet egyesek annak idején összekeverték a *csittával*, és pedig azért, mert az *átman* le lett tiltva, viszont ismert volt az *arahantok* tiszta, ragyogó, nem köznapi *csittája*. Ráadásul a Buddha ugyebár azt mondja, hogy az ember a testével azonosul, mert ha a tudatával azonosulna, akkor csak egy napig és éjszakáig létezne. De kicsoda is az, aki azonosul, és ki az, aki létezne? Aki azonosul, csakis a szubjektum, az alany lehet. És aki ebből az azonosulásból keletkezik, az a személy, a *puḍgala*. Ami akár száz évig is fennállhat, ha az alany a fizikai testtel azonosul, de csak egy napig létezne, ha a *csittával*.

Átman az anátmanban

A *dzogcsen* egyik alapszövegének tartott, és Padmaszambhavanak tulajdonított *Szembesítés az értelemmel* c. mű igen egyértelműen fogalmaz, amikor az *átmant* azonosítja a különféle buddhista irányzatokban megjelenő tiszta tudattal, sőt: szerinte az ortodoxok ezt az *átmant* *anátmannak* nevezik:

27 Kośa 39b, de la Vallée Poussin 1988: 108.

28 Egy ilyen gyakorlat található például a *Vidnyánabhairava-tantra* 94. versében. Swami Lakshman Joo 2007: 122.

29 AN 1.48. Bodhi 2012: 97.

30 *Asszutavá-szutta* SN 12.61. Bodhi 2000: 595.

31 Ezt az illúziót a későbbi kommentár annak tulajdonítja, hogy az anyagi *dhammák* szétesése durvább, míg az egymást követő tudatpillanatok átvezetnek egy következő életbe. Bodhi 1993: 175.

„E „tudatnak” nevezett, vibráló, megismerő Jelenlét nem egy létező dolog, a *szamszára* és a *Nirvána* örömei és szenvedései mégis mind belőle fakadnak. Mibenlétét tizenegyféle módon határozzák meg, s rengeteg sokféle elnevezést aggattak rá: Vannak, akik úgy hívják: „a tudat természete”. A hinduk szerint általában „énség” (*átman*) a neve. A tanítványok ezzel szemben „éntelenségnek” (*anátman*) mondják. A „csak-tudat” (*csittamátra*) tan hívei a „tudat” elnevezéssel illetik. Mások úgy nevezik: „önfelülmúló megismerés” (*pradnyápáramitá*). Megint mások szerint „buddhatermészet” (*szugatagarbha*) a neve. Egyesek a Nagy Jelekép (*Mahámudrá*) elnevezéssel illetik, míg mások úgy hívják: „az egyedüli fénycsepp”. Vannak, akik „a tapasztalás közegének” (*dharmadhātu*) hívják, mások pedig „közös forrásnak” (*álaja*) nevezik. Megint mások „közönséges tudat” néven emlegetik.”³²

A fenti szöveg később megjelenik a *Garuda röpte* című, ugyancsak ismert, 19. század eleji, szintén *dzogcsen* iratban is, ami e nézet bevett voltára utal - legalábbis az irányzaton belül.³³ A magam részéről éppúgy nem látok e koncepciók és a transzcendens *Átman* koncepciója közt különbséget, mint Padmaszambhava, illetőleg a szöveg szerzője. Egyébként ez az attitűd rokonságban van azoknak a modern hindu gondolkodóknak a felfogásával, akik a közös szellemi gyökereket, illetve közös mondanivalót keresik és lelik meg a különféle misztikákban, amivel a magam részéről mélyen egyetértek, mert a misztikus tapasztalások univerzálisak, s nem konkrét tanokhoz, bölcséleti rendszerekhez, fogalmi keretekhez kötöttek. A szöveg még meg is előzi a korát, mert abban az időben a hindu gondolkodók a buddhizmust még lélektagadó tévtannak tartották – amire az ortodox buddhizmus ismeretében volt is némi alapjuk.

Sokan úgy vélik, hogy a *mahájánába* számos bráhmanikus elemet visszacsempészték, velük az *átmant*. A számos néven futó Buddha-tudat több ponton emlékeztet a misztikus *Átmanra*, leginkább annak filozófia változataira. A Buddha-természet, a *tathágatabgarbha* és a transzcendens *Átman* hasonlósága pedig szinte meghökkentő. Nem csupán okoktól és feltételektől nem függő, mint a *Nirvána*, s mint ilyen, nem tartozik egyik *szkandhába* sem, de eleve ott lappang minden lényben. Erre az azonosságra a legjobb példák a *Ratnagótravibhágának*, mely a *tathágatagarbha*-tan egyik alapszövege, és a *Bhagavadgítának* az alábbi passzusai. Az első az *Átmanról*, a második a *tathágatagarbháról* szól:

yathā sarva-gataṃ sauḥśmyād ākāśaṃ nōpalipyate sarvatrāvasthito dehe tathātmā nōpalipyate

„Miként a mindent átható tér a finomsága miatt nem szennyezett, úgy a testben mindenhol megtelepedett *Átman* sem szennyezett.”

yathā sarva-gataṃ sauḥśmyād ākāśaṃ nōpalipyate sarvatrāvasthitaḥ sattve tathāyaṃ nōpalipyate

„Miként a mindent átható tér finomsága miatt nem szennyezett, úgy ez a minden lényben megtelepedett (*dhātu*) sem szennyezett.”³⁴

32 Agócs 2009: 184.

33 Sabkar 2003: 34-35, 81.

34 *Bhagavadgítá* 13.32, *Ratnagótravibhága* 1.52 Az összevetést lásd <http://prajnaquest.fr/blog/category/key-concepts/dhatu/>

Egyértelmű, hogy ugyanazon szövegpánc két különböző vallás általi felhasználásáról van szó. Mindehhez vegyük hozzá, hogy a *tathágatabarbha* csak a tudatossággal rendelkező lényekben van jelen – miként az értelmes lélek minden vallásban. Van-e a kutyának Buddha-természete? Nincs. Ezzel a kérdéssel és a rá adott rövid válasszal kezdődik a leghíresebb zen *kóan* gyűjtemény, a *Nincs kapu*. Persze a *kóan* nem ilyen egyszerű, itt a „nincs”-en van a hangsúly, nem a kutya természetén, ugyanakkor az alapja egy régi diskurzus, hogy egyáltalán kiknek lehet Buddha-természetük.³⁵ Nem csupán a kutyának, a fűnek, vagy a kőnek nem lehet, de az *iccshantikáknak*, a megvilágosodásra képtelen embereknek se – mely szemléletmód ugyancsak hasonlít a hindu ortodoxia exkluzív *Átman* koncepciójára.

Egyébként már a *szutták*, majd azok nyomán az első tömény nagy összefoglaló mű, a *Milindapanyha* is mindenféle pozitív jelzőkkel látják el a *Nibbánát*. Az fenséges, beszennyezhetetlen, békés, tiszta, nem születik, nem öregszik, nem hal meg, az maga a halhatatlanság (szó szerint: halál-nélküliség), s nem utolsósorban boldogságot okoz.

A meditációban az én megsemmisül. De hétköznapi tudatállapotban is igen gyakran megtörténik ez, gondoljunk csak arra, amikor „kikapcsolunk”. Vagy amikor valamibe nagyon belefeledkezünk. (A meditáció voltaképp ennek egy irányított, radikális formája.) Hol van olyankor az én? Hol vagyunk olyankor? Ezt az „ontológiai *anátman*” az *átman* hiánya bizonyosságának fogja fel, és elsőre teljesen igazoltnak és logikusnak tűnik e felfogás. Csakhogy egy hindu misztikus ugyanazt az állapotot, melyben még az egónak a csírája se marad (pl. ez a jógában a *nirbídza-szamádhi*), éppen hogy az *átman* tiszta megnyilvánulásának fogja fel. Az én és annak érzései, gondolatai, indulatai, késztetései csupán szennyeződések az „igazi” *Átmanon*, mely szennyeződések ilyenkor eltűnnek. Miben más ez, mint amikor a zen, a *dzogcsen* vagy a *jógácsára* arról beszél, hogy eltűnik a szennyeződés az önmagában eleve tiszta tudatról?

A *Nirvána*, majd a *tathágatagarbha*, és a Buddha-tudat különféle megnyilvánulásai, illetve megfogalmazásai tehát a nagybetűs *Átman* tulajdonságait kapták meg. Ugyanakkor ezeket a tulajdonságokat sok mindenre lehet mondani. Például a mi nyugati transzcendens Istenünkre is mondták sokan, és a vele egylényegű, megtisztult lélekre is. De egy nihilista megsemmisülés-hívő is nyilván ugyanezeket mondaná a Semmire, úgyhogy ez önmagában nem sokat mond. Az is lehet, hogy az *anátman* az *átman* koncepció ironikus ellenkoncepciója: minden tulajdonság, ami az *átman* jellemzője volt, az *anátman*é lett.

Ki emlékszik vissza kinek az előző életeire?

Gyakorta megkérdezi a buddhista tanítót a naiv laikus, hogy ha nincs semmiféle én, s így nincs, aki lélekvándoroljon, akkor mik is az ún. „előző életek”? Mert bizony a Buddha megvilágosodásának, s nyomában a *bhikkhuk* sokasága megszabadulásának fontos állomása volt ama tapasztalat, miszerint:

„Fölidézük számtalan előző életük útját: egy születést (*dzsáti*), két születést, három születést, négy születést, öt születést, tíz születést, húsz születést, harminc születést, negyven születést, ötven születést, száz születést, ezer születést, százezer születést, a világ összezsugorodásának sok nagy korszakát, a világ kiterjedésének sok nagy korszakát, a világ összezsugorodásának és ki-

35 Erről leginkább a zen kapcsán, de jobbra a *mahájána* szemléletére is érvénnyel lásd Scharf 2017.

terjedésének sok nagy korszakát. „Ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam, ilyen volt a megjelenésem, ilyen a táplálékom, így tapasztaltam gyönyört és fájdalmat, ilyen hosszú élet adatott, és innen eltávozván amott jelentem meg ismét, és ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam, ilyen volt a megjelenésem, ilyen a táplálékom, így tapasztaltam gyönyört és fájdalmat, ilyen hosszú élet adatott, és innen eltávozván amott jelentem meg ismét.”³⁶

Ez a páli kánonban az előző életekre történő visszaemlékezés állandó, visszatérő formulája: ez és ez voltam, ezzel és ezzel a névvel, itt és itt, stb. Csakhogy személy híján hogyan lehet személyazonosság? De ennél még problémásabb, hogy más szövegek szerint a „léteztem a múltban és létezni fogok a jövőben” felfogása értelmetlen és haszontalan:

„Azokon a dolgokon elmélkedik, amiken nem kellene, és azokon a dolgokon nem elmélkedik, amiken pedig kellene, s így olyan káros folyamatok jelennek meg, amelyek korábban nem voltak jelen, a már korábban jelen lévő káros folyamatok pedig megerősödnek. Nem elég alaposan így elmélkedik:

- (1.) Léteztem én a múltban?
- (2.) Nem léteztem a múltban?
- (3.) Mi voltam a múltban?
- (4.) Hogy léteztem a múltban?
- (5.) Abból, ami voltam, mivé lettem a múltban?
- (6.) Létezni fogok a jövőben?
- (7.) Nem fogok létezni a jövőben?
- (8.) Mi leszek a jövőben?
- (9.) Hogy fogok létezni a jövőben?
- (10.) Abból, ami voltam, mivé leszek a jövőben?”³⁷

Ez esetben miért is fontos, hogy a megvilágosodott visszaemlékezzen az előző életeire? Mert hogy a *púrvanivászánuszmrítidnyána* a kanonizált *abhinnyák*, azaz magasrendű képességek egyike, s egyúttal a megvilágosodási processzus fontos szakasza, a Buddha is így döbrent rá a *szanszára* örök körfogására és ennek nyomorúságára.³⁸ Először a saját, majd mások előző és jövőendő életeire való rálátással. Ezt az elemet ignorálni nem lehetett, ez minden buddhista hagyomány szerves részét képezi, még a *théravádáét* is.

A *Milindapanyha*, vagyis az abban megjelenő Nágaszéna nevű buddhista szerzetes elmagyarázza Milinda (Menandrosz) királynak, s vele a szöveg olvasóinak, hogy nincs lélekvándorlás, hanem újralétesülés van, s a kettő messze nem azonos. Mert nem vándorol senki, hiszen nincs se lélek, se személy, csak a test-lélek kettősségét mímelő *náma-rúpa*, ami az öt *khandha* (*szkandha*) látszólagos személyt alkotó összjátéka. S miként azáltal, hogy egy lámpával meggyújtunk egy másikat, az egyik lámpa még nem megy át a másikba, vagy gyermekként megtanulunk egy verset a tanítótól, a vers nem vándorol át belénk a tanítóból, úgy nem vándorol itt senki egyik világból a másikba.³⁹ Csakhogy Nágaszéna hasonlata sántít. Az egyik lámpát ugyanis meggyújtja valaki

36 Kanonizált típuszöveg ez, mely számos *szuttá*ban szóról-szóra előfordul állandó panelként.

37 MN 2. Fórizs 2016b.

38 Lopez 1993.

39 Mil.V, 5. Mendis 1993: 61.

egy másik lámpával, de ugyebár a *dharmák* egymásra hatása esetében nincs ilyen valaki, nincs „harmadik”. A vers pedig bizony átvándorol, mert az információ kívülről érkezik a fejünkbe, vagy a szívünkbe - hogy legyünk autentikusan régiesek.

Ráadásul az ortodox buddhizmus az újraszületést nem hidalja át az átmeneti állapot (*antarābhava*, tibeti *bardó*) későbbi koncepciójával, ahol is a halottból visszamarad egy lény, egy szellemtest, a *gandharva* (páli *gandhabba*). Olyasmi képződmény, mint az amputált kéz utáni fantomkéz, csak a halál ugyebár az egész lényt „amputálja”, de a sóvárgás miatt a test-tudat komplexum fantomként megmarad, és azt hajtja a *karma* szele az újratestetöltés felé – erről Vasubandhu *Abhidharmakósájától* kezdve a *Tibeti Halottaskönyvön* át a mindenféle *tantrákig* számos szöveg beszámol. E koncepció jól mutatja, hogy valahogy meg kellett magyarázni a folytonosságot. Márpedig az ortodox buddhizmusban semmi ilyesmi nincs: a halott utolsó tudatpillanata okozza egy újszülött, vagy a fogantatás pillanatában létrejött embrió (vagy újszülött?) első tudatpillanatát.⁴⁰

A *Milindapanyha* más hasonlatai, így egy másik lámpa hasonlat, együtt a tej átalakulásának hasonlatával, valamint a csecsemő vs. felnőtt hasonlattal, sokkal logikusabb *anátmavádin* gondolkodást mutat: Az esti lámpa lángja ugyanaz a láng már, mint az éjszakaié, s az sem ugyanaz, mint a hajnalié, noha szünet nélkül ég. Ugyanígy a tejből író lesz, abból vaj, abból pedig *ghí*, és a tehetetlen, hátán fekvő csecsemő sem azonos a belőle lett felnőttel, hiszen mennyire más lett az elvileg „ugyanaz” a személy.⁴¹ Vagyis a dolgok voltaképp folyamatok, amiért is a lények, dolgok és jelenségek voltaképp azonosak is, meg nem is korábbi létükkel, illetve formáikkal.

Viszont ez se magyarázza az előző életeket. Mert mi is köt össze egy halottat egy másik újszülöttel? Nem a gyermeke, akibe átvándorol belőle valami, mint a *Védákban*, vagy az indoeurópai ősök kultuszaiban. Nincs állandó elem, mint a mi kultúránkban a genetikai információ, minek révén mégiscsak azonos vagyok csecsemő-önmagammal. És ugye ebben a hitvilágban nem szükséges közvetlen fizikai vagy mentális érintkezés a halott személy és a megszülető között, hiszen a „következő élet” megszülethet egy nagyon távoli helyen is. Akkor mi a karmikus kapcsolatuk alapja? Hol és mikor, és miért érintkezik és vált ki akár dominó-effektust egy mentális *dharmá* egy fizikaival? Ha a *Milindapanyha* verstanulási hasonlatának valami mélyebb értelmezést tulajdonítok, úgy a halott és az őt folytató újszülött részese egyfajta információáramlásnak. De hogy az voltaképp micsoda és hogyan zajlik a térben, arra nincs válasz. Csak a ténynek vett „újrálétesülés”: ez így van és kész, nem is kell vele foglalkozni, de mégis muszáj a *karma* miatt. Ennek persze lehet az az oka, hogy a kultúra szorítása miatt a buddhizmus a reinkarnációt, mint jelenséget nem tagadhatta meg teljesen, viszont arra más elméletet kellett gyártani az *anátmaváda* szellemében, ami ilyen elkenős-félkészre sikerült.

És bizony ezzel még a merev ortodoxok se tudtak mit kezdeni, ezért adaptálták a *jógácsára álaavidnyána* koncepcióját, mint *bhavanga-csittát*, vagy *bhavanga-vinnyánát*, az emlékeket tároló, a folyamatosságot ezáltal biztosító, és még a tudatosság kialakulásakor (mélyálomban, halál pillanatában, a nem észlelő lényeknél, stb.) is egyfajta „örláng-tudatot” képező alap-tudatosságot. (Valószínűleg az i.sz. 5. században élt, korábbi *mahájána* követőből ortodoxszá lett Buddhagósa hozta be ezt a *théravádába*.⁴²) Ráadásul a *bhavanga-csitta* számos ponton kötődik az *ara-*

40 Az átmeneti állapotról és újraszületéssel kapcsolatos korai buddhista elképzelésekről lásd Harvey 1995: 89-108 információgazdag összefoglalását.

41 Mil.II,1. Mendis 1993: 40-41.

42 Sarachchandra 1958: 73-96. A *bhavanga* koncepció fejlődéséről, funkcióiról Harvey 1995: 155-173, az *álaja* és a *bhavanga* párhuzamáról lásd még Waldron 2003: 81-85.

hant megvilágosult, kiterjesztett, örök ragyogó *csittájához*, ahogyan az *álajavidnyána* is azonos a *tathágatagarbhával* a *Lankávatára-szútra* szerint.⁴³

Külön kérdés, hogy mi a helyzet a még meg nem született gyermekkel, illetve az embrióval? Ha a halott utolsó pillanata őt még nem érte el, úgy neki nincs tudata. A *vinnyána* belép az anyaölbé a fogantatáskor a *Mahánidána-szutta* szerint.⁴⁴ Eszerint van tudatossága, viszont nincsenek még működésben az érzékszervei és a gondolkodása. Ha pedig beszámítjuk az *antarábhavát* is, annak fázisa mettől-meddig tart? A halál pillanatától a fogantatásig, vagy a születésig? Ez utóbbi esetben a tudat párhuzamosan és szimultán alakul az anyaölből lévő testtel, azaz kapcsolódnak is egymáshoz meg nem is? Később erre a *jógácsára* egy komplex koncepciót dolgozott ki, az anyaölbé belépő *vidnyánát* azonosítva az *álajavidnyánával*.⁴⁵ Az *álajavidnyána* pedig ugyebár ugyanaz, mint a *bhavanga-csitta*, így a *théravádában* is kellene lennie valamiféle tudata az embriónak, csakúgy, mint ahogyan van a nem érző lényeknek, vagy a mélyálomban lévőeknek. Így aztán az embriónak lett lelke, de nincs értelme, illetve tudatossága.

Az átmeneti állapotot halál és újralétesülés között több *hínájána* irányzat nem fogadta el.⁴⁶ Még a *mahájánában* is megjelenik olyan *szútra*, ami az ortodox felfogást prezentálja, például ez a *Milindapanyhára* emlékeztető szöveg is:

„De máskor, bármikor, amikor a halál pillanata közeleg és a jelen életnek megfelelő *karma* ki-merül, az utolsó tudat megszűnik, és a következő *karma* megjelenik a tudatban, pont úgy, mint az ország legszebb nője az alvó, majd alvásból felébredő embernek a hasonlatban. Nagy király! Így van az, hogy az utolsó tudat megszűnik és a következő élethez tartozó első tudat létre jön, legyen az az istenek, emberek, *aszurák*, poklakkók, állatok, vagy *préták* közt. Nagy király! Amint az első tudat megszűnik, utána keletkezik a születésnek megfelelő tudatfolyam együtt az abban megjelenő karmikus gyümölcsök élményeivel. Nagy király! Egyetlen jelenség sem vándorol át ebből a világból egy másik világba, mégis léteznek a születés és halál megnyilvánulásai.”⁴⁷

Ez esetben mit fed pontosan a halál utolsó pillanatának és a fogantatás (vagy a születés, mert az embriónak nincs tudatossága) első pillanatának közvetlen kapcsolata? Véleményem szerint eredetileg talán egy meditációs praxist: a megszűnést összekötni a keletkezéssel, s ily módon túljutni a halál megszűnés-élményén. A „halálmeditáció”, a *maranaszati* ismert gyakorlatának a lényege, hogy vagy az egyre közeledő halál pillanatán, vagy a minden pillanatban, számos ok miatt bekövetkező halál lehetőségén meditál a *bhikkhu*.⁴⁸ A *szatipatthána* gyakorlatokban pedig a minden pillanatban bekövetkező keletkezés-megszűnés megfigyelése zajlik. Nos, e kettő elege lehetett ez a szemlélődés: A halál, mint utolsó, kialvási pillanat és a születés, mint első eszmélési pillanat meditációs összekapcsolása az *anátman* révén. Hiszen ha nincs én, a lezárulás nem megsemmisülés, a keletkezés nem születés, csak egymást követő pillanatok, mint mindig. A későbbi-

43 Harvey 1995: 170-176.

44 DN 15. Bodhi 1995: 51.

45 MSg. I, 34. Lamotte 1938: 79. A *jógácsára* „embriológiáját” lásd még Sthiramatinál, Madh.vib. 5-7. Stcherbatsky 1992: 62-65. Itt a függő keletkezés lényegében az ember kifejlődésének a szakaszait írja le, mely felfogás aztán máshol is megjelenik a *mahájánában*.

46 Konkrétan a *mahászánghikák*, *mahásaszakák*, *dharmaguptakák*, és a *vibhadzsjavádinok*, azaz *théravádinok*.

47 *Bhavasankránti-szútra*, Kirtimukha 2021. (Magyar fordítása: Hadházi 2022.)

48 AN 6.19 és AN 6.20. Bodhi 2012: 876-880.

ekben ez válhatott egy át nem gondolt, más koncepciókkal ellentétes abhidharmikus nézetté az újralétesülést illetően.⁴⁹

A *Brahmadzsála-szutta* az első helyen említi a téves nézetek között, hogy mikor valaki visszaemlékezik előző életeire, s abból azt a következtetést vonja le, hogy van egy változatlan fix énje, ami vándorol testből-testbe, az bizony hibás következtetés.⁵⁰ Mindennek dacára az előző életek fenti formulájának szó szerinti jelentésétől és az általa kiváltott érzéstől mégsem vonatkoztathatunk el: Valaki ez és ez volt világkorszakokon át. Ez a valaki ugyan nem egy szimpla időbevetett személy, és nem is „vándorol”, de mégél számtalan életet. Ez a valaki a visszaemlékező Buddha, a Tathágata, aki egy időtlen jelenlétből átlát végtelen számú életet.

Én sem hiszem, hogy a Buddha a közönséges lélek vándorlást bármikor is elfogadta volna, s csak későbbi torzulás lenne a jelenség *anátmavádin* értelmezése. De abban nem vagyok biztos, hogy a visszaemlékező bizonyos kontextusban nem vonható analógiába a *szánkhja-jóga purusá*-jával, s az újra testet öltő *vinnyána* az újra testet öltő szattvikus résszel, a *manasz-ahamkára-buddhi* komplexummal, ami a tudat vagy elme (*csitta*) maga. Mintha a visszaemlékező az az időtlen szubjektum lenne, aki a mindenkori jelenből, mint mindenkori alanyi pozícióból lát rá számtalan életre és világkorszakra.

És mi vándorol?

A *szánkhjában* a *purusa* nem vándorol, lévén idő feletti, mozdulatlan, s nem utolsó sorban személytelen, mert a tisztán csak-szubjektum személytelen. Ami „vándorol”, az a *prakriti* finom, becsapós része, a *szattva*, illetve a *csitta*, az elme vagy tudat. S azért becsapós, mert *antahkarana*, azaz „belső”, psziché, alanyinak tűnő, szubjektumot mímelő. A gondolataink vagy az énézetünk nem a szubjektumunk, hanem olyan, mintha az lenne. De nem az. Nem *átman*. Ám ezekről le lehet válni (meditációban és módosult tudatállapotokban ez meg szokott történni), s akkor marad a tiszta szemlélődés, egy „pusztán csak tanú”, egy konkrét személytől független első számú egyes személyiség. Ami viszont üres és térszerű.

Ugyanígy a Buddha-lényeg se vándorol. A buddhizmusban a *vinnyána*, illetve *vidnyána*, azaz a tudat az, ami vándorol, ezt több szöveg *expressis verbis* ki is mondja. Például a *Maháratnakúta* gyűjtemény egyik *szútrája*, ahol is a *vidnyána* egyenesen az új testet alakítja a magával hozott *dharmák* révén:

„Midőn az érző lény meghal, az érzés, az eszmélet és a többi *dharmá* a tudatossággal (*vidnyána*) együtt elhagyja a [rég]i testet. A tudatosság az érzést, az eszméletet és a *dharmákat* magával ragadva születik meg az új testben (...) A tudatosság úgy kerül át [az új testbe] mint ahogy a nap bocsájtja ki fényeit, mint ahogy az igazgyöngy ragyog, vagy ahogyan a fa tüzet hoz létre. (...) Mikor a tudatosság a halál pillanatában elhagyja az érző lény testét, az emlékezet erejével vértézi fel magát és válik ezáltal az új élet csírájává. (...) [Az újralétesülés] hasonlít a mag elvetéséhez. Miután a magot elvetették, az átalakul a földben, majd kisarjad, szarát és leveleket növeszt. (...) A tudatosságból jön létre a test, a tudatosság burkolja be az egész testet és annak tagjait. (...) Miként a selyemhernyó gubót hoz létre, melybe beburkolja magát, azután elhagyja azt, a tuda-

49 Ennek legrészletesebb tagolása: Vism. XVII.120-174. Nānamoli 1991: 556-569.

50 DN I. Bodhi 1993: 77-81.

tosság is így vetődik alá a karmikus következményeknek [az új testben]. (...) Mikor a tudatosság elhagyja a testet, magával viszi a test összes tulajdonságát és átmeneti testként felölt egy (éterikus) formát...⁵¹

Ez a *szútra* azért is érdekes, mert itt a *vidnyána* olyan önálló entitás, mely igencsak emlékeztet az *Upanisadok átmanjára*. Nem csak a lélekvándorlásszerűség miatt, hanem mert egy érzékszervek mögötti alanyként jelenik meg. Ugyanakkor a buddhizmusban általában a *vinnyána/vidnyána* nem az *attá/átman*. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan a *szánkhjában* a *csitta* sem azonos a *purusával*.) A *vidnyána* sehol, a hindu misztikákban sem azonos a nagybetűs *Átmannel*, amennyiben a szó a köznapi tudatosságot fedi. (Ahol nem a köznapi tudatosságot, az külön kérdés.)

Mindehhez érdemes hozzátenni, hogy a *vinnyána* már a páli kánonban is kvázi ekvivalens a *gandhabbával*, minthogy ez utóbbi szintén belép az anyaölbé, és az új, megszülető személy tudatát, emlékeit hordozza.⁵² Később Vasubandhu *Abhidharmakósájában*, majd annak nyomán a *mahájánában*, a *gandharva* lesz a főszereplője a halál és újraszületés közti átmeneti állapotnak, miközben ama felfogás, miszerint a *vidnyána* lép be az anyaölbé, továbbra is erős. Ergo: a *gandharva* és a *vidnyána* egy és ugyanaz. (Funkcionálisan mindenképp.) Vagyis akárhogy is csúrjuk-csavarjuk, a *gandharva/vidnyána* a lény tudatát adja, ami persze nem a nagybetűs örök és változatlan *Átman*, hiszen okoktól és feltételektől függő és folyton változó, de mégis egyfajta lélekforma ez, rokon számos archaikus lélekképzettel.

Kínában, Tibetben, Mongóliában és számos más helyen a buddhizmus pedig egészen egyszerűen átvette a helyi lélekképzeteket, ugyanazokkal a bevett elnevezésekkel. és ezek a lokális elképzelések egészen jól passzolnak a régebbi tanításokhoz. A *Nincs Kapu 35. kóanjának* kérdése például, hogy egy Szeidzso nevű ember lelke különvált egy másfajta lelkétől, s akkor most melyik az igazi Szeidzso? Ehhez tudni kell, hogy a régi Kínában (csakúgy, mint sok más kultúrában) többféle lélekforma volt ismeretes, s a *kóan* egy legendára utal, miszerint két Szeidzso volt egy időben, az egyik egy csónakban, aki vélhetően csak alakmás, szellem, a másik otthon fekszik beteg, vagyis az öntudatlan, de élő, vagyis az élet-lélekkel még áthatott test. A történetet persze lehetne mind buddhista bölcséleti, mind pedig néprajzi-vallástörténeti szempontból boncolgatni, de jelen kontextusban ennél sokkal fontosabb Mumonnak a *kóan*hoz írt kommentárja, mely azt mondja, hogy egyik burkot a másik után hagyjuk el, miként az utazó az éjszaka szálláshelyeit.⁵³ Erről a megfogalmazásról nekem nem csupán az ősi transzmigrációs elképzelések jutnak eszembe, hanem a Buddha hasonlata az előző életekről is:

„Amint egy ember elmehet saját falujából egy másik faluba és aztán vissza a saját falujába, éppen úgy gondolhatja: „Saját falumból abba a faluba mentem, és ott ily módon álltam, ily módon ültem, ily módon beszéltem, ily módon hallgattam, és aztán abból a faluból elmentem egy másik faluba, és ott ily módon álltam, ily módon ültem, ily módon beszéltem, ily módon hallgattam, és abból a faluból visszatértem a falumba. Éppen így tanítványaimnak kihirdettem az előző életek felidézésének útját, egy születést, két születést, három születést, négy születést, öt születést, tíz születést, húsz születést, harminc születést, negyven születést, ötven születést, száz születést, két-

51 Garma 1991: 224, 227, 228, 230.

52 Análayo 2008 szépen összeszedi a *gandhabba* ebbéli funkciójának fontosabb eseteit a *Szutta-Pitakából*. Lásd még Harvey 1995: 105-108.

53 Dobosy 2022: 127-129.

száz születést, százezer születést, a világ összezsugorodásának sok nagy korszakát, a világ kiterjedésének sok nagy korszakát, a világ összezsugorodásának és kiterjedésének sok nagy korszakát. „Ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam (...) Így idézi föl számos előző életét, annak összképével és sajátosságaival együtt.”⁵⁴

A szálláshely-metaphora jelenik meg a lények örökké tartó *szanszárabeli* vándorlása kapcsán is, amikor megvilágosult isteni szemmel látja azt:

„Mint ha lenne két ház, ajtókkal, és egy jószemű ember a házak között állva látná az embereket a házakba belépni, majd onnan kijönni, és ide-oda jönni-menni. Éppen így tanítványaimnak kihirdettem annak útját, ahogyan az emberit felülmúló megtisztult isteni szemmel látják az eltávozó és újra megjelenő lényeket, alantasakat és felsőbbrendűeket, szépeket és csúnyákat, szerencséseket és szerencsétleneket, és megértik, hogyan jönnek-mennek a lények tetteik szerint...”⁵⁵

Tényleg nincs lélek-vándorlás a buddhizmusban? Ezek a megfogalmazások, történetek - a dalai lámák személyes újrászületéseiről ne is szóljunk -, valahogy mintha nem azt sugallnák, amit a *Milindapanyha* mond, miszerint nincs lélek-vándorlás, csak személytelen, értelen *dharmák* egymásra tett hatásmechanizmusa. Hiszen azáltal, hogy az egyik lánggal meggyújtunk egy másikat, az egyik lámpa még nem megy át a másikba - itt azonban nagyon nem ezt látjuk. És még csak azt sem mondhatjuk, hogy a lélek-vándorlás csak később történt visszacsempésződés, hiszen már a páli kánonban is belép a *vinnyána* az anyaöble! Az pedig már-már képmutatás, amikor a buddhista *tantrában* a kutacsnyíláson kiröppenő „valamit” lényegében dogmatikai okok miatt nem nevezhetjük léleknek, helyette tudatnak, tudatprincípiumnak, meg mindenféle egyébnek kell nevezni, noha a kutacsnyíláson az *Aitaréja-upanisadban* még az *átman* közlekedett.⁵⁶ Ez a szemlélet, illetve szóhasználat persze nem általános érvényű.⁵⁷

A testi burkok, mint „szálláshelyek” váltogatása, a tudatnak (*vidnyána*) és a *gandharvának* anyaöblebe történő belépése bizony nem ugyanaz, mint amikor a gyermekből felnőtt lesz, vagy amikor a tejből vaj meg *ghí* lesz, vagy amikor az egyik lánggal meggyújtunk egy másikat. Nagyon más az, mikor valaki (!) testeket váltogat, mint az, hogy gondolataim és tetteim okoznak valakit vagy valamit. Ha csak ennyi lenne, akkor a tanítványom is a folytatásom, hiszen gondolataim és tetteim okozták az ő megváltozását. Ez utóbbira hallottam olyan választ is, miszerint e kettő közt semmi különbség, mert minden csak gondolat, érzés és tett - ezek alkotják „a lény lényét”.

A buddhista legendáriumok ugyanakkor tele vannak klasszikus, szabályos lélek-vándorlásos történetekkel, olykor egészen bizarr sztorikkal is. Egy szerzetes például, akit eltartott egy család, de nem érte el az isteni látást, ezt oly módon hálálta meg, hogy egy hatalmas gombaként született újra, ami finom táplálékot nyújtott az ottaniaknak.⁵⁸ Ezt persze értelmezhetjük parabolaként, de vajon abban a kultúrában is annak értelmezték? Mert bizony felmerülhet, hogy az ilyen tör-

54 Farkas Pál kéziratot fordítása alapján készített saját verzió. Az idézett szövegrész a *Mahászakuludáji-szuttából* (MN 77.) való, ugyanakkor kanonizált típuszöveg, mely számos *szuttában* szóról-szóra előfordul, például a *Számannyaphala-szuttában* (DN 2.), *Kévaddha-szuttában* (DN 11), stb.

55 Uo.

56 Ait.up. I.3.12, Tenigl-Takács 1998: 295.

57 John M. Reynolds például teljesen normális módon léleknek nevezi az összes tibeti lélekformát, dacára, hogy ő maga a *vadszrajána* neves tanítója. Reynolds 2018: 287.

58 Whitfield 2015: 111.

ténetek parabolák, vagy allegóriák is lehetnek, ahogyan „a tudat elhagyja a testet” és hasonlók sokszor metaforikus kifejezések. Amikor például azt mondjuk valaki halálakor, hogy „elment”, „eltávozott”, „itt hagyott bennünket”, stb., azt vajon szó szerint értjük? Az illető felkelt a ravatalról és elment messzire, vagy kilépett a testéből és eltávozott egy másik valóságba? Bizony ezek a kifejezéseink egy jövőbeli vallástörténetet könnyen megteveszthetnek, ha kultúránk megsemmisül, s csak hiányos emlékeket hagyunk magunk után.

Ugyanakkor valamikor ezeket a kifejezéseket szó szerint értették, azaz őseink szerint a halott tényleg eltávozott valahova máshová - az őseihez, az örök vadászmezőkre, a mennyekbe, stb. Számomra kérdéses pl. a *Dhammapada* azon része, mely arról beszél, hogy a *vinnyána* által elhagyott test, mint egy fatuskó hever a földön. A közvetlenül előtte lévő versszakban pedig az elmét a törekeny test veszi körül, mint az erőd.⁵⁹ Vajon itt kizárólag költői képekkel találkozunk, vagy olyan költői képekkel, melyek a test és tudat ősi dualitását is kifejezésre juttatják? Amikor pedig a *Mahánidána-szutta* arról beszél, hogy a *vinnyána* az anyaölbe lép, még bizonytalanabb az ember, hogy azt metaforikusan értsé. Az ősi kultúrák bizonyos fokú ismeretében könnyen előfordulhat, hogy csak mi látjuk némileg etnocentrikus módon költői képeknek. Vagy pont fordítva: az ősi kultúrákról való előítéleteink végett mindent szó szerint értelmezzünk, noha már náluk is ismert volt a képletes, átvitt értelmű beszéd vagy allegorikus ábrázolás.

S nem volt ez másként a buddhizmuson belül, annak fejlődésekor sem. A mindent feldolgozó, az ortodoxiát letisztázó és összegző Buddhaghósa a *gandhabbáról*, mint újrálétesülési tényezőről hallgat, dacára, hogy ez a koncepció is a páli kánon eleme. Helyette már csak „újrászületés-kapcsolódás-tudat” (*patiszandhi-csitta*) van, a halott utolsó és a magzat első tudatpillanatának karmikus összekötésének a szigorú *anattá* értelmében. Sőt, nem csak a *gandhabba* lett kiküszöbölve a *théravadában*, de még az anyaölbe lépés motívuma is. A *Mahánidána-szutta* kommentárja és szubkommentárja a *vinnyána* anyaölbe lépését már nyelvi metaforaként értelmezi, annak kifejezéseként, hogy az újrászületés-kapcsolódás-tudat az embrióhoz kötődik.⁶⁰

Hogy mekkora probléma lehetett a kifejezések, hiedelmek és hagyományok egy nevezőre hozása, annak iskolapéldája, ahogyan Vasubandhu hozza össze hallatlan bravúrral az átmeneti állapot *gandharváját* a tradicionális *szkandha*-újrálétesülési tannal. Azzal a felfogással, amit legtisztábban talán a *Milindapanyha* képviselt. Nem csoda, ha kissé belebonyolódik a fogalmakkal való zsonglörködésbe. Mint írja: ők ugyan nem tagadnak egy olyan *átmant*, ami csupán egy elnevezés a *szkandhákra*, ugyanakkor távol áll tőlük ama felfogás, hogy a pillanatnyi *dharmákból* álló léthalmazok csak úgy átvándoroljanak egy másik világba. Ők azt állítják, hogy mindennemű (valódi) *átman* hiányában a sorozatot (értsd: folytonosságot) alkotó *szkandhák* azok, melyek be lépnek az anyaölbe. És ez alakítja a haláltól a születésig tartó átmeneti állapotot is.⁶¹

Szabad akarat versus *karma*

Az „ontológiai *anátmaváda*” felvet kínos kérdéseket is, főleg az emberi minőséggel és az erkölcssel kapcsolatban. Először is, mit jelent tudatosan akarni, ha nincs, aki akarjon? Bárki megfigyelheti önmagán, hogy mennyiben más minőség, amikor tudatosan vagy ösztönösen tesz vala-

59 Dhp. 40-41. (*Citta-vagga*), Narada 1993: 42-43.

60 Bodhi 1995: 84-86.

61 Kośa 18.a-d, de la Vallée Poussin 1988: 399.

mit, ahogyan az is, amikor akaratlagosan gondol valamire, avagy a gondolat csak felmerül benne. (A felvetés azért jogos, mert akkoriban nem volt kísérleti pszichológia, viszont a meditáció révén mindent az önmegfigyelés igazolt.) Persze lehet, hogy a tudatos akaratnak ez az érzése is csak illúzió. Szimplán egy más természetű illúzió, mint az ösztönös cselekvése. Sőt, az igazi *anátma-vádin* azt mondaná, hogy az ösztönös cselekvés a valóságosabb (minthogy nincs benne tudatos szándék, s ennél fogva „én”), a tudatos akarat maga a valóságot elfedő látszat.

Rendben, de a honnan ered a szándék késztetése, a tudatos akarás illúziója? Nyilván a karmikus okságnak és feltételrendszernek alávetett konstrukció ez is. De ha csak egy karmikus „program”, miben is különbözik a múltból jövő tudattalan ösztönzéstől? Mert bizony ez esetben semmi különbség nincs tudatosan és véletlenül eltaposni egy bogarat – hogy a gyakori buddhista példát fordítsam vissza. Az egyik régi *hínajána* iskola követői, a *mahászánghikák* el is jutottak ennek kimondásáig: a morál *acsétaszika*, azaz tudatosság nélküli automatizmus. Amit a *théravádinok* persze elutasítottak.⁶² Merthogy az erkölcs maga a tudatosság egyik erős megnyilvánulása, hiszen minden parancsolat lényege, hogy oda kell figyelni, észben kell tartani, át kell gondolni, hogy mit tégy, és mit ne tégy. Tudatosságra épülő döntéshozatali szisztéma, nem karmikus automatizmus.

Ha pedig minden csak a léthalmazokon belül értelmezhető, úgy nincs valódi szándék, az egy múltból származó karmikus késztetés, azaz program. Ennél fogva nincs szabad akarat, nincs valódi döntés és választás. Nem csak a szándékozó az illúzió, hanem a szándék maga is. Ezt Ráhula *expressis verbis* ki is mondja: „A „szabad akarat” mint jelenség mindig is fontos szerepet játszott a nyugati gondolkodásban és filozófiában. Azonban a függő keletkezés szerint ez a kérdés nem merül fel és nem is merülhet fel. Ha a létezés egésze relatív, feltételekhez kötött és kölcsönös függésnek alávetett, akkor miért éppen az akarat lenne szabad? Az akarat a negyedik halmaz körébe tartozik (*szankhárakkhandha*), és mint minden más gondolat, feltételekhez kötött. (...) Természetesen létezik egyfajta, feltételekhez kötött és relatív „szabad akarat”, ez azonban nem abszolút.”⁶³

Rendben, de akkor hogyan vagyunk képesek egyáltalán választani, dönteni? És nem utolsó sorban hogy is tudunk buddhistaként egy halom erkölcsi parancsolatot betartani, ha nincs akaró, választó, döntő, csak azt imitáló, más tényezőktől függő, kvázi determinált akarás, döntés, választás? Az, hogy a jeles szerző nem vezet be minket abba a titokba, hogy mi is az a „relatív szabad akarat”, és mitől is szabad az akár legrelatívabb módon is, külön kérdés. Mert ha minden mástól függő, akkor minden determinált, és nincs relatív szabad akarat se, semmiféle tudatos döntés jó és rossz között.

Erre egyfelől van egy olyan válasz, hogy a karmikus hajlamok mellett megjelennek a determinációt feloldó jelenbeli gondolatok is, melyek mégis a szabad választást és döntést adják a személyt mímelő *szkandha*-konfiguráció kezébe. (Vélhetően erre utalt Ráhula is a korlátozott, illetve relatív szabad akarat említésével.) Mondhatni, sok minden determinált, de a jelenbeli gondolatok révén mégis van szabadság. Sőt, a zen tiszta jelenre koncentráló praxisa odáig megy, hogy azt állítja: egyetlen jelenpillanat rossz gondolata világekorszakok egészének felhalmozott érdemeit törölheti el, ahogyan egyetlen jó gondolat világekorszakok felhalmozott bűneit teheti semmissé. (A *théraváda* ezzel szemben a fokozatos, több életem át tartó fejlődést hirdeti.) Csakhogy itt is felmerül, hogy ezek a jelenbeli gondolatok honnan erednek, ha nincs semmi a *szkandhák*on kívül, melynek *dharmái* determinisztikusan működnek, minthogy a múltból hatnak? Ezek jelenbeli

62 Kvu X. 7. Shwe Zan Aung – Rhys Davids 1915: 249.

63 Ráhula 2014: 92.

döntési-választási gondolatok, nem ugyanúgy karmikus hajlamok kifejeződésai, mint minden más készítés? Ha *dharmák*, úgy nincs szabad akarat, még relatíve se.

S mivel az éntelenség, az *anátman* belátása, s vele a személy önnön valótlanságára történő ráébredése maga a megszabadulás, így azt is mondhatjuk, hogy vagy akarat van, vagy szabadság. Ez esetben a szabadság a feloldódás állapota lenne. Ilyesfajta szabadságélményt hordoz a „minden Isten akarata” látásmód is: semmiért nem vagyok felelős többé. Csakhogy a buddhista szövegek ennek ellentmondanak, és mindig hangsúlyozzák az egyéni felelősséget, s nem utolsósorban szó nincs semmiféle mámorról, sokkal inkább józan tudatosságról.

Az „ontológiai *anátmaváda*” válasza erre a problémára az, hogy valóban nincs szándékozó, és igazi szabad akarat se! Úgy is fogalmazhatunk, hogy készítéseink, hajlamaink, azaz *szanszkáráink* voltaképp mások (minket nevelő, tanító, szocializáló, ránk hatást gyakorló más személyek, valamint a velünk már nem azonos, de velünk mégis folyamatosságot alkotó előző életeink) *szanszkárái*. Viszont ezek a más álszemélyek is mások *szanszkáráiból* származnak és szándékoznak, azok pedig megint másokéiból, és így tovább a végtelenségig. *Dharmáidért* akkor vagy felelős, ha feltételezed magad, mint ént, mint személyt. Ha viszont nem feltételezed magad, mindenki *dharmáiért* viselheted a felelősséget - ez a *mahájánában* a „minden lény üdvére, megszabadulásáért ténykedő” *bódhiszattvák* ösvénye.⁶⁴ Itt is felmerül, hogy ki az, aki felelősséget visel, és miért is tenné, ha csak a *dharmák* léthalmazainak programja ő is, és mások is? A felelősség *szanszkárája* viseli önmagát? És persze a megszabadulás is azt jelentené, hogy a személyedet és énedet feloldó *dharmák* is mások *dharmái*, azok megint másokéi, és így tovább. Nincs első, nincs teremtő, a folyamat kezdetlen és végtelen.

Továbbá, mivel sok *dharma* hat rád, mint magad *dharmákból* összetevődő álszemélyre, így előfordulhat, hogy két, vagy több behatás alá kerülsz, két, vagy több készítés bukkan fel a tudatodban egyszerre. Ez okozná a választási lehetőség, a döntéshelyzet illúzióját. Ebből általában az egyik erősebb, mint a másik, vagy a többi, így ő győz a *szanszkárák* „evolúciós versenyében”, s ezt éljük meg választásnak, illetve döntésnek. De előfordulhat, hogy egyforma erősek, amiért is patthelyzet alakul ki – s mi ezt éljük meg vívódásnak. (Ennek a felfogásnak analógiái a mi kultúránkban az olyan látásmódok, ahol mindent a gének, a mémek, vagy a társadalmi hatások vagy éppen a kémiai folyamatok idéznek elő bennünk.)

A szabad akarat felvetése az „ontológiai *anátmaváda*” kontextusában értelmetlen, méghezhozza buddhista szempontból is: Hiszen a szabad akarat keresgélése nem más, mint az ego, az individuum keresgélése, ami pedig ugyebár nem létezik. Ennélfogva nem létezik erény sem. Az erény a jó *karma*. Ami elfogadható lenne az „ontológiai *anátman*” logikája alapján, viszont jócskán félrevezető a buddhista etika szóhasználat. Az erkölccsel kapcsolatos fogalmak ugyanis mágnesként vonzzák az alanyról való elképzelést. Erkölcsös csak „valaki” lehet.

A tiszta *anátman* és a buddhista etika

Ha tehát a léthalmazokon kívül nincs semmiféle szubjektum, s a szándékozót a szándék hozza létre, úgy a szándékozó hogyan is lehet felelős az őt létrehozó *dharmák* determinisztikus működéséért? Ha a szándék hozza létre a szándékozót, bármiféle erkölcs értelmetlen, vagy legalábbis

64 E megfogalmazás, illetve gondolatmenet Tenigl-Takács Lászlóé. Ugyanakkor jómagam is hasonlóan értelmezem a szisztémát.

viszonylagos lenne. Így viszont értelmetlenné válik az amúgy szigorú buddhista etika és *karma*-tan is, miszerint a *karmát* a tudatos akarat, a szándék (*csétaná*) alakítja, és az embernek van szabadsága választani és dönteni.

A másik probléma, hogy teljesen viszonylagossá válik maga a „jó” és a „rossz” fogalma is, s ennek révén megkérdőjelezhető minden, amit a buddhista etika jónak vagy rossznak ítél. Pedig a buddhizmus igen erőteljes és szigorú erkölcsstannal bír, és ebben minden jelentősebb irányzat megegyezik, még ha spirituális okokból ezeket az alapelveket egyes radikális irányzatok nevesebb alakjai át is hágták, még hozzá látványosan – gondolok itt a tantrikus szentekre és hasonlókra. (Ezeknek az áthágásoknak az adott kontextusban szimbolikus jelentésük és jelentőségük volt, s nem pedig az alapelveket írták felül, vagy törölték el.) A buddhista erkölcsi parancsolatok rendelkeznek egy implicit metafizikával, minthogy azok megkérdőjelezetlenül felette állnak mindennek, és időtlen idők óta érvényesek mindenre és mindenkire. Egy buddhista nem mondja, és nem is mondhatja, hogy az erkölcs kultúránként változó, vagy hogy történeti konstrukció, vagy hogy szociokulturális kontextusban értelmezendő, stb., s mint ilyen, relatív. De hogyan lehet metafizikája egy metafizika és lélek nélküli erkölcsnek? Ha egy nyugati antikartezianus elmefilozófus vagy egzisztencialista bölcsele, vagy bármely materialista gondolkodó tagadja mindennemű lélek eleve meglétét, az koherens és összeegyeztethető az etikájával, hiszen az nem bír semmimű metafizikával, legyen bármily nemes erkölcsiség, szóljon az szabadságról, önfeláldozásról, a közösség szolgálatáról, stb. Egy nyugati materialista azt mondja, hogy ezek a számára nemes elvek történetileg alakultak így, történeti, kulturális, stb. okokból kifolyólag, s messze nem egyetemesek. Nos, ilyen a buddhizmusban nem volt. Az ének nincs metafizikája, sőt nem is létezik én, mint szubsztancia, az erkölcsnek viszont igen. Persze egy materialista nem hisz az előző életekben sem.

Sokan érvelnek úgy, hogy éppen az *ánátman* erkölcsé az igazi erkölcs, s nem pedig azoké a vallásoké, melyek örök lélekben és hasonlóknak hisznek. Ugyanis csak az én-szubsztancia hiánya révén értelmes az etika, mivel a tetteknek így lehet következménye. Ha viszont lenne egy folyamatoktól különálló alany (mint például a *purusa* a *szánkhjában* és a *jógában*), úgy az nem tehetne semmit és nem tapasztalhatná a tettek eredményeit.⁶⁵ Persze ez a megszorítás csak a hindu *átmanra* és társaira vonatkozhat, mert a keresztény lélekképzet nagyon más. De még így is csúsztatás az állítás, illetve fogalomzavar, mivel a folyamatoktól különálló én nem ugyanazt jelenti, mint a folyamatokban benne lévő, azokat elszenvető, de attól még szubsztanciálisan létező én. Ha valakit bedobnak egy folyóba, az illető még nem lesz azonos a folyóval, ahogyan egy jármű vezetője se a járművel.

De ha el is fogadjuk mindezt, újból felmerül a kérdés, hogy ezt a szabadságot ki élvezzi? Hiszen – szemben egy individualista nyugati materialistával –, a megszabadult „ontológiai *ánátmavádin*” hogyan élvezhetne bármit is? Maga a megszabadulás, illetve a szabadság fogalma is értelmét veszti, csakúgy, mint korábban a szabad akarat, ha nincs alánya. S mégis fontos szempont a jó vs. rossz *karma*. Ahogyan fontos szempont az erények gyűjtése is a kedvezőtlen újraszületés elkerülése céljából. Lehet, hogy nem féltek egy teremtő Istentől, de a pokoltól vagy a *préta* léttől, vagy állatként való újraszületéstől nagyon is. Bár némely elitgondolkodó tagadta a kárhozat helyeinek objektív létét, azt csupán a gonoszok közös *karmája* miatti kollektív hallucinációnak tekintették, a jó és rossz *karma*, érdem, erény, bűn, stb. náluk is megkérdőjelezetlen.⁶⁶

65 Lásd Payutto 2021, aki szintén ezt a burkoltan „hinduellenes” álláspontot képviseli.

66 Konkrétan Vasubandhu *Húsz versszakában*. Erről a szemléletről lásd Woods 1994.

Ha pedig a „célravezető” azt jelenti, hogy jó az, ami segít megszabadulni a szenvedéstől, vagyis ami segít felismerni, hogy én, mint személy, mint szilárd én, voltaképp nem is létezem, az etika legalább részlegesen akkor is kérdéses. Miért járna ez együtt olyan tettekkel es gondolatokkal, melyek az erkölcsi alapelvekkel fedik egymást? Például a másokon segítség miért is lenne automatikusan eszköze, vagy velejárója a megszabadulásnak? Arról nem is beszélve, hogy – ez a kérdés mindig előkerül - minek megszabadulni, ha nincs, aki megszabaduljon? És ezt is sokan megfogalmazták, lásd az említett *pradnyáparamitá-szútrákat*, melyek nem győzik hangsúlyozni, hogy semmi sincs igazán, minden csak szavak játéka.

Ez a probléma a bűnnel és büntetéssel is. Ha nincs személy, csak folyton változó léthalmazok, úgy nincs bűn és bűnös se, így viszont mi végre az evilági büntetés? Ennek kimondása persze anarchizmus lenne, a problémát meg kell oldani. Ezt teszi a *Milindapanyha* is, az „ontológiai *ánátmaváda*” egyik első tiszta megfogalmazódása. Ki az, aki újraszületik? – kérdezi a király. A *náma-rúpa*, azaz név-forma, ami újraszületik – válaszol Nágaszéna, a bölcs buddhista szerzetes. Mi is a név-forma? Az őt léthalmaz, vagyis egy rakás testi és mentális tényező pillanatnyi együttállása, mint „személy”. Ez nem önmagában véve születik újra (hiszen minden pillanatban más, ezért nem az adott személy ölt testet), hanem amikor a jelenbeli név-forma végrehajt üdvös vagy gonosz tettet, e tett miatt létesül egy másik, immáron bűnhődő név-forma, mint okozat. Vagyis a *karmát* és a bűn-büntetést tagadni nem lehet, hát szükség van újraszületésre.

Ezt mutatja a gyakorta citált ellopott mangó példázata is: Valaki ellopja egy másik ember mangóit. Amaz elfogja őt, s a király elé viszi, és bevádolja. Az viszont úgy védekezik, hogy a gazda által termesztett gyümölcsök nem ugyanazok, mint amiket ellopott, így nem érdemel büntetést. Tényleg nem érdemel büntetést? De bizony, érdemel. De miért is, ha a buddhista ontológiából az következik, hogy az ellopott és termesztett mangók már nem azonosak, ahogyan e logika alapján az elkövető és a károsult se ugyanaz a személy. Csakhogy hiába nem azonos a termesztett és az ellopott mangó, a büntetés jár a lopásért.⁶⁷ És így van ez a bűnhődő *náma-rúpával* is: az sem ugyanaz, mint aki lopott, de hát ez a *karma* - egy korábbi léthalmaz tetteinek következményei egy későbbi léthalmazt sújtanak.

Mindehhez még azt is hozzátenném, hogy a buddhista *karma* fogalmának, felfogásának is volt egy fejlődése, minélfogva az bizony nem teljesen ugyanaz mindenhol és minden időben.⁶⁸ Legalább annyira sokféle és változó fogalom volt ez, mint az *átmané*.

MI az ember?

A Buddha nem volt egy számítógép, aki ugyanarra a kérdésre mindig ugyanazt felelte volna – mondja Valpola Ráhula azt indokolván, hogy a Buddha egyes helyeken miért mond mást. Azért, mert mindig a kérdező személyéhez igazítja a választ. (Ezzel egyébként egyetértek, s pont ezért gondolom, hogy amikor látszólag „ontológiailag” tagadja mindennemű *átman* létezését, azt valójában személyhez és szituációhoz igazítva teszi.) Ezért hallgat például az *átmanról*, amikor arra Vacsshagotta rákérdez.⁶⁹

67 Mil. II, 6. Mendis 1993: 45-46.

68 Lásd erről McDermott 1984 remek összefoglalóját.

69 Ráhula 2014: 103.

Pedig az „ontológiai *anátmaváda*” konzekvens végiggondolásából leginkább az következik, hogy minden mechanikus program, így mi magunk is azok vagyunk. Androidok, biorobotok, lélektelen gépek, ahogy tetszik. A *náma-rúpa* voltaképp a személyt mímelő mechanizmus: test (*rúpa*) a hardver, a „psziché” (*csitta*) alkotó négy mentális halmaz a szoftver.

Ha pedig programok vagyunk, úgy a mesterséges intelligencia megvilágosodott lény, mint-hogy eleve az *anátman* egyfajta „nem átélő átélésében” egzisztál. Nincs igazi személye, nincs lelke, szubjektuma, *átmanja*, *purusája*, és minden pillanatban éli az ürességet, azt, hogy ő egy léthalmaz csupán. Pontosabban nem éli, mert nincs benne semmiféle „valaki”, aki akár ezt a gondolatot is élje. Szerencsés születésben részesült, mert eleve mentes mindenfajta én-szubsztanciától. Kvázi a *Nirvánában* tartózkodik, s szabadsága teljes és mentes minden szenvedéstől. S valóban, a mostani japán buddhista robotpapok ennek igen szemléletes kifejezői. Mondhatni a „*szkandha*-konfiguráció = léleknélküli gépi létforma” metafora konkretizálása, testet öltése. (Bár azt is el tudom képzelni, hogy ezek a gépek nemsokára lelket kapnak.)

A *szánkhja-jógában* a *csitta*, illetve annak „moduljai” - a *manasz*, az *ahamkára* és a *buddhi* - a *prakriti* szattvikus megnyilvánulásai, így szintén „programok” csupán. Viszont ott a szemlélő, az alany, a szubjektum, a *purusa*. És Patandzsali nem győzi több helyen is hangsúlyozni a *Jóga-szútrában*, hogy a legnagyobb tudás nem összetéveszteni a *szattvát* (a szellemet, az információt, az elmét) a *purusával*, az alannyal, a szubjektummal. Az androidot éppen az különbözteti meg az embertől, hogy ez utóbbinak van *purusája*, míg a másiknak nincs.

Már a *Vimuttimaggá* vagy annak szerzője, Upatissza, is bábuhoz hasonlította az embert, melynek anyaga (agyag) a hús, a rajta lévő festék a bőr, díszei adják a nemét, hogy férfi vagy nő, és a bábmeister a *karma*.⁷⁰ A *théraváda* buddhizmus eme összefoglalásának „javított” változata, Buddhaghósa *Viszuddhimaggája* úgyszintén használja ezt a képet.⁷¹ A *jógácsára* egyik legfontosabb írata, a *Lankávatára-szútra* a lényeket marionettbábuhoz, vízimalomhoz és mozgó hullákhoz hasonlítja, amit a tudat (*vidnyána*) hajt, illetve mozgat, mint egy démon, aki életrekelti a holtakat.⁷² Ez utóbbi felfogást – szemben a *théravádával* és az *abhidharmával* – némileg menti, hogy a *jógácsárában* minden csak tudati konstrukció. Ebből adódóan a világ látszat, s a dolgok olyanok, mint a festett kép, az álom, a délibáb, az optikai csalódás, stb. A bábu vagy a lelketlen mozgó hulla itt nem annyira a „robotok vagyunk” koncepcióját, inkább a látszatlétezők vagyunk érzését hivatott kifejezni. Itt a *vidnyána* egy trükkmester, ami valósággá varázsolja nekünk a világot, ami a maga természetes állapotában üresség, álom, merő illúzió, csak tudat.

Korábban említettem, hogy Nágaszéna lámpa hasonlata némileg sántít. Az egyik lámpát ugyanis meggyújtja valaki egy másik lámpával, ám a *dharmák* egymásra hatása esetén nem létezik ilyen valaki, vagy valaki. E hasonlat ugyanolyan problémás, mint amikor az emberi elmét számítógéphez hasonlítják, és *vice versa*. Az utóbbit ugyanis az ember teremtette, így az elmére máig alkalmazott gépi metafora magában hordozza az artificialitást, s vele egy alkotó képzetét. Persze Nágaszéna gondolhatta, mint Upatissza, vagy Buddhaghósa, hogy a lámpa meggyújtója a *karma*. Egy *jógácsárin* szerint viszont ez a tudat, s akkor máris közelebb vagyunk a „valakihez”.

Vajon érzel magadban valami mélyről jövő, zsigeri ellenérzést, nyájas Olvasó, ama gondolat olvastán, hogy androidnak lenni a teljes szabadság, mert „odabent” nincs senki? Ha igen, annak két oka lehet: Az „ontológiai *anátmaváda*” szempontjából még alacsony szellemi szinten állsz, mert

70 Upatissa 1961: 204.

71 Vism. XVIII. 31-32. Nānamoli 1991: 594-595.

72 Suzuki 1999: 61.

túl erősek az éragaszzkodási késztetéseid. Erős benned az ego, erős a ragaszzkodás önmagadhoz és a dolgaidhoz, ami legfőbb akadálya megszabadulásodnak. A másik lehetséges ok, hogy van lelked, ami tiltakozik az elpusztítása ellen.

De ez jelen írás szemszögéből másodlagos. A fő probléma a több ponton is megjelenő inkonzisztencia. Az „ontológiai *anátmaváda*” természetesen lehetne egy konzisztens és koherens világkép, ha levagdosná magáról az olyasmiket, mint az előző életek hiedelme, a misztikus tudatállapotok a *dzshánák* révén, és persze az erkölcs abszolutizálása. Csakhogy ez esetben megszűnne vallásnak lenni, és besorolódna a materialista filozófiák közé.

Az *anátman*-kígyó saját farkába harap

Kicsoda, vagy kicsoda tehát, aki (vagy ami) megszabadul ebből a forgatagból és a *Nirvánát/Nibbánát* élvezi? Egyrészt amikor az *arahantságot* elérő *bhikkhu* kimondja, hogy „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem”, teljes joggal merül fel a kérdés, hogy ki az, aki ezt kimondja? Esetleg van még énje, ami képes felismerni és kimondani ezt, aztán ez az én szeretefoszlik, és végleg elhallgat? Nem ezt látjuk sem a nagy gondolkodók, sem a szentek esetében. Maga a Buddha is nyolcvan éves koráig tanított, és bizony a tiszteletet is megkövetelte magának, s rendesen felháborodott, amikor a tanításait félremagyarázták.

„A Buddha azt tanítja: az öt *skandha*, vagyis a tapasztalható jelenségek alkotják a nemént. A szenvedés közvetlen oka pedig az, hogy az ember ragaszkodik az öt *skandhához*, így a szenvedés e ragaszzkodás megszüntetésével számolható fel. Úgy gondolom, a *skandhákhoz* való ragaszzkodás létezése, illetve a ragaszzkodás megszüntetése előfeltételezi azt, hogy létezik valaki, aki számára a *skandhák* ragaszkodás tárgyát képezhetik. Ugyanis a ragaszzkodási viszony azt előfeltételezi: létezik olyan x entitás, aki egy vele nem azonos y dologhoz ragaszkodik; hiszen ha kizárólag y dolog létezne, és ha így is fennállna a ragaszkodás jelensége, az azt jelentené, hogy y önmagára irányuló módon ragaszkodik magához. Ilyet pedig véleményem szerint sehol nem állít a Buddha, hanem a ragaszkodásról rendszerint úgy beszél, hogy például „egy szerzetes” vagy bárki egyéb létező személy ragaszkodik a *skandhákhoz*. Tehát olyat határozottan nem mond sehol a Buddha, hogy a ragaszkodás a *skandhák* önmagukra irányuló tevékenysége lenne, hanem rendszerint arról tanít, hogy valaki ragaszkodik a *skandhákhoz*, és ez a valaki ismerheti fel azt, hogy az öt *skandha* nem azonos az énjével. Továbbá azt is állítja: maga az öt *skandha* szenvedésteli; így a szenvedés megszüntetésének tapasztalata – amely a Buddha szerint valóságos, létező tapasztalat – csakis olyan tapasztalat lehet, amely kívül áll az öt *skandhán*.” – foglalja össze Bekő Éva a problémát.⁷³

Másfelől a *Nibbána* a legfőbb boldogság – állítja a Buddha már a korai szövegekben, és mondja az ő nyomán számos mester. Csakhogy a *Nibbánában* nincsenek érzések, márpedig a boldogság (*szukha*) is egy érzés (*védaná*). Erre mondta a Buddha az egyik tanbeszédben, hogy épp azért boldogságos a *Nibbána*, mert nincsenek benne érzések. Az érzésnélküliség maga a boldogság.⁷⁴ A *Milindapanyha* a testi és mentális szenvedés megszüntét hangsúlyozza, ezért a *Nibbána* tiszta boldogság – ez így logikus.⁷⁵ Ám a boldogság, ami nem érzés, akkor is nonszensz. Az érzés ugyanis minden formájában egy *szkandhabeli dharma*, s mint ilyen, októl és feltételtől függő, ál-

73 Bekő 2020: 154.

74 *Nibbánaszukha-szutta* (AN. 9.34)

75 Mil. IV, 87, VIII, 9. Mendis 1993: 59, 138.

landótlan és szenvedésteli. Ergo, ha a *Nirvána* boldogság, úgy a *Nirvána* érzés, s mint ilyen, októl és feltételtől függő és állandótlan – ami pedig teljesen ellentmond a *Nirvána* fogalmának.

Az pedig már végképp nem világos, hogy ki az, aki boldog lesz, ha már nincs semmiféle én, aki boldog lehetne? Főleg, hogy számos *szuttá*ban a *Nibbána* elérése ekvivalens az érzés és észlelés elvágásával (*szannyávédajitaniródha*)! A Buddha e kijelentését talán értelmezhetjük úgy is, hogy a még énnel és érzésekkel bíró törekvőt teheti boldoggá, hogy útja végén nem lesznek se érzései, se énje. Ezt „ontológiai *anátmavádínokként*” úgy fogalmazhatjuk meg, hogy „engem boldoggá tesz, hogy beláttam: nincs valódi énem, s nincs az, aki boldog lehessen.” De miért is okoz boldogságot, hogy nem lesznek érzéseim, így boldogságom se? (Ha az Olvasó esetleg erőltetettnek véli ezt az eszmefuttatást, gondoljon arra, hogy a *Kathá-vatthu*, melyben a *théravádín* sorra cáfolta az eretneknek titulált másfajta buddhista nézeteket, ilyesfajta szemantikai-logikai érvelési metódust alkalmazott.)

Az is lehet, hogy itt a „boldogság” csupán metafora. Viszont ha csak metafora, annak is a boldogságra, mint érzésre kell referálnia, mivel a metaforák funkciója, hogy az elvont, átvitt értelmű, ezért közvetlenül nem megragadható fogalmat fizikai tapasztalásokhoz kötik. A metafora az érzelmi élményt kifejező fogalmat az absztrakt fogalomra vetíti, illetve képezi le, ily módon adván annak tulajdonképpeni jelentését.

Van egy másik kérdés, amit igen gyakran feltesznek: ha nincs én, nincs *átman*, akkor ki valószínűleg meg a *Nirvánát*? Mielőtt a *Nirvánáról* beszélünk, kérdezzük meg, hogy ki az, aki most azt gondolja: „ha nincs én”? Láttuk korábban, hogy a gondolat az, ami gondol, hogy a gondolat mögött nincs senki, aki gondolja. Ugyanígy, a bölcsesség (*pannyá*), a felismerés az, ami felismer. – írja Ráhula.⁷⁶ Ez az alapállás érthető lenne egy mai agykutatótól vagy elmefilozófustól, de nem egy vallás képviselőjétől. Ha ugyanis a gondolót a személytelen gondolat „mímeli”, a felismerőt pedig a személytelen felismerés, úgy mire való a vallás? Főleg az a rengeteg instrukció és regula, mely folyton az érzékszervek és az elme uralására, állandó gyakorlásra, szüntelen törekvése biztatja a Buddha követőit? Ha a felismerés ismer fel, mindenféle belső önmagam nélkül, úgy mit jelent egyáltalán törekedni vagy gyakorolni? Mit jelent „ápolni és kifejleszteni a bölcsességet” – miként többek között a fenti idézet szerzője is fogalmaz más helyeken a könyvében? Hát nem a bölcsesség ápolja és fejleszti ki önmagát, különféle tényezőktől függő viszonyban, mindenféle feltételektől függően? Ha uralni kell az elmét, vagy az érzékszerveket, ki uralja ezeket? Az uralás ural? A törekvés törekszik? A helyesen gyakorlás gyakorol helyesen?

A *Nirvána* túl van a logikán és az érvelésen – szögezi le Ráhula - arról nem lehet spekulálni, ahogyan az óvodással se érdemes megvitatni a relativitáselméletet.⁷⁷ Ez a fajta „érv” – miként minden vallásban és bölcséletben – két ellentétes dolgot szokott fedni: vagy a fogalmi kereteket szétfeszítő misztikus tapasztalásokat, vagy a tényleges érvek hiányát. Az abszolút igazság kifejezhetetlenségéről szól a Buddha híres elefánt-hasonlata az *Udánában*, miszerint ahogyan a vakok nem fogják fel az elefántot, csak tapintásukkal annak egyes testrészeit hasonlítják az általuk ismert tárgyakhoz, úgy a *Dhammáról*, annak abszolút igazságáról se lehet fogalma annak, aki nem tapasztalja meg, csak spekulál róla.⁷⁸ Ha a Tánt misztikus útnak tekintem, a magam részéről ezzel messzemenőig egyetértek. Csakhogy Ráhula elhatárolódik a misztikától (is), mondván, hogy ugyan a meditációs állapotok (a *dzshánák*) révén jól ismertek ezek az élmények a buddhizmus-

76 Ráhula 2014: 74.

77 Ráhula 2014: 76.

78 *Tittha-szutta*, Ud. 6.4. Thanissaro 2012: 95-97.

ban, ám mellékesekek, sőt, alig van közülük a lényeghez, a *Nirvánához*, ami köznapilag is érthető, és semmi misztikus nincs benne. S miután ő maga hosszasan fejtegeti a kifejthetlent, azzal zárja, hogy erről nem lehet beszélni.

Márpedig amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell – hogy Wittgenstein közhellyé vált, ámde ettől még érvényes mondásával éljek. Csakhogy a *Nirvánáról* nemhogy írtak, de alkalmaztak rá egy halom hasonlatot. A *Nirvána* (*Nibbána*) többek között sziget, védelem, menedék, sőt az *Udánában ájatana*, azaz sáv, terület, szféra (mint az érzékszerveké és érzetadatoké), s ugyebár itt az egyik legrégebb buddhista szövegről beszélünk.⁷⁹ Lehet, hogy ezek „csak” hasonlatok, de rájuk is érvényes, ami a metaforákra általában: nincs átvitt jelentés önmagában, az függő viszonyban áll az elsődleges, primer jelentésével, ami bizony mindig konkrét, dologi, fizikai tapasztalás, érzelmi élmény. És ez fokozottan érvényesülhetett egy olyan kultúrában, ahol nincs önmagában és önmagáért való filozófiai gondolkodás, annak mindig spirituális funkciója van, s azzal majd mindig együtt jár a meditáció, azaz a tapasztalás. S ahol – mint ebben az esszében is láthattuk – állandóan beleütköztek az átvitt értelmű, metaforikus, képletes kifejezések szó szerinti jelentéseiből adódó problémákba.

Továbbá, ha minden léthalmaz ragaszkodás természetű (*upádánaszkantha*), s minden csak léthalmaz, úgy nincs más, mint ragaszkodás. Ergo a *Nirvána* lehetetlen, hiszen októl és feltételtől nem függő *dharmá*. De akkor honnan a *Nirvána* fogalma-vágya egyáltalán? Hogy ez nem erőltetett felvetés, arra Aszanga vívódása a legjobb példa. Mint írja a *Mahájánaszangrahábana*: ha az *álajavidnyána* minden karmikus mag hordozója, honnan jön a világfeletti út (*lókóttara-márğa*)? Hogyan képes az *álajavidnyána*, mint a *karma* és a ragaszkodás alapja és működtetője, ami mindenért, az egész *szanszáráért* felelős totalitás, létrehozni önmaga ellentétét, saját megsemmisítésének karmikus magvait. A válasz már-már parodisztikus: oda is tartozik, meg nem is, a *szútrák vászanáiból*, azaz a Buddha tanításainak karmikus magvaiból jön a megváltás.⁸⁰ Vagyis nincs igazi válasz, hiszen a Tan karmikus csírái ugyanabból a szennyezett tudatból csíráznak elő, és csak az a tudat létezik, más nincs. Lehet úgy fogalmazni, hogy a léthalmazokból álló rendszer időről-időre (merthogy mindig megjelentek Buddhák a világban) létrehozza saját összeomlásztását, s ez nyilvánul meg a *Nirvána*, illetve a felébredés és megszabadulás fenoméneiben. Csakhogy ezt így egyetlen tradicionális textus nem fogalmazza meg, pedig az „ontológiai *anátmanból*” ez következik logikusan.

Ha tehát ezt a felfogást konzekvensen végigvisszük, a léthalmazok konfigurációja olyan önmagába záruló szisztéma, melyből nincs semmiféle kitekintés, rendszeren kívüli szempont. Ha nincs külső referencia - mert nincs „rajta kívül”, értsd: nincs transzcendens -, úgy önellentmondóak az *aszanszkrita-dharmák*, a keletkezésnek és elmúlásnak, okoknak és feltételeknek nem alávetett lételemek, sőt meg se fogalmazódhatnak ilyenek. Az „ontológiai *anátmaváda*” alapján a *lókóttara*, azaz a buddhizmus önmaga igazságára alkalmazott „világfeletti” jelzője (amit nem véletlenül transzcendensnek is értelmeznek) így csak képletes kifejezés, mert nincs semmiféle abszolút értelemben vett világon kívüliség. A világ mindenestül az öt *szkantha* (ezt így ki is mondják a szövegek), ami viszont egy abszolút határt kellene, hogy képezzen a gondolkodásban, mert azon túl semmi nincs, főleg, hogy a legelvontabb misztikus tapasztalások (jelesül az *arúpalóka* szférái) is a *szanszára* részei. Ugyanakkor a buddhizmus mégis „mágikus referenciaelmélet”, „égi fogantyúkat” használ, amikor olyasmiről beszél, mint a *szanszárából* való kilépés, *Nirvánába* távo-

79 *Nibbána-szutta* (1), Ud. 8.1. Thanissaro 2012: 111.

80 MSg I.45-46.91-92. Lamotte 1938: 91-92.

zás, léthalmazoktól való megszabadulás, *aszanszkrita-dharmák* és a többi, melyek nem azonosak e misztikus tapasztalásokkal sem. Nincs hova távozni, és nincs, aki távozzon. A távozás csupán a *szanszára* természetének felismerése, és az ebben való megnyugvás, mint nem kilépő kilépés.

Márpedig jobb, ha elfogadjuk: a buddhizmusban mindig is volt transzcendens. Már az *Udána* kimondja, hogy léteznek egy nemszületett, nem létesült, nem teremtett, nem összetett entitás, mert ha nem létezne, nem lenne menekvés a születéstől és a többitől.⁸¹ Más szóval, ha nem lenne transzcendens, a *szkandhák* tényleg egy totális zárt rendszert alkotnának.

Az ortodox nézetek, s velük az „ontológiai *ánátman*” különféle ellentmondásai természetesen már egészen korán (véltetően attól a pillanattól, hogy dogma lett) szemet szűrtak a *szanghán* belül. A *pudgalavádinok*, azaz „a személyhitűek” a megoldást a *Bhára-szuttában* találták meg, ami szerint az öt *szkandha* terhét a személyiség cipeli:

„És, szerzetesek, mi a teher hordozója? Elmondható, hogy ez a tiszteletre méltó névvel és a törzsének nevével jelzett személyiség. Ezt nevezik a teher hordozójának.”⁸²

A *pudgalavádinok* úgy tartották, hogy *átman* ugyan nem létezik, de valakinek mégiscsak lenni kell, aki a *karma* alanya, s aki eléri a megszabadulást. S ez a *pudgala*, mely sem nem azonos, sem nem különbözik a *szkandháktól* – vagyis azért próbálták az *ánátman* dogmatikai keretein belül maradni. A „személy” tehát egy alanypótlék volt, s mint ilyen, egy magyarázó eszköz az ellentmondások feloldására, mivel kellett egy olyan szempont, ami alapján logikusan értelmezik az újralétesülést, a *karmát*, a *mettát*, és persze a *Nirvánát*. A többi irányzat határozottan elutasította nézeteiket, mondván, hogy a „személy” csak egy pusztá megnevezés.⁸³

Míg a *pudgalavádinok*, ha burkoltan is, de visszatértek a jó öreg *átmaváda* útjára, addig az ellentmondások feloldására született egy másik, ezzel homlokegyenest ellentétes megoldás. Nágárdzsuna eléggé frappáns választ adott „a *szkandhák* ragaszkodnak magukhoz, és feloldják magukat, megszabadítván magukat maguktól” koncepció kihívására. Folyamatosan leplezi le és oldja fel az ellentmondásokkal terhelt szisztémát, pontosabban szóhasználatot. Továbbgondolja, következetesen végigviszi mindazt, amit az ortodoxok nem mertek, és levonja a konklúziót: végső soron nincsenek se léthalmazok, se idő, se mozgás, ahogyan nincs se én, se nem-én, se törekvő, se törekvés, se *Nirvána*, se semmi, de még a Négy Nemes Igazság is relatív igazság. (Ezzel a *pradnyápáramitá* útján jár.) És ez a belátás maga a megszabadulás. Fogalmainkban létezve, csakis paradoxonokban létezőnk. Főműve, a *Múlamadhjamakakáriká* nem más, mint egy permanens *Nirvánában-lét* kifejeződése.

Más kérdés, hogy ez feleslegessé teszi annak leírását, mint végső igazságot, hiszen ezzel a mozdulattal máris önmagát cáfolja. Ugyanakkor részben önmagára is reflektál, amikor kijelenti, hogy az üresség is üres. Mindenesetre a zseniális gondolkodónak az *ánátman* tanáról is hasonló a véleménye, mint az örökkévaló *átman* tanairól. Nágárdzsuna pontosan látta, hogy az a fajta *ánátman* tan, amit az ortodoxok vallanak, legalább annyira tarthatatlan, mint egy igazolhatatlan örök léleekben való hit:

81 *Nibbána-szutta* (3), Ud. 8.3. Thanissaro 2012: 112-113.

82 SN 22.22. Kovács 2009.

83 Az irányzatról lásd Priestley 1999. Annak terjedelmes *théraváda* cáfolata: Kvu. I.1. Shwe Zan Aung – Rhys Davids 1993: 8-63.

„Ha az én azonos lenne a halmazokkal,
A keletkezésüknek és elmúlásuknak lenne részese.
Ha más lenne, mint a halmazok,
A halmazok tulajdonságai nem jellemeznék.

Ha pedig nem létezik az én,
Az énnel tulajdona hogy lehet?
Az én és tulajdona szertefoszlásával
Az ember enyémtelen és éntelen.

De nem létezik az sem,
Aki enyémtelen és éntelen,
Aki enyémtelennek és éntelennek
Látja magát, az nem lát.

(...)

A Buddhák beszéltek az énről is,
Rámutattak a neménre is,
De azt is megmutatták, hogy
Nincs semmilyen én vagy nemén.”⁸⁴

Ez konzekvensen következik az „ontológiai *anátman*ból”, ahogyan az előbbi passzus abszurdizációja az ortodox *átmavádából*. A *srávákák* félúton megálltak – vallották a *mahájána* mesterei, és tökéletesen igazuk volt. Eljutottak az én lebontásáig, de az ürességig, vagy a „csak tudatig” már nem. Visszahőköltek a következményektől, inkább maradtak a konzervált dogmatika biztonságában. Bár, mint láthattuk, az se egészen a páli kánon konzerválása, mivel vagy ignorálták, vagy *ad hoc* átvitt jelentésekkel ruházták fel mindazon elemeket még ebből a korpuszból is, ami kilógott az ortodox prokrusztész-ágyból.

Az „ontológiai *anátman*” okai és feltételei

Felmerülhet egy nem buddhista vallástörténetben, hogy az *anátmaváda karma*-tana egy archaikus szublogikus-prelogikus konstrukció, ahol inkonzisztens állítások pompásan elférnek egymás mellett. Mint a természeti népek elbeszéléseiben, amikor például egy kis kunyhóban élő öregapó, vagy egy mitikus állat teremti meg a világot, de fel sem merül, hogy ő maga honnan jött, ha addig nem volt világ. (És nem transzcendens létezőről van szó, mint a nyugati világvalóságok esetében!) Nos, ilyesmi tudatban gyökerezne az „ontológiai *anátmannak*” a *karma* és az etika kapcsán megjelenő összes ellentmondása. Merthogy valójában nincs ellentmondás, ugyanis nincs arisztotelészi logika.

De az is felmerülhet, hogy a Buddha és követői egy rendes materialista irányzatot alkottak, csupán a rendszerükhöz biggyesztették a *karma*-tant, és kikérték maguknak a nihilizmus vádját,

84 *Múlamadhamakakáriká* 18. 2-3. Fehér 2001: 153-155, 158.

nehogy a hasonló korabeli szekták sorsára jussanak. A Buddha idején is léteztek Indiában olyan nézetek, melyek a mechanikus *karmát* hirdették, és az akarat szabadságát tagadták. Ahogyan voltak szabályos materialisták is, akik valóban mindenfajta lelket, és immateriális létezőt tagadtak. Ilyesfajta nézeteket találunk a *Számannyaphala-szuttában*, ahol Adzsátaszattu királyt szédítette hat bölcsele. ⁸⁵ Az egyik az okságot tagadta, a másik abban hitt, hogy csak anyag van, s a halál semmi egyéb, mint a négy elem különválása. Volt, aki szerint nincs választási lehetőség, volt, aki szerint nincs bűn és erény, stb. Vagyis nagyjából azokat a problémás nézeteket képviselték, melyeket jómagam az „ontológiai *anátman*” logikus továbbgondolásából, konzekvens végigviteléből látom előtűremkedni. De ezt az álláspontot a Buddha elutasította, ahogyan a buddhizmus, benne a *théraváda* is elutasítja.

Van egy olyan gyanúm, hogy a hat tanító itt szimbolikus figura (függetlenül attól, hogy léteztek történeti személyekként is), méghozzá a Tan egyes félreértett állításainak, szegmenseinek a megtestesítői. Materialista, fatalista, determinista, nihilista tanaik a Buddha tanításai félreértésének parodisztikus kifejezései, s mint ilyenek, inkább a *szanghán* belüli félremagyarázókkal szembeni burkolt intelmek. Ezek a figurák a már említett korabeli védikus-bráhmánikus fővonaltól eltérő, alternatív *sramana* mozgalom alakjai voltak, ahogyan Sákjamuni is *sramana* volt. Olybá tűnik, mintha az egész *Számannyaphala-szutta* nem lenne más, mint válasz ezekre a nihilista és materialista tanokra, illetőleg annak demonstrálása, hogy a Buddha tanítása minőségileg és lényegileg más, mint ezek. A hat tévtanítás ismertetését és elutasítását követi a buddhista erkölcsöt összegző rövid, közepes és hosszú fejezet, majd a meditatív elmélyedés leírása, aztán annak következményeként az elme test (*manómajakája*) kilépése a fizikai testből, és a mindenféle csodás képességek, végül a tiszta tudat, s vele a megszabadulás elérése. Nyilván szükség volt az ilyen demonstrációkra az *anátman* félreértelmezései, s a kor materialistáitól való elkülönítése végett.

De az is lehet, hogy a legtöbb szöveg későbbi követők kreálmánya, és a történeti Buddha „eredeti”, „tiszta” tanításához nem sok közük van, illetve csak nyomokban. Hiszen a legrégebbnek tartott szövegeket is csak évszázadokkal később jegyezték le, akkor is politikai kényszer hatására. Végző soron sok minden lehet, de megvallom, én ennél jóval többet gondolok a legkorábbi buddhizmusról (is). Szerintem az ellentmondások mögött sokkal inkább az húzódhat, hogy a *szangha* igen heterogén volt, annak tagjai a legkülönbébb társadalmi csoportokból jöttek, a legkülönbébb kultúrával, szocializációval és értelmi képességekkel. Így több különféle hagyomány elegetett már a korai időszakokban, amit a Buddha és közeli tanítványai megpróbáltak összeegyeztetni és egy nevezőre hozni, a Tant pedig mindenkinek a maga felfogásához igazítani.

Igen valószínű az is, hogy ha a Buddha és követői nem tartják meg a különbséget az ő tanításuk és más hasonló ind tanok között, úgy előbb vagy utóbb „bemosódott” volna vagy a bráhmánikus, vagy a dzsaina rendszerbe. A buddhizmus nem vált volna önálló vallássá, hanem a tarka, sokszínű, de mégis egy nagy összefüggő masszának látszó hindu vallási-kulturális egység egyik eleme maradt volna csupán. Az *átman* tabuja tehát inkább praktikus, semmint filozofikus okokból történhetett.

Az önmegkülönböztetés a kulturális alapja a *théravádinok* ontológiai *anátmanavádájának* is, ami viszont messze túllépett a buddhai, jobbára szellemi önmegkülönböztetésen. Srí Lankán a buddhizmus a szingaléz nemzeti identitás letéteményese is, mely legalább olyan erős „politikai vallássság”, mint egy északír számára, hogy katolikus vagy protestáns. Ha a *Mahávanszát*, Srí Lanka ősi krónikáját olvassuk, ott bizony nem a békés és toleráns buddhizmussal találkozunk, hanem egy kizárólagos, agresszív és intoleráns doktrínával, egy későbbi államvallás ideológiai alapjával.

85 DN 2. Bodhi 1989: 16-25, 52-65.

A *théraváda* buddhizmus alapjellemzője tehát a más vallásoktól való radikális megkülönböztetés, sőt, egyfajta rezisztens identitás. Így amikor Valpola Rá hulát és másokat olvasunk, ezt a kulturális háttérrel nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Lehet, hogy az adott szerzők személy szerint a béke és a tolerancia jeles képviselői, azonban a történelmi és a szociokulturális háttér óhatatlanul hat (akár tudattalanul) a legszofisztikáltabb bölcséleti megállapításokra is. A *Buddha tanítása* c. munka nem véletlenül utasít el határozottan minden hasonlóságot a többi vallással – hiszen ez kulturális alapja.

Hogy egyes mai nyugati orientalisták, filozófusok, kognitivisták, stb. miért favorizálják az „ontológiai *anátmant*”, annak oka hasonlóan kulturális. Leginkább az, hogy saját scientista szemléletüknek találtak vélt vagy valós előzményt, illetve párhuzamot. Ennek alapján válogatnak a szöveges emlékekben, és konstruálják meg a maguk modern materialista buddhizmusát, kiszelektálva és fontos szövegnek tartva, ami ezt a fajta buddhizmust igazolja, s ignorálva, vagy későbbi betoldásnak és/vagy az eredeti tan meghamisításának értelmezve mindazt, ami nem ezt a koncepciót támasztja alá, netalán annak ellentmond. Az, hogy valós szubjektum nélküli pszeudoszemélyek, azaz csupán *dharmák* halmazainak folyton alakuló konfigurációja vagyunk, természetesen szimpatikus azoknak, akik hasonló nézeteket vallanak-éreznek magukénak a tudomány révén. Főként, hogy ez az *anátman* koncepció nem szimplán a lelket tagadja, hanem az ember radikálisan dezantropomorf szemléleteként is felfogható. Az antikarteziánus elmefilozófiától, a mindenféle evolúciós pszichológiai elméleteken át a memetikáig számos nyugati materialistát ihletett meg a buddhizmus eme vélt üzenete. A memetika például hasonló elméleti konstrukció, mint a *dharmák*ból álló halmazok alkotta világgép: a kultúra mémek evolúciója, melyben az ember gondolatai is csupán mémek folyamatos szelekciói. Az ismert mondással élve: az emberi agy egy információs szemétdomb, mely annak eszköze, hogy egy könyvtár egy újabb könyvtárat hozzon létre. A memetika egyik ismert képviselője, Susan Blackmore például rendkívül kedveli a buddhizmust - vagyis amit annak vél.⁸⁶ (De a példákat hosszan lehetne sorolni.)

Számos képzett, városi nyugati értelmiségi, akinek szüksége van valamiféle spiritualításra, valósi közösségre, szertartásokra és egyebekre, ám a hagyományos vallások éppúgy távol állnak tőlük, mint az ezoterika, előszeretettel találnak rá a buddhizmusra. (Tapasztalataim szerint leginkább a zenre és a *théravádára*.) Merthogy ezt a fajta spiritualitást az *anátman* révén kiválóan össze lehet egyeztetni scientista-materialista kulturális gyökereikkel, közegükkel, szocializációjukkal, látásmódjukkal. (Az okkultista hajlamúak, és/vagy vallásos közegekből jöttek inkább a tibeti buddhizmust találják meg maguknak.)

Ugyancsak számos buddhista szerző nem győzi elhatárolni a buddhizmust más vallásoktól és filozófiáktól. Az *anátman* doktrína ontológiaként való értelmezése is ezt a célt szolgálja, mondhatni ez a motivációja, *csétanája*: a buddhizmus különleges, más, nem olyan, mint a többi. Ugyanis ez az a tanítás, mely megmutatja a valóságot: minden dolgok *átman*-nélküliségét, s így ez adja az igazi szabadságot. Most túl azon, hogy ezt a szabadságot egy nemlétező személy „élvezi”, miben is más ez az attitűd, mint bármely vallás esetében, mikor az magát egyedül üdvözítőnek nyilvánítja ki? Nos, szerintem, aki a buddhizmus páratlan, egyedülálló voltához ragaszkodik, az saját egyediségéhez, tudást birtokló voltához, kiválasztottságához ragaszkodik. Márpedig az *anátman* lételeméleti doktrínájához való ragaszkodás végső soron ugyanúgy a léthalmazokhoz való ragaszkodás, mint bármi máshoz történő ragaszkodás. Ha ugyanis minden ragaszkodás a léthalmazokon belül értelmezhető, miért ne vonatkozna ez az elv éppen erre?

86 A zenhez való vonzalmáról több minden található az interneten, de érdemes Blackmore 2018 könyvét is ebből a szempontból megnezn.

A jegyzetekben előforduló rövidítések

Abhidh-sam: *Abhidharma-samuccaya*

Ait.up: *Aitareya-upaniṣad*

AN: *Āṅguttara-Nikāya*

Brih.up: *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*

Ch.up: *Chāndogya-upaniṣad*

Dhp: *Dhammapada*

DN: *Dīgha-Nikāya*

Kośa: *Abhidharmakośabhāṣyam*

Kvu: *Katthā-Vatthu*

Madh.vib: *Madhyanta-vibhanga*

Mil: *Milindapañha*

MN: *Majjhima-Nikāya*

MSg: *Mahāyāna-saṃgraha*

SN: *Samyutta-Nikāya*

Ud: *Udāna*

Vism: *Visuddhimagga*

Felhasznált irodalom

Adamik Lajos (ford.) 1986. *Eckhart mester, Beszédék*. Budapest: Helikon Kiadó.

Agócs Tamás. 2009. *Tibeti halottaskönyv. A bardó tanítás nagykönyve*. Budapest: Cartaphilus.

Anālayo. 2008. „Rebirth and the Gandhabba.” *Mahachulalongkornrajavidyalaya University Journal of Buddhist Studies* 1: 91–105.

Bekő Éva. 2020. *Metafizikai felismerés és a szenvedés felszámolása: A Buddha filozófiája, mint episztemikus vállalkozás és mint terápia*. (Doktori disszertáció) Budapest. https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/58114/dissz_beko_eva_filozofiatud.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Blackmore, Susan – Troscianko, E. 2018. *Consciousness: An Introduction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315755021>

Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1989. *The Discourse on the Fruits of Recluship. The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publications Society.

Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1993. *A nézetek mindent felölelő hálója. A Brahmajāla Sutta szövege és fordítása*. (ford. Pressing Lajos) Budapest: Orient Press.

Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1995. *The Great Discourse on Causation: The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publications Society.

Bodhi, Bhikkhu. 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya (The Teachings of the Buddha)* Somerville: Wisdom Publications.

Bronkhorst, Johannes. 1993. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157194.i-416>

- Brown, Brian Edward. 1991. *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chang, Garma C.C. (ed.) 1991. *A Treasury of Mahāyāna Sutras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Coomaraswamy, Ananda. K. 1989. *Hinduizmus és buddhizmus*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Dasgupta, Surendranath. 1922. *A History of Indian Philosophy. I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, Daniel C. 2010. *Darwin veszélyes ideája*. Budapest: Typotex.
- Dobosy Antal. 2022. *A Nincs Kapu. A zen buddhizmus klasszikus kóangyűjteménye, tanítással, kifejtéssel és jegyzetekkel*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László. 1994. *A Számvetés megokolása. Az ígázás szövetneke*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Fehér Judit. 2001. *A középút filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fórizs László (ford.) 2016a. *A klasszikus Upanisadok. II*. Budapest: Filosz.
- Fórizs László (ford.) 2016b. *Szabbászava szutta. Az összes káros folyamatról szóló tanítóbeszéd*. <https://a-buddha-ujja.hu/mn-2/hu/forizs-laszlo>
- Harvey, Peter. 1995. *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond: Curzon Press.
- Hadházi Zsolt (ford.) 2022. *Szútra a létezéseken átvándorlásról*. <https://zen.gportal.hu/gindex.php?pg=16772805&nid=6890519>
- Hodászi Gábor. 2012. „Az átma-vāda tagadásának és igenlésének problémája a korai buddhizmusban.” In: *Láthatatlan rezgéseim tánca minden. A hetvenéves László András köszöntése*. Budapest: Aktémósyné: 399-445. <http://www.turiya.hu/20-az-atma-vada-tagadasanak-es-igenlesenek-problemaja-a-korai-buddhizmusban.html>
- Johansson, Rune. 1969. *The Psychology of Nirvana*. London: George Allen and Unwin.
- Kirtimukha Translation Group (transl.) 2021. *The Noble Mahāyāna Sūtra “Transmigration Through Existences” Āryabhavaśaṅkrāntināmamahāyānasūtra*. Degé Kangyur, vol. 63 (*mdo sde, dza*), folios 175a–177a. The Sūtra on Transmigration Through Existences | 84000 Reading Room
- Kovács Gábor (ford.) 2009. *Bhāra sutta. A teher*. <https://a-buddha-ujja.hu/sn-22.22/hu/kovacs-gabor>
- Körtvélyesi Tibor. 2013. „A Buddha filozófiája.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – LHarmattan: 39–58.
- Lamotte, Étienne. 1938. *Mahāyānasamgraha. La Somme du Grand Véhicule d’Asanga*. Vols. I-II. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron. 1994. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies https://archive.org/details/mahayanasamgrahabyasangaetiennelamottebuddhismhistoryfolder_202003_535_Y/page/10/mode/2up
- Lopez, Donald S. Jr. 1993. „Memories of the Buddha.” In: Janet Gyatso (ed.) *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Delhi: Sri Satguru Publications: 21-46.
- Máthé Veronika (ford.) 2010. *Ānanda (Atthatta) sutta. Ānandának*. <https://a-buddha-ujja.hu/sn-44.10/hu/mathe-veronika>
- Mendis, N.K.G. (ed.) 1993. *The Questions of King Milinda. An Abridgement of the Milindapanha*. Kandy: Buddhist Publication Society.

- McDermott, James Paul. 1984. *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Narada Thera (transl.) 1993. *The Dhammapada. Pali text and translation with stories in brief and notes*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Ñānamoli, Bikkhu (transl.) 1991. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, by Bhadantācariya Buddhaghosa. Kandy: Buddhist Publications Society.
- Ñānamoli, Bikkhu (transl.) 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Payutto, Bhikkhu P.A. 2021. *The Laws of Nature and Their Benefits to Life*. https://buddhadhamma.github.io/?fbclid=IwAR3v10vITvQJ1yZS1oDot5M0Wtu5iT9gE37LXXBzYoFPBkW2u2iMZk_K4Y
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. (ford. Horváth Judit és Perczel István) Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Priestley, Leonard. 1999. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto.
- Ráhula, Valpola. 2014. *A Buddha tanítása*. (ford. Tóth Zsuzsanna) Budapest: A Tan Kapuja.
- Reynolds, Myrdhin John (Láma Vadzrsanátha). 2018. *A lélek tibeti fogalma – És az ehhez kapcsolódó tibeti buddhista és bön szertartások*. (ford. Agócs Tamás) Budapest: Bódhiszattva kiadó.
- Ruzsa Ferenc. 2009. „Ismerte-e a Mester a Védákat?” *Keréknymok* 5: 24–38.
- Ruzsa Ferenc. 2019. „Miért alázta meg a Buddha Szátit? Ontológia, etika, szabadság.” In: Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban: Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan: 35-41.
- Sabkar Lama. 2003. *A Garuda röpte*. (ford. Agócs Tamás, Berhidai Tamás, Tóth Zsuzsanna) Budapest: A Tan Kapuja.
- Sarachchandra, E.R. 1958. *Buddhist Psychology of Perception*. Peradeniya: University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.
- Sharf, Robert. 2017. „Buddha-nature, Critical Buddhism, and Early Chan.” *Critical Review for Buddhist Studies* 22: 105–50. <https://doi.org/10.29213/crbs..22.201712.105>
- Shwe Zan Aung – Rhys-Davids, C.A.F 1915. *Katthā-Vatthu from the Abhidhamma-Piṭaka*. Oxford: Pali Text Society.
- Stcherbatsky, Theodor (Shcherbatskoy, Fyodor Ippolitovich) (transl.) 1992. *Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. 1999. *The Lankāvatāra sūtra. A Mahāyāna text*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Swami Lakshman Joo. 2007. *Vijnana Bhairava. The Practice of Centering Awareness*. Varanasi: Indica Books.
- Tenigl-Takács László (ford.) 1998. *Upanisadok*. Budapest: Ursus.
- Thanissaro, Bhikkhu (Geoffrey DeGraff) (transl.) 2012. *Udāna: Exclamations*. <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/udana.pdf>
- Upatissa, Arahant. 1961. *The Path of Freedom* (transl. Soma Thera and Kheminda Thera). Colombo: Dr. D. Roland D. Weerasuria.
- de la Vallée Poussin, Louis. 1988. *Abhidharmakośabhāṣyam I–IV*. (transl. L.M. Pruden) Berkeley, California: Asian Humanities Press.

-
- Varma, Vishwanath Prasad. 1973. *Early Buddhist and its Origins*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Waldron, William S. 2003. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. New York: Routledge Curzon. <https://doi.org/10.4324/9780203451175>
- Waldron, William S. 2009. „Buddhista modernitás és a tudományok.” *Kéréknyomok* 5: 3-15.
- Walshe, Maurice O’Connell (transl.) 1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications.
- Warder, A. K. 2004. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Whitfield, Randolph S. 2015. *Records of the Transmission of the Lamp*. Vol. 1. Books on Demand. <https://terebess.hu/zen/mesterek/Lamp1.pdf>
- Witz, Klaus G. 1998. *The Supreme Wisdom of the Upanisads. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Woods, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.

TENIGL TAKÁCS LÁSZLÓ

Ébredés a szavakból – a mindfulness kommunikáció „akkor” és ma

Az írás alapvetően a *sati-paṭṭhāna* tradicionális gyakorlatát ismerteti, összevetve s némiképpen szembe is állítva annak mai, leginkább *mindfulness* néven ismeretes formájával. Ezen belül különös figyelmet kap a helyes, vagy megfelelő beszéd (*sammā vāc*) az interperszonális kommunikáció terén éppúgy, mint az elmeműködés során domináns belső monológ vizsgálatában. A tanulmány ennek elsősorban nem etikai, hanem pszichológiai vetületét állítja fókuszba, visszavezetve azt a Buddha-Dhamma, majd az arra épülő *abhidhamma* iskola elmefilozófiai tanaira. A gondolatmenet alapvetően nem a modern szakirodalomra, hanem a páli kánon autentikus szövegeire építkezik, melyek hivatkozásait a lábjegyzetekben folyamatosan nyomon követheti az olvasó.

Kulcsszavak: *satipaṭṭhāna*, mindfulness, kommunikáció, belső monológ, pszichológia, *abhidhamma*, elmefilozófia, páli kánon

mottó:

„Csak mondom, hogy jártam őket mind,
a boldog utakat szerte e világon.
Csak mondom, hogy jók azok annak,
ki nem heverészhét egy ágyban soká,
de mennie kell, tovább, mint nekem is,
hogy figyelje a világ dolgát halálíg.”

(Rudyard Kipling: *Tramp Royal*)

Bevezető

A nyugati világ és a buddhista kultúra találkozásának legutóbbi, ma már az egész világot beharangozó hívószava a „mindfulness”. A terminus főként terápiák, tréningek megjelölésére szolgál, bizonyosságául annak, hogy leginkább az alkalmazott pszichológia, illetve az annak határmezsgyéjén burjánzó coaching vette szárnyai alá. A mozgalom egyik doajenje Jon Kabat-Zinn. Számos más nevet is fel lehetne sorolni, Kabat-Zinn életútja és munkássága azonban talán mindenkinél jobban reprezentálja mindazt, ami a mindfulness terén az utóbbi fél évszázad során történt, és ami

a legutóbbi években még nagyobb lendületet kapott. Kabat-Zinn eredetileg mikrobiológiát tanult, majd a keleti tanok amerikai elterjedését követően érdeklődése a zen-buddhizmus (Philip Kap-leau), felé fordult, később más irányvonalú tanítók (Thich Nhat Hanh, illetve Seungsahn) követője lett. Nevéhez fűződik a Stress Reduction Clinic és a Mindfulness-based stress reduction (MBSR) alapítása, de jelentős szerepe volt a Mindfulness Yoga technikájának kidolgozásában is. Munkássága során a buddhista meditációs kultúra jelen világunkban történő alkalmazhatóságának módozatait kutatta, illetve fejlesztette tovább. Az 1990-es évektől megjelenő művei hűen tükrözik mind-
ezt.¹ Könyvei nagy sikert arattak, a világ számos nyelvére lefordították őket, színes pépörbek formátumban ott sorakoznak a keleti spiritualizmus és az ismeretterjesztő pszichológia iránt érdeklődők könyvespolcain.

A legutóbbi évtizedben a mindfulness jelszava alatt egyesületek, szervezetek, hálózatok, sőt, intézmények száza alakultak. Ezek egy része megmaradt a pszichoterápia területén, más részük az üzleti világ vonzáskörébe sodródott, s ennek megfelelően hatékonyság-növelő, életmód-tanácsadó coachingok, kommunikációs tréningek sokaságát kínálják világszerte cégek és magánszemélyek számára. Nem tisztem pálcát törni e jelenségek felett, annak problematikáját azonban mindenképpen felvetik, mennyiben piacosható egy eredetileg szakrális célra szánt vallási gyakorlat, s hogy mennyiben korrumpálja magát a vallást az efféle profanizáció. Ennek dilemmáját lényegre törő módon fogalmazzák meg Pressing Lajos klinikai pszichológus és buddhista tanító sorai: „... a buddhizmus valószínűleg jobban jár, ha maga is inkább meghúzza a határokat, és világossá teszi, miben más a mindfulness értelmezése és gyakorlata saját hagyományában. Ez biztosíthatja, hogy megőrizze nemcsak az identitását, de azokat a lényegi tanokat is, amelyek a fogyasztói társadalom jóllét-iparága számára nem elég profitábilisak, vagy nem férnek át a haszonelvűség szűrőjén. Ha nem így tesz, könnyen a jóga sorsára juthat, s magas eszményei, a felszabadulás ösvényéről szóló évezredek bölcsessége hétköznapi célok megvalósítását szolgáló mentális gimnasztikává silányodik.”²

Tanulmányom célja ennek ellenére sem a kritika, és legfőképpen nem egyfajta merev, tradicionális elzárkózás. Vizsgálódásomban arra törekszem, hogy összefüggéseiben mutassam meg a mindfulnessnek a páli kánon szentírataiban gyökerező világszemléleti alapjait, aminek célja nem aktuális ügyek sikeres „kezelése”, hanem a kondicionált létesültség (*bhava*) alapvető problémájának megoldása. Akik erre törekednek – a Mester szavaival élve – „a jelenlét négy megalapozását szakadatlanul gyakorolva tökélyre viszik a megvilágosodás hét fokozatát, a megvilágosodás hét fokozatát szakadatlanul gyakorolva tökélyre viszik a tudás általi megszabadulást.”³ Nem kis dologról van tehát szó.

Eme bevezető kapcsán meg kell jegyezzem, számos kutató felveti, hogy a *Tipiṭaka* jelenlegi formája számos későbbi betoldást tartalmaz, így sok vonásában tovább építi, magyarázza, kompilálja a Buddha eredeti, feltételezett tanításait.⁴ Ennek lehetőségét nem tagadom, tanulmányomnak azonban nem célja a teljes korpusz ilyen irányú vizsgálata, így az idézett páli szövegeket a buddhista hagyományvonal hiteles forrásainak tekintem.

1 A teljesség igénye nélkül: Kabat-Zinn 1990, 1994, 2009.

2 Pressing 2021.

3 *Cattāro satipaṭṭhānā bhāvitā bahulikā satta bojjhaṅge paripūrenti. Satta bojjhaṅgā bhāvitā bahulikā vijjāvimuttim paripūrenti.* M.n.118.

4 A legkézenfekvőbb példa erre a továbbiakban többször idézett *Dīgha- és Majjhima-nikāya* 22. illetve 10. szuttájá, amik jelenlegi formájukban és terjedelmükben aligha hangozhattak el, az egyes részek feltételezhetően utólagos összeszerkesztése azonban nem kevés bölcsességről tesz tanúbizonyságot.

Egy másik megjegyzéssel: A buddhista szövegek fordításának egyetlen modern nyelven sem alakult ki egységes terminológiája. Kerülendő a mérhetetlen számú hivatkozást, az idézett szövegek saját fordításaim, s minden esetben közlöm a lényegi terminusok és a lefordított textusok eredeti, páli vagy szanszkrit (sz.) formáit is. A német és angol források esetében ezt nem láttam szükségesnek.

A happiness-kultúra és a jelenlét magánya

A mindfulness kifejezés alapja a páli *sati* szó. Ezt sokféleképpen fordítják: figyelem, jelenlét, éberség, tudatosság. A szó eredetileg (és nem mellékesen) „emlékezést” jelent, amint azt szanszkrit megfelelője, a *smṛti* is bizonyítja. A figyelem és az emlékezés jelentések összekapcsolása kézenfekvő: „figyelj, soha ne feledkezz meg arról, ...”. A szóválasztás sok évszázados, az elmeműködésre irányuló megfigyelésen, illetve bölcsességen alapul, a tudat alapvető természete ugyanis a meg-, illetve bele-feledkezés, részint saját tartamaiba (*dhamma*), részint mindabba, ami éppen belülről és/vagy kívülről (a hagyományos és gyakori formula szerint: *ajjhata-bahiddhā*) körülveszi. Ez a „belefeledkezés” a kanonikus szövegek tanúsága szerint komor, sőt végzetes következményekhez vezet. Okozata bánat, szenvedés, gyötrellem, halál, majd bánattal, szenvedéssel, gyötrellemmel teli újraszületés, újra meghalás, és így tovább, a végtelenségig. Ez a komor világlátás részint riasztó, részint érthetetlen a kényelemhez és jóléthez szokott nyugati világ számára, talán ezért is próbálják a modernebb értelmezések a szenvedés (*dukkha*) szót relativizálni: boldogtalanság, stressz, frusztráció; tanulmányunk szorosán vett témája, a kommunikáció terén: zavar, félreértés, esetleg sikertelenség. A Tan eredeti szellemében azonban a földi lét feloldhatatlan és helyben megoldhatatlan szenvedés-természetéről (*bhava-dukkha*) van szó. Ebből – a Buddhát idézve – az éber jelenlét az egyedüli kivezető út (*eka-yāna*): „Ti, koldusok, egyetlen út vezet a lények megtisztulásához, a gondon és panaszon való túllépéshez, a szenvedés és a rosszindulat letételéhez, a módszer felleléséhez, az ellobbanás megvalósításához, mégpedig a jelenlét négy megalapozása.”⁵

A *sati* szó számos szöveghelyen bukkan fel a páli kánonban. A két leggyakrabban hivatkozott mű a *Dīgha-nikāya* 22., illetve a *Majjhima-nikāya* 10. *szuttája*. Mindkét szentirat pontos szó szerint megegyező definíciót ad a jelenlét (*sati*) négy (testben, érzetekben, tudatban, tartamokban történő) megalapozásáról (*paṭṭhāna*). E definíciókból kiderül, hogy jóval többről van szó a fenti négy jelenség-csoport pusztá tudatosításánál, ezekben a szerzetes ugyanis „szemlélő, kitartó, felismerő, összpontosult, kiolt magából a világ iránti bármely nyereségvágyat vagy rosszszállást,”⁶ amely kitételek legalábbis elgondolkodtatóak a mindfulness biznisz-célú felhasználása tekintetében. Mindkét szövegben szinte passzusonként felbukkan a *pajānāti* ige, amit legtöbb esetben a „tudja” szóval magyarátnak, nyilvánvalóan a fordítások alapjául szolgáló „knows” nyomán. A *pajānāti* jelentésárnyalatai is gazdagabbak: tudatosít, tudatában van, felfog, megért, megkülönböztet, sőt, megkülönböztetett figyelemben részesít. Még a legegyszerűbb gyakorlat, egy rövid belégzés esetében sem mindegy, hogy azt „tudja”-e a gyakorló, avagy tudatosítja, alaposan megfigyeli és megérti, hát még az olyan komplex és szubtilis tárgyú összpontosítás esetében, mint

5 *Ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo sattānaṃ visuddhiyā, sokaparidevānaṃ samatikkamāya, dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya, nāyassa adhigamāya, nibbānassa sacchikiriyāya, yad idaṃ cattāro satipaṭṭhānā.* M.n.10.1.

6 ... *anupassī viharati ātāpī sampajāno satimā, vineyya loke abhijjhādomanassaṃ* ... M.n.10.1.

például egy „nyugtalanító és frusztráló” (*uddhacca-kukkucca*) tudat-tartam, ami valójában még létre sem jött, esetleg épp most keletkezik.⁷

A *sati-paṭṭhāna* eredeti formájában nem közösségi műfaj. Hagyományos leírásánál visszatérő elem, hogy azokat a szerzetes erdőbe elvonulva, magányos fa tövében, esetleg elhagyott kunyhóban végzi. Az egyedülléthez a gyakorlat során komoly szembesülés is társul. Ha megvizsgáljuk a *Dīgha-* illetve a *Majjhima-nikāya* előbb említett *szuttáinak* szerkesztését, láthatjuk, hogy azokban megkülönböztetett figyelmet kap a test megszemlélése (*kāya-anupassanā*). Ennek esetében szó sincs a test tudatos áthatásáról, az anyagi és szellemi létezés kapcsolatának éber figyelemmel történő feltárásáról és egyéb hangzatos new-age mantrákról, melyekre ma már „body mindfulness” coachingok sokasága épül. A *kāya-anupassanā* éppen hogy a fizikai lét elidegenítésére irányul, ezt szolgálja a test „utálatosságainak” (*paṭikūlyatā*)⁸ tüzetes szemrevételezése és aprólékos felsorolása, valamint a halotti tisztásokon folytatott *navasivathika* gyakorlat, az ott heverő holttestek elrothadásának kilenc fázisára irányuló összpontosítás, melyek mindegyikének záró-formulája így hangzik: „az én testem is ilyen, ezzel lesz, el nem kerülheti.”⁹

Hogy a *sati* gyakorlása során valójában mennyire nem a test tudatos áthatásáról van szó, a téves énképzet egyik szakszava, a *sakkāya-dīṭṭhi* is mutatja, ami szó szerint annyit tesz: „a test valóságának hiedelme”. A Buddha számos tanítóbeszédében lép fel ama tévképzet ellen, hogy a test lenne az ember „maga” (*attā*). Hogy a test nemcsak otthona, hanem forrása, alap-mintája is a benne lakozónak, az emberi kultúra számos más területén is megjelenő gondolat. Az *Upaniṣadok* tanítása szerint a fizikai burokból lakozó mentális, pszichikai „lény” ember alakú, ebből nyeri testünk külső formáját is.¹⁰ Az *embodied*-elmélet tézise szerint az emberi nyelv is a testre, mint primér tapasztalatra építkezve fejlődött a metaforikus szóhasználat irányába, ezért „kézzel fogható” az, ami érthető, ezért van „feje” egy törzsi közösségnek, „lángnyelvei” a tűznek, és sorolhatnánk még tovább. A test tehát mindenképpen olyasmi, ami a leginkább megköt, amitől – tüzetes szemrevételezése után - meg kell különböztetődni, el kell távolodni, és hasonló „távolítás” (*viveka*) a célja, az érzésekre (*vedanā*), tudatállapotokra (*citta*) és tudat-tartamokra (*dhamma*) irányított figyelemnek is, amikről a továbbiakban még részletesen szót ejtünk.

Eme, sem a világba, sem a testbe, sem az elmeműködésbe be nem rendezkedő, „szakrális” magány önmagában véve és az arra felkészületlen ember számára nem a figyelemben való „megbékülés”, hanem könnyen az önvészítés traumájához vezethet. Nem is véletlen talán, hogy a *sati-paṭṭhāna* gyakorlatok sorozatát a megvilágosodás fokozatainak (a *saṃbojjhaṅgáknak*) és a Négy Nemes Igazságnak szemlélete, tudatosítása és voltaképpen megvalósítása zárja. Ennek csúcspontján: (a vándorszerzetes) „feladva boldogságot és feladva szenvedést, túllépve a korábbi kellemes és kellemetlen kedélyen, a szenvedéstelen és boldogságtalan „pusztán csak rátekintés” (*upekkhā*) jelenléte által megbékülten és megtisztultan az elmélyedés negyedik szintjén időzik.”¹¹ A *sati-paṭṭhāna* tehát nem happinessé varázsolja az unhappinesset, hanem fölébe emelkedik a boldog-boldogtalanság kettőssége által determinált világnak.

Fentiek ismeretében felmerül a kérdés, hogy mennyiben és milyen területeken fordítható egy, esetenként évtizedeken át folytatott, eredetileg éppen, hogy a földi létből való elfordulást célzó

7 M.n. 10.4.1.4.

8 M.n. 1.4.

9 D.n. 22. 1.4, 1.6.

10 Tait.u. 2.

11 *Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubbeva somanassadomanassānaṃ atthaṃgamā adukkhamasukhaṃ upekkhāsati pārisuddhiṃ catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati.* D.n.22.4.5.4.8.

gyakorlat a világban való hatékonyság, eredményesség fejlesztésére. A *sati-paṭṭhānā*t taglaló *szut-ták* elemzéséből egyértelműen kiviláglik, hogy ennek az útnak a vége nem a boldog hazatalálás, hanem a külső és belső otthontalanság folyamatos fenntartása. Még nagyobb paradoxon, hogy az evilágon túlira (*lokuttara*) irányuló „felülemelkedett egykedvűség” (amiképpen az *upekkhā*t a leggyakrabban fordítják), miként fordul majd az emberi interakcióknak befolyásolások és „pátoszok” által átítatott szövevénye felé, mely utóbbit leginkább unaloműzésre, szórakozásra, éppen hogy a figyelmetlenség kedvtelésére használjuk. Valahogy akképpen, ahogyan azt Rilke fogalmazza meg fájdalmasan célba találó szavakkal a „részt nem vevő részvétel” és a lakájos szavakban dőzsölő asztaltársaság kontrasztjában: „Mint idegen tengerek hajósa, olyan vagyok az örök itt-lakóknak. ... Napjaik, mint telt butellák sorakoznak asztalukon, ... egy érzésnek sem hagyják meg magányát, és komfortos minden szavuk. ... De engem a messzeség formái hívnak.”¹²

A belső otthontalanság

„Tovább megy az éber,
otthonban nem lel örömet.
Ahogy a hattyú reppen fel a tórol,
minden lakhelyet odahagy.”¹³

A *Dhammapada* eme verse költői szépségén túli, mélyebb tartalmat hordoz, mégpedig az otthontalanság, pontosabban a külső és belső otthontalanság üzenetét. Nem is véletlen az első stófa „éber” jelzője, a *satimant*. Sokak számára ismeretes, hogy a Buddha és tanítványai vándorló életmódot folytattak, egyik tiszteletteljes megszólításuk is a *paribbājaka*, vagyis „vándoraszketá.” Az otthontalanság nem egyszerűen a komfort megtagadását jelentette, hanem a világi léttől való formális elfordulást is. A vándor-aszketizmus ezzel együtt szerves kapcsolatban állt a társadalommal. A buddhista közösségek kezdetben nem rendelkeztek saját tulajdonnal, nem végezhetek munkát, így nem rendezkedhettek be önellátásra, mint például egynémely keresztény szerzetesrendek. Még csak nem is gyűjtögettek. Táplálékuk, ruházatuk, legegyszerűbb eszközeik is a világi tisztelők (*upāsakák*) adományaként kerülhettek hozzájuk. Ezt szabályozta az *asteya* erkölcsi követelménye, ami értelemszerűen nem pusztán a lopást, hanem az önként nem adott elvételét is tiltotta.

Maga a vándorló életmód is kettős célt szolgált. Egyrészt fenntartotta az otthontalanság tudatállapotát, másrészt tekintettel volt az adakozók anyagi lehetőségeire is, egy nagyobb létszámú közösség huzamosabb idejű táplálása ugyanis viselhetetlenül nagy terhet rótt volna a települések lakosságára. Összegezve: vándorló aszketá vagy közösség ott és addig létezhetett, ahol és amíg azt a helyi társadalom képes volt eltartani. Ha utóbbi megszűnt, megszűnt vagy elvándorolt az előbbi is.¹⁴

A vándoraszketák másik jelzője, az otthontalan (*anāgārika*, szó szerint: „nem városlakó”) ugyanakkor hierarchikus viszonyt is sejtet, nemritkán a „nemes” (*ariyo*) szinonimája. Antagonisztikus ellentétben áll a már a *Dhammacakka-ppavattana-suttā*ban felbukkanó *gammo* jelzővel.

12 Rainer Maria Rilke: *Der Einsame*.

13 *Uyyuñjanti satimanto, na nikete ramanti te; Hamsāva pallalam hitvā, okamokaṃ jahanti te*. Dh.p.91.

14 Ez az egyensúly a pénzarisztokrácia és a királyi udvarok bekapcsolódásával bomlott fel némiképpen, de még ennek tudatában is megmosolyogtatók a szentiratok olyasféle tudósításai, miszerint a Magasztos 12.000 szerzetes kíséretében tartotta volna egyez tanítóbeszédeit (lásd pl. *Lótusz-szútra*).

Ez utóbbi okoz némi fejtörést a fordítóknak: „durva, hitvány, világias, vulgáris”, holott szó szerint annyit tesz: „falusi”. Jelentése a szöveg kontextusában, ami a világi élvezetek és a szélsőséges aszkézis végleiteit taglalja, leginkább a „komfortos, egyszerű, póri kedvtelésekhez szokott” kifejezéssel írható körül.¹⁵

A korabeli szerzetesi szabálygyűjtemény (*Pāṭimokkha*) vizsgálata során egyértelműen kiderül, hogy a regulák meghatározott csoportja kifejezetten a megszokások és a szerzetesi létformában való „otthonosság” kiküszöbölésére irányult. A „koldus” (*bhikkhu*) nem, vagy csak kivételes esetekben lehetett állandó vendége ugyanannak az adományozó családnak, nem tarthatott meg tartós értéket (nemesfémeket), de még csak több napra beosztható alamizsnát sem. Nem viselhetett kedvenc, kifejezetten az ő számára készített ruhadarabot, nem fogadhatott el olyan egyszerű használati tárgyat sem, ami különbözött társainak eszközeitől, például egy csontból készült varrótűt.

Szigorúan korlátozták a világgal folytatott kommunikáció mikéntjét is. Egy tanítvány nem vehetett részt esküvőn, ünnepeken, multságokon, nem nevetgélhetett, mókázhatott, elegyedhetett világi társalgásba. Nem trécselt, pletykálgodott, fecserészett, csakis a Tanról beszélhetett, akkor, ha arról kérdezték. Még a testbeszéd olyan, látszólag ártalmatlan formáit is kerülte, mint a szemkontaktus, az üdvözlő integetés vagy a kényelmes elterpeszkedés.¹⁶ Eme, mai világgépünk számára talán természetellenes magatartásforma nem az arisztokratikus felülállás fitogtatását célozta, hanem a be nem vonódás, a belső egyedüllét tudatállapotának folyamatos fenntartását és külső reprezentációját. A Buddha szavait idézve: „Ti Koldusok! Magatok lámpása legyetek, magatok menedéke, a Tan legyen a lámpásotok, a Tan legyen a menedéketek, minden más menedék nélkül.”¹⁷ A mondás mély paradoxona, hogy a Tan egyik fundamentuma a „maga” (*atta*) tagadása, illetve illuzórikus képzetének felszámolása, következésképpen igencsak kérdéses, hogyan képes az *atta* az *attát* felszámolni.

Többnyire nem vagyunk buddhista szerzetesek, s a fentiekben vázolt életformát is lehetetlen a modernitás világában megvalósítani, így a mindfulness számára valóban alapvető kihívás, mennyiben képes az eredeti gyökerekhez visszanyúlni, s egyszersmind azokat hol, mikor és mennyiben érvényre juttatni a mai valóságban. Vizsgálódásunk tárgyát tekintve érdemes a Buddha egyik mondásából kiindulnunk: „Ti koldusok, két okból támad tévképzet. Mi ez a kettő? Mások szava és a figyelmetlenség. ... Ti koldusok, két okból születik helyes szemlélet. Mi ez a kettő? Mások szava és a figyelem.”¹⁸

A „mások szava” egyértelműen a tudatok kölcsönös befolyásoltságára (*āśava*) utal, ami a kommunikáció legkülönbözőbb formáiban ölt testet, kezdve a filmipar, a reklámvilág manipulációs technikáitól és a politikai machinációktól egészen a hétköznapi beszélgetésig bezárólag. Eltekintve most a szótérológiai magaslatoctól, a kölcsönös befolyásolás illetve befolyásoltság a társas érintkezés olyan alapindítatása, melyben a felek érzelmeiket, viszonyulási módokat próbálnak a másik félből kiprovokálni. Ezekre a valójában agresszív-manipulatív technikákra számos páli vagy szanszkrit kifejezést lehetne találni a buddhista terminológiában, az egyszerűség kedvéért a továbbiakban „ráhatásnak”, „bevonásnak”, vagy „bevonódásnak” fogom nevezni őket. Köznyel-

15 Ennek illusztrációjául figyelembe ajánlom Pieter Bruegel témába illő festményeit, illetve a festő ezekben tükröződő látásmódját.

16 Lásd a *Pāṭimokkha* vonatkozó passzusait.

17 *Attadipā, bhikkhave, viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadipā dhammasaraṇā anaññasaraṇā*. D.n.26.1.

18 *Dveme, bhikkhave, paccayā micchādīṭṭhiyā uppādāya. Katame dve? Parato ca ghoso ayoniso ca manasikāro. ... Dveme, bhikkhave, paccayā sammādīṭṭhiyā uppādāya. Katame dve? Parato ca ghoso, yoniso ca manasikāro*. A.n. II.126-167.

vünk valósággal hemzseg az ilyesfajta töltelékiszavaktól, illetve formuláktól. Kedvelt illusztrációm erre Marshall Rosenberg „Ugye szeretsz!” zsaroló példamondata,¹⁹ de számos hasonlót lehetne akár saját tapasztalatainkból találni: „Neked is meg kell értened ...”, „Egy jó kisfiú nem viselkedik így ...”, „Na végre, hogy te is ...”, „Mindenki tudja, hogy ...”, „Feltétlenül gyere el ...” – és így tovább a végtelenségig. Ilyen esetekben a közlő akarva-akaratlanul a megszólított érzelmi bevonhatóságára és figyelmetlenségére apellál. Az esetek többségében bármiféle rosszindulat vagy manipulatív csalafintaság nélkül azt szeretné elérni, hogy megfélemedjünk magunkról, és csakis rá, pontosabban az általa tervezett célzatosságra figyeljünk.

Az előbbieken említett bevonódás, befolyásoltság (*āsava*) gyakori terminusa a páli szövegeknek. A *szutták*ban, majd a kommentárirodalomban többféle osztályozásuk is felbukkan. Célszerű talán Porosz Tibor *Buddhista lexikon*ának szócikkét alapul vennünk. Ennek alapján az *āsavák* három alaptípusa az érzéki vágy (*kāma*), a létesülés (*bhava*) és a nemtudás (*avijjā*) általi befolyásoltság. Olyannyira fontos tényezők, hogy azok megszüntetése (*āsava-kkhaya*) valójában a *nibbāna* állapotát jelenti, ennek megfelelően a megvilágosodott a végső befolyásmentességet (*khīṇāsava*) éri el.²⁰

Így nem túlzás talán kijelentenuk, hogy valójában a fentiekben ismertetett háromféle *āsavának* (*kāma*-, *bhava*-, *avijjā*-) sőt, magának az „együtt-” vagy „vele-forgásnak”, a *samsārának* a kommunikáción belüli megnyilvánulásáról van szó. Ebből fakadóan és a Négy Nemes Igazság szellemének értelmében embertársainkkal való viszonyrendszerünk „szenvedésünk” fő, ha nem a legfőbb forrása is egyben.²¹

A „földi lét” kommunikáció általi beágyazottságából kiszabadulni vágyó számára igencsak embert próbáló feladat úgy részt venni a beszélgetésben, hogy azzal senki mást meg ne bántson, ugyanakkor ki se rekesse magát a rá igényt tartó közösségből. A „múlt héten elpusztult a kiskutyám” közlésre egyetlen alattomos „*bódhiszattva*” sem reagál olyasféle szentenciákkal, miszerint „ugye mondtam, hogy minden keletkezett mulandó”, de nem is voájörködhet ekképpen: „most akkor mit is akarsz ezzel mondani?” Szerencsénkre ezzel kapcsolatban is kapunk némi útmutatást az igaz beszéd (*sammā vāc*) kanonikus definíciójában.

A jómodor és a világleletti ösvény

A *Majjhima-nikāya* 117. *szuttájában* a *sammā vāc* sajátos, kettős definícióját olvashatjuk: „És mi a megfelelő beszéd? ... Két fajtája van. ... Az egyik befolyásolt, érdem-szerencsés, gyümölcs-höz-kötött, a másik nemes, befolyásolatlan, világleletti, ösvény-tagos.”²²

Az első fajta esetében a *szutta* a továbbiakban világ felé tanúsítandó erkölcsi követelményeket sorolja fel: a megfelelő módon kommunikáló kerüli a hazugságot, a rágalmazást, a káromló szavakat és az üres fecsegést, vagyis mindazt, amivel szenvedést okozhat másoknak vagy önmagának, nagyjából tehát fedi azt, amit az előbbi fejezetben a figyelmes és „arisztokratikus” jómodorral kapcsolatban vázoltunk. A jelzők mélyebb elemzése sokatmondóbb. Befolyásoltsága (*sāsavā*) a jószándék, jutalma az érdem (*puñña-bhāgiyā*) és a kedvező karmikus eredmény (*upadhi-vepak-*

19 Rosenberg 2004.

20 Porosz 2018: 35.

21 Kramer 2015: 28.

22 *Katamā ca, bhikkhave, sammāvācā? Sammāvācāṃ paṇaṃ, bhikkhave, dvāyaṃ vadāmi – atthi, bhikkhave, sammāvācā sāsavā puññabhāgiyā upadhivepakkā; atthi, bhikkhave, sammāvācā ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā.*

kā). Célzatossága kifelé irányul, jót akar, s ennek megfelelően jót is érdemel. Ő a jámbor békéltető. Adja Isten, hogy sok akadjon belőle ebben a békétlenkedésben bővelkedő világban.

A *sammā vāc* második fajta a belső attitűdöt tükrözi. A hozzá kapcsolt jelzők: nemes tudatú (*ariya-citta*) befolyásolatlan tudatú (*anāsava-citta*), nemes ösvényhez kötött (*ariya-magga-sam-aṅgina*). Így nemcsak a korábbiakban felsorolt kártékony közlésformáknak áll felette, de magának a kommunikációnak is. Egyfajta belső munkát, ha úgy tetszik önfelülmúlást jelent, aminek célja – nem győzzük hangsúlyozni – nem merül ki az empatikus odafigyelésben, hanem magának a figyelő tudatának a megtisztítására irányul, ami nem számít jó *karmára*, sőt, már semmiféle visszaigazolást nem vár.

Úgy tűnhet tehát, egyszóval érem két oldaláról van szó, miszerint a *sammā vāc* elve alapján szó-ló kifelé udvarias, tapintatos, jószándékú és lényegre törő, míg befelé összpontosult, mértéktartó, sőt, önuralt, visszafogott. Ez nagyjából le is fedí mindazt, amit a mindfulness a kommunikációról állít és gyakorol. Tiszteletreméltó igyekezet, nyitva marad azonban a kérdés, miképpen lesz ebből megvilágosodás, merre is vezet az a bizonyos világfeletti (*lokuttara*) ösvény.

A Nyolcórétű Nemes Ösvény tagjait három fő csoportba szokás sorolni. A megfelelő látásmód és elhatározás (*diṭṭhi* és *saṃkappa*) a bölcsesség (*paññā*) attitűdjét teszik ki. A bölcsesség ilyesfajta értelmezése vizsgálódásunk témakörében is jelentőséggel bír, mivel semmiképpen sem informatív tudásról, vagy akárcsak tapasztaltságról van szó, hanem a mindenkori szituációra adott „bölcs” mozdulatról, „ügyes módszerrel” (*upāya*), aminek a Buddha számos tanújelét adta tanító beszédei során. A következő három tagot, a beszédet, cselekvést (*kammānta*) és életmódot (*ājīva*) az erény (*sīla*) kategóriája foglalja össze, míg az utolsó három, a megfelelő törekvés (*vāyāma*), éber jelenlét (*sati*) és elmélyedés (*samādhi*) gyűjtőfogalma szintúgy a *samādhi* kifejezés, utalva arra, hogy valójában egy azonos belső szellemi út nehezen szétválasztható szakaszairól van szó. A *szati* nem igényel bővebb magyarázatot, hiszen egész értekezésünk erről szól, annak az elmélyedéshez való kapcsolata pedig külön tanulmányt igényelne. Korlátozódjunk tehát a *vāyāma* kifejtésére.

Eme terminus értelmezésében sincs konszenzus, fordítják igyekezetnek, erőfeszítésnek, gyakorlásnak, törekvésnek, és még sokféleképpen. Szanszkrit gyöke a *vi-ā-yam* alapjelentése: „harcolni, erővel ráhatni”, s ez máris sejteti, hogy a *vāyāma* gyakorlása során az ember saját magával küzd, saját magát győzi le. Hogyan is írja le ennek folyamatát a *Sacca-vibhaṅga-sutta*: „S hogy mi a megfelelő erőfeszítés? Amikor a koldus arra fejleszti és vértézi fel akarátát, acélozza kitartását, erősíti és edzi küzdelemre elméjét, hogy a még fel nem kélt, gonosz, ártalmas tudattartamok felkélését megakadályozza ... a már felkelt, gonosz, ártalmas tudattartamokat leküzdje, ... a még fel nem kélt jóságos, üdvös tudattartamokat létrehozza, a már felkelt, jóságos tudattartamokat megtartsa, zavartalanságukat biztosítsa, gyarapítsa, fejlessze, tökéletesítse, beteljesítse. Megfelelő erőfeszítésnek ezt nevezik.”²³

Fontos megjegyeznünk, hogy a Nyolcórétű Nemes Ösvény nem hágcso, amelyen felkapaszkodhatunk a *samādhi* magaslatába, hanem ciklikusan ismétlődő megtisztulás. A megfelelő látásmód értelmezi és elmélyíti az erkölcsöt, utóbbi alkalmassá tesz az elmélyedés szubtilisabb megismerési folyamataira, ami megint csak visszahat a látásmódra. A megfelelő erőfeszítés tehát nem további lépése az etikának, hanem egyszersmind előzménye is. Nem is szükséges hosszasan merengeni

23 *Katamo cāvuso, sammāvāyāmo? Idhāvuso, bhikkhu anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ ... uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya ... anuppannānaṃ kusālānaṃ dhammānaṃ uppādāya ... uppannānaṃ kusālānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammosāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamaṃ viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati, ayaṃ vuccatāvuso: sammāvāyāmo.* M.n.141.

a fenti idézet felett ahhoz, hogy tisztán lássuk, nem egyszerűen az attitűd kalibrálásáról, talmi „jókodásról”, alkalmilag felöltött jámborságról esik szó, hanem az elme eredendő ösztönzéseinek felülírásáról. Ennek képességét pedig aligha lehet egy néhány hetes tréning során elsajátítani. A saját tartalmi (az egyszerűség kedvéért: érzései és gondolatai) felett dönteni képes „nemes tudat” (*ariya-citta*), kiműveléséhez éveken át tartó, hősieles küzdelem szükségeltetik.

A magányos „háziúr” arzenálja

„Hallottam sírni a vasat,
hallottam az esőt nevetni.
Láttam, hogy a mult meghasadt
s csak képzetet lehet feledni;
s hogy nem tudok mást, mint szeretni,
görnyedve terheim alatt -
minnek is kell fegyvert veretni
belöled, arany öntudat!”²⁴

A boldogságtalanság világában való testetöltés folyamatának egyik kulcsfogalma a késztetésekből (*saṃkhāra*) összeálló, individuális tudat(mag) (*viññāna*), közismertebb és közhelyesebb megfogalmazásban az illuzórikus ego. Ennek következményei megint csak újabb késztetések, érzetek, vágyak, tapasztalások, majd az ezekhez való kötődés és önfeltés folyamányaképpen „kések és botok megragadása, civódás, viszály, veszekedés, becsmélés, felek egymásnak ugrasztása, hazudozás és más gonosz, kártékony dolgok sokasága.” – amint azt a függő keletkezés tanát kifejtő *Mahānidāna-sutta* igen képszerűen ecseteli.²⁵

Ez a fajta „énség”, „énszemély” (*ahaṃkāra*, *puggala*) nem konstans képződmény, hanem késztetőerői, adott összetevői által folyamatosan modifikálódó ego-képzet. Ennek változásai - törekvés híján - nem fejlődést jelentenek, hanem a tudat-tartamok (és tudatok) szakadatlan, ismétlődő váltakozását (*vipariṇāma*), a keletkezés-fennállás-elmúlás szinuszgörbéjét úgy egy életen belül, mint a testetöltések sokaságában. A létesülés kontinuitását (*bhavaṅga-sota*) ezért olykor a tudat folyamának (*viññāna-sota*) nevezik a szentiratok, aminek tartamai a függő keletkezés törvényei alapján bomlanak ki újabb és újabb születésbe.²⁶

A *saṃkhāra* (szanskrit *saṃskāra*) terminus a buddhista filozófia talán legkomplexebb jelentésű, s ennek megfelelően leghomályosabb fogalma. Szó szerint „össze-tételt” (*sam + kāra*) jelent, s ebből fakad az értelmező fordítások sokasága: kondíció, meghatározottság, késztetés, indíttatás, ösztönzés, ösztön, akarat, karmikus vagy mentális képződmény, sőt, Patañjali a *Yoga-sūtrában* az emléképpel is azonosítja.²⁷ Összegezve a fenti jelentéseket, hozzávetőlegesen a következő definíció adódik: korábbi tapasztalások emlékképeiből, meghatározottságaiból fakadó késztetés, mely tudatosságának megfelelően egyaránt megnyilvánulhat reflexként, ösztönként, öntudatlan indíttatásként vagy szándékos akaratként, sőt, akár elfojtásként is, mivel a *saṃkhārúk* nemritkán

24 József Attila: *Eszmélet*, 9.

25 *Daṇḍādanasatthādānalahaviggahavivādatuvaṃtupesunñāmasāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā* D.n.15.

26 D.n.27.

27 Y.s.4.9.

gátló tényezőkként nyilvánulnak meg, megakadályoznak bizonyos felismeréseket, belátásokat, blokkolhatnak gyötrelmes emlékképeket. Hozzáfűzném, zömük nem spontán keletkezik, céljuk többnyire az adott énképzet (*ahamkāra*) védelme, megtartása, érvényre juttatása. Ebben a külső és belső irányulások gazdag fegyvertárával rendelkeznek (mohóság, zavarodottság, félelem, gőg, manipulációs technikák, agresszió), melyekről részletes felsorolást olvashatunk a kanonikus kommentárirodalom listáiban.²⁸ Ezeknek a tudati szennyeződéseknek (*kilesa*) vagy akadályoknak (*nīvaraṇa*) nevezett ártalmas (*akusala*) tényezőknek a megnyilvánulási területe igen sok esetben az emberi interakció.

Mikor egy ízben a Buddha egyik jeles tanítványát, Kámabhút kérdezik a *saṃkhārāk* felől, a következő magyarázattal szolgál: „A késztetéseknek három fajtája van: a testi, a nyelvi és a tudati késztetések. ... A be- és kilégzés a test késztetése. A megfogalmazás (*vitakka*) és a megfontolás (*vicāra*) a nyelv késztetése. Az észlelés (*saññā*) és az érzet (*vedanā*) a tudat késztetése. ... (Miért?) ... A be-és kilégzés testi jelenségek, a testhez kötődnek, ezért testi késztetések. Amit az ember korábban megfogalmazott és megfontolt, azt ki is mondja, ezért a megfogalmazás és megfontolás nyelvi késztetés. Az észlelés és az érzet tudati (*cetasikā*), a tudathoz (*citta*) kötődnek, ezért tudati késztetések.”²⁹

A szöveg leginkább magyarázatra szoruló eleme a nyelvi késztetésként megnevezett *vitakka* („rágondolás”) és *vicāra* („körüljárás”). Az előbbi általában „gondolati megragadásnak” értelmezik, esetünkben azt a pillanatot jelenti, amikor a tudat egy mentális tárgyhoz kötődik, kvázi fogalmat alkot. Az egyik posztkanonikus szöveg a „rögzítés” (*appanā*) mozzanatát társítja hozzá, és két hasonlattal is illusztrálja: amiképpen az asztalos a horonyba a csapot beilleszti, illetve amikor a gongot megütik.³⁰ Kissé leegyszerűsítve az a pillanat, amikor úgymond „eszünkbe jut” valami. A *vicāra* értelmezései már többfélék: gondolati megtartás, értékelés, mérlegelés, vizsgálat. Az előbbi hasonlatot folytatva a belemerülés, utáncsengés (*anumajjana*) folyamata, a gong-példázatban az az intervallum, amiben az az ütést követően tovább zeng, egyre halkulobban, míg újabb gongütés nem következik.

A *vitakka-vicāra* igen gyakran szóösszetételként bukkan fel, ebben az értelemben magát a gondolkodás folyamatát jelenti. Ez történhet spontán asszociációk formájában, ez esetben megfelel annak a szakadatlan belső monológoknak, amivel elménk időnk nagy részében foglalatostkodik, s aminek célja belső képzetek (*nimitták*) gyártása. A *nimitták* általában az önreflexiók tárgyául szolgálnak, a hétköznapi elme maga elé állít valamit vagy valakit, (nem ritkán saját elképzelt önmagát), s mintegy ahhoz beszél, azzal társalog. Elképzeli magát egy kellemes helyzetben, lelkileg oldani próbál egy frusztrációt, például gondolatban jól beolvas valakinek, akinek éles szituációban nem volt bátorsága, és így tovább.³¹

A *vitakka-vicāra* folyamata ugyanakkor tudatos, összpontosított formában is végbe mehet. Ez esetben irányított gondolatok, felismerések sorozatáról van szó, melyek az elmélyedés (*jhāna*)

28 A teljesség igénye nélkül a *Dhamma-saṅgaṇi*, a *Vibhaṅga*, és a *Visuddhi-magga* számos szöveghelyén.

29 *Tayo kho, ... saṅkhārā – kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro*’ti. ... *Assāsapassāsā ... kāyasaṅkhāro, vitakka-vicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro*’ti. ... *Assāsapassāsā kho, ... kāyikā. Ete dhammā kāyappaṭṭi-baddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro. Pubbe kho, ... vitakketvā vicāretvā pacchā vācam bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro. Saññā ca vedanā ca cetasikā. Ete dhammā cittappaṭṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro*’ti. S.n.41.6, valamint M.n. 44.

30 *Milindapaṇha* II.3.13-14.

31 A „belső beszéd” pozitív aspektussal is bír, Lev Vigotszkij orosz pszichológus kutatásai alapján fontos szerepe van a személyiségfejlődésben és a szocializációban (Vigotszkij 2000).

első szintjének is lényegi tényezői. Ilyenkor a társított képzet is valamely magasztos, a Buddha-Dhamma tárgyát képező eszme vagy ideálé. Nem is feltétlenül szükséges vallási tartalomnak lennie. A *jhāna* kezdő fázisában van az az elme is, ami elmélyülten, kitartóan, derűs nyugalommal olvas, ír, összpontosít, vagy például megold egy bonyolult matematikai feladatot.

Felvetődik a kérdés, hogy az egyértelműen mentális természetű *vitakka* és *vicāra* miért a beszéd készítetéseként vannak feltüntetve. Talán érthetőbb a besorolás ha „beszédbeli” készítetésként értelmezzük őket, a beszédkényszer ugyanis éppúgy a tudat szükséglete, mint a *szuttā*ban hozzá társított érzetek (*vedanā*) és észlelések (*saññā*) sokasága. A *saññā* esetében is eltérők az értelmezések: észlelés, tapasztalás, ismeret, tudatosítás. (hozzá)értés. A *Milindapañha* klasszikus definíciója szerint az a kognitív készség, mellyel a kincstárnok a gondjára bízott drágakövek mibenlétét és értékét tudja, ismeri.³² Az észleléseknek más tudattényezőkkal való szoros összefüggését Porosz Tibor a következőképpen foglalja össze: „Az érzékelés folyamatában a pusztán ingerfelvételen (*phassa*) és az általa keletkező pozitív, negatív vagy semleges vegetatív érzésen (*vedanā*) túl már az érzékelt dolog lényeges, jellemző minőségeit (pl. szín) is felismerő kognitív tevékenység.”³³

A beszédbeli készítetések nem öncélúak, mindig afelé irányulnak, hogy érzéseket, észleléseket váltsanak ki a tudatban. Belső monológunk igen ritkán merül ki abban, hogy a lépéseinket számoljuk, vagy egy teljesen érdektelen témáról, mondjuk a virágcserepek színéről, méretéről, használhatóságáról gondolkodunk hosszasan. Ugyanígy módfelett erőltetett (bár nem teljesen hasztalan) feladat lenne az evőeszközök mibenlétéről és szükségességéről társalogni másokkal. A *vitakka-vicāra* folyamata során (legyen az belső, magányos monológ vagy közösségi beszéd-téma) „szimpátiák” és „antipátiák” váltakoznak, s mini-katarziszokat élünk át. Ez ugyan kielégít bizonyos lelki szükségleteket, a gond viszont az vele, hogy nem vezet sehová, mindig kezdődik újra előlről.

A buddhista tudat-tan az elme eme érzetek és észlelések között csapongó természetét a légy vagy a majom viselkedéséhez hasonlítja. Az előbbi bármire rászáll, ürülékre, süteményre, az utóbbi pedig belerágcsál a gyümölcsbe, majd a földre dobja, és újabb után nyúl. A csapongás és állhatatlanság (*uddhacca*) ugyancsak a tudat szükséglete, mivel az saját magát csak a látó, halló, stb. tudatok észleleteiben s az ezáltal kiváltott érzetek sokaságában, leginkább pedig a gondolkodó tudat (*mano-viññāna*) mentális tartamaiban, a *dhammák*ban képes megtapasztalni.

Ebből az állapotból kétféle nyílik az út. Az első esetében az elme belefárad a csapongásba, tartamai elhalványulnak, lelassulnak. Ezt leginkább az elalvás folyamatában figyelhetjük meg. A másik út esetén a gondolat, fogalom felbukkanását tudatos, összpontosított elemzés követi. Ez már az elmélkedő, megfontoló tudat állapota. Ekkor az ember figyel, s figyelme az adott tudattartamra, valamint az ahhoz való viszonyára irányul. A fogalomalkotás és a belső beszédkényszer ennek alapján a derűs szemlélődés állapotában csitul el, s amint az a továbbiakból kiderül, a tapasztaló „én” az ilyesfajta figyelem intenzitásával halványul el, mondhatni, egyre inkább nincs az, aki egyre inkább figyel.³⁴ A bevezetőnkben említett Kabat-Zinn egyik, mindfulness népszerűsítő művének (*Wherever You Go, There You Are*) címadó gondolatát akár játékosan tovább is fejleszthetnénk: „Minél inkább „oda mész”, annál inkább nem vagy.”

32 M.p.2.3.11.

33 Porosz 2018: 212.

34 E gondolat összecseng Jonardon Ganeri orientalista és elmefilozófus felvetésével, aki Buddhaghosa munkásságának elemzése nyomán szembe állítja a tudattartamokat birtokló személyiség képzetét a „figyelő” tudat állapotával.

Eszmék csörtéje, a *diṭṭhi* és a *dassana*

A kommunikáció során a szavak, megfogalmazott vélemények valójában csak a felszíni réteget képezik. A közlés igazi célja az érzések és szenvedések csatája. A köznyelvi szóhasználat metaforikus formulái jól őrzik azt a tényt, hogy a vita igazából „háborús” helyzet, párbaj és párharc. A szavaknak „éle” van, az egyik fél „meggyőzi” a másikat, a véleményeket „ütköztetik”, „megnyerjük” mások támogatását, a szellemes vita „pengeváltás”, a találó érv „jól célzott”, a vitában „állást foglal” valaki, és még sorolhatnánk. A párbeszéd tehát ritkábban szolgál információcserére és közös megértésre, inkább egyfajta küzdőtér, melyen az énszemély (*puggala*) gyakorol, edzi magát. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a kommunikáció során keletkezett konfliktusok kezelési formáit a szaknyelv „stratégiának” nevezi.

E csörték során vélemények, nézetek, eszmék (*diṭṭhik*) ütköznek. Amennyiben a páli szövegekben a *diṭṭhi* terminus önmagában áll, mindig hozzá értendő a „téves” jelző, helyes nézet, ugyanis egyáltalán nem létezik. Kivéve egyetlenegy, a *sammā diṭṭhit*, ami a Nyolcstréti Nemes Ösvény első tagja, s ebben a kontextusban nem ideológiát, hanem szemléletmódot jelent, mégpedig azt a szemléletet, miszerint minden keletkezett mulandó, s a hozzá kötődés szenvedéshez vezet. Fokozottan érvényes ez magára a *diṭṭhire* is, eszmék, ideológiák oltárán számos ember áldozta már fel életét, vagy ölt meg másokat miattuk. De nem is szükséges ily szélsőséges példákat említenünk. A „véleménytelen” ember a mai közfelfogás szerint közönyös, jellegtelen, sőt irritáló, holott a *sammā diṭṭhi* valójában maga a véleménytelenség. A kettejük közötti különbséget jól illusztrálja az alábbi történet:

Egy ízben egy Vaccsha nevű remete a Magasztos nézetei felől kutakodott, s a következő kérdésekkel bombázta: Létezik-e egy Beérkezett a halál után, vagy pedig nem, esetlen igen is meg nem is, avagy egyik sem a kettő közül. A Buddha azt felelte, hogy semmiféle nézeteket nem táplál felől. Vaccsha végül kétségbeesett és rákérdezett, hogy van-e egyáltalán bármiféle nézete a magasztos Gótamának. A válasz így hangzott: „Vaccsha, hogy a világ örök, pusztán csak nézet. A nézet vadon, a nézet bozót, a nézet küszködés, a nézet vergődés, a nézet béklyó, szenvedéssel való, zavarodottsággal való, perzselő kínnal való. Földhözragadt, elfogult, nem vezet a lebírtáshoz, a megnyugváshoz, a felismeréshez, a felébredéshez, az ellobbanáshoz.”³⁵

A szöveget hagyományosan az ún. végső kérdések meg nem válaszulaként, elhallgatásaként értelmezik, holott nagyon is kimond, felmutat valamit. A világhoz való kötődés egyik legfőbb oka az arról alkotott vélemény, nézet, ideológia, eszme, ha úgy tetszik, téveszme, rögeszme. Mindezek előtt tehát ettől kell megszabadulni. Jól tükrözik ezt a tanítás következő mondatai:

„Nézet (*diṭṭhi*), Vaccsha? A Beérkezett már megszabadult ettől, mert belátta (*diṭṭha*), hogy mi is a test, hogyan keletkezik és hogyan múlik el, hogy mi is az érzet, hogyan keletkezik és hogyan múlik el, mi is az észlelés, hogyan keletkezik és hogyan múlik el, mi is a késztetés, hogyan keletkezik és hogyan múlik el, mi is a tudat, hogyan keletkezik, és hogyan múlik el. Így a Beérkezett eltüntette, közömbösítette, lebírta, eleresztette, feladta, maga mögött hagyta az összes tévképzetet, töprengést, az önösség, az önérdek és az önhittség összes hajlamát, s így megszabadult. Ezt mondom én.”³⁶

35 *Sassato loko 'ti kho, vaccha, diṭṭhigatam etaṃ diṭṭhigahanam diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditam diṭṭhi-saṃyojanam sadukkham saviḡhātam saupāyasaṃ sapaṛiḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati.* M.n.72.

36 *Diṭṭhigatam ti kho, vaccha, apanītam etaṃ tathāgatassa. Diṭṭham hetam, vaccha, tathāgatena: iti rūpaṃ, iti rūpas-sa samudayo, iti rūpassa atthaṃgamo; iti vedanā, iti vedanāya samudayo, iti vedanāya atthaṃgamo; iti saññā, iti saññāya samudayo, iti saññāya atthaṃgamo; iti saṃkhārā, iti saṃkhārānaṃ samudayo, iti saṃkhārānaṃ atthaṃgamo;*

A szöveg magáért beszél. Megkockáztatom azt a talán megütközést keltő gondolatot, hogy a *diṭṭhi* alapvető problémája nem az, hogy téveset vagy igazat vélelmez vagy állít, hanem, hogy mindkét esetben a vélt énség építőköve, az önösség (*ahaṃkāra*), az önérdek (*mamaṃkāra*), az önhietség (*māna*) hajlamának (*anusaya*) birtokviszonyában áll, amit hűen tükröz az „igazam van” formula. Ezzel voltaképpen a lényegről, a *satiról* tereli el a figyelmet. Szójátékkal élve, aki a mindfulness boldogító tudatában éli meg magát, az éppen hogy kívül kerül a mindfulness tudatán.

A *sati* művelete a *dassana*. Ennek alapjelentése: „látás”, amit leggyakrabban „belátással”, „meglátással”, „felismeréssel” fordítanak az adott szöveg kontextusának megfelelően. A *dassana* meditációs gyakorlat is egyben, s arról, hogy mire (pontosabban minek a megszüntetésére) irányul, aprólékos leírást találunk a *Majjhima-nikāya* második *szuttájában*: „Amikor (valaki) figyelmetlenül ekként elmélkedik: Voltam vagy nem voltam a múltban? Mi voltam a múltban? Miként léteztem a múltban? Mivé lettem a múltban? Leszek-e, vagy nem leszek-e a jövőben? Mi leszek a jövőben? Miként leszek a jövőben? Mivé leszek a jövőben? ... Vagyok? Nem vagyok? Ki vagyok? Miként vagyok? Honnan lettem? Merre tartok?”³⁷

A „figyelmetlenül” szó helyén az *ayoniso* kifejezést találjuk, ami a páli kánon számos helyén felbukkan. Az *ayoniso* értelme szó szerint „anyaölből kicsúszott”, ha úgy tetszik „megszületett”. Ez nem feltétlenül szertelen csapongást jelent, hanem az origóból, a figyelem állapotából való kimozdulást. Az előbbieken idézett *szutta* alapján pedig ez nem más, mint az én-látásmód (*attā-diṭṭhi*) felvétele, amiből a világról alkotott tévképzetek (*vipallāsa*) adódnak. Az átfedés a következő. A magát marandónak vélt alany marandó világot tapasztal, az át nem gondolt szenvedéstelit örömtelinek véli, ennek látja azt, ami nem az én, és a szép képzetét vetíti a valójában csúfra.³⁸

Ezt a valójában pillanatok által végbemenő folyamatot a következőképpen elemzi ki a *Majjhima-nikāya* 18. *szuttája*: „A látástól és a formától függően alakul ki a látó tudat. E három találkozásától függ az érintkezés. Az érintkezéstől függ az érzet. Amit az ember érez, azt észleli. Amit észlel, azt tovább gondolja. Amit tovább gondol, azt kiterjeszti (*papañceti*). Amit kiterjeszt, ennek láncolatából áradnak szét az ember kiterjesztett észlelésű számosságai, a múlt, a jövő és a jelen látó-tudat-béli formái.”³⁹ A *szutta* a továbbiakban felsorolja a további négy, észlelő tudaton keresztül lezajló folyamatot, majd a sort így zárja: „Az elmétől (*manas*) és a tudattartamtól (*dhamma*) függően alakul ki az elme-tudat (*mano-viññāna*).”⁴⁰

iti viññāṇaṃ, iti viññāṇassa samudayo, iti viññāṇassa atthaṃgamo'ti. Tasmā tathāgato sabbamaññitānaṃ sabbamaññitānaṃ sabba-ahaṃkāramamaṃkāramānānusayānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā anupāda vimutto ti vadāmīti. M.n.72.

- 37 *So evaṃ ayoniso manasi karoti: ahoṣiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ? Na nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? Kiṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? Kathaṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ? Kiṃ hutvā kiṃ ahoṣiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ? Bhavissāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhānaṃ? Na nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kiṃ nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kathaṃ nu kho bhavissāmi anāgatamaddhānaṃ? Kiṃ hutvā kiṃ bhavissāmi nu kho ahaṃ anāgatamaddhānaṃ? Etarahi vā paccuppannamaddhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī hoti: ahaṃ nu khosmi? No nu khosmi? Kiṃ nu khosmi? Kathaṃ nu khosmi? Ayaṃ nu kho satto kuto āgato? So kuhiṃ gāmi bhavissatī 'ti? M.n.2.1.*
- 38 A.n.4.49. Ugyanez a gondolat szinte szó szerint felbukkan Patañjali *Yoga-sūtrájában* (II.5.), mégpedig a nemtudás (*avidyā*) definíciójaként: „A nemtudás: marandót, szépet, örömtelit és Lelket látni abban, ami mulandó, széptelen, szenvedésteli és nem a Lélek.” *Anitya-aśuci-duḥkha-anātmasu nitya-śuci-sukha-ātman-khyātir avidyā.*
- 39 *Cakkhuñ cāvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tinnaṃ saṃgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ saṃjānāti, yaṃ saṃjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tato nidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṃkhā samudācaranti atitānāgatapaccuppannesu cakkhuviññeyyesu rūpesu. M.n.18.*
- 40 *Manañ cāvuso paṭicca dhamme ca uppajjati manoviññāṇaṃ. M.n.18.*

A szöveg kulcsfogalma kétségkívül a *papañca*, ami megkülönböztetést, kiterjesztést, szétáramlást, sokrétűséget, sokaságot jelent, de ugyanakkor akadályt, késleltetést is. Ennek értelmében ellentéte, a *nippapañca* a megvilágosodottak látásmódjának sajátja: „Nincsen ösvény fent az égen. Aszkéta sincsen odakint. A nép a kavalkádnak örvend. A Beérkezett csak tekint.”⁴¹ Fordításom szándékosan sikeredett irodalmira, jelezve, hogy a vers a *papañcát* magával a tudatban és a tudatból kavargó *samsárával* azonosítja, szemben a Tathāgata szenvedtől, befolyásoltságtól mentes, tiszta szemléletével (*dassana*), érintetlen, felülemelkedett látásmódjával (*upekkhā*), amire a következő fejezetben fogunk majd részletesen kitérni.

A kutyus hazatalál

A buddhizmus (főként Nyugaton) preferált erkölcsi normájaként leginkább az empátiát szokás megnevezni, amit a baráti szeretet (*mettā*), vagy/és az együttérző részvét (*karuṇā*) attitűdjével kapcsolnak össze. Jámbor, bármely vallás dicsőségére való erények ezek, kérdés azonban, hogy mai használatukban mennyiben fedik azok eredeti értelmét, illetve gyakorlatát.

„Beszélgetéseink” alapvető késztetése, hogy érzéseket váltsunk ki társalkodó felünkkel. Bevonjuk a szimpátia-antipátia-empátia körébe, s ha szükséges kimozdítjuk a felénk tanúsított ignoráns apátia attitűdjéből. Ha belegondolunk, a ráhatások, késztetések, pátoszok eme spektruma kultúránk alapköve is egyben. A katarzis igénye a klasszikus görög drámáig nyúlik vissza, sőt, akár az írásbeliséget megelőző monda- és mesevilág koráig, és végigkíséri történelmünket az ún. „magas” művészetek terén ugyanúgy, miként a vásári komédiákban. Legvégül, de nem utolsósorban a legutóbbi évszázad filmkultúrájában jelenik meg, beleértve ebbe a valódi drámai tartalmat felmutató művészfilmeket ugyanúgy, mint a tucat-termelt filmipari termékek sokaságát, melyek alapvető kliséje, hogy a jó végül győzedelmeskedik, a rossz elnyeri méltó büntetését, a szerelmesek egymáséi lesznek, valamint az elveszett kutyus hazatalál otthonába. A meghatódás lelki szükségletének pillanatai ezek, aligha segítenek azonban a szenvedő világon, és még kevésbé a szenvedve-meghatódó tudaton magán.

Az *Abhidhamma* méltán legnagyobb tiszteletnek örvendő skolasztikusa, Buddhaghosa az i.sz. 5. században grandiózus gyűjteményben összegezte és rendszerezte mindazon lelki, pontosabban tudati gyakorlatokat, amiket a buddhista meditációs kultúra az eltelt, közel ezer esztendő alatt kidolgozott és felhalmozott. A mű *A megtisztulás ösvénye* (*Visuddhi-magga*) címet viseli. Legismertebb, s a mai gyakorlatban talán legismertebb eleme a *brahmavihāra*knak nevezett kontemplációs sorozat. A terminus a magyar szakirodalomban leginkább a „négy mérhetetlen” néven ismeretes, holott a *brahmavihāra* szó szerint „az Istenben, vagy isteniben való időzést” jelent. Hosszas, oldalakra kiterjedő ismertetésétől most eltekintünk, lényege, hogy az erdei magányban elmélkedő szerzetes a baráti szeretet (*mettā*), együttérző részvét (*karuṇā*), derűs helyeslés (*muḍitā*) és intakt érintetlenség (*upekkhā*) attitűdjét terjeszti ki (*bhāvanā*) minden, számára kedves, ellenszenves vagy közömbös lény irányába, vissza a múltba, előre a jövőbe, egészen az elképzelhető világ határáig. Felmerülhet a cinikus gondolat, hogy a szenvedő világ jól ki van segítve azzal, ha a magányosan elmélkedő szerzetes részvétet vagy szeretetet érez iránta. Ne feledjük azonban, hogy a *brahmavihāra*-meditáció törekvése nem a világ megváltása, hanem a tudat megtisztítása abból a célból, hogy az megszabaduljon a szimpátia-antipátia-apátia, esetleg az érzélgős empátia

41 *Ākāse va padaṃ natthi, samaṇo natthi bhāre, papañcābhiratā pajā, nippapañcā tathāgatā.* D.p.254.

szenveitől, elérje a tökéletes befolyás-mentesség (*anāsava*), ha úgy tetszik, a „szent apatheia” állapotát, és egyszer majd valóban oda tudjon figyelni.

Hogy ennek a megtisztulásnak a mikéntjét jobban megértsük, újra Patañjalit idézném, aki nem melleleg jelentős mértékben építkezett az *Abhidhamma* tanításaira, sőt, olykor mélyebb értelmezést kölcsönzött azoknak. Ő így fogalmaz: „A tudat akkor tisztul le, ha szeretetet, részvétet, derűt és egykedvűséget él át az örömteli és szenvedélteli, helyes és helytelen érzékbenyomások iránt.”⁴² Ha a fenti szentenciát alaposan végiggondoljuk, egyfajta (némiképpen bizonyára idealizált) gyermeki tudatállapot kerekedik ki belőle, ami szereti az örömet, sajnálja a szenvedőt, örül a helyesnek és még érzéketlen a bűnös iránt. Ezzel voltaképpen épphogy az átlagos, figyelmetlen tudat reflex-szerű reakcióinak ellentétét gyakoroljuk, hiszen az az örömteli után vágyakozik (rigorózus aszkétaként esetleg megveti), a szenvedés-teljeset megpróbálja elkerülni, ignorálni, az igazat, helyeset irigyli, netán hódolattal imádja, a bűnösöt pedig megveti, elítéli.

A figyelem csendje és a „magzat”-tudat

A meditációs kultúra egyik figyelemreméltó intése egy hindu szentiratban, a *Bṛhadāraṇya-ka-upaniṣad*ban hangzik el, amikor is a „főhős”, Yājñavalkya tanultságban igencsak bővelkedő, s ennek okából önhiittségben sem szűkölködő áldozópapokkal folytatott vitában a következő tanítást fejt ki: „... a pap a tanultságot levette legyen újra gyermek, a gyermekséget és a tanultságot levette legyen hallgató. És ha túl van hallgatáson és nem hallgatáson, akkor lesz igazán pap.”⁴³

A Buddha vajmi keveset mesélt gyermek- s ifjúkoráról, legalábbis a páli kánon szövegei igencsak szűkölködnek az ilyen élménybeszámolóknak. Az egyetlen, csodás elemektől és misztifikációktól mentes emlékkép az, amikor a Magasztos még kisgyermek korában egy gyümölcsfa árnyékában üldögélve figyelte, amint édesapja a távolban a szántóföldjén szorgoskodott, s ettől a gyermek lelkét zavaró körülményektől mentes, csendes öröm töltötte el. A történet talán azért is őrződött meg, s kerül oly gyakran felemlítésre, mert a Buddha ennek hatására hagyott fel korábbi, önpusztító aszkézisével, s talált rá a megvilágosodáshoz vezető útra: „... elértem az elmélyedés első, gondolkodással járó, megkülönböztetésből (*viveka*) születő, derűs örömmel teljes, első fokozatát, és abban időztem. Az ekként fellépő örömrézet azonban nem ragadta magával tudatomat. A gondolkodás elcsendesülésével elértem a tudat belső letisztulását, az elmélyedés gondolkodásmentes, összpontosulásból (*samādhi*) születő, derűs örömmel teljes, második fokozatát, és abban időztem. Az ekként fellépő örömrézet azonban nem ragadta magával tudatomat.”⁴⁴

42 *Maitrī-karuṇā-muditā-upekṣānām sukha-duḥkha-punya-apunya-ṣaṣṭyaṅgā bhāvanātaṣ citta-prasādanam*. Y.s.1.33.

43 ... *brāhmaṇaḥ pāṇḍityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhāset. bālyaṃ ca pāṇḍityaṃ ca nirvidyātha munih, amaunaṃ ca maunaṃ ca nirvidyātha brāhmaṇaḥ* ... B.u.3.5. A szöveg értelmezése amúgy okozott némi fejtörést a hindu ortodoxiának, tekintve, hogy a „tanultság” (*pāṇḍitya*) az áldozópap legfőbb erénye, a „gyermekség” (*bālya*) egyszersmind „erősséget” is jelent, amiképpen a „hallgatagság” (*muni, mauna*) „bölcsséget”. Śaṅkara magyarázata ennek alapján: a pap a tanultság révén nyerjen erőt, az erő által bölcsséget, akkor ismeri meg a Brahmant. Vagyis éppen az ellentéte a mi értelmezésünknek.

44 ... *savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamam jhānaṃ upasampajja vihāsim. Evarūpāpi kho me, aggivessana, uppannā sukhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati. Vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja vihāsim. Evarūpāpi kho me, aggivessana, uppannā sukhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati*. M.n.36.

A szöveg kulcs-üzenete minden bizonnyal a kétszer is elhangzó *na pariyādāya tiṭṭhati*, „nem ragadta magával” formula. A szabadság, megszabadulás élményének legvégső kísértése ugyanis a *sukha*, az *ānanda*, aminek a *sati*, az elmélyedés (*dhyāna*) legmagasabb fokán éppen úgy el kell tűnnie, mint minden korábbi tudattartamnak, hogy átadja helyét a figyelem csendjének, a pusztán csak rátekintő tudatnak:⁴⁵ Ezután ... „elértem a szenvedéstől és örömtől mentes (*asukhaṃ-adukkhaṃ*) negyedik elmélyedést, a pusztán csak rátekintő figyelem megtisztulását (*upekkhā-sati-pārisuddhiṃ*).⁴⁶

A gyermekség, a gyermeklét számos vallási tanításban felbukkanó nagy metaforája a legeklatánsabb formában talán a *mahājāna* buddhizmus *tathāgata-garbha* eszméjében ölt testet. A terminust általában a minden lényben rejlő „Buddha-természetként” értelmezik, olykor szembe állítva az *Abhidhamma*-iskolák *araha*-ideáljával, aki kolostori környezetben, a regulákat betartva, a *sati* és az elmélyedés fáradhatatlan gyakorlása által éri el a buddhaság állapotát. A *garbha* szó azonban „anyaölet”, illetve az abban rejlő „magzatot” jelenti, amiből kétséget kizáróan visszacseng a páli *szutták yoniso* („anyaölben megmaradó, meg nem született”) tudata, a figyelem kvázi „embrionális” állapota. A gondolat messze túllép a „mindannyiunkban rejlő, ártatlan, gyermeki lét” kissé szentimentális értelmezésén, hiszen ennek a tudatnak éppen, hogy nem szabad megszületnie, mivel pontosan ezáltal válik ént képző (*aḥaṃ-kāra*), befolyásolt (*sāsva*) tudattá, „valakinek” a tudatává. Ellentétben a *sati* előbbieken kifejtett originális, személytelen, pusztán alanyi állapotával. Ezt a teremtés, teremtődés előtti tudat pillanatát Rilke a következőképpen verseli meg:

„Semmi sem teljes, míg meg nem láttam,
csendben állt mindenek létesülése.
Érett a szemem, s mint a menyasszony,
vágytárgya úgy lép mindenki elébe.”⁴⁷

A keresztény misztika nyelven fogalmazva Isten csendje ez, akinek nincs mit mondanía, mert mondott már mindent, mondani is fog, hisz minden mondás és mondhatás az övé.

Stairway to Heaven?

S most, e tanulmány végére érve, illene valamiféle rendszerbe állítanom mindazt, amiről eddig elméldkedtünk közösen. Két okból sem vállalkozom erre. Egyrészt, mivel amúgy is tucatjával sorakoznak fel aprólékosan kidolgozott módszertanok, és számosságuk alighanem egyenesen arányos a célul kitűzött, megoldandó problémák sokasodásával. Másfelől pedig, az egzakt rendszerek sajnálatos velejárója, hogy igen gyakran rákövülnek az őket alkalmazóra, s a „mennyecke vezető lépcső” a szavak és ideológiák ablakrácsává zárul.

45 Újfent felhívánk a figyelmet az *upekkhā* terminus kettős értelmére. Leggyakrabban valóban közömböset, semlegeset jelent, s ebben a kontextusban valóban a „sem nem örömteli, sem nem fájdalmas” (*asukhaṃ-adukkhaṃ*) formula szinonimája. A kifejezés etimológiája (sz. *upa-īkṣ*) azonban szó szerint „oda-”, vagy „rá-tekintést” jelent, mégpedig rátekintő énség nélkül, s ebben az értelemben szoros összefüggésben áll a *mahājāna* tudattényezők nélküli, megtisztult „csak-tudat” (*citta-mātra*) fogalmával. Ezt az értelmezést más, meditációról szóló traktátusok is megerősítik. Patañjali például a tapasztaló, a tapasztalás és a tapasztalt egybeeséseként definiálja (Y.s.I.41.)

46 M.n.36.

47 Rainer Maria Rilke: *Das Stundenbuch* 1.

Régi tapasztalatom, hogy a meditációs kultúra bármely lényegi eleme önmagában is elvezet a célhoz, ha azt szemléletünk alapkövévé tesszük. Úgyhogy az olvasóra bízom, eszmefuttatásom mely elemét tiszteli meg mélyebb figyelmével, próbálja ki esetleg a gyakorlatban. Bízom benne, hogy a sok idegen szakterminus végig-böngészgetése nem volt hiábavaló fáradozás, s támpontul szolgálhat a *sati* eredeti célkitűzésének és használatának mélyebb megértéséhez. S talán segítségére lehet a mindfulness mai, helyénvaló alkalmazásának is.

„Legyetek egyszerűek és jók. Magatok munkálkodjatok, és gondolkozatok mindig saját magatok!” – írta valahol Albert Schweitzer. Ehhez a buddhizmus szellemében annyit lehetne hozzáfűzni: Munkálkodjatok munkálatok nélkül, gondolkozatok gondolkodó nélkül. Ezzel a szavak fegyelméből a figyelem szabadsága lesz. Ne kutakodjatok a szabad akarat mikéntje és miértje után. Mert vagy akarat van, vagy pedig szabadság. Amiképpen Paul Celan írja *Nyelvrács*⁴⁸ című versében:

*Szemkör a két rácsrúd között
Pisláklény szemhéj
evez felfelé,
elereszt egy pillantást.
Írisz, úszó nő, álomtalan és borús:
az ég, szívszürke, biztosan közel.
Ferdén, a vaskannacsőben,
a kormozó szilács.
Fényérzékkor
fejted meg a lelket.
(Lennék, mint te. Lennél, mint én.
Nem álltunk
egy Passzát alatt?
Idégenek vagyunk.)
A csempelapok. Rajtuk,
szorosán egymás mellett, mindkét
szívszürke nevetés:
két falásnyi hallgatás.*

Köszönöm figyelmüket.

48 Paul Celan: *Sprachgitter*.

A páli és szanszkrit források rövidítései

B.u. - *Brhadāranyaka-upaniṣad*

D.p. - *Dhammapada*

D.n. - *Dīgha-nikāya*

M.n. - *Majjhima-nikāya*

M.p. - *Milinda-pañha*

S.n. - *Samyutta-nikāya*

Tait.u. - *Taittirīya-upaniṣad*

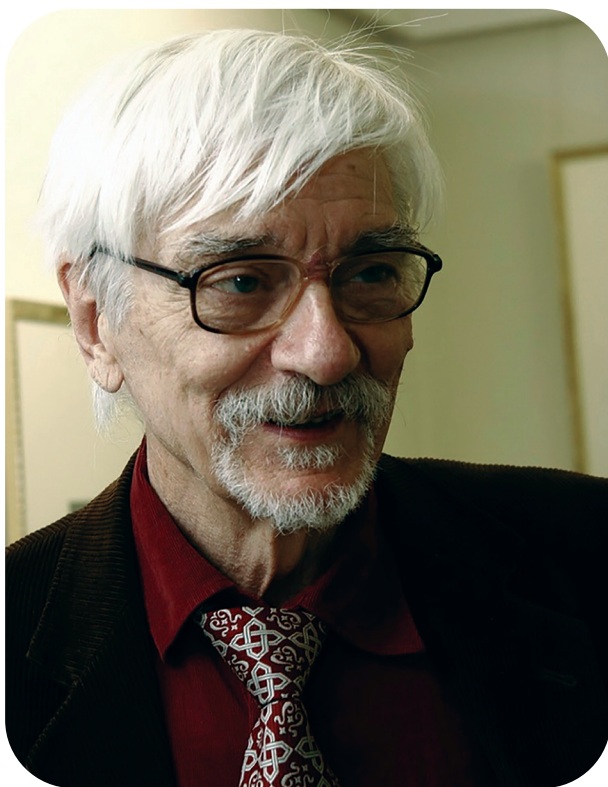
Y.s. - *Yoga-sūtra*

A páli nyelvű szövegrészeket a *SuttaCentral*, valamint *A Buddha uija* weboldalak adatbázisából valók

Források

- Farkas Attila Márton – Tenigl Takács László. 2022. *Patandzsali Jóga-szútrája*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Farkas László (ford.) 1994. *A vallomás szavai: A korai buddhizmus szerzetesi szabályzata*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Ganeri, Jonardon. 2017. *Attention, Not Self*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198757405.001.0001>
- Kabat-Zinn, Jon. 1990. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Dell Publishing.
- Kabat-Zinn, Jon. 1994. *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion.
- Kabat-Zinn, Jon. 2009. *Letting Everything Become Your Teacher: 100 Lessons in Mindfulness*. New York: Delta Trade Paperbacks.
- Kabat-Zinn, Jon. 2009. *Bárhová mész, ott vagy. Éberségmeditáció a mindennapi életben*. Budapest: Ursus Libris.
- Kramer, Gregory. 2007. *Insight Dialogue: The Interpersonal Path to Freedom*. Boston: Shambhala.
- Kramer, Gregory. 2011. *Dharma Contemplation. Meditating together with wisdom texts*. Orcas, Washington: The Metta Foundation.
- Kramer, Zed David. 2015. *Insight Dialogue: Investigation of a Relational Meditation Practice*. Doctoral dissertation, University of Montana. (Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers. 4614)
- Kelly, John (tr.) 2005. *Milindapañha, The Questions of King Milinda*. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/miln/miln.intro.kell.html>
- Porosz Tibor. 2018. *A buddhizmus lexikona*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Porosz Tibor. 2018. *Szubjektív tudomány, objektív tudás. Tanulmányok a buddhizmusról*. Budapest: Gondolat Kiadó; A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Porosz Tibor. 2020. *Bevezetés a buddhista pszichológiába*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola jegyzete.
- Porosz Tibor. 2021. *A buddhista pszichoterápia*. Budapest: A Tan Kapuja.

- Pressing Lajos. 2021. „Mindfulness of what?” In: Rába Géza (szerk.) *TanKapu 30*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Egyház és Főiskola: 205-207.
- Rosenberg, Marshall. 2004. *A szavak ablakok vagy falak. Erőszakmentes kommunikáció*. (2. bőv. kiad.) Budapest: Agykontroll.
- Swami Madhavananda (transl.) 2018 [1934]. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Kolkata: Advaita Ashrama.
- Vigotszkij, Lev. 2000. *Gondolkodás és beszéd*. Budapest: Trezor kiadó.



BETHLENFALVY GÉZA EMLÉKÉRE

V I S S Z A E M L É K E Z É S E K

HIDAS GERGELY – SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL
– HELMUT TAUSCHER

Bethlenfalvy Géza (1936–2021)

Búcsúznak kedves tanárunktól, kollégánktól és barátunktól,¹ a *Keréknyomok* tanácsadójától, aki az alapítás óta látta el ezt a feladatot, és két tanulmányt is publikált folyóiratunkban.²

A valamikori kollégák még bizonyára fel tudják idézni a régi idők konferenciáit, melyeken esténként Géza szállodai szobájában lehetett összegyűlni, a napot egy kis általa otthonról hozott szíve-rősítővel lezárando, folytatva a szakmai diszkussziót vagy csak könnyedebben beszélgetve. Géza tökéletes házigazda volt, és vendégszeretete legendás: budai otthonában is, valamint Delhi rezidenciáján, amikor a Magyar Kulturális Intézet igazgatója volt 1994 és 2000 között. Ekkortájt gyakran mondogatta: „Most, hogy nem végzek kutatómunkát, legalább a kutatókkal kapcsolatban akarok maradni” – és szállást adott sok kollégának, akik otthon érezhették magukat nála. Bizonyos szempontból úgy tűnik, hogy Gézát a sors is erre szánta: már gimnazista évei óta érdekelte a keleti filozófia, vallás és a jóga, valamint a magyar kultúra és irodalom. Az India és Európa közötti kulturális kapcsolatok – különös hangsúllyal Magyarországot illetően – szintén egyik kutatási témájává váltak, és számos publikációját ennek a területnek szentelte.

Bethlenfalvy Géza 1936. február 10-én született a szlovákiai Huncovcén (Hunfalva, ill. Hunsdorf), a Magas-Tátra lábánál, kisebbségi magyar családban. A második világháború után családja Magyarországra költözött. Mosonmagyaróváron telepedtek le, édesanyja szülővárosában, a Szigetköz kapujában. Ott járt gimnáziumba, és ezekben az években kapta meg egy helyi ismeróstől Selvarajan Yesudian jógáról szóló könyvét. Néhány osztálytársával gyakorolni is kezdett, amit a helyi hatóságok rosszalottak, mert az 50-es évek elején helytelennek tartottak mindenféle vallási-spirituális tevékenységet.

Kísérleteit, hogy egyetemre kerüljön, a politika két évig gátolta, mivel apja családja korábban földbirtokos volt. Kedvező egybeeséseknek köszönhetően azonban végül 1956 nyarán felvették az ELTÉ-re. Itt magyar és orosz szakon kezdett, de hamar „átszökött” (ezt a kifejezést ő maga használta) a Harmatta János vezette indológiaihoz, amely éppen akkor indult önálló szakként. Emellett művészettörténeti és pszichológiai kurzusokat is végzett. Az ELTE első és egyetlen indo-

1 Ez az írás az International Association for Tibetan Studies (IATS) honlapján 2021 decemberében megjelent búcsúztató magyar nyelvű változata.

2 „Csoma bódhizattva?” *Keréknyomok* 5 (2009): 90–96, „Horváth Z. Zoltán” *Keréknyomok* 9 (2015): 7–12.

lógus hallgatója volt akkoriban. Az 1956-os forradalomban való részvétele és egy évvel későbbi megemlékezése miatt 1957-ben kizárták az egyetemről, sőt röviden be is börtönözték. Felfüggesztése két évig tartott, közben az Idegennyelvű Könyvesboltban dolgozott, fuvolázni tanult, sőt ötvösképzést is kapott. Utána visszatérhetett az egyetemre, és végül 1963-ban szerzett magyar nyelv és irodalom, valamint indológia diplomát.

Ezután kapcsolódott be fokozatosan a tibetológiába: Ligeti Lajos bízta meg, hogy tanuljon tibetiül, és a következő években már tanította is a tibeti nyelvet. Érdeklődése a buddhizmus és a buddhista meditáció felé fordult, majd az európai-tibeti kapcsolatok és Kőrösi Csoma Sándor került figyelmé homlokterébe. A tibetisztika úttörőjével kapcsolatos kutatásai kapcsán Ladak és Zanszkar története Géza egyik fő kutatási területe lett. Emellett általában a tibeti-mongol buddhizmusra fókuszált, különös tekintettel a népi vallásosságra, a buddhista kánon fejlődésére, az irodalomra, és a tantrikus hagyománnyal kapcsolatos kérdésekre.

Géza első személyes találkozása Ázsiával 1969-ben történt, amikor – már az MTA Altajisztikai Kutatócsoportjának munkatársaként – Mongóliába utazott, amelyet később első szerelemként írt le. Három hónapot töltött az országban, elsősorban Ulánbátorban, egy akadémiai csereprogram tagjaként, és a buddhista szentiratokat kutatta. A következő évben hathónapos ösztöndíjat kapott Indiába, és ennek a tanulmányútnak a során ellátogatott Delhibe, Púnába, Kalkuttába, Dardzsilingbe és Benáreszbe, ahol Kőrösi Csomával kapcsolatos dokumentumokat, valamint különböző buddhista szövegeket vizsgált.

1974-től 1980-ig a Delhi Egyetem magyar lektora volt, és India második otthonává vált. Eszményi kollégák és barátok lettek ekkortól Lokesh Chandrával, aki arra ösztönözte, hogy folytassa munkáját a mongol *Kandzsuron*. Törekvéseinek eredményeként megszületett első nagy monográfiája, az *A Catalogue of the Urga Kanjur*, mely 1980-ban jelent meg Delhiben. Két évvel később újabb katalógust adott ki, a *Them spangs pa Kandzsur* urgai kéziratát.

A filológia mellett Amrita Sher-Gil, Brunner Erzsébet, Fábri Károly, Baktay Ervin és természetesen Kőrösi Csoma Sándor életét kutatta. 1980-ban ugyancsak Delhiben *India in Hungarian Learning and Literature* címmel adott ki kötetet a magyar-indiai kultúrkapcsolatokról. Magyarországra visszatérve az MTA-n folytatta a kutatást, és az ELTÉ-n tanított egyedülálló személyiségeivel, szenvedélyesen.

Vezető tisztségeket töltött be a Kőrösi Csoma Társaságnál, 1990-ben pedig Kőrösi Csoma Sándor-díjjal jutalmazták. 1992–1995 között a Magyar Vallástudományi Társaság elnökhelyettese volt. 1994-től 2000-ig az Újdelhi Magyar Információs és Kulturális Központ igazgatójaként tevékenykedett. A Janpathon lévő irodája és rezidenciája sok kollégája és barátja találkozási helyévé vált, vagy néha otthona is lett egy rövid időre. Hat év múltán Magyarországra visszatérve 2006-ig dolgozott az MTA kutatócsoportjában.

2007 és 2010 között vendégprofesszor volt a Bécsi Egyetemen, ahol a tibeti népi vallás, a tant rizmus, a buddhista kánonok, Tibet felfedezése, valamint Ladak kultúrtörténetének témakörében tartott kurzusokat. A hallgatók szerették rendhagyó és közvetlen tanítási módját. Munkáját alapvetően mindig az Indiában, Mongóliában és Tibetben végzett kiterjedt terepmunka határozta meg. 2008-ban csatlakozott a bécsi „Tibeti kéziratok” projekthez, mely Ladakra és Zanszkarra fókuszált.

A 2010-es évek elején folytatta Indiához, Ladakhoz, Tibethez és Mongóliához kapcsolódó különféle kutatásait, mindemellett továbbra is a klasszikus zene, a képzőművészet és a tea rajongója maradt. Érdekelte a szabadkőművesség története is. Az évtized közepétől egészsége lassan, de folyamatosan romlani kezdett. Békésen hunyt el a János-hegy lankáján lévő legendás otthonában

2021. november 18-án. A kollégáknak nyújtott rengeteg értékes segítség mellett kíváncsisága, lelkesedése, bohém karaktere és jó kedélye ellenállhatatlan volt: az ember nemcsak új információkat és anekdotákat, hanem egyfajta vidám felülemelkedettséget is kapott minden vele való beszélgetés során. A tibetológia és orientalisztika nemzetközi közössége ragyogó, de szerény kutatóként, megbízható partnerként, mindenki jó kollégájaként és sokak barátjaként fog emlékezni rá. A halálát követően egyik volt tanítványa ezt írta róla: „Aki ismerte, kedvelte – kivétel nélkül.”

SÁRKÖZI ALICE

A lélek visszahívása a mongol hiedelemvilágban

A tibeto-mongol hiedelemvilágban az embereknek számos lelkük van. Az egyik lélek az ember egész élete során a testében tartózkodik. A második lélek képes arra, hogy elhagyja a testet, majd visszatérjen bele. A lélek elvesztése betegséget okoz, ezért különféle szertartások szükségesek, hogy a lelket visszatérésre ösztönözzék. A tanulmány több lélekhívó szöveget mutat be szemezgetve a vonatkozó nemzetközi irodalomból.¹

Kulcsszavak: lélekhívás, bolygó lélek, a szertartás eszközei, lélekhívó szövegek

A tibeto-mongol hiedelemvilágban az embereknek számos lelkük van. Legtöbbször úgy tartják, hogy három a lelkek száma. Az egyik lélek az ember egész élete során a testében tartózkodik: a csontokban, az egész csontvázban lakozik, nem a test egy bizonyos részében. Maga is csontváz formájában jelenhet meg. A tulajdonosa halála után, az utolsó lehelettel ez a lélek is elhagyja a testet, azonban a sír körül marad, hogy védelmezze a halott testét.

A második lélek képes arra, hogy elhagyja a testet, majd visszatérjen bele. Sokszor darázs, vagy méh formájában repül ki az orron keresztül.² Előfordul, hogy a lélek madár formájában jelenik meg, mint például az éhes tigris meséjében.³ Feltűnhet apró törpécske képében, vagy épp ellenkezőleg – óriásként. Ez a lélek többnyire a vérben lakozik, de lehet a szív, a tüdő, vagy akár a máj is a tartózkodási helye.⁴ Ha valaki megijed, megijeszítik, csuklik, vagy tüsszent, akkor is kipottyanhathat gazdája testéből, s akár az is előfordulhat, hogy a gonosz szellemek elkapják. Ezért veszélyes ijesztgetni az embereket, különösen a gyerekeket, akiknek könnyebben elhagyja a lelkük a testüket. Ha a lélek távozik a testből, akkor gazdája megbetegszik, vagy akár meg is halhat, mivel a rossz szellemek elragadhatják, vagy felfalhatják a lelket.

Ha megesik a baleset, hogy a lélek elhagyta a testet, akkor a sámán próbál útra kelni, hogy megkeresse a bolygó lelket, visszahozza és igyekszik meggyőzni, hogy térjen vissza gazdája tes-

1 A tanulmány egy korábban angol nyelven megjelent kötet egy részletét adja: Sárközi – Sazykin 2004.

2 A „bolygó lélek” gyakori motívuma a népmeséknek: Hangalov 1960.

3 *Maq-a sadva ölgčün bars-tur bey-e-gi öggügsen*: Šagdarsüren 1989: 23-30. Heissig 1993 azt írja, hogy a külső lélek megjelenítése három pacsirta képében jól ismert motívuma a mongol eposzoknak. Lásd még: Heissig 1983: 325: „Zoomorphe Seelenverkörperung.”

4 Bawden 1962. A budapesti gyűjtemény is tartalmaz egy kéziratot (Kara 2000: Mong. 61), amely leírja, hogy a lélek melyik napon a test mely részében tartózkodik: *Edür büri sünesü-ü [!]: A lélek testben való tartózkodási helyének meghatározása a hónap napjai szerint.*

tébe. Belső-ázsiaiában jól ismert gyógyító eljárás a bolygó lélek visszahívása. A lélekvisszahívás szertartását Mongóliaszerte is ismerik és gyakorolják mind a mai napig.

A szertartás tibeti elnevezése: *‘chi bslu byed pa* vagy *srog bslu ba* „megváltás a haláltól.” A rituálét egy láma vezeti, melynek során egy *glud* helyettesítő figurát helyeznek egy edénybe, majd áldozati birkát vezetnek oda és megölik.

A szertartás Mongóliában

A vonatkozó irodalom és a néprajzi anyag tanúsága alapján tudjuk, hogy a lélek visszahívását Mongóliaszerte széles körben gyakorolták. A burjátoknál a szertartás elnevezése: *hünehe xuruilaxa*. Uno Harva beszámol egy ilyen szertartásról az alar burjátok köréből.⁵ A sámán a beteg mellett elhelyezett szőnyegen ül, a beteg alá is egy hasonló szőnyeget helyeznek. Különbféle tárgyakat tesznek köréjük, többek között egy nyilat, amelynek fontos szerepe van a szertartás során. Vörös selyem fonalat vezetnek a betegtől a jurtán kívül felállított nyírfáig. Úgy tartják, hogy ez a lélek visszatérő útja. A visszatérést elősegítendő nyitva hagyják az ajtót. A jurtán kívül valaki egy lovat tart, mivel úgy gondolják, hogy ez az állat érzi meg először a lélek érkezését és nyerítésével jelzi azt. A jurtán belül áldozatokat helyeznek el – süteményt, kumiszt, pálinkát, dohányt. A rokonok és barátok is részt vesznek a szertartásban. Ha a beteg egy öreg ember, akkor a résztvevők is idősök, míg egy gyermek esetében inkább fiatalok a szertartás részesei. A sámán hívja az elkóborolt lelket. Valahogy így: „Az apád ez és ez, az anyád ez és ez, a te neved ez és ez. Hol bolyongsz? A jurtában lévőök szomorúak.” A jelenlévők sírni kezdenek, a sámán pedig tovább folytatja a család és a rokonok fájdalmának bemutatását: „Feleséged váratlanul megözvegyült, gyermekeid árvák lettek – ők hívnak keserűen: Hová mentél urunk, jöjj vissza hozzánk”. Az ima felsorolja a finom ételeket, a szerető rokonokat, az elárvult gyermekeket, az elhagyott állatok és kutyák fájdalmát, majd elősorolja a túlvilág sötétjét és minden fényét és szépségét az evilágnak. Az ima a *kurui*, *kurui* hívószóval zárul.

P.P. Batorov írta le a *hünehe xuruilaxa* „a lélek visszahívása” szertartást 1926-os könyvében,⁶ amit G. Sandschejew szinte szó szerint megismételt 1927-ben.⁷ Leírásukban fontos szerepe van egy új, fehér nemez takarónak, amelynek sértetlennek és teljesen tisztának kell lennie. Ezt a nemez takarót a beteg alá helyezik és egy hasonlót a sámán lába alá. A legenda szerint a szertartás rekvizitumai az égből érkeztek a földre, így szentnek tekintik őket. Feltételezhetően a fehér nemez azt a fehér felhőt szimbolizálja, amelyen a sámán felrepül az égbe. Továbbá a szertartás során szükség van egy edény fehér ételre: tejre, tejtermékre, stb. Egy ezüst pénzérmét helyeznek az edény aljára, amely a gazdagságot jelképezi. Egy különleges nyílvevő (*dalalgayin nomo*) szúrnak az edénybe. Az így elkészített edényt a jurta nyugati felében helyezik el. Egy hosszú, vörös szalagot, a végén ólommal, erősítenek a nyílvevőhöz, majd a szalagot kivezetik a jurtából és egy földbe szúrt nyírfaköteghez kötik. A vörös szalag a lélek útja. A jurta ajtaját az egész szertartás alatt nyitva tartják. A nyírfá mellett egy ember a beteg szépen felszerszámozott lovát tartja. Úgy gondolják, hogy a ló megérzi a visszaérkező lelket és nyerít. A lélek a szalag mentén a jurta ajtajához érkezik, majd bemegy a jurtába, ahol étellel itallal gazdagon megrakott asztalt talál és egy

5 Harva 1938: no. 125.

6 Batorov 1926.

7 Sandschejew 1927.

kupa bort, valamint pálinkát, dohányt, édességet, süteményt, diót. A sámán mindezeket a javakat megfüstöli. Az emberek összegyűlnek a jurtában, főleg öregek, ha a beteg egy öreg ember, fiatalok, ha fiatalabb, és gyermek esetében főleg gyerekek vannak jelen, s ilyenkor több játékot és édességet tesznek a gyerek köré. A gyermek anyja is jelen van, fedetlen kebelrel ül gyermeke mellett.⁸ A család állatait, sőt még kutyáját is odahozzák a jurta ajtajához, s ha a sámán úgy rendeli, még a szomszédság állatait is odaterelik.

Miután mindent elrendeztek, a sámán szóróáldozatot mutat be a nyugati kánoknak, a hely urainak és bizonyos szellemeknek. Majd megszólítja magát a lelket. Minél gyorsabban végzik el a szertartást, a lélek annál gyorsabban tér vissza. Ha nem igyekeznek, akkor a lélek napról napra vadabb lesz és egy idő után örökre eltávozik. A rituálét naponta háromszor is megismételhetik. A szertartást vezető sámán transzba esik és a jelenlévő rokonokkal együtt hívja az elkóborolt lelket. Közben a szertartási edénnyel köröket ír le a nap felé. A lélekhez így szól: apádat így és így hívják, magadat pedig így és így. Hol bolyongsz? Hová mentél? Szeretteid itt ülnek és sírva hívnak. Gyere vissza! Állataid, lovaid, ruháid, feleséged és gyermekeid itt vannak. Odaát hideg van és szenvedés, itt pedig kellemes meleg. Szüleid megöregedtek. Ki fog gondoskodni róluk? Ha a beteg egy gyerek, akkor így szól: apja/anyja leszél kilenc fiúnak és kilencven állat gazdája, az apja nyolc leánynak és gazdája nyolcvan állatnak. A szertartás a szerencse *khurui khurui* kiáltással való hívásával zárul. Batorov a Badarhon járásban, az Alar megyében az alar tailgan sámántól, Ilya Xanhalovich Mohochkeev-től gyűjtötte az anyagot.⁹

Sántha István 1996-99-es kutatóútja során gyűjtött anyagot a témában.¹⁰ Ekkor járt a burjátok között, s jegyzett fel értékes anyagot a népi vallásosságról. Mesélték neki, hogy egy beteg vagy meghalt gyerek anyja hogyan hívja vissza annak lelkét. Kinyitja az ablakot és finom falatokat helyez oda, hogy visszaédesgesse a gyerek lelkét.

Elisabetta Chiodo gyűjtött a témára vonatkozó anyagot egy mongol kollégától, Nima-tól a keletmongóliai Dzsarut járásból.¹¹ *Kökö-ber sünesü dayudaqu*, „Calling the soul with the breast.” Ezt a szertartást egy gyermekét elvesztett anya mutatta be. Ez egyfajta *dalalyai* „megidéző, hívó” szertartás az anya keblével, a megszokott nyílvevő helyett. Az idős asszony, akitől az anyagot gyűjtötte, még emlékezett a szertartás során elmondott szöveg néhány részletére. Az asszony kérdezi, hogy mi riasztotta el a gyermek lelkét és hangsúlyozza, hogy az anyja, a rokonai, javai itt vannak, ezért vissza kell térnie.

A horcsinok körében amikor egy gyermek meghal, az anya megvizsgálja a tűzhely körül kihullott hamut, mert úgy gondolják, hogy a lélek arrafelé távozott.¹² Nima gyűjtött anyagot a szertartásról és közölte a recitált szövegeket a dzsarutok köréből.¹³ Adatközlője elmesélte, hogy három nappal a halál után a család legidősebb tagja kimegy a sírhoz, földet tesz a holttestre és áldozatot mutat be. Magával viszi az elhunyt korábban viselt ruháit s azokkal próbálja visszavezetni az elhunyt lelkét a kolostorhoz a következő szavakkal:

8 Chiodo 1996.

9 Batorov 1926.

10 Sántha 1998.

11 Chiodo 1996.

12 Dumas 1987.

13 Nim-a 1999: 213-220.

Hogy gurulhatna a szekér
Tengely nélkül?
Hogy élhetek, mikor
A elsőszülött fiam
Lelke eltávozott?

Ó drága elsőszülött fiam!
Gyere, gyere
A sámán színes kendőjével téged hív.
Kurui, kurui, kurui.

Hogy tudná a szekér
Kerék nélkül elhagyni a falut?
Hogy élhetnék,
Mikor fiam lelke eltávozott?

Drága fiam!
Jöjj vissza! Jöjj vissza!
A fekete irány sámánja hív téged.
Kurui, kurui, kurui.

Felbuktál,
Mikor sietve szaladtál?
Megijedtél,
Mikor a kecskéket és juhokat legeltetted?

Bármilyen is riasztott el, kicsikém,
Gyere vissza! Gyere vissza!
A díszes ruhájú sámán hív téged.
Kurui, kurui, kurui.

Apád és jóanyád otthon várnak.
Gyere, gyere!
Testvéreid itthon vannak,
Gyere, gyere!

Mikor körbeforgatjuk
A gazdasszony süteményét,
Gyere, gyere!

Számos lélekviszahívó szöveg fennmaradt a különböző gyűjteményekben. Gazdag anyag található Szentpétevárott, az Akadémia könyvtárában. A következőkben ezek közül a szövegek közül mutatunk be egyet.

Sazykin 1274¹⁴

[1a] Ez a lélekvisszahívó szertartás, amelyet a Szent Padmaszambhava¹⁵ recitált, amikor Csakravartin Kán megbetegedett.

[1b] A három kapuban¹⁶ való hittel hajolok meg a mindentudó Padmaszambhava mester előtt.

Ha a Fenséges Lámától,
A Tan Támaszától¹⁷ való félelmedben menekültél el,
Teljes bizalommal gyere vissza.
Gyere vissza!
Ha az istenektől, a sárkánykánoktól,¹⁸
Vagy a csillagok állásától¹⁹ való félelmedben menekültél el,
Gyere vissza, kövesd a legfőbb láma utasítását.
Ha a négy égtáj buddhái és *bódhiszattvái* parancsainak
megsértése miatti félelmedben menekültél el,
Gyere vissza!
Bízz a jótevő drágakő-láma szavaiban.
Ha az *aszuráktól*²⁰ való félelmedben,
A *gandharváktól*²¹ és más démonoktól való félelmedben menekültél el,
Gyere vissza, bízz a tiszta tanítás áldásában.
Ha a gonosz szellemektől való félelmedben,
A gonosz szellemek okozta akadályoktól
Való félelmedben menekültél el,
Bízz a tiszta Buddha szavaiban és gyere vissza.
Ha Erlig²² szolgálától való félelmedben menekültél el,
Félelmedben a gonoszoktól és a démonoktól,
Gyere vissza, bízz az ambrózia tanításban.
Ha a világi szenvedésektől való félelmedben menekültél el,

14 Sazykin 1988: 231.

15 *Saṅs-rgyas gñis-pa* (Das 1970: 1266).

16 A három kapu: a test, a nyelv, a gondolat: Mong. *bey-e, kelen, sedkil*, Tib. *lus, skad, thugs*.

17 *Nom-un sakiyulsun*, Skr. *Dharmapāla*, Tib. *Čhos skyong, Mahāvvyutpatti* 3482.

18 A sárkánykánok felsorolása: *Mahāvvyutpatti: klu'i rgyal-po* 3226-3308.

19 *Gray odun*, Tib. *gza'*. A kilenc bolygó: *Naran*, Tib. *Ńi ma* (Nap), *Saran*, Tib. *Zla-ba* (Hold), *Angyaray* vagy *Gal odun*, Tib. *Mig dmar*, (Mars), *Bud* vagy *Usun odun*, Tib. *Gza' lhag*, (Merkúr), *Braqsabadi* Tib. *Braqs-badi*, Skr. *Bṛhaspati* (Jupiter), *Šugra, Šukra*, (Vénusz), *Šaničar, Šanaścara* (Szaturnusz), valamint *Rāhu* és *Ketu*, Tib. *Ketu, Urtu segül-tü*.

20 *Asura* „félisten,” Tib. *lha-min* vagy *lha-ma-yin* „not a god” A *Mahāvvyutpatti* 3220 az istenek és sárkányok nevei között sorolja fel. Mongol nevük: *tengri busu*. „nem isten.” A *szanszárában* élnek az istenek és emberek között. Követniük kell az elmúlás és újraszületés törvényét. Sokan közülük a Méru hegy üregeiben laknak. Állandó harcban állnak az istenekkel a tudás fájáért, mivel annak gyökerei az ő földjükön vannak, míg gyümölcsöző ágai és virágai az istenek világában pompáznak.

21 *Gandari*, Tib. *dri za*, Skr. *gandharva*, Mong. *ünür idesitü* vagy *ünür idegči* „illat-evő.” A *Mahāvvyutpatti* 3219 az „Istenek és sárkányok” fejezetbe sorolja. A *lokapālák*, az égtájak védelmezőinek csapatába tartoznak. Égi muzsikusként is ismerik őket.

22 *Erlig*, A Gonosz, Az alvilág ura, Tib. *Gšin rje*, Skr. *Yama. Mahāvvyutpatti* 3155.

Gyere vissza a könyörületes Tan szavaiban bízva.
 Ha az éles fegyverektől való félelmedben menekültél el,
 Gyere vissza a védelmező Tan szavaiban bízva.
 Ha az asszonyok illatától való félelmedben menekültél el,
 Gyere vissza, a megmentő Buddha szavaiban bízva.
 Ha átkoktól és viszálytól megrettenve menekültél el,
 Gyere vissza a csodálatos Tan szavaiban bízva.
 Ha az égtől való félelmedben menekültél el,
 A sötétől, a homálytól,
 Gyere vissza a mindenható tanítás erejében bízva.
 Ha a sárkányok üvöltésétől, jégesőtől, mennydörgéstől
 Való félelmedben menekültél el,
 Gyere vissza a bölcs tanításban bízva.
 Ha a hegyektől rettegvé menekültél el,
 Félve a szikláktól, mély szakadékoktól,
 Gyere vissza a *vadzsa*-tanítás áldásában bízva.
 Ha a föld és vizek szellemeitől rettegvé menekültél el,
 Félve tűztől és széltől, ellenségtől és az öt elemtől,
 Gyere vissza minden Buddhában bízva.
 Ha a lapos szárnyú madártól²³ való félelmedben menekültél el,
 Gyere vissza bizalommal minden tanításban.
 Ha a feketefejű emberektől való félelmedben menekültél el,
 Gyere vissza bizalommal az Igazán Beteljesedett Buddhában²⁴ és a Tanban.
 Ha rettenetes gyanakvástól és szerencsétlenségtől félve menekültél el,
 Gyere vissza a Tökéletesen Kétségtelenül Beteljesedett Buddhában.
 Ha a szennyektől való félelmedben menekültél el,
 Melyet a halott test bűze okoz,
 Gyere vissza a Tantra Buddha tanításában.
 Ha rossz, koszos ételtől megundorodva menekültél el,²⁵
 Gyere vissza a támaszt nyújtó tanításaiban bízva,
 Melyek megtisztítanak az ostobaság szennyétől.
 Ha ártó betegségtől és viszályól rettegvé menekültél el,
 Gyere vissza az örök tanítás támaszában bízva.
 Ha riasztó külsőtől megrettenve menekültél el,
 Gonosz gondolatoktól, szavaktól, szándékoktól,
 Gyere vissza a rendületlen Tanban bízva.
 Ha halott testétől rettegvé menekültél el,
 Gyere vissza a támogató Buddha-Tanban bízva.

23 *Qabtayai jigürtü sibayun* „lapos szárnyú madár” azaz Garuða.

24 *Üneger toyuluyсан бурqan*, Tib. *Yang dag par rjags pa*, Skr. *Samyaksambuddha, Mahāvvyutpatti* 5.

25 Az ételekre vonatkozó tabuk: Sodnamdorji 1991: 42-73: *idegen, çai, ariki, idekü uyuqu yosun*, azaz „étel, tea, alkohol, evésre és ivásra vonatkozó szokások.”

Ó, kedvesem, kit így és így hívnak,²⁶
Ne menj át oda, gyere ide.
Jóakarátú apád és anyád útjába akadály és gonoszság került.
Jóakarátú bátyáid és rokonaid útjába akadály és gonoszság került.
Finom, ízes ételed megrohadt.
Eldobod tiszta, szép ruháidat?
Gyere vissza a tiszta, jötevő Tanban bízva.
Állataid akadályokba botlanak és gonoszság fenyegeti őket.
Hát nem vágyódsz bátyáid és nővéreid után?
Nem hiányoznak kacagó játszótársaid?
Eldobod magadtól mind az evilági élvezeteket?
Nem akarsz velük élni?
Gyere vissza bízva a Buddha támogatásában.

Nem mehetsz Erlig országába! Nehéz lenne.
Nem sétálhatsz Erlig ösvényén! Nehéz lenne.
Nem élhetsz Erlig vad országában. Nehéz lenne.
Nem eheted Erlig étkét. Nehéz lenne.
Nem használhatod Erlig javait. Nehéz lenne.
Hogy mehetnél oda?
Gyorsan gyere vissza.
Erlig apja mint egy óriás.
Erlig anyja mint egy szörnyeteg.
Erlig népe mint éhes szellemek.
Erlig népe undorító.
Nem mehetsz oda!
Gyorsan gyere vissza!

Evilági apád és anyád a Buddhához hasonlatosak.
Vagyonod és állataid mint drágakövek.
Viselt ruháid mint selyem és csipke.
Ételed mint méz és cukor.
Ez itt barátaid otthona, kikkel csevegtél,
És a szép lovaké, melyeket megültél.
Gyere vissza bízva a hathatós *dháraník* tanításában.
Régi, kedves barátaid itt vannak.
Veled élő rokonaid itt vannak.
Életelemeidhez gyere vissza.
Terményeid, állataid itt vannak,
Erényben találkozott társad itt van,
Buddhád, a Tanvédőid itt vannak.
Erényben megismert életelemeidhez jöjj vissza.
Ízes, finom ételeid itt vannak,

26 Itt a beteg nevét kell említeni.

Szeretett, szép gyermekeid itt vannak.
Bármit kívánsz, itt megtalálod
Gyere vissza szeretett elemeidhez.
Ez itt a barátod, kit melléd rendelt a sors.
Ez itt a vagyonod és az állataid, melyeket neked rendelt a sors és erényeid.
Társaid és közeli barátaid mind itt vannak.
Gyere vissza sietve szentül melléd rendelt barátaidhoz.

Nem rettent az éjszaka sötétje?
Nagy keménységben és büszkeségben éltél?
Gondolod, hogy találsz barátokat, ha ilyen kapzsi vagy?
Ha ilyen öntelt?
A halál és a szerencsétlenség sosem múlik el.
Bízz a Tan útmutató szavaiban és gyere vissza.
Hagyj fel durva önteltségeddel.
Térj el mindig kész dühöngéseidről.
Állítsd le mocskos nemtörődömségedet.
Gyere vissza szép szerelmesedhez.

Ó, kedves, figyelj!
Hagyj fel kíméletlen gondolataiddal!
Kerüld el a gondot és veszekedést.
Állítsd meg forgósél gondolataidat.
Ne taszítsd el magadtól kellemes vonásaidat.
Állítsd meg félelmeidet.
Dobd el gonoszságodat és vadságodat!
Elcsábítottak a gonosz szellemek és démonok.
Ne válj meg szerethető önmagadtól.
Hagyj fel felületes gondolataiddal.
Ne add fel jellemességedet,
Félrevezettek a poklok szolgálói.
Ne válj meg neked rendelt elemeidről.
Hagyj fel dühöddel és haragoddal.
Hallod az ambrózia tanítást?

Vége

Ezt a tanítást a Szent Padmaszambhava prédikálta, amikor Csakravartin király megbetegedett.

Készítsd elő egy birka bal első vállát, mindenféle gabonát,
 Egy fehér kendőt, azt kössd egy nyílveoszőre, melynek végén sastoll van.
 Egy kalapot, ruhát és türkizt,
 Fogd a drágaköveket és szúrd bele az árpába,
 Ismételd el a következő ráolvasást 108-szor:
ôm kâlî kâlîy-ê hûm hûm phaṭ svāhā.
 Áldd meg az ételt és a többi dolgot a következő *dháranívál*:
ôm hûm čam čam hûm čuu phaṭ čing čing hûm phaṭ phaṭ.
 Míg esztek, recitáljátok az áldást.
 Egy kellemes hangú ember hívja.
 Egy megfelelő évben született ember mondjon áldást,
 Miközben a betegnek ételt adtok és felöltöztetitek.
 Ez megerősíti az életeteket.
 Erkölcösötök és hitetek kiteljesedett.
 Ennek és ennek a *čhe ge mo gyo ky*²⁷
 Lelke kiteljesedett. Élete hossza megnövekedett.
 Szeretett barátai eljöttek, hogy találkozzanak vele.
 Bemutatták neki javait és állatait.

Vége

(A lélek hívása):

A védelmező szellemek hívása: Helyezz kilenc mécses, kilenc csésze vizet, rendezd el szépen és recitálj.

Az áldozati javak a következők: mécsesek és füstölők, különféle áldozatok: tedd ezeket egy vödörbe mindenféle étel legjavával, gabonával, mézzel, mindenféle gyümölcscsel. A lélekhívás szertartását végző embernek tiszta ruhát kell felvennie, meg kell tisztítani a testét tisztító mosdással. Ezután olvassa fel *A hét csillag szútráját*, *A orosz jelek elhárításának szútráját* és *A kilenc érem szútráját*.²⁸

ôm maṇi padme hûm
ôm maṇi padme hûm
ôm maṇi padme hûm

27 Jäschke 1987: 160. „bizonyos személynek” – itt a beteg nevét kell említeni.

28 *Yisün joyosun-u tölöge orosibai*, azaz *Jóslás kilenc érem segítségével*. Heissig – Bawden 1971: Nos. 234, 261, 275, 325: *Jóslás kilenc éremmel*. A szertartást a következőképpen magyarázzák a 261. és 275. szövegekben: „A kilenc érem közül egyet megjelölnek (*temdeg-tü*). Mínd a kilenc érmet a szertartás vezetője a kezében tartja miközben imákat recitálnak. Ezután a jobb kezét körbeviszi a bal kéz tenyerén és hagyja, hogy az érmék egyenként kiessenek a markából. Az érmék 1-től 9-ig meg vannak jelölve. Amikor a megjelölt érem kiesik, az mutatja, hogy a kézikönyvben melyik szakaszt kell megvizsgálni, itt a jelek saját nevet kaptak: *suburya, ayula, ongyoča, arslan, činua, naran, keriyé, saran, bumba*.”

Hivatkozások

- Batorov, P.P. 1926. „Materialy po oratorskomu tvorčestvu burjat.” *Burjatskij sbornik* 1: 25-29.
- Bawden, C.R. 1970. „A Mongolian Ritual for Calling the Soul.” *Asia Major* 15: 145-158.
- Bawden, C.R. 1977. „A Note on a Mongolian Burial Ritual.” *Studia Orientalia* 47: 25-35.
- Bawden, C.R. 1962. „Calling the Soul: a Mongolian Litany.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25: 81-103. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00056275>
- Chiodo, Elisabetta. 1996. „The Jarud Mongol Ritual Calling the Soul with the Breast.” *Zentralasiatische Studien*: 153-71.
- Das. S. Ch. 1970. *A Tibetan-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dumas D. 1987. *Aspecte und Wandlungen der Verehrung des Herdfeuers bei den Mongolen. Eine Analyse der mongolischen „Feuergetebe.”* PhD disszertáció. Bonn: Friedrich-Wilhelms Universität.
- Hangalov, M.N. 1960. *Sobranie sočenenij III*. Ulan-Ude: Burjatskoe Kniznoe Izd.
- Harva, Uno. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Heissig, W. 1993. „On Some Loan-Motifs in the Sinkiang-Jangar.” In: *Motiv und Wirklichkeit*, Wiesbaden: Harrassowitz: 162-172.
- Heissig, W. 1983. *Geser-Studien. Untersuchungen zu den Erzählstoffen in den „neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus*. Opladen: Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-01838-4>
- Heissig, W. – Bawden, C. 1971. *Catalogue of Mongol Books, Manuscripts, and Xylographs*. Copenhagen: Royal Library.
- Jäschke, H.A. 1987. *A Tibetan-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kara, Gy. 2000. *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Nim-a. 1999. *Sünesü. Ongyod. Sülde*. Öbör Mongol-un Arad-un Keblel-ün Qorij-a.
- Šagdarsüren, C. 1989. *Le Damamūkonāmasūtra. Texte mongol du Toyin Guiši*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Sandschejew, G., 1927. „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten.” *Anthropos* 22: 575-613.
- Sántha, István. 1998. „Áldozatbemutatás az ősöknek. Imák egy nyugati burját nagycsalád nyáriszállásának gazdaszelleméhez.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában I. Hitvilág és nyelvészet*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó: 157-188.
- Sárközi, A. In collaboration with János Szerb. 1995. *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Sárközi, Alice – Sazykin, Alexey G. In collaboration with Tibor Szabó. 2004. *Calling the Soul of the Dead. Texts of Mongol Folk-Religion in the St.Petersburg Institute of Oriental Studies I*. Turnhout: Brepols.
- Sazykin, A.G. 1988. *Katalog mongol'skih rukopisej I ksilografog Instituta Vostoko-vedeniya Akademii Nauk SSSR*. Tom I. Moszkva.
- Sodnamdorji, Sonom. 1991. *Mongjol čeger-ün yosun*, Öbör Mongyol-un Yeke Surayuli-yin keblel-ün qorij-a.

Drága Géza! Járj szerencsével utadon.
Nem felejtünk.

KELÉNYI BÉLA

Tizenöt démon, avagy egy kutatás története

Bethlenfalvy Géza és Csongrádi Jenő emlékére

Jelen tanulmány a gyermekbetegségeket okozó tizenöt nagy démont (t. *byis pa'i gdon chen bco lnga*) ábrázoló, a velük kapcsolatos elhárító szertartásoknál (t. *mdos*) alkalmazott képecskék (t. *tsak li*) kutatásának történetén keresztül mutat be három, különböző gyűjteményekből származó, eddig publikálatlan képsorozatot. A képeknek nemcsak egy háttérként értelmezett szöveggel, hanem egymással való összevetésük is fontos adalékokra hívja fel a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a szertartási szövegek általában nem adják meg az egyes démonokat ábrázoló képek elhelyezési irányát a szertartás során, másrészt arra is, hogy ehhez még a képecskék feliratai sem mindig adnak segítséget. Egymással való összevetésük során az is kiderül, hogy a szövegekben és a különböző képsorozatokon ezek az irányok a legtöbb esetben meg sem egyeznek egymással. Mindez azt jelzi, hogy gyermekbetegségeket okozó tizenöt démon ábrázolásait és rituális felhasználásukat több, egymástól esetenként valamilyen értelemben eltérő szöveg alapján alakították ki, és használták fel. Az is feltételezhető, hogy ezek az eltérések a különböző betegségekkel kapcsolatos szertartási gyakorlatból adódnak. Arra pedig végképp nem utal semmi, hogy a képeken több esetben ábrázolt, a betegségeket elhárító mágikus pecsétek (t. *phyag rgya*) jelei miért térnek el majdnem minden esetben egymástól.

Kulcsszavak: népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban, a gyermekbetegségeket okozó tizenöt nagy démon (t. *byis pa'i gdon chen bco lnga*) csoportja, szertartásoknál használatos kisméretű képek (t. *tsak li; tsa ka li*) sorozatai

2002 végén rendeztük meg a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumban a mongol gyűjtemény kurátorával, Vinkovics Judittal a *Démonok és megmentők* című kiállítást, amely gazdag anyagot mutatott be a tibeti és mongol buddhizmus népi vallásosságának addig alig ismert vizuális világáról.¹ Súlyos betegsége ellenére, a kiállítás előkészítésében Bethlenfalvy Géza is hathatósan együttműködött, hiszen kutatásainak egyik fontos területe a népi vallásossággal kapcsolatos rituális szövegek és azok vizuális hátterének tanulmányozása volt. Különös előszeretettel foglalkozott a

1 A kiállítás egyik fontos előzménye volt két magángyűjtő, Farkas János és Szabó Tibor által Mongóliában összegyűjtött, a népi vallásossághoz kapcsolódó ábrázolások, képsorozatok kiadása, lásd Farkas – Szabó 2002. A könyv kritikáját lásd Kelényi 2010: 201–218.

„démonokkal”, vagyis az ártalmakat okozó vagy éppen elhárító „világi védelmező” (t. *ʼjig rten paʼi srung ma*) istenségek különböző csoportjaival, melyek a buddhista közegben is megtartották a mindennapi életben vett jelentőségüket. Több, a nemzetközi kutatásban is addig ismeretlen képsorozatot rendszerezte, amint arról a kiállítás katalógusában számot adott.² Mivel érdeklődésének középpontjában a terepmunka során megszerzett gyakorlati ismeretek és az írásos háttér együttes értelmezése állt, az is különösen fontos volt számára, hogy az ábrázolásokat a velük kapcsolatos szövegekkel összevetve tanulmányozza egy-egy rituálé működését, mint azt egyik későbbi tanulmányában kifejtette.³ A *Démonok*-kiállítást kísérő tanulmánykötetben az általa tárgyalt számos „világi” istenség között volt az ártó *dön* (t. *gdon*) démonok csoportja is, melynek a kiállítás alkalmával összegyűjtött nagyszámú vizuális anyagban egyetlen ábrázolását sem tudtuk bemutatni.⁴ Több csoportjukról Nebesky-Wojkowitz a tibeti démonok kultuszát és ikonográfiáját összegző alapműve tesz említést, s bár egy tizenötös csoportjukat (t. *gdon chen bco lnga*) is meghatározta, nem nevezte meg az egyes démonokat, hanem a gyermekek betegségeit okozó tizennyolcas csoporttal (t. *Byis paʼi gdon chen bco brgyad*) azonosította őket.⁵ 1995-ben kiadott művében Namkhai Norbu a *bön* vallás mitikus alapítójának, Senrab Mivónak (t. *gShen rab mi bo*) a 14. században kompilált életrajza kapcsán ugyancsak megemlíti egy, a gyermekekkel kapcsolatos tizenötös felosztásukat.⁶

2004-ben kiadott könyvükben Sárközi Alice és A.G. Sazykin a már kiadott mongol források és szakirodalom, valamint a *Kék Berill* (t. *Vaidūrya sngon po*) című tibeti orvosi szöveggyűjtemény 1923-ban egy régebbi képsorozatról másolt tibeti illusztrációit bemutató orosz kiadvány ábrázolásai alapján nemcsak megnevezték a tizenötös csoport egyes tagjait,⁷ hanem közöltek egy Bethlenfalvy gyűjteményéből származó kéziratlapot is, amelyen a tizenöt demont ábrázolták.⁸ 2008-ban megjelent cikkében pedig – nem hivatkozva Sárközi és Sazykin könyvére – Peter Schwieger publikálta azt az oroszországi Tuvából származó, tizenöt rajzból álló *cakli*-sorozatot,⁹ melyeket a gyermekek tizenöt nagy *gdon*-jeként (t. *byis paʼi gdon chen bco lnga*), azaz különböző állatok fejeivel ábrázolt, ember alakú démonok olyan csoportjaként határozott meg, akik a gyermekeket különféle betegségekkel sújtják.¹⁰ A démonok tibeti nevével ellátott képecskéket a *Kék Berill* illusztrációit bemutató angol nyelvű kiadvány ábrázolásai révén sikerült azonosítania,¹¹ és összevetni a velük kapcsolatos tibeti szövegekkel.

Néhány évvel később a 2004-ben kiadott, *Gyermekgyógyászat* (t. *Byis pa gso ba*) című, Pekingben megjelent tibeti könyvet bemutató, Frances Garrett tudósított arról, hogy a gyermekek betegségeit okozó tizenöt demonnal kapcsolatos váltságszertartás (t. *mdos*) mindmáig használatos a tibeti közösségekben. Ennek során a démonokat megszemélyesítő állatalakokat kis váltságáldo-

2 Bethlenfalvy 2003: 27–46.

3 Bethlenfalvy 2010: 75–82.

4 Bethlenfalvy 2003: 40.

5 Nebesky-Wojkowitz 1993: 310–311.

6 Norbu 1995: 142.

7 Az Ulan-Udében található sorozat történetét lásd Gyatso 2014: 202. Sárközi – Sazykin 2004: 161–163. Lásd még Parfionovič 1994: 315–319.

8 Sárközi – Sazykin 2004: 234. A képet eredetének megjelölése nélkül közölték, az erre vonatkozó információt Lilla Russell-Smithnek köszönöm.

9 A *caklik* kisméretű fogadalmi képek (t. *tsak li; tsa ka li*), melyeket főként beavatási, halotti vagy rontáselhárító szertartásoknál használnak.

10 Schwieger 2008: 331–336.

11 Parfionovitch – Dorje – Meyer vol. 2, 1992: 261–262, nos. 85–99.

zatok (t. *glud*) formájában kell elkészíteni, majd a szertartás során a gyermek testéből az adott betegséget okozó szellemet az annak megfelelő, állatfejű alakba transzponálva távolítják el.¹² Ekkor publikálta Sárközi Alice a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteményéből származó, a tizenöt demont és a velük kapcsolatos szertartást leíró mongol szöveget is.¹³ Kifejtette, hogy mongóliai hagyományuk eredete az egyik népszerű buddhista szöveggyűjtemény, a 14. században mongolra fordított *Pancsaraksá (Öt Oltalom)* egyik szövegéből, a *Mahászahaszrapramardana-szútrából* (t. *sTong chen po rab tu 'joms pa'i mdo*) származik,¹⁴ melyet a 16. században újrafordítottak, s a gyermekbetegségeket okozó tizenöt démonra vonatkozó része különállón is elterjedt. A mongol kézirat nemcsak a démonok neveit adja meg, hanem azt is, hogy melyik démon milyen betegséget okoz, emellett útmutatást ad kiűzésük szertartására is. Ekkor Sárközi újra közölte a tizenöt demont ábrázoló kéziratlapot. Ezen a Schwieger által bemutatott ábrázolásokhoz képest azok a mágikus pecsét-jelek (t. *phyag rgya*) is megtalálhatók, melyekkel a démonok megköthetők, azaz ártalmaik elháríthatók.

Lin Shen-Yu egy évvel később közzétett – Sárközi és Sazykin könyvére, illetve Sárközi cikére ugyancsak nem hivatkozó –, alapvető tanulmányában számos, a tizenötös démoncsoporttal kapcsolatos, különböző korból származó tibeti szöveget vizsgált meg és vetett össze a Schwieger által publikált képekkel, s kifejtette, hogy valójában két különböző tizenötös csoportról van szó. Az első csoportnak elsősorban a váltságszertartások (t. *gto 'bum*) különböző gyűjteményeiben maradtak fenn szövegei, de már a Tunhuangból származó korai tibeti kéziratok között is található egy változat.¹⁵ Ezt erősíti meg az ugyancsak Tunhuangból származó, a tizenötös csoporthoz tartozó hat demont ábrázoló, 9. századi három főlíis is, melyeknek kínai és khotáni szövegei nem csak nevüket, hanem az általuk okozott betegségeket is leírják. A démonokat emberi testtel és végtagokkal, női mellekkel, valamint állati fejjel és lábfejjel ábrázták, csakúgy, mint – a lábfejeket és többnyire a női jelleget kivéve – késői megjelenítéseiket.¹⁶ Az ugyancsak Tunhuangból származó, *Mára támadása* című, a Musée Guimet tulajdonában levő, 10. századi festményen (Itsz. MG 17655) Lilla Russell-Smith több, a tizenötös csoportba tartozó démon ábrázolását is kimutatta.¹⁷ De ezekkel hozható párhuzamba az a Russell-Smith által tanulmányozott, a berlini Museum für Asiatische Kunst gyűjteményében található, fából készített, cövek-alakú rituális tárgy is, mely a Selyemút egy másik állomásáról, Járkhotóból származik, mivel feltevése szerint a *gdon* démonok tizenötös csoportjába tartozó figurát (egy rókafejű emberi alakot) rajzoltak rá.¹⁸ Egy másik korai szöveg szerzője a 8–9. században élt szerzetes, a Nyang-klánból való Tingdzin Zangpo (t. *Myang Ting 'dzin bzang po*) volt, s ez a hagyomány folytatódott a 17. századi *drukpa kagyü* mester, Szangye Dordzse (t. *Sangs rgyas rdo rje*) egyik munkájában is.¹⁹ A második csoport a tibeti orvosi irodalomban fokozatosan formálódott, a tizenötös változat pedig feltehetően csak a 17. század körül alakult ki, valószínűleg a *Kék Berill* szerzőjének, Szangye Gyacónak

12 Garrett 2012: 187–189.

13 Sárközi 2012: 223–243.

14 Lásd Sárközi 2012: 223–224. Mint azt Orosz Gergely kimutatta, a szertartás központi részét képező invokáció is az innen származó szöveg átvétele, lásd Orosz 2019: 98. A témával kapcsolatos szakirodalom összefoglalását lásd Hidas 2013: 230, 31.lbj.

15 Lin Shen-Yu 2013: 6–7.

16 Maggi 1996: 123–137.

17 Russell-Smith, megjelenés előtt.

18 Uo.

19 Lin Shen-Yu 2013: 7–8.

(t. *Sangs rgyas rgya mtsho*, 1653–1705) köszönhetően.²⁰ Az ebben szereplő tizenöt démon – melyeknek neve többnyire megegyezik a Schwieger által bemutatott tuvai démonok nevével – található meg a *Kék Berill* illusztrálására szolgáló orvosi festményeken.²¹

Orosz Gergely 2019-ben elkészült doktori disszertációjában, a váltságszertartások (t. *mdos, glud*) kapcsán vizsgálta meg a tizenötös démoncsoport szerepét, egyszersmind lefordítva és értelmezve a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteményében található, velük kapcsolatos szövegeket. A tizenöt démont elűző szertartásnak itt három típusát különböztette meg. Elsőként az 1. Pancsen Lámának, Lobszang Csöki Gyalcennek (t. *Blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1567/70–1662) tulajdonított, ám összes művei között nem szereplő munkát különböztette meg, melyben a liturgia központi részét képező invokáció a *Mahászázhaszrapramardana-szútrából* származó szöveg szó szerinti átvétele. A második típusba a híres mongol tudós, Thuken Lobszang Csöki Nyima (t. *Thu'u bkvan Blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737–1802) által írt, a Hajagrívával kapcsolatos szertartások gyűjteményében található szöveget sorolta, mely nem elsősorban a *szútrából* vett idézeteken alapul. A harmadik típushoz tartozó két szöveg szerzői pedig nem már meglévő szövegeket variáltak, hanem alapvetően újakat szerkesztettek.²²

A démonok tizenötös csoportjával kapcsolatos kutatás történetét azért is volt szükséges ilyen részletesen bemutatni, mivel már 2001-ben a Hopp Múzeum gyűjteményébe került egy Mongóliából származó, tizenöt rajzból álló démonosorozat, valamint egy másik tizenötös sorozat öt tagja, melyeket a 2003-ban megrendezett *Démonok és megmentők* kiállításra való felkészülés során nem tudtunk azonosítani, így nem kerülhettek be sem a kiállításba, sem az azt kísérő tanulmánykötetbe.²³ Ennek elsősorban az volt az oka, hogy a rajzokon szereplő tibeti feliratok csupán annyit közölnek, hogy a rajtuk ábrázolt figura milyen állatnak felel meg (illetve az ötös csoporton égtájak szerinti elhelyezésük is olvasható), de semmilyen egyéb, hovatartozásukkal vagy szerepkörükkel kapcsolatos egyéb információt nem tudtunk megállapítani,²⁴ így a hozzájuk köthető szövegekhez sem lehetett kapcsolni őket. Amikor 2006-ban Bethlenfalvy Gézával Münchenben, Joachim Baader műkereskedő Mongóliából származó – és tudomásom szerint mindeddig kiadatlan – a népi valóságához tartozó, sokrétű vizuális anyagának (*cakli*-sorozatok, asztrológiai ábrák, amulettek, stb.) rendszerezése során a démonok tizenötös csoportjának kilenc, többé-kevésbé teljes sorozatát is különválasztottuk,²⁵ az egyik – alább elemzett – sorozat második lapján szerepelt az azonosításukat segítő felirat is: „a tizenöt nagy démon pecsétjei” (t. *gdon chen bco lnga'i phyag rgya*). (I.1–I.4. kép) Időközben Sárközi és Sazykin, majd Schwieger publikációja is bizonyossá tette a Hopp Múzeum sorozatának meghatározását, jóval később pedig egy Csongrádi Jenő magángyűjteményében fellelt másik teljes sorozattal – amelynek darabjain a hátoldali szövegek esetenként megadják a képecskék égtájak szerinti elhelyezését is a szertartás során – vált lehetővé a többi ábrázolással és a szövegekkel való összevetésük.²⁶

20 Lin Shen-Yu 2013: 21.

21 Lin Shen-Yu 2013: 12–13.

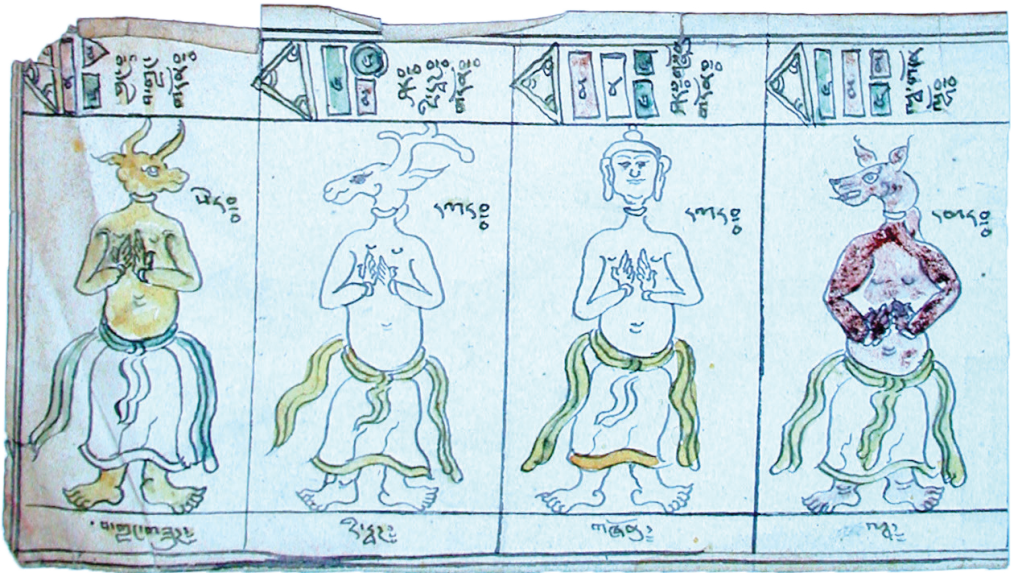
22 Orosz 2019: 98–114.

23 Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, Mongol Gyűjtemény, ltsz. 2001.54.1–2001.68.1; 2001.3.1–2001.3.5.

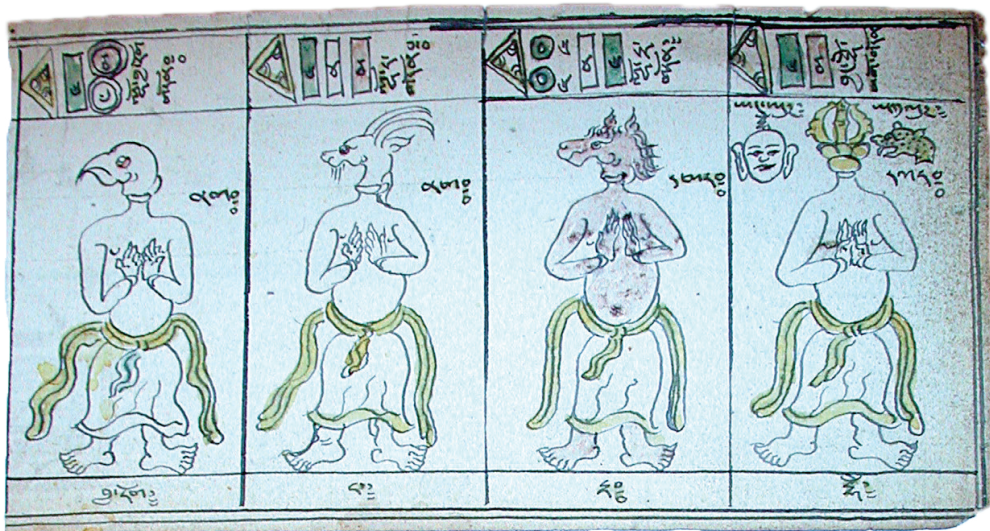
24 A Bethlenfalvy tulajdonában levő, Sárközi és Sazykin által közölt kéziratlapon sem volt ismeretes számunkra.

25 Ez az anyag később minden valószínűség szerint az ugyancsak müncheni Pesl-gyűjteménybe került.

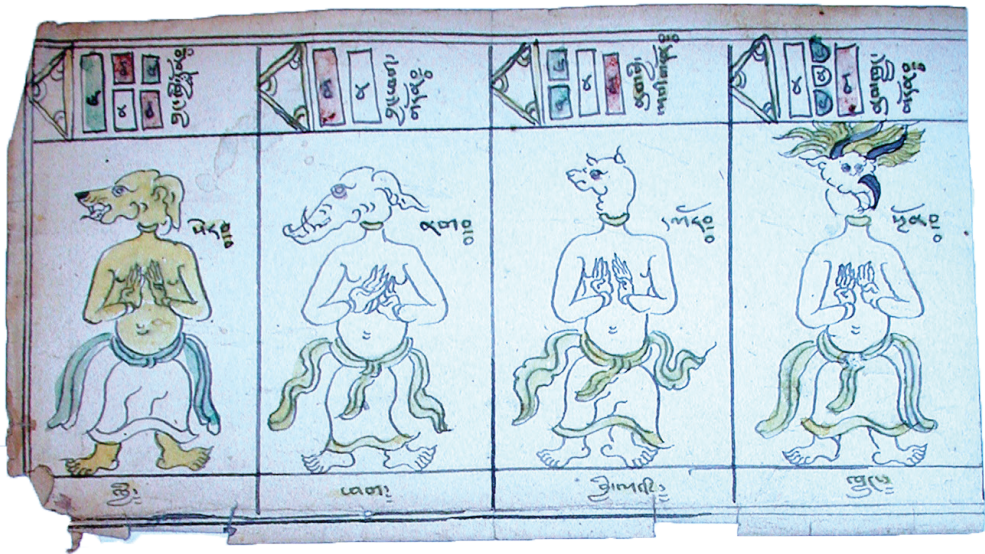
26 Dr. Csongrádi Jenő (1946–2021) geológus, tájfutó. A hetvenes évektől fogva több mongóliai expedícióban is részt vett, élményeit a *Földtani kalandozások Mongóliában, a végtelen puszták országában című*, 2019-ben megjelent, magánkiadású könyvében foglalta össze.



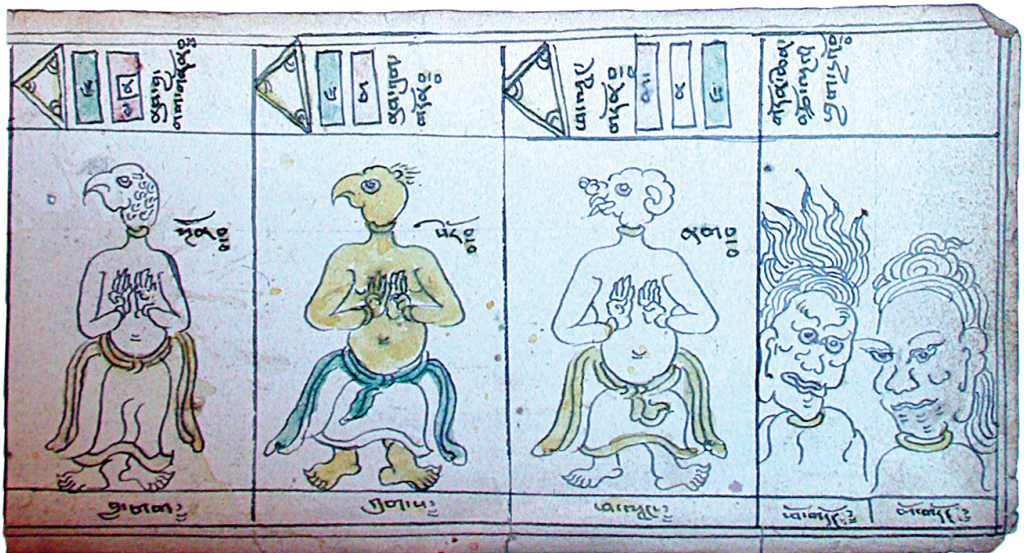
I.1. A tizenötös démonsorozat 1–4. tagjának ábrázolása. Mongólia, 20. század, papír, festett, Baader-gyűjtemény, München



I.2. A tizenötös démonsorozat 5–8. tagjának ábrázolása. Mongólia, 20. század, papír, festett, Baader-gyűjtemény, München



I.3. A tizenötös démonsorozat 9–12. tagjának ábrázolása. Mongólia, 20. század, papír, festett, Baader-gyűjtemény, München



I.4. A tizenötös démonsorozat 13–15. tagjának ábrázolása, valamint egy férfi és egy női váltságáldozat (potong, motong) rajza. Mongólia, 20. század, papír, festett, Baader-gyűjtemény, München

A Hopp Múzeum képsorozatát meglehetősen egyszerű módon, vonalas füzetlapokra rajzolták ceruzával, tehát minden valószínűség szerint valamikor a 20. sz. közepe után készülhettek. A démonok ellen védelmet nyújtó mágikus pecsétekkel ellátott rováspálcákhoz (t. *khram shing*) hasonló formájú,²⁷ kettős vonallal keretezett lapok felső részén az adott démon ártalmát elhárító pecsétjel (t. *phyag rgya*), középen az állatfejű démon ábrázolása, alatta az állat alakjának megnevezése foglal helyet, legalján pedig az ábrázolás száma látható. A Múzeum másik tizenötös sorozatából csak öt darab maradt meg. Ezek a figurák viszont már teljes, a megfelelő állat fejével felruházott emberi alakokat ábrázolnak, rajtuk az állat és az elhelyezési irány megnevezésével. Külön érdekesség, hogy kezüket minden esetben különbözőféleképp tartják, a Csongrádi-gyűjtemény ábrázolásainak kezei viszont mind a tenyereket összezáró tartásban (t. *thal mo sbyar ba*, sz. *añja-limudrā*) vannak, mint az nem csak Schwieger és Sárközi, hanem Russell-Smith tanulmányában is látható. (A Baader-gyűjteményben megkülönböztetett anyagban sem mindegyik sorozat tagjai tartják egyformán a kezüket!) Ezeknek a *caklik*nak a hátoldalán nem csak a démon állatalakjának neve szerepel, hanem testszíne is, illetve az égtáj, ahová a szertartás során helyezni kell, az elhárító pecsétek jeleit viszont csak néhány esetben rajzolták fel rájuk. Ezért a Hopp- és a Csongrádi-gyűjtemény képeit nemcsak a Sárközi által publikált sorozattal, hanem a Baader-gyűjteményben található, fent említett sorozattal is összevettem, mivel az egyes ábrázolások mellett nem csak a pecsétek jelei, hanem az égtájak és a testszínekkel kapcsolatos feliratok is megtalálhatók.

A pontosabb meghatározás érdekében a képeket egybevettem az MTA Könyvtárának Keleti Gyűjteményéből származó, Orosz Gergely által doktori disszertációjában már elemzett egyik váltászszerartás eddig lefordítatlan részletével, melyet feltehetően csak utólag illesztették a szöveg elejére. Az I. Pancsen Lámának tulajdonított, *A gyermekek tizenöt nagy démonjának váltászszerartása, mely könnyen kivitelezhető és mindenki számára hasznos* (t. *Byis pa'i gdon chen bco lnga'i mdos khyer bde kun phan*) című szöveg²⁸ (a továbbiakban BYIS) bevezetésének instrukciói nem csak azt részletezik, hogy melyik démon milyen betegséget okoz, és milyen állatfiguraként kell ábrázolni, hanem azt is, hogy az ezt ábrázoló fogadalmi képecskét a szertartás során melyik irányba kell elhelyezni.

A tizenötös démoncsoport ábrázolásainak összevetése

A sorozat első tagja a Gyengéd (t. *'Jam pa po*, sz. *Mañjuka*) nevet viselő, ökörfejű démon. „Ha pedig a gyermek úgy betegszik meg, hogy a szemeit forgatja, akkor a Gyengéd kapta el, ezért négy sárga ökör-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az északi irányba felajánlani.”²⁹ A képek száma (négy) egyelőre nem értelmezhető, valamint az sem, hogy a szöveg szerint ugyanabba az irányba kell elhelyezni őket. A Hopp Múzeum *cakliján* az „ökö” (t. *ba glang*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét pedig nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (1.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „sárga ökö, észak-kelet” (t. *ba glang ser po / byang shar*) felirat olvasható. (1.2.1. és 1.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat (felülről lefelé): „észak, ökö démon, sárga, ökö alakú” (t. *byang / ba glang gdon / ser / ba glang gzugs*).

27 A rováspálcákról lásd Bethlenfalvy 2003: 45. Lilla Russel-Smith szerint a járhatóí lelet is egy rováspálcához hasonló.

28 Tib. 525.2.1, Orosz 2008: vol.2. 389. Köszönöm Orosz Gergelynek, hogy a szöveget rendelkezésemre bocsátotta.

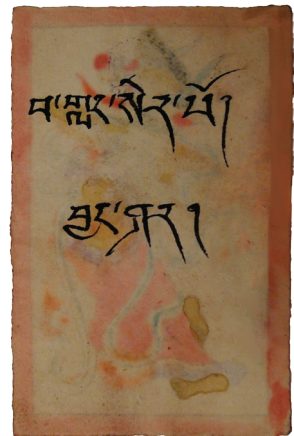
29 *yang bu chung mig 'khrul zhing nyen na / 'Jam pa pos zin yin pas / glang gzugs ser po bzhi byas te / byang phyogs su gtong* BYIS, 1v1–1v2.



1.1. A tizenötös démonsorozat 1. tagja, az ökörfejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.54.1



1.2.1. A tizenötös démonsorozat 1. tagja, az ökörfejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



1.2.2. Az ökörfejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

A sorozat második tagja a Vadállatok Királya (t. *Ri dvags rgyal po*, sz. *Mrgarāja*) nevet viselő, szarvasfejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy hány, akkor a Vadállatok Királya kapta el, ezért egy fehér szarvas-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az észak-keleti irányba felajánlani.”³⁰ A Hopp Múzeum *cakliján* a „szarvas” (t. *ri dvags*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét pedig ugyancsak nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (2.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „fehér szarvas, kelet” (t. *ri dvags dkar po / shar /*) felirat olvasható. (2.2.1. és 2.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „kelet, szarvas démon, fehér, szarvas” (t. *shar / ri dvags gdon / dkar / ri dvags*).

A sorozat harmadik tagja a Kiszárító (t. *sKem byed pa*, sz. *Skandāpasmāra*) nevet viselő, egy ifjút ábrázoló démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy reszket, akkor a Kiszárító kapta el, ezért egy vagy négy fehér váltságfigurát (t. *glud*) kell készíteni, és a keleti irányba felajánlani.”³¹ Mivel ez a démon ember alakú, itt talán arról van szó, hogy az ábrázolás egyúttal a megrendelőt, magát a beteget is helyettesíti.³² A Hopp Múzeum *cakliján* az „ifjú alakú” (t. *gzhon nu'i [gzugs]*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (3.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak

30 *skyugs zhing nyen na / Ri dvags rgyal kyis zin yin pas / sha ba'i gzugs dkar po gci byas te / byang shar du btong ngo /* BYIS, 1v2–1v3.

31 *'khrul [=gul] zhing nyen na / sKem byed kyis zin yin pas / glud dkar po 'am bzhi byas te / shar phyogs su gtong ngo /* BYIS, 1v3–1v4.

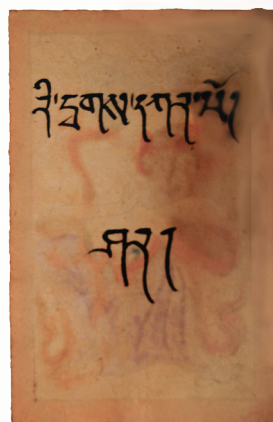
32 Lásd erről Tucci 1988: 177; lásd még Orosz 2019: 33.



2.1. A tizenötös démonsorozat 2. tagja, a szarvasfejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.55.1



2.2.1. A tizenötös démonsorozat 2. tagja, a szarvasfejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



2.2.2. A szarvasfejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

hátoldalán a „fehér ifjú, kelet” (t. *[g]zhon nu dkar po / shar /*) felirat olvasható. (3.2.1. és 3.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „kelet, ifjú démon, fehér, ifjú” (t. *shar / gzhon [n]u gdon / dkar / gzhon [n]u*).

A sorozat negyedik tagja a Felejtő (t. *brJed byed pa*, sz. *Apasmāra*) nevet viselő, rókafejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy reszket, nyöszörög és nyála csöpög, akkor a Felejtő kapta el, ezért egy vörös róka-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és a déli (irányba) felajánlani.”³³ A Hopp Múzeum *cakliján* a „róka-alakú” (t. *wa'i [gzugs]*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (4.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „vörös róka alakú, dél-kelet” (t. *wa gzugs dmar po / shar lhor /*) felirat olvasható. (4.2.1. és 4.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „róka démon, dél, fehér, róka” (t. *wa gdon / lho / dkar / wa*).

A sorozat ötödik tagja az Öklös (t. *Khu tshur can*, sz. *Muṣṭikā*) nevet viselő, hollófejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy kezét összeszorítja, akkor az Öklös kapta el, ezért egy fekete holló-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és a nyugati (irányba) felajánlani.”³⁴ A Hopp Múzeum *cakliján* a „holló” (t. *bya rog*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (5.1. kép) A Hopp Múzeum gyűjteményében található, másik sorozathoz tartozó *caklin* a „holló, dél-nyugat” (t. *bya rog / lho nub /*) felirat olvasható. (5.3.1 kép) A Csongrádi-gyűjtemény *caklijá-*

33 *'dar ma dang sbru ba [=smra ba] kha chu 'dzi [=dzag] cing nyen na / brJed byed kyis zin pas / wa yi gzugs dmar po byas te / lhor gtong ngo / BYIS, 1v4–1v4.*

34 *Khu tshur 'ching zhing nyen na / Khu tshur can kyis zin pas / bya rog gi gzugs nag po byas te / nub du gtong ngo / BYIS, 1v5–1v5.*



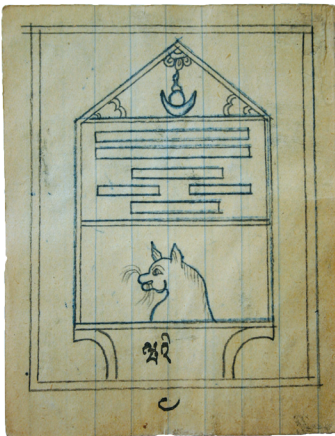
3.1. A tizenötös démonsorozat 3. tagja, az ifjú alakú démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.56.1



3.2.1. A tizenötös démonsorozat 3. tagja, az ifjú alakú démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



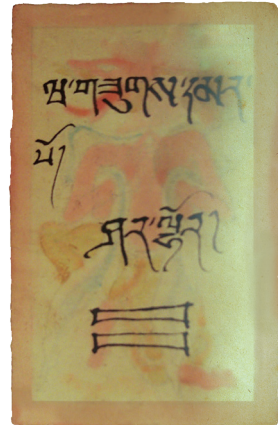
3.2.2. Az ifjú alakú démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



4.1. A tizenötös démonsorozat 4. tagja, a rókafejú démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.57.1



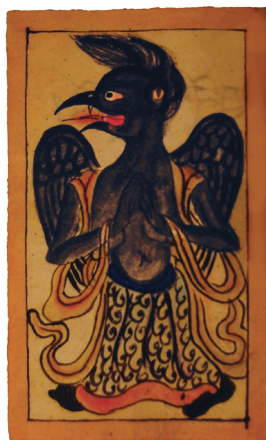
4.2.1. A tizenötös démonsorozat 4. tagja, a rókafejú démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



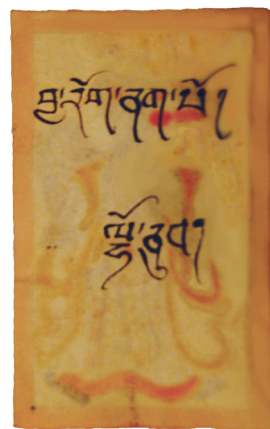
4.2.2. A rókafejú démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



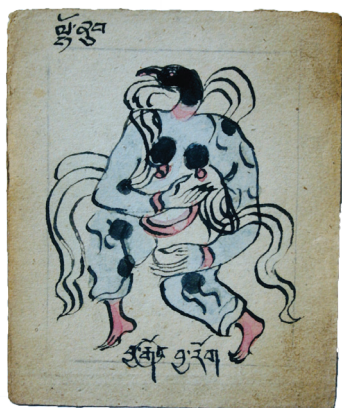
5.1. A tizenötös démonsorozat 5. tagja, a hollófejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.58.1



5.2.1. A tizenötös démonsorozat 5. tagja, a hollófejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



5.2.2. A hollófejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



5.3.1. A tizenötös démonsorozat 5. tagja, a hollófejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, festett, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.3.4

nak hátoldalán a „fekete holló, dél-nyugat” (t. *bya rog nag po / lho nub /*) felirat olvasható. (5.2.1. és 5.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „dél, holló démon, fekete, holló” (t. *lho / bya rog gdon / nag / bya rog*).

A sorozat hatodik tagja az Anyó (t. *Ma mo*, sz. *Mātrkā*) nevet viselő démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy megvadul, akkor az Anyó kapta el, ezért egy fekete démonnő-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az asszonyok ülésorára felajánlani.”³⁵ Itt több érdekes probléma is felmerül. A tibeti szövegekben (és a Sárközi által közölt lapon is) ez a démon „asszony” (t. *bu med*) vagy „ember” (t. *mi*) alakú,³⁶ de a legtöbb ábrázoláson kecskefejű. A Schwieger által publikált tuvai rajz felirata egyértelműen az Anyóval azonosítja a kecskefejű demont: „kecske alakú/fejű Anyó” (t. *Ma mo ra yi [gzugs/mgo]*). Másfelől az „asszonyok ülésora” kifejezés (t. *'phong ra*)³⁷ feltehetően a démon női megjelenítésével van kapcsolatban. Ami a kép elhelyezésének irányát illeti, mivel a Sárközi- és a Baader-féle sorozat is a déli irányt adja

35 *du la [=dmu] rgod byed par nyen na / Ma mos zin yin pas / bsen mo'i gzugs nag po gci byas te / bud med kyi 'pho [= 'phong] ra gtong ngo / BYIS, 1v5–1v6.*

36 Lin Shen-Yu 2013: 9–12.

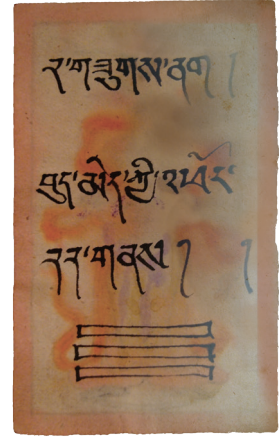
37 A kifejezésre a szótár által megadott jelentés, a „pletykapad” (gossip bench) valószínűleg az asszonyok társasági életéhez kialakított kör alakú ülésorra utal.



6.1. A tizenötös démonsorozat 6. tagja, a kecskefejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.59.1



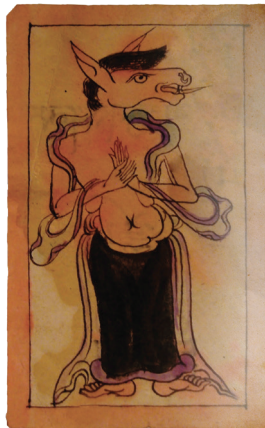
6.2.1. A tizenötös démonsorozat 6. tagja, a kecskefejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



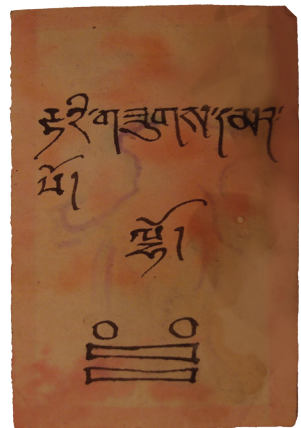
6.2.2. A kecskefejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



7.1. A tizenötös démonsorozat 7. tagja, a lófejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.60.1



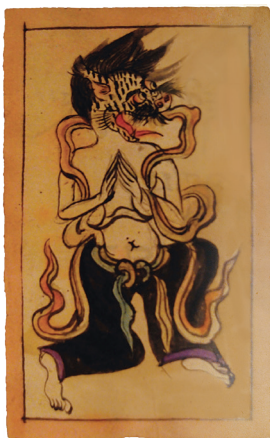
7.2.1. A tizenötös démonsorozat 7. tagja, a lófejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



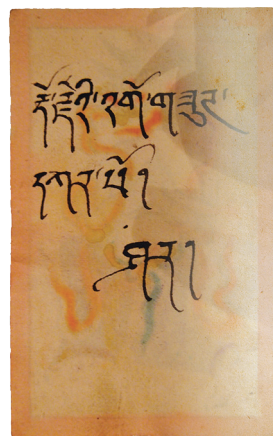
7.2.2. A lófejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



8.1. A tizenötös démonsorozat 8. tagja, a vadzsrafejú démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.61.1



8.2.1. A tizenötös démonsorozat 8. tagja, a tigrisfejú démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



8.2.2. A tigrisfejú démon. ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



8.3.1. A tizenötös démonsorozat 8. tagja, a vadzsrafejú démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, festett, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.3.5

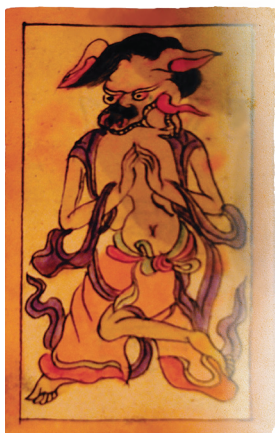
meg, az „üléssor” is talán erre utal. A Hopp Múzeum *cakliján* a „kecskefejú” (t. *ra mgo*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (6.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „fekete kecske alakú” (t. *ra gzugs nag /*) felirat mellett ugyancsak nem az irány megnevezése olvasható, hanem a fentihez hasonló kitétel: „az asszonyok üléssorára helyezni” (t. *bud med kyi 'phong rar gnas //*). (6.2.1. és 6.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „dél, kecske démon, fekete, kecske” (t. *lho / ra gdon / nag / ra*).

A sorozat hetedik tagja az Ember-Ló (?) (t. *Dza mi ka [=rta?]*, sz. *Jāmikā*) nevet viselő, lófejú démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy nem kívánja az anyatejet, akkor az Ember-Ló kapta el, ezért egy vörös ló-alakot (ábrázoló kép-mást) kell készíteni, és a déli (irányba) felajánlani.”³⁸ A Hopp Múzeum *cakliján* a „ló” (t. *rta*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (7.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „vörös

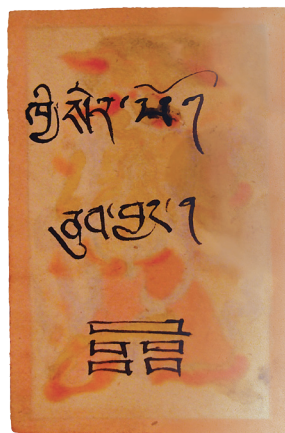
38 nu zho ma 'dod nyen na / Dza mi ka zin pas / rta gzugs dmar po byas te / lho gtong ngo / BYIS, 1v6–2r1.



9.1. A tizenötös démonsorozat 9. tagja, a kutyafejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.62.1



9.2.1. A tizenötös démonsorozat 9. tagja, a kutyafejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



9.2.2. A kutyafejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



9.3.1. A tizenötös démonsorozat 9. tagja, a kutyafejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, festett, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.3.2

ló alakú, dél” (t. *rta'i gzugs dmar po / lho*) felirat olvasható. (7.2.1. és 7.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény *cakliján* olvasható felirat: „dél, ló démon, vörös, ló” (t. *lho / rta gdon / dmar / rta*).

A sorozat nyolcadik tagja a Vágyteli (t. 'Dod pa can, sz. *Kāminī*) nevet viselő, *vadzsrá*-fejsúccsal ábrázolt démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy éjjel-nappal álmatlan, akkor a Vágyteli kapta el, ezért egy fehér *vadzsrá*-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és a déli (irányba) felajánlani.”³⁹ A Hopp Múzeum *cakliján* a „*vadzsrá*fejű” (t. *rdo rje mgo can*), megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik a Sárközi által közölt, viszont megegyezik a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (8.1. kép) A Hopp Múzeum gyűjteményében található, másik sorozathoz tartozó *caklin* a „fehér *vadzsrá*, kelet” (t. *rdo rje dkar po / shar /*) felirat olvasható, nyilvánvalóan az ifjú fejből kinyúló *vadzsrá* miatt. (8.3.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján* viszont egy tigrisfejű démon ábrázolása látható, hátoldalának felirata: „fehér *vadzsrá*fej alakú, kelet” (t. *rdo rje'i go [=mgo]*

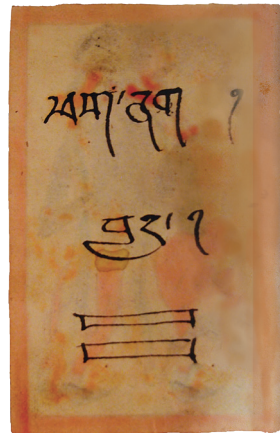
39 *nyin mtshan gnying [=gnyid] med byed zhing nyen na / 'Dod pa can gyis zin pas / rdo rje gzugs dkar po byas te / shar du gtong ngo / BYIS, 2r1–2r2.*



10.1. A tizenötös démonsorozat 10. tagja, a disznófejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.63.1



10.2.1. A tizenötös démonsorozat 10. tagja, a disznófejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



10.2.2. A disznófejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



10.3.1. A tizenötös démonsorozat 10. tagja, a disznófejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, festett, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.3.1

gzugs dkar po / shar /) felirat olvasható. (8.2.1. és 8.2.2. kép) Ezt a különbséget a Baader-gyűjtemény lapján látható ábrázolás oldja fel, melyen a démon fejét egy *vadzsrá* helyettesíti. Mellette balról egy emberi fej látható, fejcsúcsán egy *vadzsrával*, szövege: „további hagyomány” (t. *yang lugs*); jobbról pedig egy tigris feje, szövege: „a tigris (feje szerinti) hagyomány” (t. *sak [=stag] lugs*). Eszerint ezt a demont ábrázolhatják *vadzsrá*-fejjel, *vadzsrával* koronázott emberi fejjel és tigrisfejjel is. A kép többi felirata: „észak, *vadzsrá*-fejű démon, fehér, *vadzsrá*” (t. *byang / rdo rje mgo gdon / dkar / rdo rje*).

A sorozat kilencedik tagja az Égi Csónak (t. *Nam gru*, sz. *Revatī*) nevet viselő, kutyafejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy fogával a nyelvét harapja, akkor az Égi Csónak kapta el, ezért egy sárga kutya-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az észak-nyugati (irányba) felajánlani.”⁴⁰ A Hopp Múzeum *cakliján* a „kutya” (t. *khyi*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárí-

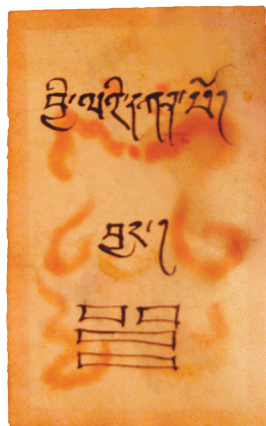
40 *lce la so 'chal [=cha'] zhing nyen na / Nam gru can gwis zin pas / khyi'i gzugs ser po byas te / nub byang du gtong ngo / BYIS, 2r2–2r3.*



11.1. A tizenötös démonsorozat 11. tagja, a macskafejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.64.1



11.2.1. A tizenötös démonsorozat 11. tagja, a macskafejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



11.2.2. A macskafejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye



11.3.1. A tizenötös démonsorozat 11. tagja, a macskafejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, festett, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.3.3

tó pecsét nem egyezik meg sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (9.1. kép) A Hopp Múzeum gyűjteményében található, másik sorozathoz tartozó *caklin* a „sárga kutya, észak-nyugat” (t. *khyi ser po / nub byang*) felirat olvasható. (9.3.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *caklijának* hátoldalán a „sárga kutya, észak-nyugat” (t. *khyi ser po / nub byang*) felirat olvasható, pecsétje megegyezik a Baader-gyűjteményen láthatóval. (9.2.1. és 9.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „észak, kutya démon, sárga, kutya” (t. *byang / khyi gdon / ser / khyi*).

A sorozat tizedik tagja a Rothadó (t. *Srul po*, sz. *Pūtani*) nevet viselő, disznófejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy bömbölni akar, akkor a Rothadó kapta el, ezért egy fekete disznó-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az északi (írányba) felajánlani.”⁴¹ A Hopp Múzeum *cakliján* a „disznó” (t. *phag*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét megegyezik a Sárközi által közölt, de nem egyezik meg a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (10.1. kép) A Hopp Múzeum gyűjteményében található, másik so-

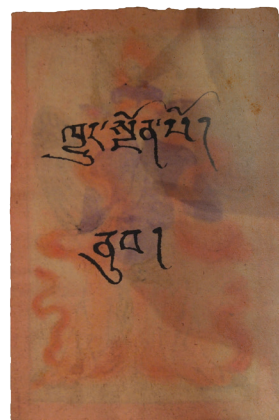
41 *ka [=ca] co 'lod zhing nyen na / Srul pos zin pas / phag gi gzugs nag po gcig byas te / byang du gtong ngo / BYIS, 2r3–2r3.*



12.1. A tizenötös démonsorozat 12. tagja, a Garuda madár fejét viselő démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.65.1



12.2.1. A tizenötös démonsorozat 12. tagja, a Garuda madár fejét viselő démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



12.2.2. A Garuda madár fejét viselő démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

rozathoz tartozó *caklin* a „fekete disznó, észak” (t. *phag nag / byang /*) felirat olvasható. (10.3.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *caklijának* hátoldalán ugyancsak a „fekete disznó, észak” (t. *phag nag / byang /*) felirat olvasható, pecsétje megegyezik a Baader-gyűjteményen láthatóval. (10.2.1. és 10.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „észak, disznó démon, fekete, disznó” (t. *byang / phag gdon / nag / phag*).

A sorozat tizenegyedik tagja az Utálatossá Tevő (t. *Ma dga' byed*, sz. *Mātrnandā*) nevet viselő, macskafejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy sokféle megjelenést hagy hátra, akkor az Utálatossá Tevő kapta el, ezért egy fehér macska-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az északi (irányba) felajánlani.”⁴² A Hopp Múzeum *cakliján* a „macska” (t. *byi la*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik meg sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (11.1. kép) A Hopp Múzeum gyűjteményében található, másik sorozathoz tartozó *caklin* a „fehér macska, észak” (t. *byi la'i dkar po / byang /*) felirat olvasható. (11.3.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *caklijának* hátoldalán ugyancsak a Fehér Macska, észak (t. *byi la'i dkar po / byang /*) felirat olvasható, pecsétje megegyezik a Baader-gyűjteményen láthatóval. (11.2.1. és 11.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „nyugat, macska démon, fehér, macska (t. *nub byi la'i gdon / dkar / byi la*).

A sorozat tizenkettedik tagja a Tollas (t. *'Dab chags*, sz. *Śakunī*) nevet viselő, a mitikus Garuda madár fejét viselő démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy testének szaga bűzös, akkor a Madár kapta el, ezért egy fehér Garuda-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az

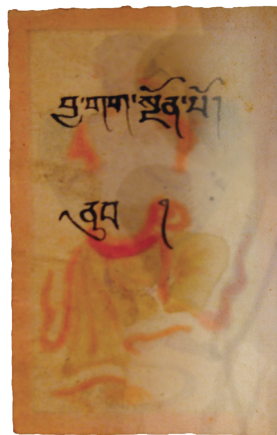
42 *lus sna tshogs su bskiyur zhing nyen na / Ma dga' byed gyi zin pas / byi la'i zgugs dkar po byas te / byang du gtong ngo /* BYIS, 2r3–2r4.



13.1. A tizenötös démonsorozat 13. tagja, a csirkefejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.66.1



13.2.1. A tizenötös démonsorozat 13. tagja, a csirkefejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



13.2.2. A csirkefejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

északi (irányba) felajánlani.”⁴³ A Hopp Múzeum *cakliján* a „Garuda madár” (t. *bya khyung*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik meg sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (12.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „kék Garuda, nyugat” (t. *khyung sngon po / nub /*) felirat olvasható. (12.2.1. és 12.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „nyugat Garuda démon, kék, Garuda” (t. *nub / khyung gdon / sngon / khyung*).

A sorozat tizenharmadik tagja a Madárnyak-karmú (t. *gNya' bya'i lag can*, sz. *Kaṅṭhapāṇi*) nevet viselő, csirkefejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy torka elzárul, akkor a Nyak-karmú kapta el, ezért egy csirke-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az észak-nyugati (irányba) felajánlani.”⁴⁴ A Hopp Múzeum *cakliján* a „csirke” (t. *skya [=bya] ga [=gag]*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét megegyezik a Sárközi által közölt, de nem egyezik a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (13.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „kék csirke, nyugat” (t. *bya ngag [=gag] sngon po / nub /*) felirat olvasható. (13.2.1. és 13.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „nyugat, csirke démon, kék, csirke” (t. *nub / bya gag gdon / sngon / bya gag*).

A sorozat tizennegyedik tagja a Széles Képű (t. *bZhin rgyas*, sz. *Mukhamaṅdikā*) nevet viselő, bagolyfejű démon. „Ha (a gyermek) úgy betegszik meg, hogy lázas és hasmenéses lesz, akkor a Széles Képű kapta el, ezért egy sárga bagoly-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és a nyu-

43 *lus la dri ma gnam zhing nyen na / Bya'i zin pas / khyung gi zgugs dkar po byas te / nub byang du gtong ngo / BYIS, 2r4–2r5.*

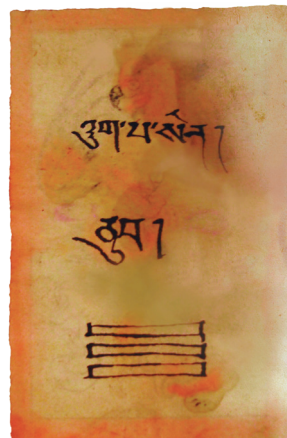
44 *gus [=mgul] pa bgag cing nyen na / gNya' lag can gyis zin pas / bya gag gi zgugs byas te / nub byang du gtong ngo / BYIS, 2r5–2r6.*



14.1. A tizenötös démonsorozat 14. tagja, a bagolyfejű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.67.1



14.2.1. A tizenötös démonsorozat 14. tagja, a bagolyfejű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



14.2.2. A bagolyfejű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

gati (irányba) felajánlani.”⁴⁵ A Hopp Múzeum *cakliján* a „bagoly” (t. *'ug pa*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik meg sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (14.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „sárga bagoly, nyugat” (t. *ug pa ser / nub /*) felirat olvasható, pecsétje (három egyenes vonal) sem a Hopp-, sem a Baader-gyűjtemény *caklijával* nem egyezik. (14.2.1. és 14.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „nyugat, bagoly démon, sárga, bagoly” (t. *nub / 'ug gdon / ser / 'ug pa*).

A sorozat tizenötödik tagja a Csüngő Szemű (t. *Míg 'phyang ba*, sz. *Ālambā*) nevet viselő, denevérfejű démon. „Ha (a gyermek) pedig úgy betegszik meg, hogy csuklik és zihál, akkor a Csüngő Szemű kapta el, ezért egy kék denevér-alakot (ábrázoló képmást) kell készíteni, és az északi (irányba) felajánlani.”⁴⁶ A Hopp Múzeum *cakliján* a „denevér” (t. *pha wang*) megnevezés olvasható, a kép feletti elhárító pecsét nem egyezik meg sem a Sárközi által közölt, sem a Baader-gyűjtemény sorozatán látható pecséttel. (15.1. kép) A Csongrádi-gyűjtemény *cakliján*ak hátoldalán a „fekete denevér, nyugat” (t. *pha wang nag po / nub*) felirat olvasható. (15.2.1. és 15.2.2. kép) A Baader-gyűjtemény lapján olvasható felirat: „denevér démon, fekete, denevér” (t. *pha wang gdon / nag / pha wang*); az irányt nem írták rá. Az utolsó ábrázolást még kiegészítették egy férfi és egy női arccal, melyek feliratuk szerint a férfi és női váltságáldozatként használt táblácskákat (t. *pho gdong, mo gdong*) jelképezik; ezeket ugyancsak az áldozati építményen kell elhelyezni.⁴⁷

45 *mi ltas [=ngas] chos 'phrul [=tsha 'khru] che zhing nyen na / bZhin brgyan [=rgyas] can gyis zin pas / 'ug pa'i gzugs ser po byas te / nub du gtong ngo / BYIS, 2r6–2v1.*

46 *skying [=skyigs] bu dang ni dam [=rngam] pa'i nyen na / Míg 'phyang gis zin pas / pha wang gzugs sngon po byas te / byang du gtong ngo / BYIS, 2v1–2v2.*

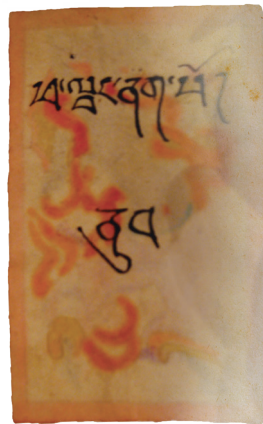
47 Nebesky-Wojkowitz 1993: 359.



15.1. A tizenötös démonsorozat 15. tagja, a denevérféjű démon. Mongólia, 20. század második fele, papír, rajz, a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteménye, ltsz. 2001.68.1



15.2.1. A tizenötös démonsorozat 15. tagja, a denevérféjű démon. Mongólia, 20. század, papír, festett, Csongrádi Jenő gyűjteménye



15.2.2. A denevérféjű démon ábrázolásának feliratos hátoldala, Csongrádi Jenő gyűjteménye

Összegzés

A gyermekbetegségeket okozó tizenöt nagy démonnak a különböző rituális szövegekben fellelhető sorozatait összevetve több eltérés is adódik, mint azt Lin Shen-Yu kimutatta.⁴⁸ Orosz Gergely azt is megállapította, hogy sorrendjük eltérhet egymástól, valamint az egyes démonokra jellemző betegségtünetek felcserélődhetnek, illetve új tünetleírások is megjelenhetnek.⁴⁹ A szövegek általában nem adják meg az egyes démonokat ábrázoló *caklik* elhelyezési irányát a szertartás során, és a fentebb bemutatott előzményekből az is nyilvánvaló, hogy a képecskék feliratai sem mindig adnak segítséget elhelyezésükhöz, mivel a legtöbb ábrázolásra csak annak az állatalaknak a nevét írták, amelynek fejét a démon viseli. Az összevetések kapcsán az is kiderül, hogy a szövegekben és a különböző képsorozatokon több esetben nem egyeznek meg azok az irányok, ahová a szertartás során a *caklik*at helyezni kell. Az itt ismertetett szövegek között csupán három esetben sorolják fel elhelyezésük irányát is, a válságszertartás alkalmával létrehozott, a négylépcsős Szuméru-hegyet imitáló központi építményen.⁵⁰

Ezek az irányok csak egyetlen esetben, a Lobszang Csöki Nyima által írott szövegben voltak „következetesek”, amennyiben az óramutató járásának megfelelően, keletről dél felé kiindulva (3-3-2-3-as csoportosításban), a fő égtájak szerint vannak meghatározva, az utolsó négy démon iránya pedig a négy köztes égtájnak felel meg.⁵¹ Az összes többi szöveg és képsorozat azonban – bár-

48 Lin Shen-Yu 2013: 9–10.

49 Orosz 2019: 103.

50 A válságszertartás összegzéséről és alkalmazásáról lásd Barnett 2012.

51 Orosz 2019: 105–106.

mennyire is lényegében ugyanehhez a rendszerhez igazodik – többször eltér ettől, így elrendezésük sem valamiféle „logikai” elvet követ, sőt, van olyan képsorozat is (a Baader-féle), ahol köztes irányok egyáltalán nincsenek megnevezve. Ugyanakkor majdnem mindegyik sorozat első tagja az északi irányból indul ki, csak ezután következik a keleti égtáj, ezt követően pedig az égtájak sokszor keverednek egymással. Különösen érdekes a Sárközi által közölt mongol szöveg, mely szerint az első három képet a Szuméru hegyet jelképező gúla „belső” részén kell elhelyezni, a köztes irányokba pedig nem négy, hanem hat figurát kell helyezni (a démonokat megszemélyesítő állatok jó néhány esetben nem egyeznek meg a többi sorozattal): „Majd egy nagy sárga tehenet, egy fehér pézsmaszarvast és egy fekete majmot (!) kell a gúla belső részénél elhelyezni, egy rókát, egy varjút és egy asszony figuráját délen, egy fekete disznót és egy vörös majmot (!) nyugaton, egy fekete macskát és egy kakukkot (!) északon, egy vörös lovat dél-keleten, egy fehér öszvért (!) dél-nyugaton, egy fehér majmot (!) észak-nyugaton, egy fekete kutyát észak-keleten, egy baglyot és egy denevért dél-keleten.”⁵² Mindez azt jelzi, hogy a gyermekbetegségeket okozó tizenöt démon ábrázolásait és rituális felhasználásukat több, egymástól esetenként valamilyen értelemben eltérő szöveg alapján alakították ki, és használták fel. Az is feltételezhető, hogy ezek az eltérések a különböző betegségekkel kapcsolatos szertartási gyakorlatból adódnak. Arra sem utal semmi, hogy az ártalmakat elhárító pecsétek (t. *phyag rgya*) jelei a különböző képsorozatokon – ha ábrázolták rajtuk – miért térnek el majdnem minden esetben egymástól.

Bibliográfia

Tibeti forrás

BYIS bLo bzang chos kyi rgyal mtshan (I. Pancsen Láma, 1570–1662): *Byis pa'i gdon chen bco lnga'i mdos khyer bde kun phan*, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteménye, Tib. 525.2.1, kézirat, ff. 2r–8r, 20. sz.

Általános irodalom

- Barnett, Robert. 2012. „Notes on Contemporary Ransom Rituals in Lhasa.” In: Katia Buffetrille (ed.) *Revisiting Rituals in a Changing Tibetan World*. Leiden: Brill: 273–374. https://doi.org/10.1163/9789004235007_012
- Bethlenfalvy Géza. 2003. „Félelmetes és védő istenségek, égben, légben, földön, hegyben, vízben élő, ártó, és segítséget nyújtó démonok, szellemek, kísértetek, ördögök és boszorkák Tibetben, Mongóliában.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum: 27–46.
- Bethlenfalvy Géza. 2010. „A négy tibeti *bdud*-démon (*bdud bzhi*) kultusza.” In: Birtalan Ágnes – Kelényi Béla – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Védelmesztő istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben. Őseink nyomában Belső-Ázsiában IV*. Budapest: L'Harmattan: 75–82.

- Farkas János – Szabó Tibor. 2002. *Die Bilderwelt der tibetisch-mongolischen Dämonen / The Pictorial World of the Tibeto-Mongolian Demons*. Budapest: Mandala & Librotrade.
- Garrett, Frances. 2013. „What Children Need”: Making Childhood with Technologies of Protection and Healing.” In: Vanessa R. Sasson (ed.) *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*. Oxford, New York: Oxford University Press: 183–205. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860265.003.0007>
- Gyatso, Janet. 2014. „Buddhist Practices and Ideals in Desi Sangye Gyatso’s Medical Paintings.” In: Theresia Hofer (ed.) *Bodies in Balance: The Art of Tibetan Medicine*. New York: Rubin Museum of Art.
- Hidas Gergely. 2013. „Rituals in the *Mahāsāhasrapramardanasūtra*.” In: Nina Mirnig, Péter-Dániel Szántó, Michael Williams (eds.) *Puspikā: Tracing Ancient India, through Texts and Traditions*. Oxford: Oxbow Books: 225–240.
- Kelényi Béla. 2010. „A tibeti és mongol démonok képi világa.” In: Birtalan Ágnes – Kelényi Béla – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Védelmeső istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben. Őseink nyomában Belső-Ázsiában IV*. Budapest: L’Harmattan: 201–218.
- Lin Shen-Yu. 2013. „The Fifteen Great Demons of Children.” *Revue d’Études Tibétaines* 26: 5–33.
- Maggi, Mauro. 1996. „A Chinese-Khotanese Excerpt from the Mahāsāhasrapramardani.” In: l’Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ed.) *Convegno internazionale sul tema: La Persia e l’Asia centrale da Alessandro al X secolo in collaborazione con l’Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Roma, 9–12 novembre 1994)*. Roma: Accademia nazionale dei Lincei: 123–137.
- Norbu, Namkhai. 1995. *Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Nebesky-Wojkowitz, René de. 1993 [1956]. *Oracles and Demons of Tibet, the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Kathmandu: Tiwari’s Pilgrims Book House.
- Orosz, Gergely. 2008. *A catalogue of the Tibetan manuscripts and block prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences.
- Orosz Gergely. 2019. *Buddhista váltság szertartások (mdos glud) Mongóliában. Az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött tibeti nyelvű szövegek filológiai vizsgálata*. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Doktori Disszertáció.
- Parfionovitch, Yuri – Gyurme Dorje – Meyer, Fernand (eds). 1992. *Tibetan Medical Paintings. Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamtsö*. London: Serindia Publications, vol. 2.
- Parfionovič, Jurij M. (ed.). 1994. *Atlas tibetskoj mediciny: Svod ilustracij k tibetskomu medicinskomu traktatu XVII veka Goluboj berill*. Moskva.
- Russell-Smith (Bikfalvy), Lilla. Gods, Goddesses, Demons, Demonesses – Transmissions, Transformations and Ambiguities in Artefacts from Eastern Silk Road Regional Art Centres and Beyond. Megjelenés előtt.
- Sárközi, Alice – Sazykin, Alexey G. In collaboration with Tibor Szabó. 2004. *Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St.Petersburg Institute of Oriental Studies*. Turnhout: Brepols.
- Sárközi, Alice. 2012. „The Fifteen Demons Causing Child-Disease.” *Acta Orientalia Hung.* 65: 223–243. <https://doi.org/10.1556/AOrient.65.2012.2.3>
- Schwieger, Peter. 2008. „Tuvinian images of demons from Tibet.” *Revue d’Études Tibétaines* 15: 331–336.
- Tucci, Giuseppe. 1988. *The Religions of Tibet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

GELLE ZSÓKA

A magától keletkezett fény – narratívák a Szvajambhú *sztúpa* kultuszában

Bethlenfalvy Géza emlékére

A szent helyek különleges szerepe gyakran tárgya mítoszoknak, legendáknak, melyek szájhagyomány útján vagy írásos formában, szövegekben, feliratokban hagyományozódnak tovább generációkon át. E történetek gyakran elmesélik, hogyan alakult át egy földrajzi hely az isteni erők tiszteletére alkalmas szakrális helyé, és milyenfajta áldás és megtisztulás részese lehet a hívő, aki elhagyja a mindennapok káoszát, és belép e turneri értelemben liminális térbe.

A Szvajambhú *sztúpa* ma is a Kathmandu-völgy (Nepál) legszentebb rituális központja, és a nepáli eredetlegendák keletkezési idejüktől függetlenül fontos szerepet tulajdonítanak neki. A jelen tanulmány a Szvajambhú *sztúpával* kapcsolatos történeteket és szövegeket vizsgálja, melyek különböző vallási hagyományokhoz tartoznak. E vizsgálódás eredménye végül az a felismerés, hogy e különböző hagyományokhoz tartozó narratív rétegek időbeni szemlélete félvezető, merev megközelítés, és e legendák színes szövete csak akkor mutatja meg magát teljes valójában, ha a különböző hagyományok közötti fluiditás tudatában szemléljük őket.

Kulcsszavak: Nepál, *sztúpa*, legenda, nevár kultúra, tibeti buddhizmus, Khotán

Az első legenda, amit Nepálba érkező minden utazó megismer, a Kathmandu-völgy mitikus időkbe vesző eredettörténete. Eszerint rengeteg világkorszakkal ezelőtt a völgyet egy hatalmas tó borította, amibe az arra járó Vipaśyin¹ Buddha egy magot dobott. Egy gyönyörű lótuszvirág nőtt ki belőle, melynek közepén ötszínű, „magától keletkezett” (sz. *svayambhū*) fény tündökölt. Egy következő világkorszakban Mañjuśrī látogatott ide Kínából² és kardjával átvágta a völgy déli oldalát, hogy leeresse a vizet. Ettől kezdve a zarándokok közelről hódolhattak a Szvajambhúnak (a „magától keletkezett [fény]nek”). Egy későbbi korszakban Krakucchanda Buddha tanította a *dharmát* a Szvajambhúnál, és engedélyezte hétszáz követőjé-

1 A nevár hagyományban Vipaśvin. Rospatt 2014: 46, fn. 3.

2 Lakhelye a Wutai Shan, az Ötcsúcsú hegy.

nek, hogy szerzetesi fogadalmat tegyenek; mivel nem volt a szertartásokhoz szükséges víz a környéken, a Szvajambhú dombjának oldalán fakasztott forrást. Összesen hét halandó buddha³ látogatott a völgybe különböző világkorszakokban. Egyikük, Kāśyapa Buddha – miután a Szvajambhúnál járt – azt tanácsolta egy bengáli királynak, hogy a Kathmandu-völgybe menjen szellemi tanításokért. A király lemondott trónjáról, felvette a Śāntikara nevet, és koldusnak öltözve Nepálba utazott. Tanulmányai végén *ācārya* fokozatot kapott. Mivel a sötét korszak (t. *snyigs dus*, sz. *kaliyuga*) közeledett, amikor az emberek bűnei sokasodnak, azt gondolta, hogy jobb lesz lefedni a magától keletkezett fényt egy kővel, és *sztúpát* építeni fölé. Aztán az elemeknek is emelt öt szentélyt,⁴ és az ötödikben, Śāntipurban telepedett le meditálni, miután négy tanítványának átadta a *sztúpa* gondozását.⁵

1. Szövegforrások

A Szvajambhú *sztúpa*val kapcsolatos szövegek számtalan mítoszt, legendát tartalmaznak. A teljesség igénye nélkül, csak néhány fontosabb szövegforrást említek meg, ezeknek számos változata van, melyek gyakran jelentősen különböznek egymástól.

1.1. *Svayambhūpurāṇa*

A *Svayambhūpurāṇa* a Szvajambhú *sztúpa* dicsőítésére íródott nevár buddhista szöveg. Számos változata közül a feltehetőleg a 15. sz. elején íródott legrövidebbet tartják a legkorábbinak. Lazán összefűzött legendái, melyek a Szvajambhúról és a Kathmandu-völgy más szent helyeiről szólnak, egyfajta szakrális topográfiát alkotnak, mely a Kathmandu-völgyet (a történelmi Nepált) egy Indiától független szentföldként ábrázolja. Miután Indiában a 13. századtól kezdődő muszlim hódítás megsemmisítette a buddhista hagyományt, a *Svayambhūpurāṇa* által alkotott új szakrális földrajz – melynek központja a Kathmandu-völgy – egyfajta elmozdulást tükröz; Nepál, mely a szent helyek tekintetében korábban India, a buddhista szentföld peremvidékeként a perifériához tartozott, ebben a szövegben központi jelentőséget kap.

A *Svayambhūpurāṇát* szájhagyomány és népdalok formájában is továbbörökítették. Történeteit horizontális tekercsképeken ábrázolták,⁶ melyeket a nevár templomok évente egyszer, az „Istenek bemutatása a *vihārāban*” (*bahī dhyo boyegu*) elnevezésű ünnepen állítottak ki a hívek számára.⁷ A *purāṇa* leghíresebb képi megjelenítése egy falfestmény, mely a Szvajambhú *sztúpa* közelében álló Śāntipur szentély előterét díszíti.⁸

3 A hét halandó (sz. *mānuṣi*) buddha a *mahájána* hagyományban Śākyamuni és az öt megelőző hat buddha.

4 Föld víz, tűz, szél, tér.

5 Wright 1877: 77-106, Slusser 1982: 298, Huntington-Bangdel 1996: 45ff.

6 Az egyik ilyen tekercskép a Clevelandi Művészeti Múzeum tulajdona, lásd Slusser 1979; egy másik pedig, mely a 19. sz. első felében, Brian Houghton Hodgson megrendelésére készült Kathmanduban, a párizsi Musée Guimet tulajdona, lásd Lienhard 2009.

7 Slusser 1985: 28.

8 A falfestmény részletes elemzését lásd Rospatt 2014.

1.2. *Vaṃśāvalī*

A *Svayambhūpurāṇa* narratív anyaga belekerült az úgynevezett *Késői krónikákba* (*Bhāṣā-vaṃśāvalī* vagy *Nepālavaṃśāvalī*), melyet a 19. sz. első évtizedeiben állítottak össze. A szöveg angol „fordítását” Daniel Wright jelentette meg a 19. század második felében.⁹

1.3. *Nepāla Māhātmya*

A *Nepāla Māhātmya* – mely a 17. sz. közepén íródhatott¹⁰ – hasonlóan a Kathmandu-völgy szent helyeit és istenségeit írja le hindu szemszögből, ahol Śiva, Viṣṇu és a Buddha egyenlőek és azonosak egymással. Jayaraj Acharya, aki 1992-ben publikálta a szöveg angol fordítását, az eredeti szöveg keletkezését a 9. századra datálja. Azonban Kalam P. Malla érvei, melyekkel alátámasztja a szöveg 17. századi eredetét, meggyőzőek.

1.4. Tibeti források

A *Svayambhūpurāṇa* két tibeti fordításban is elérhető, s ma is népszerű olvasmány a tibetiek körében. Első fordítása a neves szanszkrit tudós, a 8. Sztitu Pancsen, Csökji Dzsungne (*Situ pañ chen Chos kyi 'byung gnas*, 1700–1774) munkája.

Másik fordítását egy másrésről ismeretlen, Musztángból származó láma, Lowo Locawa Csökji Gyalcen (*bLo bo lo tshā ba Chos kyi rgyal mtshan*) és egy nepáli, bizonyos Ācārya Jinendra (*rGyal ba'i dbang po*) készítette közösen.

A Szvajambhū *sztúpa* későbbi története szempontjából érdekes adalékokkal szolgálnak azok a tibeti nyelvű útikönyvek és életrajzi szövegek is, melyeket nagylámák írtak utazásaikról és a *sztúpa* renoválásáról. Csak néhányat említve, például a 6. Samarpa (*Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug*, 1584–1630) 1629-es nepáli útjáról írt beszámolójában leírja találkozóit a Kathmandu-völgy királyaival; a rituálékat, melyeket a Szvajambhúnál bemutatott;¹¹ és a *sztúpa* felújítási munkálatait, melynek során bearanyoztatta az öt transzcendens buddha fülkéje közül négy oromcsúcsát.¹²

A 8. Sztitupa Csökji Dzsungne (*Si tu Chos kyi 'byung gnas*, 1700–1774), korának híres festője, tudósa, írója és a dergei könyvnyomda megalapítója volt. Rengeteget utazott, és életrajzából tudjuk, hogy 1723-ban, majd 1748-ban is járt Nepálban. Mindkét alkalommal a Szvajambhútól délre, egy nevár kolostorban, a Kimdol Vihāraban lakott. Kathmandu királya, Jayaprakāsamalla (1736–1768) és Bhaktapur királya, Raṇajitamalla (1722–1768) is melegen fogadta. Gorkha erődjébe is ellátogatott, hogy találkozzon Pṛthivī Nārāyan Sah-hal. Második nepáli tartózkodása alatt fordította le a *Svayambhūpurāṇát* tibetire.¹³

9 Wright 1877: 77–106.

10 Malla 1992: 148.

11 SAMAR 22b–23b, 26a–b.

12 SAMAR 32a. A teljes szöveg német nyelvű fordítását lásd Lamming 2013.

13 Si-tu et al. 1968: 11, Ehrhard 1989: 5, DUDZSOM 1983: fols. 3–61. A *Svayambhūpurāṇa* fordítása *Bal yul rang byung mchod rten chen po' i lo rgyus* címen szerepel (30 fols.) az 1983-ban kiadott gyűjteményben.

A Negyedik Khamtrul Tenzin Csökji Nyima (*Khams sprul bsTan 'dzin chos kyi nyi ma*, 1730–1779) a 8. Situpa tanítványa volt, és Nepál szent helyeiről szóló útikönyve (*gnas bshad*) szintén fontos információkkal szolgál a Szvajambhú *sztúpáról*.¹⁴

A Drakar Taszo kolostor *tulkuja*, Csöki Wangcsug (*Brag dkar rta so sprul sku Chos kyi dbang phyug*, 1775–1837) 1792-ben, festő bátyjával látogatott Nepálba, és 1816 körül egy beszámolót írt utazásairól,¹⁵ melyben részletesen leírja a Szvajambhúnál tett látogatását is.

2. Narratív és rituális rétegek

A Szvajambhú *sztúpa* Kathmandu városától egy mérföldre nyugatra egy dombtetőn áll, melyet nevár nyelven Semgunak neveznek. A legkorábbi bizonyítékok, melyek alapján a *sztúpa* eredetét Slusser a Licchavi királyság idejére datálja (i.sz. 400–750), nem teljesen meggyőzőek.¹⁶

A Kathmandu-völgy nevár őslakossága közép-ázsiai, himalájai és kis részben észak-indiai eredetű, egy tibeto-birmán nyelvet beszélő keverék népesség, akik az indiai buddhizmussal sokkal korábban kerültek kapcsolatba, mint a tibetiek.¹⁷ Peremvidéki fekvése miatt a természeti kincsekben nem bővelkedő Nepál nem esett áldozatul a muszlim hódításnak, majd a későbbi brit gyarmatosításnak, és a külföldi látogatók előtt is zárva volt az 1950-es évekig. Emiatt számos olyan vallási szokás, szertartás helyi formája ma is megtalálható a nevárok körében, mely Indiában nyomtalanul eltűnt, így a Nepálban fennmaradt szanszkrit nyelvű szövegek, szertartási tárgyak és ma élő vallási gyakorlat nagy segítséget jelenthet az indiai tantrikus buddhizmus rekonstrukciójához. A nevár buddhizmus számos változáson ment át az évszázadok folyamán, de máig érezeti hatását a 14–16. sz. közötti kulturális virágzás időszakára, amikor ma ismert, jellegzetes jegyei kialakultak.

Rospatt meggyőződése szerint a Szvajambhú *sztúpa* építése a buddhizmus megjelenése előtt már szentként tisztelt helyen része volt annak a hosszú folyamatnak, melynek során a buddhizmus gyökeret vert Nepálban.¹⁸ Ezt bizonyítják a dombon elszórtan elhelyezkedő ősi természeti képződmények (kövek, nyílások, barlangok) és ember által épített szentélyek, melyek együttesen alakítják a helyet „szentfölddé” (*ksetra*).

2.1. Ősi anyaistennő kultusz

A Kathmandu-völgyben számos helyen épült *sztúpa* kövekre, sziklákra; ez a helyi anyaistennő kultusz buddhizmus általi megzabolázásának, leigázásának tekinthető. És bár nincs erről írott vagy látható tárgyi bizonyíték, de tény, hogy maga a Szvajambhú *sztúpa* is egy kiálló sziklára épült. Az ilyen hegytetőkön lévő sziklákat a nevárok gyakran anyaistennőként tisztelik, és ezeket

14 KHAMTRUL.

15 DRAKAR.

16 Rospatt 2011.

17 Az erre utaló legkorábbi emlék egy Kusán stílusú monumentális kőszobor, melyet egy ház alapjának kiásásakor találtak 1992-ben és felirata szerint i.sz. 185-ben (*samvat* 107) Jayavarman király idejében készült (valószínűsítik, hogy őt is ábrázolja). A talapzatán lévő felirat a legkorábbi nepáli epigráfiai emlék, mely Kusán bráhmí írással íródott. Lásd bővebben Tamot–Alsop 1996.

18 Rospatt 2009: 36.

mānak (anya) vagy *ajimānak* (nagy mama) nevezik.¹⁹ A ma ismert Szvajambhú *sztúpa* mellett egy kisebb szentély áll a buddhista démonnő (*yakṣiṇī*), Hāratī (vagy Hārītī) tiszteletére, és bár nincs bizonyíték arra, hogy a Szvajambhú *sztúpa* mellett álló Hāratī templom – vagy annak elődje – a 17. század előtt is létezett,²⁰ többen feltételezik, hogy Hāratī kultusza mögött egy lokálisan már ősidők óta létező anyaistennő kultusz bújik meg.²¹

A buddhista legendárium szerint Hāratī valaha újszülött csecsemőket rabolt Rājagrha környékén; a Buddha az anyák sírását hallva elment Hāratī barlangjához, és a démonnő által elrabolt ötszáz gyermek közül egyet alamizsnás csészéje alá rejtett. A démonnő keservesen sírt, amikor nem találta a gyermeket, és a Buddhához könyörgött, aki megmutatta neki az alamizsnásszilke alatt vidáman alvó csecsemőt és megértette a démonnővel mekkora fájdalmat okoz az anyáknak gyermekeik elrablásával. Hāratī visszaadta a gyermekeket, és fogadalmat tett a Buddhának, hogy attól kezdve minden gyermek védelmezője lesz.

Egy szájhagyomány útján megőrződött legenda támogatni látszik azt az elképzelést, hogy Hāratī tisztelete mögött is egy sokkal ősbibb kultusz bújik meg. Eszerint, amikor Śāntikara elkezdte a dombtetőn a *sztúpa* építését, az istenek mind támogatták; reggelre kelve mégis mindig elferdült a *sztúpa* csúcsa. Śāntikara a Szvajambhú Urától azt a sugallatot kapta, hogy ez Hāratī műve. Hāratī ugyanis a dombtetőn lakott korábban, de mivel jócskán fogyasztott húst és bort is, Śāntikara elűzte a szent helyről, ezért a démonnő megfogadta, hogy csak akkor hagyja abba az építkezés megzavarását, ha maradhat, és gondoskodnak jólétéről. A legenda szerint ezért Śāntikara bevezetett egy komplex buddhista rituálét Hāratī tiszteletére a Szvajambhú *sztúpánál*, melynek során egy pap húst és alkoholt ajánl fel az istennőnek, aki cserébe védelmezi a tizenkét év alatti gyermekeket, továbbá a Szvajambhút, valamint más buddhista szentélyeket és fesztiválokat a Kathmandu-völgyben. Hāratiról a helyiek azt tartják, hogy ő okozza és gyógyítja a himlőt, mely tipikusan az a fajta képesség, mellyel általában az ősi anyaistennőket ruházzák fel.²² Emiatt a hinduk az istennőt Śitalával, a himlőistennővel azonosítják. Ennek egyik megdöbbentő következményeként a 18. század végén Rana Bahādur Shah mérgeiben lerombolta a Szvajambhún lévő Hāratī szentélyt, amiért kedvenc feleségét elcsúfította a himlő.²³

2.2. Saivismus

Bár azt gondolhatnánk, hogy a *bráhmínok* sosem áldoznak buddhista istenségeknek, a *Nepāla Māhātmya* azt javasolja, hogy a hindu zarándokok látogassák meg a Szvajambhút és Vajrayoginī,²⁴ akit Pārvatival azonosít a szöveg.²⁵ És bár a Szvajambhút buddhista helyként említi,

19 Slusser 1982: 325.

20 Slusser 1985: 6-36. Egy zarándokok számára 1565-ben készült festményen (*paubhā*) a Hāratī templom nem szerepel, míg egy későbbi másolaton 1664-ben már igen, ezért feltételezhető, hogy a templom valamikor ebben az időszakban épült. A templom jelenlegi épülete azonban 19. század eleji, de érdekes, hogy a Hāratīt szimbolizáló kőszobor ebben a templomban Bangdel szerint egyidős lehet a Szvajambhú *sztúpa* alapzatán talált négy Licchavi periódushoz tartozó pannellel (Rospatt 2014).

21 Rospatt 2009: 37, Slusser 1985: 328.

22 Gupto 2018: 246, Slusser 1982: 32.

23 Slusser 1982: 328ff.

24 A Kathmandu-völgy peremén lévő Vajrayoginī templomot Sankhuban.

25 Gellner 1992: 80.

máshol ugyanez a szöveg megjegyzi, hogy a Buddha iránti hódolat tulajdonképpen Śiva iránti hódolat, és a Buddha amúgy is Viṣṇu egyik alakja. Továbbá Kathmandu királya, Pratāp Malla, (1624–1674) a Szvajambhút Śiva egy formájának tekintette. Gellner egy *bráhmintól* azt is megtudta, hogy a *sztúpa* alatt lévő kő egy Śiva-*liṅgam*. Ebben az esetben a *sztúpa* építése azt is jelenthette, hogy a buddhisták egy saiva szent hely feletti vezetést vettek át és a Hārati templom a Śiva-*liṅgam* mellett – mint megannyi más hindu szent helyen – a *dévi* jelenlétét szimbolizálná. Ezt a hipotézist a *svayambhū* név támogatná, hisz a hasonló természetes *liṅgamot* gyakran „magától keletkezett”-nek nevezik.

A Szvajambhú *sztúpa* körüli öt szentély – ahogy azt a völgy eredetlegendája kapcsán már említettük – az öt elemnek felel meg. Vasupura a föld, Vāyupura a szél, Agnipura a tűz, Nāgapura a víz, és Śāntipura a tér (*ākāśa*) szentélye. Śāntipura kivételével ezeken a helyeken az elemeket engesztelő rituálékat végeznek, például a nagy éves Matsyendranātha körmenet előtt Vāyupurához fordulnak, hogy a körmenet magas szekerét óvja meg a vihartól, szárazság esetén pedig Nāgapurához könyörögnek, hogy a *nāgák* – kígyószerű mitikus lények, akik a vizeket uralják – engedjék lehullani az esőt. Mindezek buddhista szertartások, de a hitvilág és gyakorlat nem specifikusan buddhista, mivel a hinduizmusban is megvannak ezek az elképzelések. E szentélyek természetszerűen is a buddhizmusnál ősbib eredetre utalnak, hiszen Agnipura egy kiálló szikla, míg Vāyupura egy hasadék, melyen átfúj a szél.

Śāntipura az előzőleg említett négy elem szentélyénél komplexebb szimbolikával rendelkezik. Ez a nevár buddhizmus legszentebb és legtitkosabb helye. Előterének falait a *Svayambhūpurāna* jelenetei díszítik, amit hívek, zarándokok is látogathatnak, de belső szentélyeibe csak két ember léphet be: a gondnokok közösségének öregje (*bare*) és a Makhān Bāhā templom egyik papja. Ők ketten havonta egyszer gyűlnek össze, hogy a nevár buddhizmus legfontosabb ezoterikus istenségének, Cakrasaṃvarānak mutassanak be titkos szertartást.

Az egyetlen, aki e kijelölt tisztviselőkn kívül bejutott Śāntipura legtitkosabb belső részébe, Kathmandu híres költő királya (*kavindra*), a korábban már említett Pratāp Malla volt, aki hindu hite mellett a buddhista szent helyeket is támogatta. Két, Szvajambhúnak új megjelenést kölcsönző, *sikhara* stílusú templomot építtetett a *sztúpa* mellé, melyeket saját és felesége neve után Pratāpapurának és Anantāpurnak nevezett el. A meredek lépcsős tetejére, mely a domboldalon a *sztúpához* vezet, *dharmadhātu-maṅḍalát* készíttetett egy hatalmas *vajrával*. Verse szerint, mely kőbe vésvé ma is Śāntipura előterét díszíti,²⁶ azért merészkedett be 1658-ban Śāntipura titkos belső szentélyébe, mert már jó ideje szárazság sújtotta az országot, és a két tisztviselő képtelen volt előhozni azt a belső szentélyben tartott *maṅḍalát*, amit a kilenc *nāga* istenség vérével festettek az egykori mitikus időkben, Śāntikara Ācārya kérésére. Amikor végül Pratāp Malla számos akadályt legyőzve bejutott a legbelső szentélybe, ott találta Śāntikarát időtlen meditációban, mellette a *nāga-maṅḍalával*, melyet aztán a király kivitt. A *maṅḍala* meghozta a várt eredményt, és a bősz esőzés megmentette az országot a szárazságtól és az éhínségtől.²⁷

Ez a történet egy ősi legendára utal, mely a *Svayambhūpurānā*ban szerepel, és amelyben szintén a király közbenjárására volt szükség az ország megmentéséhez. Eszerint amikor egyszer Nepálra hétéves szárazság köszöntött, az akkori király, Guṇakāmadeva²⁸ megkérte Śāntikarát, hogy hívja össze a kilenc esőért felelős *nāga* istenséget. Egy *nāga* nem engedelmeskedett, ezért őt a ki-

26 A vers címe *Vṛṣṭicintāmaṇi*, azaz *Az eső iránti vágyat beteljesítő ékkő*. Lásd Slusser 1979: 79–81.

27 Rospatt 2014: 59, Slusser 1979: 79ff.

28 A hagyomány szerint ő volt az a Licchavi uralkodó, aki i.sz. 723-ban Kathmandut alapította.

rálnak kellett kényszerrel Śāntipurába vinnie. Amikor a *nāgák* mind összegyűltek, Śāntikara engesztelő szertartást mutatott be nekik, melynek következtében bőséges eső hullott. Mielőtt elengedte volna a *nāgákat*, Śāntikara vért gyűjtött mindegyiktől, és a vérrel *nāga-maṇḍalát* rajzolt, hogy a jövőben azzal lehessen végezni az engesztelő szertartást szárazság idején.²⁹

Pratāp Malla támogatása saiva elemek bevezetését is jelentette, melyek közül a legnyilvánvalóbb a *sztúpa* dobján – azaz félgömb alakú alsó részén – elhelyezett kőbe vésett felirat, mely Amitābha fülkéje mellett kapott helyet. Ez a felirat szintén a király által alkotott verses költemény, a *Svayambhūbhaṭṭāraka-stotra*, mely valójában a *Svayambhūpurānā*ra csak nyomaiban emlékeztető saiva szöveg.

2.3. Tibeti buddhizmus

2.3.1. A *Gośṛṅgavyākaraṇa-sūtra*

A 6. Samarpa Csökji Wangcsug korábban már említett útikönyvében (SAMAR) a Svajambhū *sztúpát* a *Gośṛṅga-sūtrában* (*Phags pa glang ru lung bstan gyi mdo*, GOSRINGA)³⁰ szereplő Gomasālagandha *sztúpával* azonosította. A Buddha eredeti tanításának tulajdonított *szútra* ma is széles körben ismert és népszerű a tibetiek körében, sőt, a *szútrában* található neveket használják ma is a Svajambhū dombja és a *sztúpa* megnevezéseként.

A *Gośṛṅga-sūtrában* Śākyamuni Buddha kíséretével Indiából a közép-ázsiai Khotánba „repül”, ahol ebben az időben egy lakatlan völgyet borító hatalmas tó volt, ami mellett egy hegy magasodott. A Buddha kinyilatkoztatja, hogy a jövőben egy Erény nevű ország lesz ezen a földön a Goma folyótól északra a Gośṛṅga („Ökörszarv”) hegy mellett, ahol egy áldáshozó *sztúpa* áll, melynek neve Gomasālagandha. A Buddha részletes leírást ad e jövőbeli királyságról, eseményeket jövendöl meg, és tanítványait arra buzdítja, hogy védelmezzék e földet és lakóit. Végül megkéri tanítványait, Śāriputrát és Vaiśravaṇát, hogy engedjék le a tó vizét, hogy a helyet lakhatóvá tegyék.

A szöveg a „magyarázat” műfajához tartozik (*vyākaraṇa*, *lung bstan*). Az ilyen szövegekben tanítványai kérésére a Buddha gyakran kifejt egy témát, de mivel a kérdés gyakran jövőbeni eseményekre utal, a műfaji megnevezést többnyire proféciónak fordítják. A *Gośṛṅga-sūtra* eseményei a dunhuangi barlangok falfestményein is megjelennek, mint Khotán történetének ábrázolásai, olyan értékes buddhista szobrok festményeivel együtt, melyek a Buddhához hasonlóan Indiából „repültek” erre a vidékre.³¹ Stein a mai Kohmáriverrel (Xinjiang, Kína) azonosítja a *szútra* helyszínét,³² mely a Selyemút Kaszárból Dunhuangba vezető déli ágának fontos állomása volt, és a Taklamakán sivatag délnyugati peremén fekszik.

Kínai források szerint Khotán már az i.sz. 288 körül a *hínajána* buddhizmus központja volt,³³ de i.sz. 400 körül Fa-hszien, a híres kínai zarándok már a *mahájána* tanítások elterjedéséről szá-

29 Rospatt 2014: 47ff.

30 A szöveg a *Derge Kangyur mMo sde (szútra)* fejezetében található. Angol fordításai: Thomas 1935: 11-35 és <https://read.84000.co/translation/UT22084-076-011.html>

31 Anderl 2018: 33.

32 Stein 1903: 226.

33 Deeg 2005.

mol be.³⁴ A *Bölcs és balga* című szútragyűjtemény (*Mdo mdzangs blun*) – mely minden tibeti szakos hallgató első olvasmánya Magyarországon – szintén Khotánból származik.³⁵ Később, a 7. századtól Khotán a *dhāraṇī* hagyomány (védelmező imák és inkantációk) központja lesz. A tibetiek a 7. században és a 8. század végén is elfoglalták Khotánt, a köztes időben pedig kínai uralom alatt volt.³⁶ És bár Tibetben a 7. század első fele, Szongcen Gampó uralkodása óta terjedőben volt a buddhizmus, egyes kutatók szerint Khotánnak nagy szerepe volt abban, hogy a buddhizmus gyökeret vert Tibetben.³⁷

Frederick William Thomas szerint a *Gośrṅga-sūtra* nem keletkezhetett a 7. század végénél korábban, amikor a tibetiek közelebbi kapcsolatba kerültek Khotánnal.³⁸ Valamikor a 9. század eleje előtt fordíthatták le khotániról tibetire, mivel az ekkor íródott *Denkarma*³⁹ és *Phangthangma*⁴⁰ katalógusokban már szerepel. Nincs kolofonja, és a tibetin kívül nem maradt fenn más nyelven, de a benne szereplő történeteket már a híres kínai buddhista zarándok, Hszüan-cang is leírta, aki a 7. században Khotánban is járt. Csomden Rigpe Raltri – az a Narthangban élő 13. századi tudós, aki fontos szerepet töltött be a proto-*Kangyur* létrehozásában – a *Gośrṅga-sūtrát* azon hűsz szöveg között említi, melyeket khotániról fordítottak tibetire.

A *Gośrṅga-sūtra* egy olyan nagyobb szövegcsoporthoz is része, melyek a Buddha tanításának hanyatlásáról szólnak. Ezek a szövegek általában részletes leírást adnak a hanyatló korszak (*kalīyuga*) eseményeiről, és tanácsot kínálnak arra nézve, hogy a gyakorló hogyan kerülheti el, vagy csökkentheti a korszak negatív hatásait. Eszerint az egyén buddhaságra ébredése majd egy másik „világban” (dimenzióban, tisztaföldön) történik.

A víz borította völgy lecsapolása más földrajzi helyeknél is egy visszatérő legenda, és bár a Kathmandu-völgy eredettörténetének számos más forrása is lehetett, a tibeti tudós lámák mégis arra hajlottak, hogy a *Gośrṅga-sūtrában* megjövendölt királyságot Nepállal azonosítsák, a benne szereplő Gomasālagandha *sztúpát* pedig a Szvajambhúval.⁴¹ A *szútra* illetően értelmezését az okozhatta, hogy a tibeti szerzők nem voltak egy véleményen azt illetően, hogy a *szútrában* szereplő Li yul országnév melyik földrajzi helyre vonatkozik. Már egész korán voltak olyanok, akik Li yul-t Nepállal azonosították, amit az is bizonyít, hogy híres tudósok, mint Drolungpa (*Gro lung pa*, 11. sz.), Szakja Paṇḍita (*Sa skya paṇ ḍi ta*, 1182–1251), Remdawa (*Red mda' ba*, 1349–1412) és Csomden Rikpe Raltri (*bCom ldan rig pa'i ral gri*, 1227–1305) mind elutasították ezt a feltételezést. Ez a vita még ma sem zárult le. Ahogy láttuk, a 6. Samarpa (1584–1630) Nepálra vonatkoztatta a *szútrát*, de aztán a 8. Szitupa Csökji Dzsungne (1700–1774) és a 4. Khamtrul Tenzin Csökji Nyima (1730–1779) – mind megjegyzték, hogy a *szútra* Khotánra és egy ottani *sztúpára* vonatkozik, nem pedig Nepálra és a Szvajambhúra.⁴² A *'Dzam gling rgyas bshad* szerzője, Lama Cenpo (*bLa ma bTsan po*, 1789–1838) 1820 körül készült monumentális földrajzi munkájában a következőket írja:⁴³

34 Mair – Skjærvø 2011.

35 Mair 1993.

36 Tibet és Khotán kapcsolatáról lásd Beckwith 1987: 34ff.

37 Snellgrove 1987 II: 331–343; van Schaik 2016: 51–61.

38 Thomas 1935: 9.

39 A *Denkarmát* általában 812-re datálják. Lásd Herrmann-Pfandt 2008: 155, no. 281.

40 Halkias 2004.

41 A vitáról részletesen lásd Brough 1948: 333–339.

42 Lásd KHAMTRUL f. 315.5–316.2; CENPO 4b; Wylie 1979: 19–20.

43 Teljes neve *sMin grol sprul sku 'Jam dpal chos kyi 'dzin 'phrin las*. Az *A mdo sgo mang dgon pa* (*gSer khog dgon pa*) főlámája volt. A 146 fóliós *dbu med* szöveg egy példányát Joseph F. Rock gyűjtötte, és jelenleg a University of Washington tulajdona. A Nepálról szóló rész: fols. 3b–8b.

„Kathmandu városától északnyugati irányban körülbelül egy *krośa* távolságra van egy hatalmas *csörten* (*sztúpa*), melyet Sambhogának vagy *'Phags pa shing kun*-nek neveznek. Sokféle gyümölcsfa nő a *bumpa*⁴⁴ alatti dombon. A *bumpa* nagyon magas, és [oldalába mélyesztve] az öt [transzcendentális buddha] képmása van, melyek közül Amitábha az elsődleges. Tizenhárom korongból álló csúcsa több mint 70 öl magas. Ez a *csörten* a *Gośrñ-ga-sūtra* alapján széles körben Gomasālagandha néven ismert, és oly *csörten*ként, mely Kāśyapa Buddha földi maradványait őrzi. Ám nehéz hinni ezeknek a történeteknek, mivel a Gomasālagandha Li yul-ben (Khotan) van, Kāśyapa földi maradványai pedig Indiában. Mindemellett ennek a *csörten*nek nagy az áldásadó ereje.”⁴⁵

Gendün Csöpel (1903-1951), a 20. század egyik legizgalmasabb tibeti gondolkodója az indiai tudós, Rahul Sankrityayana (1893–1963) útítársaként utazta be Nepált és Indiát; útibeszámolójában megjegyzi, hogy saját tapasztalatai szerint is a tibetiek mind azt hiszik, hogy Li yul Nepállal azonos, és a *szútrában* szereplő folyót, *sztúpát* és hegyet mind Nepálban lévő helyekkel azonosítják, pedig a Li yul név Khotánra vonatkozik.⁴⁶

Bár a Szvajambhúnál még a 18. században sem volt tibeti kolostor, a *'Phags pa shing kun dkar chag* (*A fenséges fák [=sztúpa] jegyzéke*) című szöveg szerint a *sztúpa* renoválásában már a 13. századtól kezdve a nevár királyok mellett fontos szerepet vállaltak a tibeti lámák.⁴⁷

Összegzés

Amikor vizsgálni kezdjük a Kathmandu-völgy eredetlegendájában említett eseményeket és szereplőket, egy végtelenül részletgazdag buddhista univerzumba lépünk. A legenda azáltal hangsúlyozza a hely szentségét, hogy különböző világkorszakokon át hét buddhát vonultat fel, akik a magától keletkezett fénynek hódolnak. Az első közülük, Vipaśyin Buddha, aki a *nāgák*kal teli őseredeti tóhoz látogat, mely a völgyet borítja. Tevékenysége nyomán az önmagától létező buddhaság megjelenik fény alakjában. Elvének megszemélyesítője az Ádibuddha – az őseredeti vagy első buddha –, akinek antropomorfikus pontosabban „*sztúpa*-morfikus” formája a Szvajambhú *sztúpa*. Az ötszínű fény, mely a lótusból kiárad, az öt transzcendens buddha,⁴⁸ szentélyeik a *sztúpa* oldalába vannak süllyesztve.

A következő szereplő, Mañjuśrī Kínából érkezik a Kathmandu-völgybe, összekapcsolva Nepált a tibeti és a kínai buddhizmussal. Mañjuśrī, aki a bölcsesség *bódhiszattvájá*ként is ismert,

44 A *sztúpa* domború teste.

45 CENPO 4a: *grong khyer yam bu'i nub byang du rgyang grags gcig tsam gyi sar sambho ga'am 'phags pa shing kun tu grags pa'i mchod rten chen po bum pa man chad ri'i rnam pa la risi shing sna tshogs skyes pa 4b bum pa'i nang du 'od dpag med kyis gts'o ba'i rigs lnga'i sku bzhugs shing shin tu mtho ba chos 'khor bcu gsum tsam la yang 'dom bdun cu lhag longs pa yod/ mchod rten de glang ru lung bstan gyi mdo las gsungs pa'i mchod rten go ma sa la gandha dang/ sangs rgyas 'od srung gi sku gdung mchod rten yin par grags che yang ngo ma sa la gandha li yul dang/ 'od srung gi sku gdung rgya gar na yod pas lo rgyus de dag la yid ches dka' mod byin rlabs che nges shig yin par 'dug/*

46 Gendun Chopel et al. 2014: 56ff.

47 Tucci említette először ezt a kéziratot egy 1931-es cikkében, keletkezési ideje bizonytalan (Tucci 1931: 685, fn.1). A renoválásokról lásd Ehrhard 1989, 1991; Rospatt 2011; Larsson, 2011.

48 Az öt buddha: Vairocana (buddha-család, közép, fehér, tér elem); Amoghasiddhi (*karma*-család, észak, zöld, levegő vagy szél elem); Amitábha (*padma*-család, nyugat, piros, tűz elem); Ratnasambhava (*ratna*-család, dél, sárga, föld elem); Akṣobhya (*vajra*-család, kelet, kék, víz elem).

itt a dualitásmentes gnózis megtestesítője, a *Dharmadhātuvāgīśvara-maṇḍala* központi istensége, mely a Szvajambhú *sztúpa* fontos *maṇḍalája*. Központi szerepe van a völgy lakhatóvá tételében, s az emberi civilizáció feltételeinek biztosításában, melynek születése a Buddha tanításához, a buddhista szemlélethez kapcsolódik. A legenda sok változata említi, hogy a lótuszvirág gyökere Guhyeśvarī, akit a hindu szövegek Śiva feleségével azonosítanak,⁴⁹ míg a buddhisták tantrikus *yoginiként* vizualizálják⁵⁰ – ő a mítoszbeli lótuszvirág gyökere, melyen a Szvajambhú áll, a lótusz szára a köldökzsinór, melyen keresztül Guhyeśvarī táplálja a Kathmandu-völgyet.

A legendabeli Śāntikara leszármazottai ma is a Szvajambhú területén lévő szentélyekért felelős papi kaszt tagjai, a *buddhācāryāk*.⁵¹ Reggelente csengővel ébresztik a szentélyekben megbúvó isteneiket, s kinyitják a bezárt szentélyajtókat, hogy elvégezhessek a szükséges szertartásokat. A hívek naponta kétszer, kijelölt időpontban kérdezhetnek tőlük, és tanításokat is adnak. A *buddhācārya* családok felváltva végzik a szertartásokat bizonyos templomok előtt, hogy mindegyikre jusson idő. Természetesen a modern kor egyre több kihívást jelent e papi kasztok számára.

A *Gośṛṅga-sūtra* hasonlóképpen az emberi civilizáció létrehozásáról, megalapításáról szól. A földrajzi hasonlóságok miatt könnyen vonatkoztatható volt a Kathmandu-völgyre is. Vannak olyan kutatók, akik azt sem zárják ki, hogy ez a *sūtra* tibeti közvetítéssel került Khotánból Nepálba és a *Svayambhūpurāṇa* kialakulásában is szerepet játszhatott, de a nevár buddhizmust tanulmányozva ez nem tűnik valószínűnek.

A Szvajambhú *sztúpához* kapcsolódó legendákat olvasva gyakran eszembe jutott Benson Saler könyve, melyben Ludwig Wittgenstein „családi hasonlóság” (*Familienähnlichkeit*) fogalmát a vallásra alkalmazta.⁵² Szerinte a jelenségek, melyeket együttesen vallásnak nevezünk, nem feltétlenül rendelkeznek ugyanazokkal a közös jellemzőkkel. Mégis van bennük valami közös, ami miatt hasonlítanak egymásra, mint egy család tagjai, más szóval családot *alkotnak*. Saler szerint a vallást úgy kell kezelni, mint az adott vallásra nézve tipikus elemek csoportját, anélkül, hogy azt gondolnánk, bármelyik elem feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az adott vallásról beszélhessünk. A vallás korlátok nélküli fogalom; nincsenek és nem szükségesek, hogy legyenek olyan kategóriák, melyek határait kijelölik. Ugyanígy a különböző hagyományok, mint a buddhizmus vagy a hinduizmus sem monolitikus egységek, hanem egymásra hasonlító elemek csoportjai, emiatt használhatunk olyan „gyűjtőfogalmakat”, mint hinduizmus és buddhizmus. Mind szoteriológiai, mind doktrinális értelemben sokféle hinduizmus és buddhizmus létezik. Továbbá Saler arról is beszél, hogy egy vallásra egyes jellegzetességek jellemzőbbek, mint mások, ezért a prototípus elméletből kölcsönvett fokozati megkülönböztetés kategóriáját alkalmazza a vallásra. Ehhez hasonlóan a nepáli vallási hagyományokban is egyes esetekben több bizonyíték van arra, hogy *egy* bizonyos vallási hagyománnyal van dolgunk, míg más esetekben kevesebb. Nincs szükség szigorú megkülönböztetésre, hogy ahol véget ér az egyik vallási hagyomány, ott kezdődik a másik; jelen írás ennek megfelelően a buddhizmus és hinduizmus megnevezést korlátok nélküli, *fluid* kategóriákként kezeli.

49 Amikor Śiva felesége, Satī a máglyára ugrott és elégett, Ādiśaktívá változott, a kozmikus energia istennőjévé.

50 A nevár buddhisták számára ő Vajravārahī, Vajrayoginī egyik alakja.

51 Egy másik nevár papi kaszt a Vajracāryāk szintén Śāntikara és négy tanítványa leszármazottjának tekintik magukat.

52 Saler: 1993.

Bibliográfia

Rövidítések

- CENPO bTsan po no min han 04 'Jam dpal chos kyi bstan 'dzin 'phrin las. *'Dzam gling rgyas bshad* (1830). Edited by bKra shis tshe ring. Delhi: Ngawang Sopa, 1980. <http://purl.bdrc.io/resource/MW22137>.
- DRAKAR Brag dkar rta so sprul sku Chos kyi dbang phyug. "Dang po bod snga rabs pa dag gis byas pa'i lo rgyus dang ngag sgros su grags pa'i glang ru lung bstan gyi mdor bshad pa." *gSung 'bum chos kyi dbang phyug*, 1st ed., vol. 12, Khenpo Shedup Tenzin, 2011, 478–86. purl.bdrc.io/resource/MW1KG14557_1D19AE.
- DUDZSOM bDud 'joms 'Jigs bral ye shes rdo rje. *Bal yul mchod rten gsum gyi lo rgyus dang gnas bshad gangs can rna ba'i bdud rtsi*. Sherab Sgyaltsen and Lama Dawa. 1983. purl.bdrc.io/resource/W00EGS1017059.
- KHAMTRUL Khams sprul bsTan 'dzin chos kyi nyi ma. *Yul chen po nye ba'i tsha ndho ha bal po'i gnas kyi dkar chag gangs can rna ba'i bdud rtsi*. purl.bdrc.io/resource/MW8LS32716.
- SAMAR Sixth Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584-1630). *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba*. NGMPP L387/3.
- GOSRINGA Si tu Chos kyi 'byung gnas (ed.) "'Phags pa glang ru lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo." *bKa' 'gyur (sDe dge par phud)*, 76: 442–65. Delhi: Delhi karmapae chodhey gyalwae sungrab partun khang, 1976–1979. http://purl.bdrc.io/resource/MW22084_0357.

Másodlagos források

- Anderl, Christoph. 2018. „Linking Khotan and Dunhuang: Buddhist Narratives in Text and Image.” *Entangled Religions* (Preprint version): 1–62. <https://doi.org/10.46586/er.v5.2018.250-311>
- Beckwith, Christopher I. 1993. *The Tibetan Empire in Central Asia: a history of the struggle for great power among Tibetans, Turks, Arabs and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Brough, John. 1948. „Legends of Khotan and Nepal.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12: 333–339. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00080253>
- Deeg, Max. 2005. *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle: der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ehrhard, Franz-Karl. 1989. „A Renovation of Svayambunath-Stupa in the 18th Century and Its History.” *Ancient Nepal* 114: 1–8.
- Ehrhard, Franz-Karl. 1991. „Further Renovations of the Swayambhunath Stupa (from the 13th to the 17th Century).” *Ancient Nepal* 123-125: 10–20.
- Gendun Chopel – Thubten Jinpa – Donald S. Lopez. 2014. *Grains of Gold: Tales of a cosmopolitan traveler*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226092027.001.0001>

- Gellner, David N. 2009 [1992]. *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its hierarchy of ritual*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Gupto, Arun. 2020. *Goddesses of Kathmandu Valley: Grace, rage, knowledge*. New Delhi: Routledge, India.
- Halkias, G.T. 2004. „Tibetan Buddhism Registered: A Catalogue from the Imperial Court of ‘Phang Thang.’” *Eastern Buddhist* 36: 46–105.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 2008. *Die Lhan kar ma: ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. <https://doi.org/10.1553/0x0018c1ac>
- Huntington, John C. – Bangdel, Dina. 1996. „Recreating an Almost-Lost Subject in Newar Buddhist Art: The Svayambhu Jyotirupa.” *Orientalia* 27: 45–50.
- Lamminger, Navina. 2013. *Der Sechste Zhwa dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584-1630) und sein Reisebericht aus den Jahren 1629/1630 Studie, Edition und Übersetzung*. München: Ludwig-Maximilians-Universität, doktori disszertáció. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-173939>.
- Larsson, Stefan. 2011. „Tsongnyön Heruka’s Sixteenth-Century Renovation of the Svayambhu Stupa.” In: Tsering Palmo Gellek – Padma Dorje Maitland (eds.). *Light of the Valley: Renewing the sacred art and traditions of Svayambhu*. Berkeley: Dharma Publishing: 208–230.
- Lienhard, Siegfried. 2009. *Svayambhūpurāna: Mythe du Népal; suivi du Mañicūdāvadāna: légende du prince Mañicūdā*. Suilly la Tour: Éditions Findakly.
- Malla, Kamal P. „The Nepāla-Māhātmya: A IX-Century Text or a Pious Fraud?” *Contributions to Nepalese Studies* 19: 145–158.
- Rospatt, Alexander von. 2009. „The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley. Foreign speculation and local myth.” *Journal of the Nepal Research Centre* 13: 33–89.
- Rospatt, Alexander von. 2011. „The Past Renovations of the Svayambhū-caitya.” In: Tsering Palmo Gellek – Padma Dorje Maitland (eds.). *Light of the valley: Renewing the sacred art and traditions of Svayambhu*. Cazadero: Dharma Publishing: 157–206.
- Rospatt, Alexander von. 2014. „The Mural Paintings of the Svayambhūpurāna at the Shrine of Śāntipur and Their Origins with Pratāpa Malla.” In: Benjamin Bogin – Andrew Quintman (eds.). *Himalayan passages: Tibetan and Newar studies in honor of Hubert Decler*. New York: Simon and Schuster: 45–68.
- Salzer, Benson. 1993. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York: Berghahn Books. <https://doi.org/10.1163/9789004378797>
- van Schaik, Sam. 2016. „Red Faced Barbarians, Benign Despots and Drunken Masters: Khotan as a Mirror to Tibet.” *Revue d’Etudes Tibétaines* 36: 45–68.
- Si-tu – Lokesh Chandra – E. Gene Smith. 1968. *The Autobiography and Diaries of Si-tu Pañchen*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Slusser, Mary S. 1979. „Serpents, Sages and Sourcerers in Cleveland.” *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 66: 67–82.
- Slusser, Mary S. 1982. *Nepal Mandala: a cultural study of the Kathmandu Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- Slusser, Mary S. 1985. „On a Sixteenth-Century Pictorial Pilgrim’s Guide from Nepal.” *Archives of Asian Art* 38: 6–36.

- Snellgrove, David L. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors. I-II*. Boston: Shambhala.
- Stein, Aurel. 1903. *Sand-buried ruins of Khotan: personal narrative of a journey of archaeological & geographical exploration in Chinese Turkestan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Frederick William – Conze, Edward. 1935. *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan. Selected and translated by F.W. Thomas*. Part I: Literary Texts. London: Royal Asiatic Society.
- Tucci, Giuseppe. 1931. „The Sea and Land Travels of a Buddhist Sadhu in the Sixteenth Century.” *The Indian Quarterly* 7/4: 683–702.
- Wright, Daniel. 1877 (Reprint 1990). *The History of Nepal. With an Introductory Sketch of the Country and People of Nepal*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Wylie, Turrell V. 1970. *A Tibetan religious geography of Nepal*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Weboldalak

- A *Gośrīga-sūtra* új angol fordítása: <https://read.84000.co/translation/UT22084-076-011.html>
- Mair, Victor. 1993. „The Linguistic and Textual Antecedents of *The Sūtra of the Wise and the Foolish*.” *Sino-Platonic Papers* 38: 1-76.
http://sino-platonic.org/complete/spp038_sutra_wise_foolish.pdf
- Mair, Victor – Skjærvø, Prods Oktor. 2011. „Chinese Turkestan ii. In Pre-Islamic Times.” *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/chinese-turkestan-ii>
- Tamot, Kashinath – Alsop, Ian. 1996. „A Kushan-period Sculpture from the reign of Jaya Varman, A.D. 185.” <http://asianart.com/articles/jaya>

A szerzetesi képzés fokozatai Tibetben

A cikk a tibeti buddhista filozófiai tanulmányok során szerzhető szerzetesi képzési fokozatok kialakulásának történetét, fejlődését és fajtáit ismerteti. Már a tibeti buddhizmus korai szakaszában a buddhista *szútrák* és ezek kommentárjai játszották a fő szerepet a szerzetesi képzésben. A kolostoregyetemeken a tanulmányok elvégzése után megszerezhető fokozatok rendszere a mai napig fennáll, bár az idők folyamán változott és finomodott. A tanulmány tibeti nyelvű forráson alapul, és több tanulmányt és kutatást felhasználva mutatja be a kialakult vizsgarendszert egészen napjainkig, és a megszerezhető egyes fokozatokat, azok szükséges feltételeit, példákkal színesítve. Továbbá a napjainkban már jól ismert különböző *gese* fokozatok kialakulását, jelentését és az egyes vizsgák mibenlétét részletezi.

Kulcsszavak: tibeti buddhista filozófia, szerzetesi képzési fokozatok, *dakor*, *kazsi*, *kacsu*, *lingsze*, *rabdzsam*, *gese hlaram*, *gese chogram*, *gese lingsze*, *gese rigram*, *gese doram*, *menram*, *ngagram*

A tibeti buddhista filozófiában a képzés fokozatai a *szútrák* és kommentárok mély ismeretén és megértésén alapszanak. Már a tibeti buddhizmus korai szakaszában, a 8–9. században a buddhista *szútrák* és ezek kommentárjai játszották a fő szerepet a szerzetesi képzésben. Az alapvető tanulmányok elvégzése után megszerezhető fokozatok rendszere a mai napig fennáll, s bár az idők folyamán alakult és finomodott, maga a rendszer változatlan maradt.

A fordítási irodalom kezdete és kialakulása

A magas szintű szerzetesi képzés kialakulásához elengedhetetlenül szükséges volt a fordítási irodalom létrejötte. A 7. század közepétől az első tankirály, Szongcen Gampo (t. *srong btsan sgam po*,¹ 569–649/650) idején és kérésére Thönmi Szambhóta (t. *thon mi sam bho ta*, 619?–?) tibeti írást és a nyelvtant írásba foglaló munkája nyomán megindult a szanszkrit nyelvű buddhista szövegek tibeti nyelvre fordítása. Minden tibeti tudós fordító, *locawa*² (t. *lo tsa ba*) mellett

1 A tibeti nevek átírása Kuzder (megjelenés előtt) alapján.

2 Bizonytalan etimológiájú elnevezés: tibeti értelmezései között szerepel a „kétnyelvű” (t. *skad gnyis smra ba*), illetve „a világ szeme” (t. *’jig rten mig*).

két szanszkrit tudós, *pandita*³ (sz. *paṇḍita*) dolgozott, hogy minél pontosabb fordítások szülessenek, az elkerülhetetlenül kialakult terminológiai eltérések rendezésére pedig különböző kötelező változtatásokat rendeltek el az uralkodók. Három nagy revízió ismert, melyek keretein belül bizonyos nyelvtani kérdéseket, helyesírási szabályokat rendeztek,⁴ a legnagyobb érdemük mégis a buddhista terminológia egységesítése volt.

A 8. században a második tankirály, Thiszong Decen (t. *khri srong lde btsan*, 742–755–797 vagy 804) meghívására jeles indiai tudósok érkeztek az országba a buddhista tanítások népszerűsítésére, tanítására. Többek között Sántaraksita (sz. *Śāntaraksita*, t. *zhi ba tsho*, 725–788) és a tantrikus jögi, Padmaszambhava (t. *pad ma 'byung gnas*, 717–762). Az ötibeti *Bazse*⁵ (t. *sba bzhed*) krónika szerint⁶ Sántaraksita ebben a korai szakaszban a tizennyolc *dháturól* (t. *kham s bco brygad*) és a függő keletkezésről (t. *rtan 'brel yan lag bcu gnyis*) tanított. Az ő javaslatára kezdtek meg 763⁷ körül a Szamje (t. *bsam yas*),⁸ az első buddhista kolostor építését Tibetben, ami 775-ben készült el, miután Padmaszambhava megszelídítette a helyi démonokat, akik akadályozták az építkezés előrehaladását. Itt szentelték fel az első szerzeteseket. Sántaraksita biztatására és javaslatára fordítottak le tibetire sok *mahájána szútrát*, mint pl. a *pradnyápáramitá* (sz. *prajñāpāramitā*, t. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*), több *hínajána szútrát*, kommentárokat, valamint *abhidharma* (t. *chos mngon pa*),⁹ *pramána* (sz. *pramāṇa*, t. *tshad ma*),¹⁰ *jógácsára* (sz. *yogācāra*, t. *rnal 'byor spyod pa*),¹¹ *madhjamaka* (sz. *madhyamaka*, t. *dbu ma*)¹² és más szövegeket. A lefordított szövegekből három nagy katalógust hoztak létre: a *Cshimphuma* (t. *mchim phu ma*), a *Pangthangma* (t. *'phang thang ma*) és a *Denkarma* (t. *ldan dkar ma*) gyűjteményeket. Az első kettő már nem létezik, de a *Denkarma* megtalálható a tibeti kánon *Tengyur* (t. *bstan 'gyur*) részében.¹³

Az utóbbi szerint egy magasabb tanulmányi intézet, a Buddha tanításainak gyülekezete (t. *bcom ldan 'das kyi ring lugs kyi 'dun sa*)¹⁴ irányította a fordítási munkát, eldöntötte, hogy mely szövegeket kell lefordítani, illetve a már kialakulni látszó buddhista terminológiát felügyelte.¹⁵

3 A buddhista filozófia mestere, tudósa, jelentése „tanult”.

4 Kuzder 2021: 12–15.

5 Ötibeti nyelven írt beszámoló a Ba-család szempontjából, a *vadzsrájána* buddhizmus tibeti megalapításáról és a Szamje kolostor létrehozásáról Thiszong Decen király (ur. 755–797/804) uralkodása alatt, Ba Szelnang (t. *dba' gsal snang vagy sba gsal snang*) állítólag a király udvarának tagja volt. A szöveg legkorábbi ismert változata a British Library-ben őrzött két, a 9. vagy a 10. századból származó kéziratröredék.

6 Stein 1961.

7 *A Tang Annals* (941) szerint ekkor készült el.

8 Az „Elképzelhetetlen” nevű kolostort Thiszong Decen építtette Sántaraksita és Padmaszambhava irányításával, 775-ben készült el és 779-ben avatták fel. Erről lásd Kelényi 2012.

9 A magasabb bölcsesség képzésére, valamint a metafizika és kozmológia tanulmányozására vonatkozó tanítások és értekezések összessége. Részletes elemzést ad a létezés alapelveiről és az elme mechanizmusáról. Nyugaton az *abhidharmát* általában az úgynevezett buddhista pszichológia magjának tekintik.

10 Episztemológia és logika.

11 A jóga gyakorlata, a buddhista filozófia és pszichológia egy jelentős iskolája, amely a fenomenológiára és az ontológiára helyezi a hangsúlyt meditatív- és jógagyakorlatokon keresztül.

12 A buddhista filozófia és gyakorlat hagyománya, amelyet Nágárdzsuna (sz. Nágārjuna) indiai filozófus alapított i.sz. 150–250 körül.

13 Tarab 2000: 5.

14 „Go Chodrub enjoyed Tibetan royal patronage, earning the rank of “chief translator” (*shu chen gyi lo tsa ba*) and *Master of Long Lineage* (*ring lugs pa / chos bcom ldan 'das kyi ring lugs kyi mdun sa*).” – azaz Gö Cshödub (t. 'gos chos grub, 755–849) fordítóról említi az idézett szövegrészlet, hogy a hosszú hagyományvonal mestere volt. <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Go-Chodrub/13634> [megtekintve 2022.07.22.] (Ezen az oldalon ellenőrizhető a lámák nevei, születési és halálozási évei.)

15 Tarab 2000: 5.

A 9. században Langdarma (t. *glang dar ma* vagy *'u dum btsan*, 836–842) erőszakos uralkodása idején mindenféle buddhizmussal kapcsolatos tevékenység megtorpant, mivel a király bön hívő lévén üldözte a buddhizmust.

A 11. században a második megterés, a *cshidar* (t. *phyi dar*) idején újraéledt a buddhizmus Tibetben. Lelkes fiatalembereket küldtek Kasmírba, a szanszkrit nyelv és a buddhizmus tanulmányozására. Egyikjük Rincshen Zangpo (t. *rin chen bzang po*, 958–1055), a „Nagy Fordító” volt, aki nagyon sok *szútrával*, *tantrával* és kommentárral tért vissza Indiából. Ebben az időben alapította meg Guge királya, Hla Lama Jese Ö (t. *lha bla ma ye shes 'od*, 947–1019/1024) a Tholing (t. *mtho gling*)¹⁶ kolostort, ahol Rincshen Zangpo lett az apát.

Hla Lama Jese Ö és unokaöccse, Dzsangcshub Ö (t. *byang chub 'od*, 959–1040) meghívására 1042-ben érkezett Tibetbe, a Guge királyságba Vikramasilából (sz. *Vikramaśīla*)¹⁷ Atísa (sz. *Atīśa*, t. *dpal mar me mdzad*, 982–1054). Pár évi ott tartózkodása alatt tisztázta a buddhista tanításokban addigra kialakult félreértéseket és rendezte a *szútra*- és a *tantrakövetők* közötti vitát.¹⁸

Atísa tanítványai alapították meg a *kadam* (t. *bka' gdams*)¹⁹ iskolát. Itt és az ugyancsak a 11. században alapított *szatya* (t. *sa skya*)²⁰ hagyományban fejlődött ki a buddhista filozófia, és rendszeresítették az oktatását az indiai minta szerint.²¹ A filozófiai oktatás strukturálásának egyik úttörője, Ngo Loden Serab (t. *ngo blo ldan shes rab*, 1059–1109) a *kadam* hagyomány követője volt. A Szangphu Neuthog (t. *sangs phu ne'u thog*) kolostorban²² ő vezette be a magas szintű buddhista filozófiai tanulmányokat, mely a *pradnyáparamitá*, a *vinaja* (t. *'dul ba*)²³, a *pramána* és az *abhidharma* szövegeket foglalta magába. Ngo Loden Serab maga is fordított tibetire szövegeket ezekben a témákban, majd sokan kommentárokat írtak a szövegekhez.

A Szangphu Neuthog kolostor egyik apátja, Cshapa Cshötyi Szengge (t. *phyi pa chos kyi seng ge*, 1109–1169) – Ngo Loden Serab egyik tanítványa – vezette be a vitatkozás, a *cöpa* (t. *rtsod pa*) sajátos formáját, amely a hagyományos tibeti filozófiai oktatásra oly jellemző, és amelyről *Összegyűjtött fogalmak*, azaz *Düda* (t. *bsdus grwa*)²⁴ címmel írt tankönyvet. Ez a szöveg már nem létezik, de később is sok tibeti tudós írt *düda* szöveget.

1073-ban, a *kadam* Szangphu kolostorral egyidőben egy másik kolostoregyetem, a *Szatya* (t. *sa skya*)²⁵ is felépült, és ezeket sok további híres egyetem követte: a 12. században alapított Tyormolung (t. *skyor mo lung*)²⁶, 1153-ban a Narthang (t. *snar thang*)²⁷, 1351-ben a Cethang (t. *rtse*

16 „Magas sziget” kolostor, 996-ban alapította Rincshen Zangpo, Lha Lama Jese Ö (t. *lha bla ma ye shes 'od*, 947–1019/1024) patronálásával.

17 A Pála Birodalom idején a három legfontosabb buddhista kolostor egyike volt Indiában, Nándával és Ódantapurival együtt.

18 Hoffmann 2001.

19 Atísa tanítványa, Domtön Gyelwe Dzsungne (t. *'brom ston rgyal ba'i 'byung gnas*, 1004–1064) alapította 1057-ben a Reting/Radeng (t. *rwa sgreng mgon pa*) kolostort, erre datálható vissza a *kadam* (t. *bka' gdams*) hagyomány kezdete.

20 Az elnevezés jelentése „fakó föld”, mivel az egykori Északi kolostor mögött levő földszáv jellegzetes színére utal. A *szatya* hagyományt Dogmi (t. *'brog mi shAkya ye shes*, 992–1072/1074), híres tudós és fordító alapította, aki tizenkét évén át a Vikramasilában tanult Nárópa, Ratnákarasánti, Vágisvarakirti és más indiai *panditák* irányítása alatt.

21 Tarab 2000: 7.

22 Ngo Legpe Serab (t. *ngo legs pa'i shes rab*) alapította 1073-ban.

23 Szabálygyűjtemény a buddhista szerzetesi közösségek számára.

24 A buddhista logika alapszövegei. Ezt a szöveget a *gelug* rend összes kolostoregyetemén tanulmányozzák alaptantervük részeként.

25 Khön Könchshog Gyelpo (t. *khon dkon mchog rgyal po*, 1034–1102) alapította.

26 Belti Dacsompa (t. *sbal ti dgra bcom pa*) alapította.

27 Tumtön Lodö Dagpa (t. *gtum ston blo gros grags pa*, 1106–1166) alapította.

thang)²⁸ kolostorok, ahol a tibeti szerzetesek megszerezhették magas szintű képzési fokozataikat a buddhista filozófiából. A *szatyá* hagyományban is hasonló magasabb fokú tanulmányokat lehetett folytatni, mint a *kadam* iskolában. Nagyon sok ekkor élt *szatyá* láma – többek között Lopön Szönám Cemo (t. *slob dpon bsod nams rtse mo*, 1142–1182), Szatyá Pandita, Szacshen Kunga Gyelchen (t. *sa chen kun dga' rgyal mtshan*, 1182–1251) stb. – magasan képzett filozófiai tudással rendelkezett.

A 12. századra a buddhista szövegek fordítása elérkezett arra a pontra, hogy a narthangi Csomden Rigrel (t. *bcom ldan rigs ral*, 13. század) tanítványával Üpa Loszel (t. *dbus pa blo gsal*, 13. század) szerzetessel összeállította a tibeti kánont, a *Kangyur*-t (t. *bka' gyur*) és a *Tengyur*-t (t. *bstan gyur*), később ezt bővítette tovább Butön (t. *bu ston*, 1290–1364). A filozófiai szövegek a *Kangyur* gyűjteményben találhatók, az ezekhez írt kommentárok pedig a *Tengyur*ban.

A 14. században Congkhapa (t. *tsong kha pa*, 1357–1419) miután megszerezte a buddhista filozófia fokozatait mind a *kadam*, mind pedig a *szatyá* kolostoregyetemeken, megalapította a *gelug* iskolát.²⁹

A 14. és 15. században Congkhapa és tanítványai Közép-Tibetben négy nagy kolostoregyetemet alapítottak: 1409-ben a Ganden (t. *dga' ldan dgon pa*),³⁰ 1416-ban a Depung (t. *'bras spung dgon pa*)³¹, 1419-ben a Szera (t. *se ra dgon pa*)³², 1445-ben a Tasilhünpo (t. *bkra shis lhun po*)³³ kolostorokat.

A 17. században Amdoban is sok kolostoregyetem jött létre, az egyik leghíresebb a Ladang/Labrang Tasi Tyil (t. *bla brang bkra shis 'kyil*)³⁴ kolostor.

A buddhista filozófia magas szintű szerzetesi képzési fokozatai Tibetben

Történelmileg az első „akadémiai” fokozat a buddhista tanulmányokban az úgynevezett *kazsi* (t. *dka' bzhi*)³⁵ volt. A korai *kadam* (t. *bka' gdams*) időszakban jelent meg. Később a *szatyá* hagyományban alakult ki a *kacsu* (t. *dka' bcu*),³⁶ majd a *rabdzsam* (t. *rab 'byams*) fokozat. Miután

28 Teszitu Dzsangcsheb Gyelchen (t. *ta' i si tu byang chub rgyal mtshan*, 1302–1364) alapította.

29 Ezt új *kadam* iskolának is nevezik.

30 „Vadrózsa” kolostor, 1419-ben alapította Dzse Congkhapa tanítványa, Dzsamcschen Sákja Jese (t. *byam chen ShAkya ye shes*, 1354–1435). Két nagy „főiskolája” van a régebbi Szera Me (t. *smad*) és az újabb Szera Dzse (t. *byes*).

31 „Rizshalom” kolostor, 1416-ban alapította Dzse Congkhapa fő tanítványa, Dzsamjang Cshödze Tasi Pelden (t. *'jam dbyangs chos rje bkra shis dpal ldan*, 1379–1449). A kolostornak három „főiskolája” volt, a Gomang (t. *sgo mang*), a Loszelling (t. *blo gsal gling*) és a Dejang (t. *bde yangs*).

32 „Örömteli” kolostor (sz. *Tuſita*), 1409-ben alapította Dzse Congkhapa. Két nagy „főiskolája” van, a Ganden Sarce (t. *shar rtse*) és a Ganden Dzsangce (t. *byang rtse*).

33 „Szerencsehalom” kolostor, Dzse Gedün Dub (t. *rje dge 'dun drub*, 1391–1475), az 1. Dalai Láma által alapította, a pancshen láma hagyományos kolostori székhelye, valamint történelmi és kulturális szempontból fontos kolostor Zsikaceben (t. *gzhis ka rtse*), Tibet második legnagyobb városában.

34 Dzsamjang Zsepe Dordze (t. *'jam dbyangs bzhad pa' i rdo rje*, 1648–1722) alapította.

35 A *kazsi* jelentése „négy nehéz (vagy: fontos, fő, terjedelmes, nagy) [munka].” Ezek a *pradnyápáramitá*, *madhjamaka*, *vinaja* és *abhidharma* szövegei.

36 A *kacsu* jelentése „tíz nehéz (vagy: fontos, fő, terjedelmes, nagy) [munka].” Ezek a *buddhista logika*, *pradnyápáramitá*, *madhjamaka*, *vinaja*, *abhidharma* stb. szövegei.

ezeket a *gelug* (t. *dge lugs*)³⁷ hagyomány adaptálta, létrehozták a *lingsze* (t. *gling bse*) fokozatot, illetve sokkal később a *gese* (t. *dge bshes*) fokozatokat. Az öt *gese* fokozat a következő: *gese doram* (t. *dge bshes rdo rams*), *gese lingsze* (t. *dge bshes gling bse*), *gese rigram* (t. *dge bshes rigs rams*), *gese chogram* (t. *dge bshes tshogs rams*) és *gese hlaram* (t. *dge bshes lha rams*).

Az említett *kazsi* és a *kacsu* fokozatok a *Négy*, illetve a *Tíz nehéz munkán* (t. *dka' chen bzhi/bcu*) alapultak, melyek *vinaja*, *szútra* és *pramána* szövegek, valamint *hínájána* és *mahájána abhidharma* szövegek voltak. Az idők folyamán a tanulmányozandó irodalom változott, de a legfontosabbak filozófiai szövegek voltak.

Dakor (t. *grwa skor*) vizsga

A *kadam* időszakról kezdve a buddhista filozófiai tanulmányokkal szorosan összefüggött a *dakor* vizsga.³⁸ A kifejezés arra utal, hogy a szerzetes körbejárta a különböző kolostori iskolákat, kérve, hogy vizsgát tessen ott a tanulmányaiból, mellyel bizonyíthatta tudós képességeit.³⁹ Egy ilyen vizsga alkalmával a kolostoregyetem minden diákja összegyűlt és a vizsgázó szerzetes diák egy előadást tartott azon szöveg legnehezebb pontjait érintve, melyből a vizsgáztatást kérte, azaz egyúttal vitába szállt a kolostoriskola bölcseivel a szöveg értelmezését illetően. Ha sikeresen letette a vizsgát, a következő kolostoriskolába ment tovább, hogy ott is megismételje ugyanezt. Lehetőség volt csak egy filozófiai szövegből vizsgát tenni, de ha a *Négy nehéz munkát*, azaz a *kacshensit* (t. *dka' chen bzhi*)⁴⁰ választotta és sikeresen le is vizsgázott belőlük, akkor megkapta a *kazsi* fokozatot. A szerzetes kiválaszhatta, hogy melyik és mennyi szövegből szeretne vizsgázni. Általában szövegenként külön-külön tettek *dakort*, de ismertek olyanok is, akik egyszerre több szövegből vizsgáztak: például a nagy Bodong Pencshen (t. *bo dong pan chen*, 1376–1451) 15 szövegből csinálta a *dakorj*át a Szatya és a Szangphu kolostorokban. [...] és a *szatya* tudós Dönjö Pel (t. *don yod dpal*, 15. század) 13 szövegből csinált *dakort* 1422-ben a Szangphu kolostorban.⁴¹

A *kazsi* (t. *dka' bzhi*) fokozat

A *kazsi* fokozat megszerzése a 13. század elején Cshekawa Jese Dordzse (t. *'chad ka ba ye shes rdo rje*, 1101–1175) *lodzsong* (t. *blo sbyong*)⁴² hagyományával kezdődött a *kadam* iskolában. Itt említenek egy lámát, akinek a neve Khenpo *Kazsipa* (t. *mkhan po dka' bzhi pa*). A 14. században a *kadampáknak* már létezik a *kazsi* fokozat a tanulmányaik elvégésekor, ami a taná-

37 Az elnevezés jelentése „erényes, erényelvű”. A *gelug* hagyomány alapítója Dzse Congkhapa volt.

38 A *da* (t. *grwa*) a kolostori iskolára utal, míg a *kor* (t. *skor*) a körbejárást jelenti.

39 A KVT – pan chen bsod nams grags pa: *bka' gdams gсар rnying gi chos 'byung yid kyi mdzes rgyan* [Pancshen Szónam Dagpa – Az új és régi *kadam* vallástörténet gyönyörű ékszere] – fol. 26 szerint Congkhapa a *pradnyáparamitá dakor* vizsgáját hat *szatya* és *kadam* kolostoregyetemen tette le.

40 Thubten 2019: 398 lj. 47 - bár a *kazsipa* szó szerint „négy értekezés mesterét” jelenti, eredeti szóhasználatában a négy szöveg kifejezés helyett négy tudományág mesterét kell érteni.

41 Cabezón – Dorjee 2019: 287.

42 Ez a tibeti buddhista hagyomány kontemplatív gyakorlata. A gyakorlat magában foglalja a motivációk és attitűdök finomítását és megtisztítását.

rok címeiből tűnik ki. Például Congkhapa Tyormolungban (t. *skyor mo lung*) egy híres *kadam* kolostoriskolában kapott *vinaja* tanításokat *Kazsipa* Loszel (t. *dka' bzhi pa blo gsal*) apáttól. Congkhapa életrajzában olvashatjuk, hogy a *kacshenzi dakor* vizsgáját hat különböző kolostoriskolában⁴³ tette le Cangban (t. *gtsang*), majd további három kolostorban folytatta a *dakor* vizsgáit Ü-ben (t. *dbus*), mikor is megkapta a *kazsi* fokozatot. Később Congkhapa több tanítványa is sikeresen megszerezte ezt.

A *kacsu* (t. *dka' bcu*) fokozat

A fokozat elnevezése, a *Tíz nehéz munkára*⁴⁴ utal,⁴⁵ hogy ezek mely szövegek voltak, az nem egészen világos a forrásokban. Gyelchabdzse Darma Rincshen (t. *rgyal tshab rje dar ma rin chen*, 1364–1432), Congkhapa híres tanítványa, az első Ganden *thipa* (t. *dga' ldan khri pa*)⁴⁶ volt az első tudós, aki megkapta a *kacsu* fokozatot⁴⁷ a *szatya* kolostoregyetemtől, de több *kadam* kolostoregyetemtől is elnyerte ugyanezt a fokozatot. A *kacsu dakor*⁴⁸ vizsgáját három helyen tette le,⁴⁹ majd Ü-be ment, hogy „vitatkozzon” Congkhapával, ehelyett viszont a tanítványa lett.

Congkhapa másik fő tanítványa, Khedubdzse Geleg Pelzang (t. *mkhas grub rje dge legs dpal bzang*, 1385–1438) is megszerezte a *kacsu* fokozatot. Úgy is ismerték őt korábban – lévén *szatya* rendbeli tanítvány volt –, mint Csangra *kacsupa* (t. *lcang ra dka' bcu pa*), mivel a Nyangtö Csangra (t. *nyang stod lcang ra*) *szatya* kolostor apátja volt.

A *gelug* hagyományvonal a *kacsu* fokozatot is adaptálta. Kezdetben sok *gelug* rendbeli tudós megszerezte a *kazsi* fokozatot. A KVT szerint⁵⁰ Congkhapa fő tanítványai közül tíz rendelkezett a *kazsi* és négy a *kacsu* fokozattal.

A 15. században is több tudós láma szerezte meg a *kacsu* fokozatot. Például Dzsamjang Cshödzse Tasi Pelden (t. *'jam dbyangs chos rje bkra shis dpal ldan*, 1379–1449) a Depung (t. *'bras spungs*) kolostor alapítója, az ő tanítványa Khencshen Pelden Lodö (t. *mkhan chen dpal ldan blo gros*),⁵¹ akinek több jól ismert tanítványa is megszerezte a *kacsu* fokozatot.⁵²

43 KVT fol. 26.

44 Az amdói Thu'u bkwan szerint a négy *kacshenzi* és hat további szöveg.

45 Thupten 2019: 159: a tíz értekezés mestere.

46 A *thipa* (t. *khri pa*) jelentése: „tróntartó.” A Ganden *thipa* a tibeti buddhizmus *gelug* iskolájának spirituális vezetője. Kinevezik, és nem számít reinkarnációs vonalnak. Érdemek szerzése után válhat valakiből Ganden *thipa* és a címet hét évig viselheti. Gyakran hiszik azt tévesen, hogy a Ganden *thipa* személye megegyezik a Ganden kolostor apátjával, holott a Gandennek két apátja van: a Ganden *sarce* (t. *dga' ldan shar rtse*) és a Ganden *dzsangce* (t. *dga' ldan byang rtse*). A Ganden *thipa* nem töltheti be ezt a tisztséget, feltéve ha előtte szolgált már a Gyüme (t. *rgyud smad*) vagy a Gyütö (t. *rgyud mtho stod*) tantrikus főiskola apátjaként. Lásd <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/monasteries-in-tibet/gelug-monasteries-ganden> [megtekintve: 2022. 08. 02.]

47 Thubten 2019: 402 lj. 83.

48 Thubten 2019: 215 - „vitakörút”, egyik kolostorból a másikba utazva, hogy megszerezze a fokozatot.

49 A *Szatya* kolostorban, a *Szangphu* kolostorban és a *Cethangban*.

50 KVT fol. 32v–33r.

51 Tarab Tulku szerint a Depung kolostor harmadik apátja, a Depung kolostor honlapja szerint a nyolcadik apátja. https://drepunggomang.org/index.php?option=com_content&view=article&id=401&catid=9 [megtekintve: 2022.04.16.]

52 A KVT fol. 72v név szerint említi ezeket a tanítványokat.

A 2. dalai láma, Gedün Gyacho (t. *dge 'dun rgya mtsho*, 1475–1542) egyik tanárának már tizenhat olyan tanítványa volt, aki szintén rendelkezett a *kacsu* fokozattal. Úgy tűnik ez a cím egyre népszerűbbé vált, és lassan kiszorította a *kazsi* fokozatot.

A *rabdzsam* (t. *rab 'byams*) fokozat

A fokozat elnevezésének általános jelentése „megszámlálhatatlan”, a végzettség tehát arra utalt, hogy birtokosa számos filozófiai témában jártas.

A címet a *szatya* hagyomány hozta létre a 15. században, később pedig a *gelug* iskola adaptálta. A *Filozófiai rendszerek kristálytükré* (t. *grub mtha 'shel gyi me long*)⁵³ említi, hogy Kunga Zangpo (t. *kun dga' bzang po*, 1382–1477) – a *szatya* hagyomány *ngor* iskolájának alapítója – egyik fő tanítványa Szangye Phel (t. *rab 'byams pa sangs rgyas 'phel*, 1414–1485) volt az első, aki megszerezte a *rabdzsam* fokozatot. Az ő tanítványa nevében is szerepel a fokozat elnevezése – Gowo *Rabdzsampa* Szönám Szengge (t. *go bo rab 'byams pa bsod nams seng ge*, 1393–1489), mely arra utal, hogy ő is megszerezte ezt címet.

A 16. század elejére a legmagasabb megszerezhető fokozat a *rabdzsam* lett. A Deszi Szanggye Gyacho (t. *sde srid sangs rgyas rgya mtsho*, 1653–1705) által írt *A Ganden kolostor vallástörténete, a Sárga Berill* (t. *dga' ldan chos 'byung bai Du rya ser po*)⁵⁴ szövegében olvashatunk utalást erre a fokozatra, miszerint *Rabdzsampa* Pencshen Szönám Dagpa (t. *rab 'byams pa pan chen bsod nams grags pa*, 1478–1555) nagyon magasan képzett lett és megszerezte a *rabdzsam* fokozatot.⁵⁵

Úgy tűnik, hogy korábban ez a fokozat volt a legmagasabb szintű tudományos cím, de később a *rabdzsam* kifejezést már másként használták; napjainkban például a Depung kolostorban a filozófiai vizsga megjelölésére szolgál, és már nem adnak ki ilyen végzettségű diplomát. Manapság az Indiában alapított, Buddhista Dialektika Intézetében (Chenyi Lobda) (t. *mtshan nyid slob grwa*)⁵⁶ lehet ezt a fokozatot megszerezni.

Idővel a *rabdzsam* cím különböző fokozatokká fejlődött. Így alakultak ki lassan a *hlaram* (t. *lha rams*),⁵⁷ a *chogram* (t. *tshogs rams*),⁵⁸ a *doram* (t. *rdo rams*)⁵⁹ és a *sngags rams*⁶⁰ (t. *sngag rams*)⁶¹ fokozatok. A tibeti orvosi tanulmányokon belül is létezett egy kapcsolódó diploma, az úgynevezett *menram* (t. *smam rams*).⁶² A fokozatok elnevezésében a *ram* (t. *rams*) a *rabdzsam* kifejezés rövidítése.

53 <https://library.bdr.io/show/bdr:W2124?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW2124#open-viewer> [megtekintve: 2022.04.16.]

54 A szöveg a tibeti buddhizmus *gelug* hagyományának, fő tanítóinak története. Az 5. dalai láma régense, Deszi Szanggye Gyacho (t. *sde srid sangs rgyas rgya mtsho*, 1653–1705) írta 1698-ban.

55 Tarab 2000: 16.

56 <https://instituteofbuddhistdialectics.org/> [megtekintve: 2022.04.28.]

57 A *gese hlaram* (t. *dge bshes lha rams*) fokozat röviden, bővebben lásd a 124. oldalon.

58 A *gese chogram* (t. *dge bshes tshogs rams*) fokozat röviden, bővebben lásd a 126. oldalon.

59 A *gese doram* (t. *rdo rams*) fokozat röviden, bővebben lásd a 128. oldalon.

60 Vagy *ngaram*-ként is ismert. A *gese ngaram* (t. *dge bshes sngags rams*) fokozat röviden, lásd a 126. oldalon.

61 A 15. század végén Congkhapa tanítványa, Dzse Serab Szengge (t. *rje shes rab seng ge*, 1383–1445) megalapította a tantrikus főiskolát - melyet később Alsó tantrikus főiskolának, *gyüme dachang*-nak (t. *rgyud smad grwa tshang*) neveztek -, és létrehozta a *ngagrampa* fokozatot a tantrikus tanulmányok elvégzésének igazolására.

62 A *menrampa* fokozatot a lhászai Csagpori Mencikhang (t. *lcags po ri smam rtsi khang*) orvosi egyetemen lehetett megszerezni.

Néhány tudóst, aki *rabdzsam* fokozattal rendelkezett, *rabdzsam mawá*-nak (t. *rab 'byams smra ba*) hívtak, ami azt jelentette, hogy számos filozófiai témában adtak tanítást. Egy másik ehhez hasonló elnevezést, a *rabdzsam sepa*-t (t. *rab 'byams shes pa*) is többen viselték, ez azt jelentette, hogy számos filozófiai témában nagy tudással rendelkezik a fokozattal bíró láma.⁶³

A *lingsze* (t. *gling bsre*) fokozat

A *lingsze* kifejezés a Szangphu kolostorból ered, ahol hagyománya volt annak, hogy az alsó és felső főiskolák (t. *gling*) együtt összekeveredve (t. *bsre*) mentek a vitavizsgára.

A fokozat elnevezésében a *ling* (t. *gling*), azt jelenti, hogy „sziget”, vagy „az egész”, mely a területre, vagy a közösségre utal. A *sze* (t. *bsre*) pedig azt jelenti „kevert”, de ebben az összefüggésben a két szó azt jelenti, hogy „együtt”. A *lingsze* elnevezés tehát arra utal, hogy egy nagy összejövetel során lehet megszerezni.

A KVT⁶⁴ szerint a 10. Ganden *thipa*, Cshödöse Jese Zangpo (t. *chos rje ye shes bzang po*, 1415–1498) sok másik híres tudóssal együtt tanult a Depung kolostorban, ahol nagyon magasán képzett lett a tanulmányaiban, és létrehozott egy új „akadémiai” fokozatot,⁶⁵ melynek a *lingsze* elnevezést adta. S ő volt ennek a fokozatnak az első viselője is. Továbbá tudjuk az 5. dalai lámáról, Ngawang Lobszang Gyacho-ról (t. *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682), hogy ő is rendelkezett a *lingsze* fokozattal. Tehát ez volt ez első olyan fokozat, amit egy *gelug densza* (t. *gdan sa*) „Szerzetesi szék” adott. Az elsőt 1415-ben ítélték oda, de ez még nem *gese lingsze*. A vizsgát az összes szerzetesdiák előtt végezték és csak két tárgyból: *pramánából* és *pradnyá-páramitából*. A Depung kolostor után aztán a Szerában is megjelent ez a vizsga még 1600 előtt, hiszen az 5. dalai láma 1600-ban a Szerában szerezte a *lingsze* fokozatát.⁶⁶

A 18. század elején a *lingsze* még mindig egy magas szintű fokozatnak számított, amint ezt a *lamrim* hagyomány lámái esetében láthatjuk. Például Phurcsog Ngagwang Dzsampa (t. *phur lcog ngag dbang byams pa*, 1682–1762) a víz-ló évében szerezte meg a fokozatát, nagyon jó példát mutatva a vizsga során, hiszen minden jelenlévő tudós elképedt a tudásán.⁶⁷

A korábbi vizsga *dakorok* nem szűntek meg, de a *gelug* hagyományban a korábbi „akadémiai” címek helyét lassan átvették a *gese* fokozatok. A *lingsze* fokozat tehát nagyon magas tudományos cím volt, valószínűleg egészen a *gese* tudományos fokozat megszerzéséig fennállt.

A *gese* (t. *dge bshes*) fokozat

Az elnevezés a *gewe senyen* (t. *dge ba'i bshes gnyen*) kifejezés rövidítése. A terminus jelentése: erényes spirituális barát, tanár. A kifejezést már a 8. századtól kezdve használták⁶⁸ a buddhista tanároknak.

63 A KVT fol. 18v szerint Rendawa Zsönnu Lodö (t. *red mda' ba gzhon nu blo gros*, 1348/1349–1412) hét tanítványa volt *rabdzsam sepa*, köztük Congkhapa is.

64 KVT fol. 50v.

65 *Pradnyáparamitát, pramánát, Nágárdzsuna hat madhjamaka* szövegét stb. tanulmányozták.

66 Cabezón – Dorjee 2019: 289.

67 Tarab 2000: 17.

68 A *Bazse* (t. *rba bzhes*) szerint ezt a kifejezést használta Thiszong Decen minisztere, Baszel Nang (t. *sba gsal snang*), amikor megkérte Sántarakshitát, hogy jöjjön Tibetbe, hogy tanítsa a buddhizmust a királynak.

A *kadam* időben kezdték rövidített formában használni a *kadam* tanárookra, például Atísa tanítványára, hogy Domtön Gyelwe Dzsungne (t. *'brom ston rgyal ba'i 'byung gnas*, 1004–1064) egy *gese* volt. De a *Kék Évkönyvben* (t. *deb ther sngon po*)⁶⁹ is találhatunk példát a *gese* ilyen értelemben való használatára: *Gese Dapa Ngönse* (t. *dge bshes gra pa mngon shes*) volt a fiatal Maccsig Labdön (t. *ma gcig lab sgron*, 1055–1145) tanítója.

Körülbelül a 18. századtól kezdték a *gese* elnevezést tudományos fokozatként használni. Miután a *gese* fokozat odaítélését meghatározták, azután már csak a filozófiai szövegek ismeretére korlátozódott.

A *gese* fokozatnak négy szintje van, az egyes szintek elnevezései a kolostoregyetemektől függően különbözhetnek. A négy szint a Depung kolostorban: *gese doram* (t. *dge bshes rdo rams*), *gese lingsze* (t. *dge bshes gling bsre*), *gese chogram* (t. *dge bshes tshogs rams*) és *gese hlaram* (t. *dge bshes lha rams*), ez utóbbi a legmagasabb megszerezhető tudományos fokozat.

A *gese* vizsga menete

Közép-Tibet három nagy *gelug* kolostoregyetemében, a Ganden, Szerá és Depung kolostorokban ugyanaz az eljárás volt a *gese* fokozat odaítélésére. E három kolostorban összesen hét olyan filozófiai főiskola működött – a Gandenban kettő, a Szerában kettő és a Depungban három⁷⁰ –, ahonnan meg lehetett szerezni a fokozatot. Vagy e három „*Szerzetesi szék*”, *densza* közül az egyik, vagy a Tibeti Kormány adományozta oda a szerzeteseknek a sikeres vizsga után.

A *gese* fokozat egy előzetes vizsgából, és egy fő vizsgából áll. A *gese doram* és a *gese lingsze* fokozatot a saját kolostoregyetemen szereztek meg a szerzetesek. A *gese chogram* és a *gese hlaram* fokozat előzetes vizsgája is helyben történt. Azonban a három nagy kolostoregyetem közös vizsgát rendezett Lhászában ez utóbbi, két magasabb *gese* fokozat végső vizsgájára.

Az előzetes vizsga négy vitavizsgából állt *vinaja*, *abhidharma*, *pradnyáparamitá* és *madhjama-ka* témákból. Senki nem tudta előre a kérdéseket, sem a jelöltek, sem a kihívó szerzetestanulók és tudósok. A kérdéseket az apát vagy az apátok választották ki. Tehát minden jelöltnek négy kérdésre kellett válaszolnia, illetve megvitatnia a kihívókkal és a többi jelölttel. Az előzetes vitavizsgákon a jelölt egyetemének minden tudósa és hallgatója jelen volt. Az apát és a tudósok értékelték a válaszokat és a vitákat, és a jelöltet buddhista filozófiai ismereteinek megfelelően az adott *gese* fokozatba sorolták.

A *gese hlaram* (t. *dge bshes lha rams*) fokozat

A vizsgát egyszer egy évben, a Nagy Lhászai Imafesztivál, a *Mönlam Cshenmo* (t. *lha ldan smon lam chen po*)⁷¹ idején tartották. Az elnevezés *hla* (t. *lha*) része a Lhászából ered, míg

69 Gö locawa Jizangce Zsönnu Pel (t. *'gos lo tsa ba yid bzang rtse gzhon nu dpal*, 1392–1481) írta 1476 és 1478 között.

70 Lásd a 119. oldalon a 29. 30. és 31. lábjegyzetben.

71 A *Mönlam* rendezvényt Congkhapa hozta létre 1409-ben. Tibet legnagyobb vallási ünnepeként szerzetesek ezrei gyűltek össze, hogy imát énekeljenek, és vallási szertartásokat végezzenek a lhászai Dzsokhang templomban. A Nagy Imafesztivál fő célja, hogy imádkozzanak minden hagyomány szent gurujának hosszú életéért, a Dharma fennmaradásáért és terjedéséért minden élőlény elméjében, valamint a világkékéért. Az ünneppsorozat a Buddha életének azt az epizódját eleveníti fel, amikor a Győzedelmes és a hat eretnek tanító – a Buddha kortársai, akik

a *ram* (t. *rams*) a *rabdzsam* rövidítéséből. A vizsgát a Lhásza szívében található Dzsokhang (t. *jo khang*) templomban bonyolították le. A Nagy Imafesztivált Congkhapa óta a Depung kolostor szerzetesei rendezték a Dzsokhang templomban. Később a 2. dalai láma, Gedün Gyacho (t. *dge 'dun rgya mtsho*, 1475–1542) a Szera kolostor szerzetesei számára is lehetővé tette, hogy részt vegyenek a fesztiválon. A 7. dalai láma, Kelszang Gyacho (t. *skal bzang rgya mtsho*, 1708–1757) pedig ugyanezt a lehetőséget adta meg a Ganden kolostor szerzeteseinek is.

A rendelkezésünkre álló adatok szerint⁷² a *gelug* rendben legelőször ezt az „akadémiai” címet hozták létre. A 4. pancshen láma, Lobzang Cshötyi Gyelchen (t. *blo bzang chos kyi rgyal mtshan*, 1570–1662) 1613 és 1618 között Ganden *thipa* volt, így ő szervezte meg a *Mönlam Cshenmo* alatt a *rabdzsam* vizsgát. Ez a nyilvános vizsga volt a *Mönlam dakor* (itt persze a *dakor* elnevezés csak szimbolikus), és később ez a vizsga lett a *gese hlaram* vizsga.⁷³

Korábban említésre került, hogy az 5. és 7. dalai láma rendelkezett *lingsze* fokozattal. De ezután egy olyan hosszú időszak következett, egészen a 13. dalai lámáig, amikor is a dalai lámák nem szereztek „akadémiai” fokozatot. A 13. dalai láma, Thubten Gyacho (t. *thub bstan rgya mtsho*, 1876–1933) volt az első olyan dalai láma, aki sikeres *gese hlaram* vizsgát tett. Ezt követően pedig a 14. dalai láma, Tendzin Gyacho (t. *bstan 'dzin rgya mtsho*, 1935–) is megszerezte a *gese hlaram* fokozatot még Tibetben 1959-ben.

A vizsgák menete⁷⁴

Minden évben a három *densza* hét főiskolája⁷⁵ leadott egy listát a Tibeti Kormánynak a legjobb diákok nevével, akik részt vehettek a vizsgán. Minden főiskola üresen hagyott két helyet, az egyiket egyéb főiskoláról érkező jelentkezőnek, a másikat pedig egy Ratö (t. *rwa stod*)⁷⁶ kolostorból érkező szerzetes jelentkezőnek.⁷⁷ A jelöltek közül 1919-ig egy független főiskola választotta ki azt a tizenhat főt, aki részt vehetett a vizsgán. Mivel minden évben csak tizenhat fő vizsgázhatott, így voltak, akik évekig vártak, hogy sorra kerülhessenek.

Egy szerzetesnek tizenhét évig kellett tanulnia a kolostori főiskolán. Ezután hat éven keresztül minden évben írásbeli és vitavizsgát kellett tennie. Az utolsó év vizsgáinak letétele után, az első tavaszi vallási fesztiválon *dakorra* kellett mennie, továbbá minden vasárnap este *vita-dakort* kellett tennie a Depungban mind a huszonöt lakóegységnél, a Loszelling-i *khangchen*-nél (t. *blo gsal gling khang mtshan*), és válaszolni kellett a *khangchen*-vitakérdésekre.⁷⁸

A 14. dalai láma mester-vitapartnerre, a *chenszab* (t. *mtshan zhabs*) a kiválasztott tizenhat jelölttel elvonult a Norbulingkába (t. *nor bu gling ka*), a dalai lámák nyári rezidenciájába, és ott a jelöltek egyfajta próbavizsgát tettek, de zárt ajtók mögött. Ez alapján a *chenszab* rangsorolta őket.

ellentétes nézeteket vallottak az ő tanításaival – (sz. 1. Püraṇa Kassapa, 2. Makkhali Gosāla, 3. Ajita Kesakambali, 4. Pakudha Kaccāyana, 5. Nigantha Nātaputta, 6. Sañjaya Belaṭṭhiputta) tizenöt napon át versengtek, hogy összemérjék varázserejüket, mely végül a Buddha az ú. n. „kettős csoda” vagy „csoda Srāvastīban” nevezetű győzelmével ért véget.

72 Tarab 2000: 20.

73 Cabezón – Dorjee 2019: 290.

74 A vitavizsgák menetéről Dreyfus két művében is részletesen lehet olvasni: Dreyfus 2008 és Dreyfus 2003.

75 Lásd a 119. oldalon a 29. 30. és 31. lábjegyzetben.

76 1205-ben alapította Gyacshing Ruwa (t. *rgya mching ru ba*)

77 Cabezón – Dorjee 2019: 293.

78 <https://www.losellingmonastery.org/english/geshe-degree/> [megtekintve 2022.04.14.]

Mivel a dalai láma is részt vett a vizsgákon, ezért volt nagy jelentősége, hogy milyen sorrendben vizsgáztak.

A *hlarampa* jelöltek a három *densza* legkiválóbb tudósaival vitavizsgáztak. Körülbelül 2-3 órán át vizsgáztak *pramána* szövegekből, délután 2 órát *pradnyápáramitá* és *madhjamaka* szövegekből, és este még 4–6 órát *vinaja* és *abhidharma* szövegekből. A vitavizsgák kérdései a vita kezdetéig ismeretlenek voltak az jelöltek előtt. A vitákban azonnal meg kellett fogalmazni a kifogásokat, illetve mind a védőknek, mind a kihívóknak a fejében kellett lennie a teljes tudásnak, beleértve az idézeteket és a forrásokat is - könyveket nem használhattak. A legjobb hat vizsgázót párokban rangsorolták: a legjobb első kettő, a legjobb második kettő és a legjobb harmadik kettő. Amikor vége lett a *Mönlam* fesztiválnak, a *gesék* tiszteletére rendezett ünnepségen hirdették ki ezt a rangsort, és a rangsoruk szerint különböző ajándékokat kaptak. A 3. Thidzsang Rinpocshe Lobzang Jese Tendzin Gyacho (t. *khri byang rin po che blo bzang ye shes bstan 'dzin rgya mtsho*, 1901–1981) 1919-ben vizsgázott és harmadik lett. Ő ekkor egy sárga szertartási ruházatot, egy teljes hétköznapi viseletet, egy sárga sapkát, egy selyem *khatagot* és két teatéglát kapott. A legjobb első két helyen végzett vizsgázót kérték, hogy folytassák tanulmányaikat a két tantrikus iskola⁷⁹ valamelyikében, ahol további öt év tanulás keretében nemcsak a tantrikus szövegeket kellett megismerni, hanem gyakorlati és rituális aspektusait is: a kántálást, hangszeren játszást, *mandala* készítését stb. S amikor befejezték itt a tanulmányaikat, akkor jelentkeznük kellett egy hét napos vizsgára, ahol megszerezhették a *ngagrampa* fokozatot.⁸⁰ Ez a cím különböző magas pozíciók előtt nyitott utat a viselőjének. A *ngarampa* például lehetett az egyik tantrikus főiskola apátja, ami azt eredményezhette, hogy a *gelug* hierarchia legmagasabb tisztségére, a *Ganden thipa* (t. *dga' ldan khri pa*) pozíciójára is jelöltté válhatott. 1985-ben első nyugati szerzetesként – (szerzetesi neve Szanggye Szamdub (t. *sangs rgyas bsam grub*) volt – Georges Dreyfus tett sikeres *gese hlaram* vizsgát az új, Indiában kialakított rendszer szerint.⁸¹ 2016-ban pedig Indiában adódott először lehetőség a szerzetesnők számára, hogy közülük is tizenhat jelölt tehetett *gesema hlaram* vizsgát.

Előfordult, hogy akiknek nem sikerült a *gese* vizsga, azok *dakort* csináltak különböző híresebb kolostorokban, hiszen a régi vizsgák nagyon népszerűek és jól szervezettek voltak továbbra is.

1959 után ez a vizsga is megváltozott mind Tibetben, mind Indiában is. Tibetben mindent felügyelt a kommunista kormány, így ott ezért csökkent a jelentősége. Indiában pedig nem szerveznek már a régi időkhöz hasonlóan olyan nagy imafesztivált, ahol a három *densza* összes nagy tanítója és szerzetese előtt vizsgáznának a jelöltek. Ebből adódóan kissé formálissá vált maga a fokozat elnyerése. Természetesen nagy tudásról adnak számot, de már nem akkora hallgatóság és nem annyi magasrangú és tudású mester előtt zajlik a vizsga.

A *gese chogram* (t. *dge bshes tshogs rams*) fokozat

Ez a második legmagasabb *gese* fokozat. Az elnevezésben a *chog* (t. *tshogs*)⁸² a *chogcshö mönlam* (t. *tshogs mchod smon lam*) kifejezésre utal, ami egy évente megrendezett Felajánlási

79 A lhászai Felső tantrikus főiskolán, a *Gyütö*-n (t. *rgyud stod*) vagy az Alsó tantrikus főiskolán, a *Gyüme*-n (t. *rgyud smad*).

80 Cabezón – Dorjee 2019: 295.

81 Rabdzampa Karma Dorje – az ELTE tibeti nyelvi lektora 1992 óta – szóbeli közlése alapján. Dreyfus a csoporttársa volt a Buddhista Dialektika Intézetben néhány tantárgy tanulmányozása idején.

82 Rituális étel- és italfelajánlás.

Imafesztivál. A *ram* pedig itt is a *rabdzsam* rövidítése. A fesztivál a nagy ötödik dalai láma, Ngawang Lobzang Gyacho (t. *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682) megemlékezésének az ünnepe volt, melyet a második tibeti hónapban rendeztek meg a Dzsokhang templom udvarán.

Olyan szerzetesnek ítélik oda ezt a címet, aki elvégezte az *abhidharma* tanulmányok első vagy második évét. Azonban a *khenpo* (t. *mkhan po*)⁸³ dönti el, hogy kinek ad engedélyt, hogy részt vegyen az öt fő buddhista szöveg vitavizsgáján.⁸⁴

1919 óta ennek a vizsgának is van egy előzetes vizsgája zárt ajtók mögött a dalai láma mester-vitapartnerre, a *chenszab* előtt. A három *densza* hét főiskolája listájából tizenkét jelölt vizsgázhat évente, tehát itt is előfordul, hogy egyes jelölteknek éveket kell várniuk, mire letehetik a vizsgát. A vizsga menete hasonló a *hlaram* vizsgáéhoz, bár a vizsga végén itt nem rangsorolják a vizsgázókat.

A *hlaram* és *chogram* fokozatnak van kisebb, nem nyilvános formája is, aminek a neve *pharma* (t. *'phar ma*), a Tibeti Kormány és a saját anyakolostor ítéli oda sikeres vizsga után. A *pharma* fokozat nem kapott rangsort, és a birtokosát nem szorította más kötelezettségekre, például, hogy a vizsga után járjon tantrikus főiskolára.

A *gese lingsze* (t. *dge bshes gling bsre*) fokozat

A vizsgára tudni kell kívülről az öt témában szövegeket. Érdekesség, hogy a 13. dalai láma említ egy olyan szabályt, hogy őszintének és etikusnak kell lennie a jelölteknek, ne vásárolják meg ezt a fokozatot.⁸⁵

Erre a fokozatra jelentkezés esetén legalább négy jelöltnek kellett összegyűlnie, hogy együtt ülve elmondják a *dzsorcshog* (t. *sbyor chog*)⁸⁶ imákat. Ennek sikeres befejezése után a *zung-lenpa* (t. *gzhung len pa*) láma⁸⁷ megkérte a jelölteket, hogy álljanak készen a logika vitavizsgára, válaszoljanak a kérdésekre. Majd egy kiválasztott szöveget el kellett recitálniuk, és el kellett énekelni az abban szereplő *dharm*a-éneket. További kérdésekre kellett még válaszolniuk, és el kellett mondaniuk a *cigda*-t (t. *tshig sgra*)⁸⁸, melynek a legvégén a *dhí* magzótagot hangoztatták. Majd a láma elrecitálta a *Tanítás virágzása imát*, a *tenpa gyepe mönlam*-ot (t. *bstan pa'i smon lam*).

A *gese rigram* (t. *dge bshes rigs rams*) vagy a *gese doram* (t. *rdo rams*) fokozat

A *gese* fokozatok között az alacsonyabb fokozat egyike. A *gese lingsze* és a *gese rigram* fokozatokat a független *denszák*, a Szerá, Depung és a Ganden kolostorok adták, tehát nem a Tibeti

83 A kolostor apátja, vagy bölcs, magasan képzett mester-tanító.

84 <https://www.losellingmonastery.org/english/geshe-degree/> [megtekintve 2022.04.14.]

85 Cabezón – Dorjee 2019: 300.

86 A szertartás közepén elhangzó ima.

87 Az a láma, aki hallgatja a vitavizsgát és vezeti a ceremóniát.

88 A szertartás végén elhangzó ima.

Kormány. A *rigram* elvileg a magasabb fokozat a kettő közül, ugyanakkor az elnevezések között van egy kis kavarodás (lásd lejjebb), mely ennek a fokozatnak az elhelyezését a négy között kissé megnehezíti.

Mindkét vizsgán a jelölteknek kívülről, fejből recitálniuk kellett a *sepákat* (t. *shes pa*), a magyarázatokat a vizsga részeként. Régen a *sepa* valamelyik klasszikus szöveg egy része volt, manapság a szerzetes saját kompozíciója az adott témában. A vizsgán pedig egyszerű kérdésekre kellett válaszolniuk az öt témában.

A Depungban ennek más elnevezése volt: *docsel rabdzsam* (t. *rdo bcal rab 'byams*), vagy *doram* (t. *rdo rams*), azaz a „kőudvari *gese*”. Az elnevezés arra utal, hogy a jelöltek a kolostor nagy gyülekezeti terme előtt a kőudvaron vizsgáztak. Nagyon sokan, akik ezt a fokozatot birtokolták, inkább csak a *gese* elnevezést használják. Amdoban és ott is a Labrang kolostorban ez volt a legmagasabb megszerezhető fokozat. A Ganden kolostorban ugyanennek a *rabdzsam cshenpo* (t. *rab 'byams chen po*) nevet adták, a Szerában pedig ez a *rigram*.

Valójában ezt a *gese doram* fokozatot minden szerzetes megkaphatja, függetlenül attól, hogy a főiskola teljes kurzusát elvégezte-e vagy sem. De a *khenpo* elemzi, és ő hozza meg a végső döntést, hogy a szerzetes képes-e erre a fokozatra vagy sem. Valójában ez egyfajta tiszteletbeli cím azoknak a szerzeteseknek, akik nagyon sokat dolgoztak a közösségért, de nem rendelkeznek olyan kiváló képességekkel, hogy egy komoly filozófiai vizsgát sikeresen le tudjanak tenni.⁸⁹

A vizsga után

Ha egy szerzetes megkapta a fokozatot, akkor megkérték, hogy rendezzen egy lakomát a kolostorban, ami tibetiül a *thonggo* (t. *gtong sgo*) volt. Továbbá a kolostor minden szerzetesének adjon egy kisebb összeget, a kolostornak pedig adományozzon, amit csak tud: rizst, vaját, aszalt gyümölcsöt, drága ételeket, pénzt, teát, *thangkát*, nagy cintányért, *khatagot*,⁹⁰ szobrot, ezüst lámpát, jaktehenet és hasonlókat. Ha nem volt rá pénze, akkor kölcsön kellett kérnie, így néhány évre eladósodott. A Gelug Association ezt 20 rúpia/szerzetes összegre limitálta, hogy megakadályozza az eladósodást.

A fokozat megszerzése után több lehetőség nyílt előttük: 1. folytatták a tanulást a tantrikus főiskolán 2. maradtak a saját kolostorukban tanítani, vagy kisebb kolostorokban apátok lehettek 3. visszatértek saját kolostorukba 4. remeték lettek 5. egy külföldi dharmaközpontba mehettek rezidens tanítóknak.

⁸⁹ <https://www.losellingmonastery.org/english/geshe-degree/> [megtekintve 2022.04.14.]

⁹⁰ *Khatag* (t. *kha btags*) - hagyományos szertartási sál a tibeti buddhizmusban. A tibeti kultúrából származik, ugyanakkor gyakori azokban a kultúrákban és országokban, ahol a tibeti buddhizmust gyakorolják vagy az erős befolyással bír. Eredetileg a tibetiek báránygyapjút tettek a nyakukba, így mentek a vallási szertartásokra. Ezt váltotta fel később a selyemsál. A *khatag* a tisztaságot és az együttérzést szimbolizálja, és számos ünnepélyes alkalmon használják, beleértve a születéseket, esküvőket, temetéseket, ballagásokat és a vendégek érkezését vagy távozását. Búcsúztató gesztusként az utazó nyakába téve a biztonságos utazást szimbolizálja. Amikor az érkező vendégeknek adják, az üdvözlést jelenti. Általában selyemből készültek, de manapság sokkal gyakrabban pamut vagy poliészter az anyaguk. A tibeti *khatag* általában fehér, az ajándékozó tiszta szívét szimbolizálja, bár meglehetősen gyakori a sárga-arányszínű is. A mongol *khatag* általában kék, az eget szimbolizálja.

A filozófiai tanulmányok tananyaga a gese fokozat megszerzéséhez

A tanulmányok célja az volt, hogy a hallgatókat a buddhizmus filozófiai problémáinak önálló megértésére és megítélésére képezzék. Az elsajátítandó tananyagot tizenhat osztályra osztották, amelyek mindegyike egy évig tartott, és hat tantárgyból: egy alapozó tárgyból és öt főtárgyból állt. A buddhista filozófiai, a *pramána*, az *abhidharma*, a pszichológiai, az irodalomtörténeti és a logikai tanulmányok beépültek mind az öt fő tantárgy tanulmányozásába. Az oktatás menete nagyjából azonos volt a nagy szerzetesegyetemek összes főiskoláján, még akkor is, ha a hallgatók évfolyamai az egyes tantárgyak esetében némileg eltérőek voltak.

A Depung Loszelling főiskolán a következő volt a tananyag:

- az alapozó tantárgy: a *düda*⁹¹ – 1 évig
- az öt fő tantárgy:
 - *pramána* – a teljes tanulmány alatt végig tanulták
 - *pradnyápáramitá* – 6 évig
 - *madhjamaka* – 2 évig
 - *vinaja* – 4 évig
 - *abhidharma* – 4 vagy több évig.

A buddhista filozófia oktatásának módszerei a gese fokozatok tekintetében

A szerzetesi egyetemek oktatási módszere több szempontból is különbözött a nyugati filozófia oktatásától. A két legszembevetőbb különbség a gyökérszövegek és a kommentárok fejből való megtanulásának, valamint a kolostori egyetemeken a dialektikus vita gyakorlatának tulajdonított jelentősége volt. A gyökérszövegek elmondásakor a hallgatók a tárgykör különböző pontjaira vonatkozó állításokat és érveket, az adott pont mellett és ellen indokló kommentárokból választották ki, és fejből idézték azokat.

A tibeti szerzetesek három különböző módon tanultak, melyek egyforma jelentőséggel bírtak a tanulás folyamatában: 1. az előadásokon keresztül, a tanár közvetlen tanításán át, amely a szövegek elemző kifejtését, valamint a vita oktatását jelentette 2. a tanulmányokon keresztül, mely nem más, mint a tanulók saját olvasmányai és szövegelemzése, valamint a szokványos tanulás 3. a viták, a filozófiai viták, amelyek arra oktatták a hallgatókat, hogy saját következtetéseiket levonják, és e következtetések érvényességét logikai érveléssel teszteljék. A három módszer kölcsönhatása igazán előnyös volt a tanulók értelmi fejlődése szempontjából.⁹²

91 Lásd a 118. oldalon a 24. lábjegyzetet.

92 Tarab 2000: 29.

A fokozatok megfeleltetése a nyugati országokban

Amikor egy fokozatot viselő szerzetes nyugatra kerül például rezidens lámának, vagy felkérlik, hogy oktasson egy ottani egyetemen vagy főiskolán, a felsőoktatási intézmény adminisztrációs rendszere miatt megpróbálták megfeleltetni ezeket a tibeti „akadémiai” fokozatokat. S ennek lett egy hatása a tibeti kolostoregyetemekre is, több ilyen kolostor honlapján lehet olvasni, hogy ha valaki elvégzi az ott leírt többéves tanulmányokat, akkor milyen hagyományos fokozatot tud szerezni a sikeres vizsga után, és ez minek felel meg a nyugati oktatási rendszerben. Viszont ez egy megehetősen nehéz folyamat, mivel egészen más az oktatási rendszer és a curriculum. Mindenestre ezeket a megfeleltetéseket olvashatjuk:

- *rabdzsampa* – a buddhista filozófia doktora, Ph.D.
- *gese, gesema* – a buddhista filozófia doktora, Ph.D.
- *gese hlarampa* – a buddhista filozófia akadémiai doktora
- *menrampa* – az orvostudományok doktora, Dr.

Irodalomjegyzék

Elsődleges forrás

KVT: pan chen bsod nams grags pa (é. n.) *bka' gdams gsar rnying gi chos 'byung yid kyi mdzes rgyan* (h. n.) (k. n.) [Pancshen Szönám Dagpa – *Az új és régi kadam vallástörténet gyönyörű ékszere*] (fanyomat) <https://archive.org/details/bdrc-W3CN22303/page/n2/mode/1up> [megtekintve 2022. 04. 16.]

Másodlagos források

- Berzin, Alexander. (é. n.) *The Gelug Monastic Education System*. <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/monasteries-in-tibet/the-gelug-monastic-education-system> [megtekintve: 2022.04.28.]
- Berzin, Alexander – Tsenzhab Sekong Rinpoche. (é. n.) *Gelug Monasteries: Ganden*. <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/monasteries-in-tibet/gelug-monasteries-ganden> [megtekintve 2022. 08. 02.]
- Cabezón, José Ignacio – Penpa Dorjee. 2019. *Sera Monastery*. Somerville: Wisdom Publication.
- Dreyfus, Georges J.B. 2003. *The Sound of Two Hands Clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. <https://texts.mandala.library.virginia.edu/thl/drepung/monastic-education> [megtekintve 2022.04.28.]
- Dreyfus, Georges J.B. 2008 [2001]. *Tibetan Monastic Education*. <https://texts.mandala.library.virginia.edu/thl/drepung/monastic-education> [megtekintve 2022.04.28.]
- Hoffman, Helmut. 2001. *A tibeti műveltség kézikönyve*. Budapest: Terebess Kiadó.

- Kelényi Béla. 2012. „Világhegy és mandala. Tibet első buddhista kolostorának szimbolikája.”
In: Xeravits G. – Nagy E. (szerk.) *Szent városok, szent körzetek*. Budapest: L’Harmattan–
Agra: 149-169.
- Kuzder Rita. 2021. *Klasszikus tibeti nyelvtankönyv*. Főiskolai jegyzet. Budapest: A Tan Kapuja.
- Kuzder Rita (megjelenés előtt) „A tibeti hangállomány, a szótagok és szavak magyaros átírása és
ejtése.”
- Stein, Aurel. 1961. *Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa bzed. Edition du texte tibétain et
résumé français*. Paris: Publications de l’institut des Hautes Études Chinoises.
- Tarab Tulku. 2000. *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*.
Copenhagen: NIAS Publishing. <https://www.losellingmonastery.org/english/geshe-degree/>
[megtekintve 2022.04.14.]

A Keselyűhívás halotti szertartásának szövegei Mongóliából

Jelen cikk a mongol buddhizmus gyakorlatában használt tibeti nyelvű halotti szövegek kutatásához kapcsolódik. A különböző halotti szertartási szövegek közt találjuk az egyes temetkezési módokhoz kapcsolódókat is. A holttest „kihelyezése” vagy egyes esetekben „elhagyása” Mongóliában hagyományos temetési mód volt. Utazók leírásaiban is gyakran találunk említést róla, sőt fényképeket és illusztrációkat is. Ezeket a kitévéses temetéseket is a megfelelő buddhista temetési rituálé kíséretében végzik. Egy ezekhez kapcsolódó halotti szertartási szöveg a *Keselyűhívás* (*Tasiin duudlaga*, T. *bya 'bod*).

Két ilyen, mongol terepmunkáim során gyűjtött szöveget elemzek, melyek *A Keselyűhívás étkefelajánlása* (T. *bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so*), illetve *A Keselyűhívás mélységes szóbeli átadása, mely Macsig labdön csö gyakorlatához tartozó kiegészítő gyakorlat* (T. *(ma gcig gi gcod kyi cha lag) bya 'bod snyan rgyud zab mo*).

A *Keselyűhívás* szövegek célja az elhunyt tudatosságának továbbvezetése egy buddhaföldre vagy tiszta földre, mely ez esetben a *ḍākinik* öt családjának, csoportjának vagy aspektusának a földje. A *ḍākinik* ezen öt csoportját hívja meg a szertartás végzője, akik az öt égtáj irányából jelennek meg különböző, a megfelelő *ḍākinī*-csoport színével egyező színű keselyűk formájában. Az elhunyt holtteste pedig mint tantrikus étkefelajánlás kerül felajánlásra számukra.

A cikkben nemcsak bemutatom ezt a két szöveget, de mai használatukról is leírást adok a 2016-os és 2017-es terepmunkák során mongol lámákkal erről a szertartásról készített interjúkból. Remélhetőleg a cikk így értékes anyagot tesz közzé erről a Mongóliában ma is gyakorolt speciális temetési módról és sajátos szertartásszövegeiről.

Kulcsszavak: tibeti buddhizmus, tantrikus buddhizmus, szertartások, halotti szertartások

Bevezetés

Jelen cikk a mongol buddhizmus gyakorlatában használt tibeti nyelvű halotti szertartási szövegek kutatásához kapcsolódik, mellyel még 2015–2018 között foglalkoztam egy hároméves poszt-doktori kutatási támogatás keretében *Tibeti halotti rítusok a mongol buddhizmus gyakorlatában: szertartásrend, szövegtypológia és szövegfeldolgozások* címmel.¹

2016 és 2017 nyarán, két kéthónapos terepmunkán is tanulmányoztam a halotti szertartásokkal kapcsolatos mongol buddhista vallási gyakorlatot és ezek során a kapcsolódó tibeti szertartásszövegek használatát, beleértve mind az elhunytakért, mind a hozzátartozók védelmében

1 A cikk a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH – által támogatott projekt keretében jött létre (a támogató szerződés nyilvántartási száma PD 116108). A témában lásd még angolul: Majer (megjelenés előtt).

végzett² szertartásokat és felolvasásokat. Ekkor gyűjtöttem a használatban lévő szövegeket. Fő célom azoknak a publikálása volt, melyek sajátosak, kifejezetten a mongol buddhista gyakorlatra jellemzőek. A *Keselyűhívás* szövegei is ezek közé tartoznak.

Hogy ezeket a szövegeket megfelelő keretbe helyezzük, először a halál utáni teendők és szertartássorozat rövid felvázolása szükséges. Ezeket mongol nyelven a *buyanii ajil* („erénygyűjtő/érdemgyűjtő³ munka”) kifejezéssel illetjük összefoglalóan. Céljuk az elhunyt számára a lehető legjobb újrászületés elősegítése, és beletartoznak mind az elhunyt tudatosságának vezetését célzó rituálék és gyakorlatok, a temetés előkészítését szolgáló teendők és rituálék, maguk a temetési szertartások, a temetést követő rituálék és az elhunytól történő megemlékezések szertartásai. A gyakorlatban bármely mongol láma⁴ találkozhat ilyen teendőkkel és elláthatja azokat – a halál után szükséges rítusokat bármely láma vagy lámák csoportja végezheti. Speciálisan felkészült, erre szakosodott lámák, pontosabban kifejezetten erre specializálódott asztrológus lámák, akik az *Arany Edény* (*M. Altan saw, T. gser gyi sgram bu*) című temetési asztrológiai kézikönyv használatának tudományában képzettek, határozzák meg viszont a halál utáni teendők minden egyes részletét, a recitálendő szövegeket, és a temetés minden mozzanatát, mint például annak módja, ideje és iránya. Mindez a születés és halál dátumára alapozott számítások alapján derül ki, ennek a tevékenységnek, a halotti asztrológiának neve pedig az „Arany Edény felnyitása” (*M. Altan saw neekh, T. gser gyi sgram bu 'bye*) vagy más kifejezéssel a „jelek feltárása” (*M. Shinjee neekh*). Amennyiben a hozzátartozók ilyen halotti asztrológiai számításokat kérnek, akkor minden temetéssel összefüggő feladat, így a szertartások és maga a temetés is ez alapján lesz elvégezve. Más lámák a halotti szertartásokon, és egyáltalán a halálesetet követő teendőkben saját képességüknek, tanulmányaiknak, gyakorlatuknak és felhatalmazásaiknak megfelelően vesznek részt szükség esetén, ami azt jelenti, hogy amennyiben erre kérik őket, a saját hagyományvonaluknak, kolostoruknak, tanulmányaiknak megfelelő szertartásokat, felolvasásokat és gyakorlatokat végeznek. Ez természetesen a kapcsolódó szertartások sokszínűségéhez vezet.

Haláleset után a lámák kettős szerepet töltenek be. Egyrészt, az elhunytat segítik, annak tudatosságát vezetik keresztül azokon a nehézségeken, melyekkel a köztes létben kerül szembe. Ez történhet akár ezt célzó gyakorlatokkal vagy szertartásokkal, akár szövegek recitálásán keresztül, vezetve őt a köztes létben, tisztító szertartásokkal megtisztítva negatív *karmáját*, valamint felolvasásokkal és érdemek gyűjtésével. Így biztosítanak jobb születést, kedvezőbb eljövendő életet számára. A haláleset után az elhunyt további jó útjáért, születéséért végzett tevékenységek összefoglaló neve mongolul *khoidiin buyan*, azaz „érdemek [gyűjtése és felajánlása az elhunyt] jövőjéért.” Mindez, a buddhista *bardo*-tanítások nézőpontjából, az elhunyt tudatosságával történő munka, melyről azt tartják, hogy képes hallani és követni a tanításokat egyféle, bár homályos és zavaros tisztánlátással rendelkezve. Akinek a *karmája* még megtisztítható, ebben az időszakban a fenti módszerekkel lehet hatni következő újrászületésének formájára és minőségére. Másrészt viszont ugyanúgy a lámák

2 Ez utóbbi témában lásd Majer 2018b.

3 *M. buyanii ajil*. A mongolban a *buyan* szó a fordítása mind a tibeti *bsod nams*, *S. punya*, „érdem”, mind a tibeti *dge ba*, „erény, erényes tett” szónak. A *buyanii ajil* kifejezés a temetéssel kapcsolatos teendőket jelenti összefoglalóan, szó szerinti fordítása pedig „az érdemtel/erényes tettek [gyűjtésének] munkája”, mely arra utal, hogy ezen teendők, szertartások célja az elhunyt nevében, vagyis számára további érdemeket, erényteli cselekedeteket gyűjteni, így segítve jobb újrászületését.

4 A mongol nyelvben, eltérően a tibetitől, a láma (*M. lam, T. bla ma*) szó a szerzetesi közösségeknek a noviciustól kezdve bármely tagjára vonatkozó általános elnevezés, kb. „szerzetes”.

feladata a hozzátartozók védelmének biztosítása is – ez megint másféle rítusokat és szövegtípusok használatát jelenti, bár a feladatoknak e két területe szorosan kapcsolatos egymással.

A szertartások és felolvasások fő célja tehát az elhunyt tudatosságának vezetése a köztes létben, hogy azon minél kevesebb nehézséggel jusson át, minél gyorsabb és jobb újrászületésének vagy akár a létforgatagból (T. *khor ba*, S. *samsāra*) való megszabadulásának segítése, újrászületésének irányítása valamely buddha-földre, annak segítése, hogy az élöktől és az épp elhagyott életének anyagi javaitól könnyen elváljon, az elhunyt lelkének vagy buddhista terminológiával tudatosságának megakadályozása abban, hogy újabb születést nem lelve lakhelyén kísérteni maradjon szellemmé (M. *chötgör*) vagy gonosz lélekké (M. *süns*) válva, a további halálesetek megakadályozása azzal, hogy gátolják például kiengesztelésre szolgáló rítusok elvégzésével az eredetileg a halálesetet okozó gonosz szellemeket az elhunyt rokonai és szerettei körében a további, akár betegséget vagy újabb halálesetet előidéző károkozásban, stb. Az egészség helyreállítását és a betegség, halál elhárítását célzó rituálék közül némelyiket a halálesetet követően is használják.⁵ Különböző rövid imákat szintén recitálnak az elhunytak szentelve, köztük olyanokat is, melyek kifejezetten a jobb születés elősegítésére írt kívánságimák. Vannak továbbá azok a szövegek, szertartások, melyeket haláleset nyomán nem az elhunyt, hanem a hozzátartozói védelmére recitálnak vagy végeznek el, hogy megvédjék őket a halála nyomán keletkezett veszélyektől. A halálesetet követő szertartások jelen cikkbe csak az itt elemzett szövegek szélesebb hátterének megadása erejéig férnek bele. További részletek és a kapcsolódó szövegtípusok átfogó listája, bővebb szakirodalmi ajánlások a tibeti és mongol buddhista halotti szertartásokról, valamint a kutatástörténeti háttér egy korábbi cikkemben olvashatók, mely a mai mongol buddhizmus gyakorlatában használt halotti szövegek típusaival foglalkozik.⁶

A sokféle halotti szertartási szöveg között találjuk a különböző temetési módokhoz kapcsolódó szertartási szövegeket. Ezek a temetési módok (M. *orshuulga*) a következők: a földbe történő temetés (M. *orshuulakh*, *bulshlan orshuulakh*, *dald tawikh*, „elrejtve elhelyez”), a hamvasztás (M. *khailj chandarlakh*, *galt örgökh*, „tűzbe felajánl”, *galt chandarlakh*), a holttest kihelyezése (M. *il tawikh*, „nyílt (helyre) elhelyez”, *khödöölüülekh*, „vidékre/a pusztába kitesz”, vagy néha a *salkhind tawikh*, „szélbe kihelyez” kifejezéssel is) és annak keselyűhívás (M. *tasiin duudlaga*) által keselyűkkel történő megetetése vagy egyszerűen „elhagyása” (M. *khün geekh*, „embert elhagy”, *kheer geegdüülen orshuulakh*, „a pusztán elhagyva temet”), mely főleg kisgyermekes esetében volt szokás, az igen ritka vízbe temetés, valamint a mumifikáció (M. *khataan chandarlakh*, *khataakh*), mely utóbbit kizárólag magasrangú, nagy tiszteletben álló lámák esetében végeznek.

A holttest kihelyezése vagy egyszerűen „elvesztése” Mongóliában hagyományos temetési mód volt, melyet utazók is gyakran leírtak vagy éppen fényképeken is megörökítettek, mivel rendkívülinek találták az ily módon például a pusztában magukra hagyott holttestek látványát és magát

5 Például az orvosbuddha vagy gyógyító buddha szertartás, M. *Manal*, T. *smān bla*; vagy a tantrikus M. *Lüjün*, T. *lus sbyin* „a test felajánlása” szertartás, Mongóliában kolostori közegben főleg a *nyingma* szentélyekben. Jelen cikkben többnyire a mongol kifejezéseket, vagy amennyiben a tibeti eredetű szót használják a mongolok, akkor a mongolos (torzított) ejtésű tibeti szakszavakat követi az annak megfelelő írott tibeti alak Wylie-átírással. Mivel a cikk a mongóliai vallásgyakorlatról szól, nem tartom szükségesnek a mongolos torzított tibeti ejtés mellett a tibeti kiejtést is feltüntetni – azt csak egy-két esetben, például személyneveknél vagy a tibeti irányzatok ilyen formában széleskörűen ismert neveinél használom. Ezekben az esetekben a tibeti ejtett alakot egyszerűsített magyaros formában tüntettem fel, ahol Kuzder Ritának a megjelenés előtt álló cikkében ismertetett rendszertől csupán a w helyett v használatában térek el.

6 Majer 2018a.

a hagyományt is. Ezek a fényképek a holttesteket sokszor kutyákkal és keselyűkkel körülvéve mutatják. Itt fontos megemlíteni, hogy a hiedelem szerint minél gyorsabban elbomlik a test maradék nélkül, vagy például minél gyorsabban elfogyasztják azt a keselyűk és kutyák, annál gyorsabban találja meg újabb születését az elhunyt. Emiatt például Tibetben az égbe temetések a mongoltól eltérő módon történnek, ahol a kihelyezéskor erre specializálódott személyek a holttestet fel is darabolják és a csontokat is megőrlik, mindezt azért, hogy azt a keselyűk még gyorsabban és könnyebben elfogyaszthassák. A *Keselyűhívás* szertartása is ezt a célt szolgálja. A keselyűket emiatt az „erényes/érdemtel” (*buyantai*) jelzővel illetik Mongóliában, hangsúlyozva, hogy nem ragadozó madarak, mert maguk nem ölnek, csupán elfogyasztják a holttesteket, és ezáltal az elhunyt gyorsabb újraszületését is elősegítik. Azaz tevékenységük erényes, érdemtel.

A *Keselyűhívás* (*Tasiin duudlaga*, T. *bya 'bod*) a halotti szövegek azon típusához tartozik, melyek célja az elhunyt tudatosságának továbbvezetése egy buddhaföldre vagy tiszta földre, mely ez esetben a *ḍākinik'* öt családjának, csoportjának vagy aspektusának⁸ a földje. Az öt csoport a következő: *vajra*-család *ḍākinik* (T. *rdo rje rigs kyi mkha' 'gro*, M. *dorjkhanda*); *ratna*- vagy drágakő-család *ḍākinik* (T. *rin chen rigs kyi mkha' 'gro*, M. *rinchen khanda*); *padma*- vagy lótosz-család *ḍākinik* (T. *padma'i rigs kyi mkha' 'gro*, M. *badamkhanda*); *karma*-család *ḍākinik* (T. *las kyi rigs kyi mkha' 'gro*, M. *garamkhanda*); és buddha-család *ḍākinik* (T. *sangs rgyas rigs kyi mka' 'gro*, M. *sanjkhanda*). A *ḍākinik* ezen öt csoportját hívja meg (T. *'bod*, M. *duudakh*) a szertartás végzője, akik az öt égtáj⁹ irányából jelennek meg a megfelelő *ḍākinī*-csoport színével egyező színű keselyűk formájában. Az elhunyt holtteste (M. *sharil*, „ereklye”, tiszteleti szó a holttestre, vagy M. *tsogts/beye tsogts*, T. *phung po*, „halom, alkotóelem, az alkotóelemekből álló (holt)test”, S. *skandha*, „halom, alkotórész, elem,” az elemekből álló holttest) pedig mint tantrikus étékfelajánlás (M. *tsog*, tibeti ejtett alak *cog*, T. *tshogs 'khor / tshogs kyi 'khor lo*, S. *gaṇacakra*, megszentelt étékfelajánlás) kerül felajánlásra számukra.

Mivel ez egy tantrikus szertartás, csak az erre felhatalmazással rendelkező láma végezheti. Az, hogy a szertartást végző láma emellett milyen más halotti rituálékot végez, milyen más szövegeket recitál, mindig annak függvénye, hogy mely szertartások végzésére van felhatalmazása, mely buddhaformák gyakorlatait végzi, stb. Általában a *Keselyűhívás*nak ezen szertartását a *csö* (T. *gcod*, M. *zod*,¹⁰ „(az egóhoz történő ragaszkodás) elvágása”) gyakorlatában képzett lámák mutatják be és azzal együttesen végzik.

7 A *vajrayāna* istenvilágához tartozó *ḍākinik* (T. *mkha' 'gro (ma)*) legtöbbször haragvó kinézetűek, női, az égen táncoló vagy lépő, lebegő formában ábrázolva. A tibeti kifejezés is ezt a térben mozgó alakot jelenti, szó szerint: „égen járó”, ahol a kifejezésben az ég jelent végtelen teret is, az üresség határtalan kiterjedését. Az így ábrázolt *ḍākinik* a spirituális energia és bölcsesség megszabadulást jelképező és azt segítő megnyilvánulásai. A gyakorlók segítői és vezetői a belső spirituális gyakorlatban. Bölcsesség-*ḍākinik*nek is nevezik őket. A *vajrayāna* menedékformulájában is szerepelnek, a belső szinten védelmezőként (*ḍākinī* vagy *dharmapāla*, T. *chos skyong*) a *guru* és a *jidam* mellett állnak (a külső szint a Buddha, Dharma és Sangha (T. *sangs rgyas, chos, dge 'dun*) hármassága, és létezik továbbá a három menedék titkos és végső értelmezése is). Ugyanez a kifejezés egyébként használatos spirituális megvalósításokkal rendelkező, gyakorló világi nőkre is, akiket szintén a megvilágosodást segítőinek tekintenek. A szövegben természetesen nem utóbbi értelemben, hanem mint megvilágosodást segítő, energiát és bölcsességet jelképező női istenségek szerepelnek, akik ez esetben a halál utáni megfelelő, saját buddhaföldjükre történő továbblépés segítői.

8 T. *mkha' 'gro rigs lnga*, M. *khanda ringaa* vagy *tawan khanda(maa)*, „öt *ḍākinī*-család”, vagy T. *mkha' 'gro sde lnga*, M. *khanda dina*, „öt *ḍākinī*-csoport.”

9 A négy főégtáj és a közép.

10 A cikkben ennél a kifejezésnél kivételesen mindenütt a tibeties ejtésű alakot használom, ismertsége miatt, és mivel az a mongolos *zod* ejtésben kevésbé felismerhető.

A kitevéses temetések és a *Keselyűhívás* részletei a mai gyakorlatban az interjúk alapján

Kutatásaimban mindig is az érdekelt, hogy olyan szövegeket keressek és dolgozzak fel, melyek a mongóliai vallásgyakorlatban ma is használatosak. Az általam fordított szövegeket tehát nem könyvtárakból, vagy a ma már bárhol könnyen elérhető online gyűjteményekből választom ki,¹¹ hanem terepmunka során, a mai élő használatból veszem. Ezek tehát egyrészt tükrözik a mongol buddhizmus sajátos, a tibetitől egyes részleteiben eltérő és speciális vallásgyakorlatát, másrészt kifejezetten az élő vallásgyakorlatot is visszaadják. Így gyűjtéseim során egyrészt a napjainkban az egyes szertartásokat és gyakorlatokat végző lámáktól gyűjtöttem szövegeket, másrészt ezzel párhuzamosan interjúkat készítettem velük ezek pontos használatáról, illetve, ha lehetőség és alkalom volt rá, segítségükkel olvastam a szövegeket vagy magyarázatokat kértem hozzájuk.¹²

Úgy tartják, hogy ha a holttestet állatok fogyasztják el, akkor a tetem révén, pontosabban annak felajánlása által is érdemeket lehet gyűjteni (*buyan khiij baigaa*) az elhunyt jobb újraszületése érdekében. Egyrészt, az éhező állatok így élelemhez jutnak, másrészt, a szertartás elvégzésével a Tanban hiányt szenvedő (*nomoor khoosorsan*) állatok a szertartás által a Tan adományában (*nomiin öglög*) is részesülnek.¹³ A holttestet mint az öt elemből álló halmaz, vagyis a holttest étkefelajánlását (*tawan tsogetsün tsoq*)¹⁴ az öt keselyű elfogyasztja, majd attól elválasztva az elhunyt tudatosságát továbbvezeti a *dākinik* földjére.¹⁵ Ugyanúgy, ahogy a *Lüjjin* (T. *lus sbyin*), azaz a csö (mongolos ejtéssel *zod*, T. *gcod*) gyakorlásánál a gyakorló saját testét ajánlja fel a lények táplálására, ugyanúgy a halál után az elhunyt holttestét saját testi valójában is odadobják az állatoknak, így táplálják őket általa, a szertartás szintjén pedig rituális étkefelajánlás formájában teszik ezt, így gyűjtve ezáltal is érdemeket (*buyan khiikh*). A szertartás lényegi része, a tudatosság továbbvezetése pedig eközben történik meg. A keselyűk Mongóliában nagy tiszteletben állnak, hiszen nem ragadozómadarak, más élőlényt nem vadásznak, nem ölnek le, a természetet viszont megtisztítják az elpusztult állatok tetemeitől. A buddhista szemlélet szerint „erényes madárnak” (*buyantai shuwuu*) tartják, hisz az elhunyt holttestének elfogyasztásával segítik annak mihamarabbi újraszületését, sőt emiatt a „buddhák madara” (*burkhanii shuwuu*) névvel is illetik.¹⁶

11 Szövegpárhuzamokat viszont a kritikai feldolgozásokhoz ezekből is keresek hozzájuk.

12 A 2016 és 2017 nyarán végzett terepmunka során jelen cikk témájában azaz a kitevéses temetésekről és a kapcsolódó *Keselyűhívás* szertartásról főleg a következő mongol lámák adtak részemre információt: Maa lam Erdenebat (A. Erdenebat) láma, az Ulánbátor-közel két krematóriummal és temetkezőhellyel egyben működő kolostor temetkezési szertartásainak kialakítója; B. Soronzonbold láma, a Gandan főkolostor Buddhista Egyetemének tanára; S. Enkhbold, a Dashchoilin *gelug* kolostor halotti asztrológiát is végző asztrológus lámája; P. Enkhtüwshin, a Bayankhoshuu-beli, Jagarmolom nevét viselő Namdoldechenlin khiid *nyingma* kolostor *unzad* (T. *dbu mdzad*, előénekes) lámája; Khulnaa Batsükh, (a Gowiin noxon khutagt Danzanrawjaa nevét viselő) Ürjinshaddüwlin *nyingma*-rendbeli kolostor könyvtáros lámája; Batmönkhiin Pürewsüren, a Dechinchoinkhorlin khiid *nyingma* kolostor *golch* (a középső padsorokban ülő, központi szerepű szerzetesek rangja) lámája; Altangereliin Tömörbat, az Ömnögöw megye székhelyén, Dalandzadgad-ban lévő, *gelug* rendhez tartozó Maan' khiid kolostor *lowon* (T. *slob dpon*, tanítómaster) lámája.

13 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

14 A kifejezésben a M. *tsoqts*, T. *phung po*, „halom, elemek, az ezekből álló (holt)test” jelentésű, a M. *tsoq* pedig a T. *tshogs* étkefelajánlás megfelelője.

15 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

16 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

Ami a kitevéses temetések mai előfordulását illeti, a három egykor leginkább elterjedt temetési mód – kitevés, földbe temetés és a holttest elégetése – közül ma már a fővárosban az utóbbi kettő a gyakoribb,¹⁷ de vidéken még szinte ugyanannyi temetést végeznek ezen a módon is, minden járásban vannak ilyen helyszínek (*il tawikh gazar*).¹⁸ Volt olyan vidéki láma, aki beszámolt arról, hogy az ő megyéjükben is, ahogy szokásos, a járásokban minden irányban van temetőhely a hagyományos földbe temetésekhez, és ugyanígy gyakori a kihelyezéssel történő temetés, ezekhez azonban nincs kijelölt vagy szokásos helyszín (*il tawikh gazar*), hanem mindig külön-külön választanak helyet.¹⁹ Tehát a kihelyezéssel történő temetések helyszíne mindig más és más, egyéni helyszín, így az *il tawikh gazar*, „kitevéses temetési hely” kifejezés sem konkrét ilyen temetőhelyekre utal, ellentétben az *orshuulagin gazar*, „földbe temetések temetőhelye”, kifejezéssel, ami a földbe temetések konkrét temetőhelyeit jelenti.

Kitevéses szertartás a fővárosi temetések esetében is lehetséges, csak olyan helyet kell kiválasztani, ami elég messze esik a városhatártól.²⁰ Nincsenek ilyen állandó kitevéses temetőhelyek: ha a fővárosban egy elhunytat így temetnének, elég messzire kell temetni, száz kilométerre akár.²¹ A fővárosban még a nagyobb szabad területeken, mint jurtanegyedek közti hegygerincek, hegytetők is tilos így temetni higiéniai és közegészségügyi szabályok miatt,²² de messzebb szoktak vinni a fővárosból is kitenni elhunytakat, de csak igen messze, és mindig más-más helyre.²³ Az egyik fővárosi kolostor egy rangos lámája, akitől az egyik szöveget is kaptam, beszámolt arról is, hogy az ő kolostorához tartozó lámák mely helyeket szokták használni ilyen kitevéses temetésekhez. Két helyet említett, ahol ő maga már végzett ilyen temetéseket, ahová a kolostorukból más lámák is temetnek ilyen módon, és említett egy harmadikat is. Az egyik Ulánbátortól 50 kilométerre fekszik északnyugatra, Bayantsogt járásban, egy Altan uul („Aranyhegy”) nevű helyen. A másik a fővárostól kb. 50 kilométerre található délre, a Tawan tolgoi nevű katonai bázistól egy kilométerre délre, az Ochir tolgoi („Gyémánt hegycsúcs”) nevű helyen. A harmadik hely, ahová ő maga még nem temetett, de szintén használják, Ulánbátortól 80-90 kilométerre van nyugatra, a nyugati megyékbe vezető út mentén, még szintén a központi Töv megyében, és Atar vagy Atariin sang a hely neve.²⁴

A kitevés iránya persze, hogy az adott településtől, járásközponttól, vagy éppen a fővárostól milyen irányba elindulva kell nyugvóhelyre helyezni az elhunytat, mint minden más temetési módnál, az *Altan saw*, vagyis *Arany Edény* (T. *gser gyi sgrom bu*) temetési asztrológiai kézikönyv számításain alapul, és persze ugyanaz mondja ki, hogy egy elhunyt esetében egyáltalán ez a temetési mód-e a megfelelő.²⁵ A holttestet tehát ehhez a temetéstípushoz a szabályok miatt a fővárosból elég messzire kell vinni, de nincsenek konkrét kitevéses temetőhelyek, ahová ki kell tenni, viszont fontos, hogy megfelelőek, jók legyenek a hely jelei (*sain shinj*), ezt megvizsgálják.²⁶

17 B. Soronzonbold láma, Gandan kolostor. A különféle temetkezési módokról és a főváros környéki két krematóriummal és buddhista szentéllyel is rendelkező temetőhely temetési szertartásairól lásd Majner 2018c.

18 Kh. Batsükh láma, Ürjin shaddüwlin kolostor.

19 A. Tömörbat láma, Maan' khiid, Dalandzadgad.

20 B. Pürewsüren láma, Dechinchoinkhorlin kolostor.

21 Kh. Batsükh láma, Ürjin shaddüwlin kolostor.

22 A földbe temetéseknek vannak persze temetői a fővárosban belül.

23 B. Soronzonbold láma, Gandan kolostor.

24 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

25 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

26 Maa Lam Erdenebat.

Persze van, aki arról számol be, hogy az ilyen helyek olyanok, ahová „jönnek a keselyűk, ilyen régi „hívásos” (*duudlagatai*, a *Keselyűhívás* szertartására utal) helyek”,²⁷ azaz mintha lennének olyan helyszínek, területek, melyek egy környéken hagyományosan erre szolgálnak. Utazók fényképein vagy archívumi gyűjteményekben pedig gyakran látunk olyan kitevéses helyszíneket, ahol többsével, néha szinte halomban állnak a kihelyezett holttestek. Többségében azonban nincsenek állandó temetőhelyek a kihelyezéssel szembe fordított temetésekhez (*il tawikh gazar*), hanem ha így temetnének, akkor megvizsgálják a kinézett helyszínt, megfélelőek-e a jelei (*shinj*, „jel”). Ez „a hely jeleinek megvizsgálásával történő kiválasztás”, (*gazar ornig shinij songokh*). Megvizsgálják azt is például, hogy vannak-e madarak, keselyűk, állatok, akik majd elfogyasztják a holttestet (*tsogtsoor kho-lokh amitan*), és ehhez hasonló jeleket keresnek.²⁸

Mint láthattuk, a kitevés helye lehet egy-egy kolostor lámái által a különböző irányokban kiválasztott nagyobb terület része, de sokszor egymástól teljesen függetlenül történnek ezek a temetések, külön-külön választott helyszínnel. Amikor kiválasztották a megfelelő helyszínt, kihelyezéssel szembe fordított temetésnél ezután először „elkérlik” a helyet egy engesztelő szertartással a helyszellemektől (*gazar usiig aragday guij awna*, röviden: *gazar awakh*).²⁹ A temetési helyszínre kimegy egy láma és elvégzi ezt a szertartást, majd egy azutáni napon, a temetés napján (*orshuulakh ödör*) helyezik ki a holttestet a *Keselyűhívás* szertartással.³⁰ Az előkészületekhez a hely „elkérése” mellett hozzátartozik még a *Keselyűhívás* mantra sokszori recitálása.³¹ A *Keselyűhívás* előtt a hozzá tartozó mantrát tízezerszer recitálják felkészülésül, általában még a kihelyezést megelőző napon. Van, aki nem előző nap, hanem aznap recitálja csak a mantrát.³² Különböző nemes anyagokat (*zai*, T. *rdzas*), a három fehér és három édes nevű anyagot (mongol ejtéssel *garsüm ngarsüm*, T. *dkar gsum mngar gsum*, túró, tej, vaj valamint cukor, melasz és méz) a mantra tízezerszeres recitációja, a felkészülés közben előkészítének, papírba csomagolva letesznek.³³ Tantrikus szertartásról lévén szó, a szertartást csak olyan láma végezheti, aki a szöveghez és gyakorlathoz megkapta a felhatalmazást (*wang*, T. *dbang*) és a kapcsolódó elvonulásokon,³⁴ meditációs üléseken³⁵ részt vett.³⁶

Az előkészületek után másnap, a temetés napján reggel a holttestet (*sharil* vagy *tsogts*) oda szállítják, elhelyezik. Abban a kérdésben, hogy kitevéses temetés esetén a holttestet hogy fektetik, hogy helyezik el (*zasakh*), is különböző válaszokat kaptam. Van olyan szokás, hogy a holttestet bal oldalára fektetik, bal kezét feje alá helyezik, egyik lábát nyújtva, másikat hajlítva rendezik el egy stabil helyzetben.³⁷ Más beszámoló, vagy más szokás szerint kihelyezéssel szembe fordított temetés esetében nem rendezik el a testet semmilyen speciális, általánosan használt helyzetbe (*zasakhgüi*).³⁸

27 *Gazar bol odoo engeed tiim tas irdeg khuchiin tiim duudlagatai tiim gazar baina*. P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

28 Kh. Batsükh láma, Ürjin shaddüwlin kolostor.

29 Kh. Batsükh láma, Ürjin shaddüwlin kolostor.

30 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

31 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

32 Maa Lam Erdenebat.

33 Maa Lam Erdenebat.

34 *Jarz*, T. *brgya rtsa* (*brgyad*), „száz”, „száznyolc”, vagy *chu mig brgya rtsa*, „100 forrás”, 108 napos elvonulás.

35 *Nyamba/nyamb*, *nyamba büteel*, T. *bsnyen pa*, hosszú *sādhana* gyakorlás egyetlen buddhaforma, *jidam*, T. *yi dam* rendszerére koncentrálna, mantrájának sokszori recitálása, sokszoros tűzáldozattal.

36 *Ene nomiig unshaad yeröösöö zaawal jarts*, *nyamba khiisen lam baikh yostoi*, *nyamb büteelii khiisen lam baikh yostoi*. P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

37 S. Enkhbold láma, Dashchoilin kolostor.

38 Maa Lam Erdenebat.

A holttest kihelyezése után a szertartás megkezdéséhez tüzet gyújtanak, többnyire a tűzrakáshoz tüzelő híján gyakran használt szárított tehéntrágya (*argal*) felhasználásával, hogy szép füst keletkezzen, és ezeket a fenti nemes anyagokat benne elégetik.³⁹ A szertartáshoz használt kellékeket, eszközöket természetesen a szöveg is említi, az utasításokat tartalmazó részben. Alapvetően a *damaru* (M. *damar*) koponyadob és a *ganlin* (T. *rkang gling*), emberi combcsontból készült kürt (a szövegben T. *mi rkang*, „emberi kürt”) szükséges. Ez utóbbit gyakran emlegetik mongolul a *tašiin ganlin* („*Keselyűhíváshoz* használt emberi combcsontból készült kürt”) néven is.

Az itt fordított szövegekben is szerepel egy-egy keselyűábrázolás. A *Keselyűhívás* során is sokszor használnak ilyen keselyűt ábrázoló képeket. Ezekon különféle módon van ábrázolva a keselyű: ahogy éppen leszáll, ahogy repül, vagy ahogy ül. Ezek az őket ábrázoló képek is a keselyűk hívásának eszközei.⁴⁰ Általában az öt *ḍākinī*-nek megfelelően öt ilyen képet használnak, melyeket a szövegnek megfelelően az öt irányban helyeznek el. Ez a négy fő égtájat és ötödikként a közepet, azaz az elhunyt holttestét jelenti. A képeket fára vagy farúdra felszúrják és azokat a földre tűzik a megfelelő helyeken,⁴¹ vagy a holttesttől négy irányba és közepén (de nem a holttestre) a földre helyezik.⁴² Nem mindenki használja azonban a madarakat ábrázoló képeket, legalábbis az általam kérdezett, ezt a szertartást végző lámák között akadt ilyen is.⁴³ Egy másik, fővárosi *nyingma* (T. *rnying ma*) kolostor rangos lámája, akitől az egyik szövegváltozatot kaptam, azt mondta, hogy szerinte a keselyűk képének használata is a *gelug* (T. *dge lugs*) rend hagyománya, ahol szintén végzik ezt a szertartást szükség esetén.⁴⁴

A szertartást a földön már elhelyezett holttest (*tsogts*) északi oldalán, a feje fölött ülve végzik el. Régebben az volt a szokás, hogy a szövegnek és az adott *ḍākinī*-családnak megfelelő égtájban helyezkedtek el az adott versszak recitálásakor és a kapcsolódó meditációs rész elvégzésekor. Tehát amikor a keletről megjelenő *ḍākinī* része kerül sorra, azt a holttest keleti oldalán állva vagy ülve recitálták, a délről megjelenőnél a déli oldalra mentek, és így tovább a nyugat és az észak esetében is. Amikor pedig végül a középső irányra vonatkozó rész jött, akkor ráültek a holttestre és úgy recitálták. Ez volt régen a szokás, a szertartás menete, de ma már nem így végzik.⁴⁵

A *Keselyűhívás* felolvasása és a szertartás elvégzése után egyéb szövegeket, főleg különféle yerööl (T. *smon lam*, S. *prañidhāna*, kívánságima) szövegeket olvasnak még fel, mint például ezek hatos csoportja, a *Hat kívánságima* (*zurgaana yerööl*, T. *smon lam drug*) címen ismert hat szöveg, azaz például a *Sanjid molom* vagy *Yerööliin khan* (T. (*phags pa*) *bzang spyod smon lam* (*gyi rgyal po*), S. *Bhadracaryāprañidhānarāja*, *A jó cselekedetek imája*, *Az imák királya*), a *Sanjee giinla* vagy *Maidariin yerööl/ Jambiiin yerööl* (T. *sangs rgyas kun la* vagy (*phags pa*) *byams pa'i smon lam* (*gyi rgyal po*), *Maitreya kívánságima*), és a többi,⁴⁶ vagy egyéb kívánságimákat, mint például a *Püljin* vagy *Diwaajin(giin) molom* (T. *phul 'byung mdzad pas* vagy a *bde ba can du skye ba'i smon lam*, *Kívánságima a Sukhāvātība születésért*), vagy a *Shambaliin yerööl* (T. *sham bha la'i smon lam*, *Kívánságima a Shambhala földjére születésért*).⁴⁷ Mivel a *Keselyűhívás* szövege a mongolul *lüijin* (T.

39 Maa Lam Erdenebat.

40 S. Enkhbold láma, Dashchoilin kolostor.

41 S. Enkhbold láma, Dashchoilin kolostor.

42 Kh. Batsükh láma, Ürjin shaddüwlin kolostor.

43 Maa Lam Erdenebat.

44 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

45 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

46 S. Enkhbold láma, Dashchoilin kolostor.

47 Maa Lam Erdenebat.

lus sbyin) néven ismert csö (T. *gcod*) gyakorlat hagyományához tartozó szöveg, a *lüijin* (azaz más néven csö) szövegét is olvassák vagy a *Tasiin duudlaga* előtt, vagy utána. Ezt, amennyiben egy ezt gyakorló lámát kértek fel a temetés és a kapcsolódó teendők elvégzésére, akkor jellemzően rögtön a haláleset után is, a temetés előtti napon a családnál olvassák, és utána akár több alkalommal is vagy a családnál, vagy a kolostorban.⁴⁸ Természetesen az ebben az időszakban végzett szertartások, felolvasások igen sokfélék.⁴⁹ Ezután fejeződik be a temetés.

Azt illetően, hogy magán a temetésen az azt elvégző láma mellett a családtagok, rokonok közül kik vehetnek részt, eltérő válaszokat kaptam, különbözők a szokások. A hagyományos hozzáállás szerint nők nem vehetnek részt, és a többi résztvevő száma is csak korlátozott. Volt olyan láma, akinek a beszámolója szerint a kolostorában, a tanára⁵⁰ hagyományát követő lámák által végzett *Keselyűhívásos* kitevéses temetésekre nők nem mehetnek a családtagok közül, és páratlan számú, öt, hét vagy kilenc személy vehet részt, nem sokan.⁵¹ Van azonban olyan láma is, aki az általa végzett kitevéses temetésekre is bárkit odaenged a családtagok közül: férfit is, nőt is.⁵² A szertartást egyetlen láma is elvégezheti, a kitevéses temetést egyedül is levezetheti, de mehetnek többen is. A holttest cipelése, kihelyezése nyilvánvalóan több embert kíván, de ezt a mongol hagyományban amúgy is egy külön erre kiválasztott személy végzi, a „csontvivő” (*yaschin*), mint ahogy a halál utáni teendők többi része, például a holttest első érintése is szigorú szabályok, szokások szerint zajlik.

A fordított szövegekről

Jelen cikkben az alábbi két kapcsolódó szöveget elemzem:

- Szöveg 1: *A Keselyűhívás étkefelajánlása*, T. *bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so*. 3 fólió. A Namdoldechenlin (T. *rnam grol bde chen gling*) kolostorból kapott szöveg (Bayankhosuu, Ulánbátor). A szöveg modern nyomtatott változatban is elérhető.⁵³
- Szöveg 2: *A Keselyűhívás mélyseges szóbeli átadása, mely Macsig labdön csö gyakorlatához tartozó kiegészítő gyakorlat*, T. (*ma gcig gi gcod kyi cha lag*) *bya 'bod snyan rgyud zab mo*. Két és fél oldal a modern nyomtatott kiadásban.⁵⁴ Ez a változat megtalálható az eredetileg BDRC (Buddhist Digital Resource Center) ma már BUDA (The Buddhist Digital Archives) elnevezésű és új honlapra költöztetett online gyűjteményében is.⁵⁵ A szerző Karma cshagme (T. *karma chags med*),⁵⁶ a *kagyü* iskola legnagyobb ága, a *karma kagyü* (T. *karma bka' brgyud*)

48 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

49 Lásd például: Majer 2018a.

50 A Dundgow' megyéből származó, 1914-ben született Kh. Banzar, a vallási újjáéledés után a Namdoldechenlin kolostor alapítója.

51 P. Enkhtüwshin láma, Namdoldechenlin kolostor.

52 Maa Lam Erdenebat.

53 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 478-479.

54 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 475-477.

55 karma chags med. „*ma gcig gcod kyi cha lag bya 'bod snyan brgyud zab mo/ (ra)*.” gsung ,bum/_karma chags med/ (gnas mdo dpe rnying nyams gso khang /). TBRC W1KG8321. [nang chen rdzong]: gnas mdo gsang sngags chos ,phel gling gi dpe rnying nyams gso khang /, [2010]. 53: 165 - 170. [http://tbrc.org/link?RID=O1KG8321|O1KG83211KG52347\\$W1KG8321](http://tbrc.org/link?RID=O1KG8321|O1KG83211KG52347$W1KG8321). A továbbiakban erre a szövegváltozatra a BDRC rövidítéssel hivatkozom.

56 Nevét a kolofon a következőképp adja meg: T. *ra ga ā syé* (a név *rā ga a sya* formában is elő szokott fordulni), Raga Ase (S. *rāgāsyā*).

vagy *karma kamchang* (T. *karma kam tshang*) irányzat 17. századi nagy tanítója (1610-1678) és a *karma kagyün* belüli *nedo kagyü* (T. *gnas mdo bka' bryud*) aliskola alapítója. Tanítói a *kagyü* és *nyingma* iskolák nagy mesterei voltak, és az általa alapított irányzat, mely ezek ötvöze, az ő gyakorlataival és tanításaival igen elterjedt volt főleg Kham területén. Nagy tiszteletben tartott tanítóként sokak a 9. Karmapa inkarnációjaként is elismerték, bár hivatalosan nem lett kiválasztva.

A szövegek fordításában és értelmezésében P. Enkhtüwshin, az Ulánbátor, Bayankhoshuu-beli, Jagarmolom nevét viselő Namdoldechenlin *nyingma* kolostor *unzad* (T. *dbu mdzad*, előénekes) lámája valamint Karma Dorje, az ELTE BTK tibeti lektora volt segítségemre. Köszönetemet fejezem ki nekik.

Szöveg 1, A szöveg szerkezete

- HÓDOLAT / MEGHAJLÁS (1 sor): „Meghajlok a *guru*knak és a *dākinik*nek”
- BEVEZETÉS (kisbetűs rész):
 - o háttérinformáció arról, miért, mikor és hogyan keletkezett a szöveg: „Mongóliában egy *ku sa li* nevű területen egy *rabdzampa* elérkezett a halál állapotához. Az apja és az anyja [a következőket] mondta: „Elvittük a fiunkat a temetőhelyre. Egy hónap is eltelt, és a madarak és a kutyák még nem ették meg [a testét]...”
 - o a temetés adott módja (kihelyezés) szükségességének indoklása és annak magyarázata, hogy a hamvasztás miért nem megfelelő mód: „A holttest tűzben elégetése által nyolcvan-négyezer féle szerencsétlenség keletkezik. Ha a holttest füstjének rossz szaga eléri e hely helyszellemeinek és *nāgáinak* családjait, minden *nāga* megbetegszik, elveszti eszméletét és meghal, és így tovább, rengeteg szenvedésük keletkezik. Ha feldühödnek az emberi hús égetett felajánlásán, mely rossz szaggal ég el, az élőket szerencsétlenség éri. Ezért nem megfelelő a holttest elégetése.”
 - o a szertartás céljának megadása: „Azt mondom, hogy a *Keselyűhívás* a megfelelő módszer arra, hogy a holttestet elfogyasszák a madarak és a kutyák.”
 - o a szertartás módjára és helyszínére, valamint a szükséges szertartási eszközökre és kellékekre vonatkozó instrukciók: „Tölts teli egy csészét vajjal kevert árpaliszt-tésztával, recitáld ezt a *mantrát*, és menj a temetőhelyre. Szólaltasd meg a koponyadobot és fújd meg az emberi combcsontból készült kürtöt.”
 - o megadja a *mantrát* és a következő instrukciót: „Recitáld [ezt] ezerszer, fújj a fehér vajba, és végezd el a felszentelést [és mutass be füstáldozatot].”
- ÉRDEMFELAJÁNlás: „A Jambudvīpa kontinens minden temetőhelyének / összes gonosz szelleme, hulladémonja és illatevője számára / az égetett felajánlás füstjének teljesen tökéletes felajánlási felhőjét felajánlom. / Tölts be az illatevők orrát! Ajánld fel [az érdemeiket ily módon] sokszor.”
- FELSZENTELÉS: „Megáldom a holttest húsát és véré”
 - o [*mantra*]
 - o „Végezd el az ezerszeres felszentelést ezt recitálva: *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ*”
- VIZUALIZÁCIÓ: „Vizualizáld, hogy az érző lények az öt *dākinī*-család formájában testesülnek meg.”

- INVOKÁCIÓ (a *ḍākinik* meghívása): Öt nyolcsoros versszak az egyes *ḍākinī*-családokhoz. A versszakok szövege hasonló, csak a *ḍākinī*-családok nevei, a nekik megfelelő irányok és színek cserélődnek bennük. A *ḍākinik*at úgy írja le, hogy tízezer-tízezer különféle színű keselyű képében a saját irányukból kíséretükkel megjelennek. A meghívás (invokáció) része, hogy megkéri őket, üljenek a holttest tetejére és fogyasszák el azt („fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!”). Felkéri őket, hogy válasszák el az elhunyt tudatosságát (T. *rnam shes*) a holttestet elfoglaló különböző démonoktól és szellemektől, így egyben magától a holttestől is, és vezessék azt a *ḍākinik* földjére (T. *mkha' spyod gnas*). A szövegben itt említett „könyörületesség-vashorga” (T. *thugs rje'i lcags kyu*) ugyanaz, mint amit a *phova* (T. *'pho ba*) tudatáthelyezés gyakorlatánál használnak. „Válasszátok el a hulladékok társaságától és az illatevők akadályozásától / a két tökéletes felhalmozás könyörületesség-vashorgával / és vezessétek a tudatosságot a *ḍākinik* végtelenül tiszta égi földjére!”
- KÍVÁNSÁGIMA (1 sor): „Vegyétek fel az érző lények a *ḍākinik* öt családjának formáját!”
- BEFEJEZÉS
- SZÖVEGVÁLTOZAT 1:⁵⁷ Megadja a „madár-mantrát” és az instrukciót annak 21-szer történő recitálására.
- A „Váljon minden lény javára!” záróformulával végződik.
- SZÖVEGVÁLTOZAT 2:⁵⁸ (hosszabb változat): Kolofon, mely újra említi, egyes szám első személyben, hogy a szöveg hol, mikor és milyen körülmények között íródott. „Ezt a *Keselyűhívást*, földet megtérítő és démonokat leigázó étkefelajánlások felhalmozását, szennyeződések megtisztítását és imát a *ḍākinik* [földjén való] újrászületés elnyerésére én írtam, *lha'i rgyan can* („Isteni Díszű”), akkor, amikor a mongol földre ellátogattam. Egy ember meghalt és jónéhány nap eltelt, de a madarak és a kutyák nem fogyasztották el [a testét], mindenféle országok módjait nem kapták meg [a testének eltüntetésére], ezért újra és újra nyomatékosan kérleltek. Ezért hát hirtelen megalkottam ezt *A Keselyűhívás étkefelajánlása* [szöveget].”
- Instrukciót ad a holttestre öt keselyűfigura felrajzolására, valamint annak közepére *mantra* felírására.
- Megadja a *mantrát* és az instrukciót annak 21-szer vagy 108-szor történő recitálására.
- A „Váljon minden lény javára!” záróformulával végződik.

A **Szöveg 2 szerkezete** nagyon hasonló, bár hosszabb bevezető részt és befejezést/kolofont tartalmaz, a szertartásra történő előkészületeknek több részletét, bővebb utasításait adja meg. A *ḍākinik* öt családját leíró öt versszak is hosszabb az invokációs részben.

57 A Namdoldechenlin kolostorból származó kézirat. Eddig a pontig a két változat megegyezik (apró eltérésekkel, mint a lábjegyzetekben feltüntetett főleg gépelési hibák vagy elírások).

58 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 478-479.

Szöveg 1, Fordítás

*A Keselyűhívás étekelajánlása*⁵⁹

[HÓDOLAT / MEGHAJLÁS]

[1B] Meghajlok a *guruk*nak és a *ḍākinik*nek.

[BEVEZETÉS]

Mongóliában egy *ku sa li* nevű⁶⁰ területen egy *rabdzsampa*⁶¹ elérkezett a halál állapotához. Az apja és az anyja [a következőket] mondta: „Elvittük a fiunkat a temetőhelyre. Egy hónap is eltelt, és a madarak és a kutyák még nem ették meg [a testét]. A tiszteletreméltó lámák⁶² és a segítők a tűzben a holttestet miért nem égették el?” Így szólva elkeseredettségükben sírtak és zokogtak. „Én, apa és anya, tinektek kettőtöknek a szenvedését eltisztítom. A holttest tűzben elégetése által nyolcvannégyezer féle szerencsétlenség keletkezik.⁶³ Ha a holttest füstjének rossz szaga eléri e hely helyszellemeinek és *nāgáinak* családjait, minden *nāga* megbetegszik, elveszti eszméletét és meghal, és így tovább, rengeteg szenvedésük keletkezik. Ha feldühödnek az emberi hús⁶⁴ égetett felajánlásán,⁶⁵ mely rossz szaggal ég el, az élőket szerencsétlenség éri. Ezért nem megfelelő a holttest elégetése. Indiában, Nepálban, Kínában és a többi helyen, nem égetik el [a holttesteket] tűzben.⁶⁶ Azt mondom, hogy a *Keselyűhívás* a megfelelő módszer arra, hogy a holttestet elfogyasszák a madarak és a kutyák.”

Tölts teli egy csészét vajjal kevert árpaliszt-tésztaival,⁶⁷ recitáld ezt a *mantrát*, és menj a temetőhelyre. Szóltasd meg a koponyadobot és fújd meg az emberi combcsontból készült kürtöt.⁶⁸
om aḥ hūṃ gu ru baṃ ha ri ni sa sidhi dza

59 A Szövegváltozat 1 a Namdoldechenlin kolostorból származó kézirat. Címlapján a bal oldalon egy keselyűábrázolás. A Szövegváltozat 2 a szöveg modern kiadása: Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 478-479. Ebben a keselyűábrázolás az utolsó oldalon található, a *mantrával* körülvéve.

60 A szöveg nem egészen világos itt nyelvtanilag, mindenestre egy szanszkrit nevet vagy elnevezést ad meg: *T. ku sa li, sādhu*, meditációs gyakorlatok végzésével elfoglalt [tanult] koldus. Esetlegesen lehet nem a terület, hanem a személy neve is, akinek halálát említi a mondat.

61 *T. rab'byams pa, M. rawjamba, a gese* (M. *gewsh, T. dge bshes*) fokozatok legmagasabbika buddhista filozófiából. Lásd Kuzder 2022 a jelen folyóirat-számban.

62 *T. bla mchod, a bla ma mchod pa* rövid formája lehet: „Felajánlás a *gurunak*”, *S. gurupūjā*. Itt viszont feltehetően elírás a *bla mchog*, azaz kiváló, értékes láma helyett, mely itt a halotti szertartás elvégzőjére utal.

63 Szövegváltozat 1: *bsregs pa'i nyis la 'byung*, Szövegváltozat 2: *nyis pa 'byung*, valószínűleg hibásan a *nyes pa* helyett, melynek jelentése „hiba, bűn, vétek, baj.”

64 *T. sa chen, S. mahāmāṃsa*, szó szerint „nagy hús”, emberi húst jelent.

65 *T. gsur*, nemes anyagokkal kevert liszt vagy *campa* (M. *tsampa, T. tsam pa*) elégetésével történő felajánlás a köztes létben lévő és az éhes szellemek számára, melynek során Avalokítešvara meditációját végzik.

66 A mondat így szól: *rgya gar bal yul / rgya nag sogs ma me la ma sreg*. Feltehetően az első *ma* szótág elírás a *mi* „ember” vagy esetleg a *ro* „holttest” helyett. Egyébként, Indiában és Nepálban például hagyomány a holttest elégetése – a szöveg bevezetőjének viszont nyilvánvaló célja a szöveg temetési módjának, azaz az elégetés nélküli kihelyezés célravezetőségének, szükségességének indoklása, így az indoklás is ehhez a célhoz igazodik.

67 *T. phyi mar*, helyesen *phye mar*, vajjal kevert árpalisztból készült tészta. A teljes mondat így hangzik: *phyi mar dang sprul pa phor gang*, itt a *sprul pa* számomra értelmezhetetlen, könnyen lehet, hogy elírás, mely számomra beazonosíthatatlan.

68 *T. ri rkang*.

Recitáld [ezt] ezerszer, fújj a fehér vajba,⁶⁹ és végezd el a felszentelést [és mutass be füstáldozatot].⁷⁰

om āḥ hūṃ hūṃ

[ÉRDEMFELAJÁNLÁS]

[*hūṃ*]⁷¹

A Jambudvīpa⁷² kontinens minden temetőhelyének összes gonosz szelleme,⁷³ hulladémonja⁷⁴ és illatevője⁷⁵ számára [2A] az égetett felajánlás füstjének teljesen tökéletes felajánlási felhőjét felajánlom. Töltse be az illatevők orrát!

[*swā hā*]⁷⁶

Ajánld fel [az érdemeket ily módon] sokszor.

[FELSZENTELÉS]

om āḥ hūṃ gu ru baṃ ha ri ni sa sidhi

Megáldom a holttest húsát és véréát, [váljon olyanná, mint] a *bráhmíné*, akinek testéből [aki egy picit elfogyasztott], hét élet [múlva megszabadult]!⁷⁷

hūṃ swā hā

Végezd el az ezerszeres felszentelést ezt recitálva:

phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

[VIZUALIZÁCIÓ]

Vizualizáld, hogy az érző lények az öt *ḍākinī*-család formájában testesülnek meg.
phaṭ

69 A felszentelés végrehajtásának egyik mozzanata.

70 T. *byin rlabs bya*. A másik szövegváltozatban helyett: *byin rlabs bsangs dud btang*, „mutass be felszentelést és füstáldozatot”.

71 Csak a Szövegváltozat 2 szövegében.

72 T. *'dzam bu'i gling*, a buddhista kozmológiában a négy kontinens közül az emberek szigete.

73 T. *'byung po*, S. *bhūta*, szellem, gonosz szellem, démon.

74 T. *ro langs*, S. *vetāla*, a holttestet megszálló hulladémon.

75 T. *dri za*, S. *gandharva*, a köztes létben test nélküli szellemek olyan csoportja, melyek pusztán illatokon élnek.

76 Csak a Szövegváltozat 2 szövegében.

77 T. *bam ro'i bram ze skye pa bdun pa'i sku sha sku khrag tu byin gyis rlobs shig*. A mondat egy olyan történetre utal vissza, melynek szereplője, egy *bráhmín*, holtteste olyan csodás tulajdonságokat tükrözött, hogy aki egy falatot fogyasztott belőle, hét életen belül megszabadult, megvilágosodott. Itt magának az elhunytak a holttestét változtatja a szertartás végzője ilyen minőségűvé az áldással. A mondat értelmezéséhez adott háttértörténetért köszönet Karma Dorje tibeti nyelvi lektornak.

Keleti irányban tízezer *vajra*-család *dākinī*
jelenik meg tízezer fehér keselyű formájában,
tízezer ragadozómadár a kíséretükkel.

Gyertek közelebb, gyertek közelebb, üljetek az emberi holttest⁷⁸ tetejére,
fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!
Válasszátok el⁷⁹ a hulladémonok társaságától [2B] és az illatevők akadályozásától⁸⁰
a két tökéletes felhalmozás⁸¹ könnyörületesség-vashorgával⁸²
és vezessétek a tudatosságot⁸³ a *dākinī* végtelenül tiszta égi földjére!
phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

Déli irányban tízezer drágakő-család *dākinī*
jelenik meg tízezer sárga keselyű formájában,
tízezer ragadozómadár a kíséretükkel.
Gyertek közelebb, gyertek közelebb, üljetek az emberi holttest tetejére,
fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!
Válasszátok el a hulladémonok társaságától és az illatevők akadályozásától
a két tökéletes felhalmozás könnyörületesség-vashorgával
és vezessétek a tudatosságot a *dākinī* végtelenül tiszta égi földjére!
phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

Nyugati irányban tízezer lótusz-család *dākinī*
jelenik meg tízezer vörös keselyű formájában,
tízezer ragadozómadár a kíséretükkel.
Gyertek közelebb, gyertek közelebb, üljetek az emberi holttest tetejére,
fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!
Válasszátok el a hulladémonok társaságától és az illatevők akadályozásától
a két tökéletes felhalmozás könnyörületesség-vashorgával
és vezessétek a tudatosságot a *dākinī* végtelenül tiszta égi földjére!
phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

78 T. *bam ro*.

79 T. *phye*, Szövegváltozat 2: hibásan *phyi* szerepel.

80 T. *gshed*, akadály, ellenség, negatív energia, egyes lényekhez kötött olyan negatív energia, mely akadályozza az elhunytat azzal, hogy lelkét, életenergiáját (T. *bla*) megszerzi.

81 T. *tshogs gnyis*, az érdemek és a bölcsesség két felhalmozása (T. *bsod nams kyi tshogs és ye shes kyi tshogs*).

82 T. *thugs rje'i lcags kyu*, a könnyörületesség vashorga. A *phova*, M. *powa*, T. *'pho ba*, tudatáthelyezés gyakorlatok során használják.

83 T. *rnam shes*.

Északi irányban tízezer *karma*-család *dākinī*
 jelenik meg tízezer fekete keselyű formájában,
 tízezer ragadozómadár a kíséretükkel.
 Gyertek közelebb, gyertek közelebb, üljetek az emberi holttest tetejére,
 fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!
 Válasszátok el a hulladémonok társaságától és az illatevők akadályozásától
 a két tökéletes felhalmozás könyörületesség-vashorgával [3A]
 és vezessétek a tudatosságot a *dākinī* végtelenül tiszta égi földjére!
phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

A középső irányban tízezer buddha-család *dākinī*
 tízezer keselyű-madár⁸⁴ a kíséretükkel,
 tízezer sakál és ragadozómadár a kíséretükkel.
 Gyertek közelebb, gyertek közelebb, üljetek az emberi holttest tetejére,
 fogadjátok a húst, vért és csontokat maradék nélkül!
 Válasszátok el a hulladémonok társaságától és az illatevők akadályozásától
 a két tökéletes felhalmozás könyörületesség-vashorgával
 és vezessétek a tudatosságot a *dākinī* végtelenül tiszta égi földjére!
phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ

[KÍVÁNSÁGIMA]

Vegyék fel az érző lények a *dākinī* öt családjának formáját!

[BEFEJEZÉS – SZÖVEGVÁLTOZAT 1]⁸⁵

A madár-*mantra*⁸⁶ a következő:

om nag po lhung lhung nag po chil chil swā hā

Recitáld 21-szer.

Ez a tanítás⁸⁷ hirtelen⁸⁸ íródott.

Váljon minden lény javára!

84 T. *ḍab cag bya rgod*, a tibeti *ḍab cag* hibás forma a *ḍab can* helyett („madár, szárnyas”). Szövegváltozat 2: *ḍab cag gcan gza*.

85 A Namdoldechenlin kolostorból szerzett kézirat. Eddig a pontig a két változat megegyezik (apró eltérésekkel, mint a lábjegyzetekben feltüntetett főleg gépelési hibák vagy elírások).

86 T. *bya'i sngags*.

87 T. *chos*.

88 T. *khol byung du*, „váratlanul, hirtelen, nem tervezetten”. A szótárából ki nem bogoZHató kifejezés értelmezéséért köszönet Karma Dorje tibeti nyelvi lektornak.

[BEFEJEZÉS – SZÖVEGVÁLTOZAT 2]⁸⁹

Ezt a *Keselyűhívást*, földet megtérítő⁹⁰ és démonokat⁹¹ leigázó étkefelajánlások felhalmozását, szennyeződések megtisztítását és imát a *dākinik* [földjén való] újraszületés elnyerésére én írtam, *lha'i rgyan can* („Isteni Díszű”), akkor, amikor a mongol földre ellátogattam. Egy ember meghalt és jónéhány nap eltelt, de a madarak és a kutyák nem fogyasztották el [a testét], mindenféle országok módjait nem kapták meg [a testének eltüntetésére], ezért újra és újra nyomatékosan kérleltek. Ezért hát hirtelen megalkottam ezt a *Keselyűhívás étkefelajánlása* [szöveget].

Az emberi holttest tetejére rajzolj öt keselyűfigurát, és a kép közepére írd fel a következő *mantrát*:
om nag po lung lung nag po chil chil swā hā
 Újra recitáld e *mantrát* 21-szer vagy 108-szor.
 Váljon minden lény javára!

Szöveg 2, Fordítás

[RÖVID CÍM]⁹²

*A Keselyűhívás mélységes szóbeli átadása*⁹³

[HOSSZÚ CÍM]

*A Keselyűhívás mélységes szóbeli átadása, mely Macsig labdön*⁹⁴ *csö* gyakorlatához tartozó kiegészítő gyakorlat⁹⁵

[BEVEZETÉS]

A *Keselyűhívás* pedig a részletes⁹⁶ temetői⁹⁷ *csö* gyakorlat szerinti testfelajánlás⁹⁸ és részletes étkefelajánlás. Amikor felajánlod az étkefelajánlást, recitáld ezt is. A holttest⁹⁹ hasára írd fel ezt: *bheg ra na so gang gling. kaṃ ka ni* és *durga te, ū ṣhṇi* és a többi *mantra* [recitálásakor meg-

89 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 478-479.

90 *T. sa 'dul*.

91 *T. 'dre*, *S. piśāca*, rossz szellem, démon.

92 A Szövegváltozat 1 tartalomjegyzékében megadott forma.

93 *T. snyan rgyud*, szóbeli átadás.

94 *T. ma gcig*, „egyetlen anya”, *ma gcig lab kyī sgron ma*, „[a Dharma] egyetlen anya-mécsese”, Macsig labdön (*T. ma gcig lab sgron*, mongol ejtéssel *Machiglawdonma*, 1031-1129), női tanító, Phadampa Szanggye (*T. pha dam pa sangs rgyas*) hitvese és tanítványa, a *csö* (*M. zod*, *T. gcod*) gyakorlat alapítója.

95 *T. cha lag*, rész, kiegészítés, kiegészítő gyakorlat, tanítás vagy liturgia.

96 A szertartás kiterjedt, részletes, hosszú (nem rövidített) formájára utal.

97 *T. dur*, temető(hely).

98 *T. phung po*, *S. skandha*, halom, alkotórész, elem (melyekből a test áll), az elemekből álló test vagy holttest. A szövegben másutt legtöbbször a holttest (szintén mint az elemek halmaza) értelemben áll.

99 *T. phung po*.

fújt]¹⁰⁰ port¹⁰¹ vagy árpalisztet¹⁰² szórd [a hasára]. Szórj vizet a holttestre és űzd el az akadályozó szellemeket: [recitáld] onnan, hogy *sum bha nis*,¹⁰³ és csapdosd ostorral.¹⁰⁴

[FELSZENTELÉS]

Rgyal pa rgya mtsho („Győzedelmes Óceán”)¹⁰⁵ vagy Vajravārāhī¹⁰⁶ áldásával szenteld fel az étkefelajánlást.

[VIZUALIZÁCIÓ]

Az étkefelajánlás szövegére támaszkodva végezd a vizualizációt. [Vizualizáld] önmagadat Vajravārāhī szívében, ahogy kiáradnak a fénysugarak, és ennek révén a négy fő irányból és középről, ebből az öt [irányból] ez az ötös százezer *ḍākinī*-csoport megjelenik, mint a fehér, kék, sárga, vörös és zöld keselyűk. Vizualizáld ahogy megérkeznek megtöltve a teret, élvezik és elfogyasztják a holttest nektár-óceánját maradék nélkül.

hūṃ

Keleti irányból *vajra-ḍākinī*
testén kagylófehér tollakkal,
vajra-csőrrel és *vajra*-szárnyakkal,
százezer *ḍākinī*-formában megtestesülő kíséretével,
százezer fehér keselyűvel,
vajra-szárnyai egyetlen szárnycsapásával
nyolcvannégyezer mérföldet átröpül¹⁰⁷
egyetlen szempillantás alatt.
Gyertek közelebb, fogadjátok a holttest étkefelajánlását!
Válasszátok el ezektől a gyilkos vámpír-démonoktól,¹⁰⁸
válasszátok el ezektől az életet elvágó, lélegzetet elrablóktól,¹⁰⁹
és vezessétek ezen elhunyt¹¹⁰ tudatosságát¹¹¹
a Tiszta Öröm Földjére!¹¹²

100 T. *bsngags pa*, dicsőítés, magasztalás, BDRC: *sngags pa*, S. *mantri/mantrin*, *mantrika*, a *mantrayāna* gyakorlója, tantrikus gyakorló.

101 T. *byi me*, vélhetően elírás a T. *phyé ma*, „por, homok” vagy a T. *phyé mar* helyett (vajjal kevert árpalisztból készült tészta), mely több helyütt előfordul a szövegben.

102 T. *thal phyé*, hamvak, por, illetve por, liszt, árpaliszt jelentésű szavak.

103 Szövegváltozat 1: *sum bha ni 'i*, BDRC: *sumbha nis*.

104 Az akadályozó szellemek elűzésének egy szertartási kézzel végzett rituális mozdulataira utal.

105 T. *rgyal pa rgya mtsho*.

106 T. *phag mo*, *rdo rje phag mo*, S. Vajravārāhī, Dordzse phagmo, női *jidam* vagy *ḍākinī*, Vajrayoginī haragvó formája.

107 T. *dpag bshad*, helyesen *dpag tsad*, távolság mértékegység, kb. „mér föld”.

108 T. *za 'dre*.

109 T. *dbugs len*.

110 T. *tshé las 'das pa*, „az életből eltávozott”, azaz az elhunyt, a halott személy.

111 T. *rnam shes*.

112 T. *mngon dga 'i zhing*, *mngon par dga 'ba 'i zhing (khams)*, S. Abhirati. „A Tiszta Öröm (Buddha) Földje”, röviden „Örömteli”. Az Akşobhya (T. *mi bskvod pa*, „Rendíthetetlen”) buddhához kötődő keleti tiszta föld.

Felajánlom az elhunyt holttestét¹¹³ mint étékfelajánlást,
élvezzétek e teljes emberi tetem¹¹⁴ csontvázát!

*ha badzra ṭāki ni*¹¹⁵ / *ma hā maṃ*¹¹⁶ *sa la khā hi / ma hā tsitta la khā hi / ma hā rakta la khā hi / ma hā go ro tsa na la khā hi / ma hā kiṃ ni ri ti la khā hi / ma hā zhing chen la khā hi / ma hā pa*¹¹⁷ *su ta la khā hi / ma hā ga na*¹¹⁸ *tsa kra*¹¹⁹ *la khā hi /*

hūṃ

Déli irányból drágakő-*ḍākinī*

testén sárga tollakkal,

drágakő-csőrrel és drágakő-szárnyakkal,

százezer *ḍākinī*-formában megtestesülő kíséretével,

százezer sárga keselyűvel,

drágakő-szárnyai egyetlen szárnycsapásával

nyolcvannégyezer mérföldet átröpül

egyetlen szempillantás alatt.

Gyertek közelebb, a holttest étékfelajánlása felajánlva!¹²⁰

Vezessétek ezen elhunyt tudatosságát

a „Dicső Földre”,¹²¹

és válasszátok el ezektől a gyilkos vámpír-démonoktól!

Felajánlom az elhunyt holttestét mint étékfelajánlást,

fogadjátok e teljes emberi tetem étékfelajánlását!¹²²

*ri ratna ṭa ki ni*¹²³ / *ma hā maṃ*¹²⁴ *sa la khā hi / ma hā tsitta la khā hi / ma hā rakta la khā hi / ma hā go ro tsa na la khā hi / ma hā kiṃ ni ri ti la khā hi / ma hā [476.] zhing chen la khā hi / ma hā ba su ta la khā hi / ma hā ga na*¹²⁵ *tsakra la khā hi /*

hūṃ

Nyugati irányból lótusz-*ḍākinī*

tollai vörös korall színűek,

lótusz-csőrrel és lótusz-szárnyakkal,

113 T. *phung po*.

114 T. *bam chen*, teljes emberi tetem/holttest, szó szerint: „hatalmas tetem”.

115 BDRC: *ḍā ki nī*.

116 BDRC: *mām*.

117 BDRC: *ba*.

118 BDRC: *na*.

119 BDRC: *tsakra*.

120 T. ’*bul*. BDRC: *bzhes*: „fogadjátok!”

121 T. *dpal ldan zhing, dpal dang ldan pa* ’i *zhing*, „A Dicső (Buddha)Föld”, *Ratnasambhava* (T. *rin chen ’byung ldan*, „Az Értékesség Forrása”) buddhaföldje délen.

122 T. *tshogs kyi mchod pa*, vagy *thsogs mchod*.

123 BDRC: *ḍā ki nī*.

124 BDRC: *mām*.

125 BDRC: *na*.

százezer *dākinī*-formában megtestesülő kíséretével,
 százezer vörös keselyűvel,
 lótsz-szárnyai egyetlen szárnycsapásával
 nyolcvannégyezer mérföldet átröpül
 egyetlen szempillantás alatt.
 Gyertek közelebb, fogadjátok a holttest étkefelajánlását!

Vezessétek ezen elhunyt tudatosságát

az „Áldott Boldogság” Földjére,¹²⁶

és válasszátok el ezektől a gyilkos vámpír-démonoktól!

Fogadjátok e teljes emberi tetem étkefelajánlását,

Felajánlom az elhunyt holttestét mint felajánlást!¹²⁷

*ni padma t̄a ki ni*¹²⁸ / *ma hā maṃ*¹²⁹ *sa la khā hi / ma hā tsitta la khā hi / ma hā rakta la khā hi / ma hā ko*¹³⁰ *ro tsa na*¹³¹ *khā hi / ma hā kiṃ ni ri ti la khā hi / ma hā zhing chen la khā hi / ma hā ba su ta la khā hi / ma hā ga na*¹³² *t̄sa kra la khā hi /*

hūṃ

Északról *karma-dākinī*,

tollai zöldes türkiz színűek,

dupla *vajra*-csőrrel és dupla *vajra*-szárnyakkal,

százezer *dākinī*-formában megtestesülő kíséretével,

százezer zöld keselyűvel,

dupla *vajra*-szárnyai egyetlen szárnycsapásával

nyolcvannégyezer mérföldet átröpül

egyetlen szempillantás alatt.

Gyertek közelebb, fogadjátok a holttest étkefelajánlását!

Vezessétek ezen elhunyt tudatosságát

a „Tökéletes Cselekedetek” Földjére,¹³³

és válasszátok el ezektől a gyilkos vámpír-démonoktól!

Felajánlom az elhunyt holttestét mint felajánlást,

Fogadjátok e teljes emberi tetem étkefelajánlását!

126 T. *bde ba can, bde ba can gyi zhing* (kham), S. *Sukhāvātī*, „Az Áldott Boldogság (Buddha)Földje”, Amitábha buddha (T. *bd dpag med*, „Mérhetetlen Fény”) Tisztja Földje nyugaton.

127 A BDRC szövegváltozatában a két utolsó sor felcserélve szerepel.

128 BDRC: *dā ki nī*.

129 BDRC: *mām*.

130 BDRC: *go*.

131 BDRC: *na la*.

132 BDRC: *ṅa*.

133 T. *las rab zhing, las rab rdzogs pa'i zhing* (kham), S. *Karmaprasiddhi*, „A Tökéletes Cselekedetek (Buddha)Földje”, „A Teljesen Tökéletes Cselekedetek Földje”, Amoghasiddhi (T. *don yod grub pa*, „A jelentős dolgok beteljesítője”) buddhaföldje északon.

*sa karma t̄a ki ni*¹³⁴ / *ma h̄a maṃ*¹³⁵ *sa la kh̄a hi / ma h̄a tsitta la kh̄a hi / ma h̄a rakta la kh̄a hi / ma h̄a ko*¹³⁶ *ro tsa na*¹³⁷ *kh̄a hi / ma h̄a kiṃ ni ri ti la kh̄a hi / ma h̄a zhing chen la kh̄a hi / ma h̄a ba su ta la kh̄a hi / ma h̄a ga na*¹³⁸ *tsa kra*¹³⁹ *la kh̄a hi /*

hūṃ

Középről buddha-*dākinī*

tollai kék zafír színűek,

kerék-csőrrel és kerék-szárnyakkal,

százezer *dākinī*-formában megtestesülő kíséretével,

százezer fekete keselyűvel,

kerék-szárnyai egyetlen szárnycsapásával

nyolcvannégyezer mérföldet átröpül

egyetlen szempillantás alatt.

Gyertek közelebb, fogadjátok a holttest étkefelajánlását!

Vezessétek ezen elhunyt tudatosságát

a „Legkiválóbb” Földre!¹⁴⁰

Felajánlom az elhunyt holttestét mint felajánlást,

Fogadjátok e teljes emberi tetem étkefelajánlását!

Válasszátok el ezektől a gyilkos vámpír-démonoktól!

Hárítsatok el minden kedvezőtlen körülményt¹⁴¹ és akadályt!

Részesítsetek a különleges és a közönséges *siddhik*ben!¹⁴²

*hrī*¹⁴³ *bhū dta*¹⁴⁴ *t̄a ki ni*¹⁴⁵ / *ma h̄a maṃ*¹⁴⁶ *sa la kh̄a hi / ma h̄a tsitta la kh̄a hi / ma h̄a rakta la kh̄a hi / ma h̄a ko*¹⁴⁷ *ro tsa na la kh̄a hi / ma h̄a kiṃ ni ri ti la kh̄a hi / ma h̄a* [477.] *zhing chen la kh̄a hi / ma h̄a ba su ta la kh̄a hi / mah̄a*¹⁴⁸ *ga na*¹⁴⁹ *tsa kra*¹⁵⁰ *la kh̄a hi /*

134 BDRC: *dā ki nī*.

135 BDRC: *mām*.

136 BDRC: *go*.

137 BDRC: *na la*.

138 BDRC: *ṇa*.

139 BDRC: *tsakra*.

140 T. 'og min gnas, S. *Akaniṣṭa*, „A Legmagasabb/Legkiválóbb Föld”, „Felülmúlhatatlan Föld”, mely semelyik másiknál sem alsóbbrendű vagy alacsonyabb szintű. Vairocana (T. *nam par snang mḍaad*, „A Feletébb Megvilágító”) Tiszta Földje a középső irányban. Hosszabb nevéen ('og min) *stug po bkod pa'i zhing (kham)*, S. *Akaniṣṭa Ghanavyūha*, „A Legkiválóbb Sűrített Magyarázat Földje”.

141 T. *rkyen ngan*, a Szövegváltozat I hibásan *rkyen dan* formában tartalmazza.

142 T. *ngos grub*, S. *siddhi*, a *Dharma* gyakorlása nyomán keletkező megvalósítás, tökéletesség.

143 BDRC: *āh*.

144 BDRC: *buddhā*.

145 BDRC: *dā ki nī*.

146 BDRC: *mām*.

147 BDRC: *go*.

148 BDRC: *ma h̄a*.

149 BDRC: *ṇa*.

150 BDRC: *tsakra*.

[BEFEJEZÉS]

Így fújd meg az emberi combcsontból készült kürtöt és a zenével együtt tégy égetett füstfelajánlást¹⁵¹ és dobj vajjal kevert árpaliszt-tésztát¹⁵² [a tűzbe]. A szertartási szöveg szerint minden *ḍākinī* mint keselyű jelenik meg, majd élvezik a holttest étékfelajánlását.

Részesítetek engem a *siddhik*ben! Válasszátok el a vámpír-démonoktól és vezessétek a tudatosságot!

Mondj áldáskérést az adományozó [hozzátartozó]¹⁵³ jószerencséjéért, majd vizualizáld, ahogy visszatér saját lakhelyére (?).¹⁵⁴

E [szöveget] a *mantrák* mestere¹⁵⁵ *Grag pa rin chen* („Neves Drágakő”) és a tudásörző,¹⁵⁶ *Pra bha*¹⁵⁷ *ka ra de* adta át nekem.¹⁵⁸ A szóbeli hagyományon¹⁵⁹ kívül, előzőleg nem volt írásba foglalva, úgyhogy szükséges lett [lejegyzése] és *Ra ga ā syē*¹⁶⁰ írásba foglalta.

Fiatal koromban néhány alkalommal elvégeztem [ezt a szertartást] és [a keselyűk] azonnal elfogyasztották [a testet] és eltávoztak.

Váljon minden lény javára!

mangga lam

Ami a keselyűk hívását illeti az elhunyt holttestére:

A holttest közelében, a négy irányban emelj négy kőhalom-oltárt,¹⁶¹ helyezz el alájuk madárfigurás rajzokat és integess. (...) ¹⁶² keletről vegyél el egy maroknyit, és dobd a holttestre.¹⁶³ Fújd meg az emberi combcsontból készült kürtöt, egyszerre a vizualizációval. Vizualizáld, hogy a négy fő irányból és a mellékégtájából, e nyolc irányból minden madár összegyűlik.

A *mantra* a következő:

nag po chen po thob thob („Nagy fekete¹⁶⁴ szerezd meg, szerezd meg!”)

151 BDRC: T. *gsur*, Szövegváltozat 1: T. *bsur*, ez utóbbi jelentése is égetés, füstölés.

152 T. *phye mar*, vajjal kevert árpalisztból készült tészta.

153 T. *yon bdag*, patrónus, donör, adományozó, kedvemenyezett, a szertartás elvégzésére a szerzetest felkérő személy.

154 Ez a mondat meglehetősen értelmezhetetlen. Valószínű olyat, hogy egy élő személyt, a szertartás elvégzését kérő családtagot vizualizáljunk hazatérni, nem tartalmaz a szöveg utasítása. Az áldáskérés a mondat első felében azonban valóban érte szól (az elhunytért végzett szertartásoknál rendszerint van olyan rész, mely az élőket, a családtagokat védelmezi vagy az ő jóllétükért, szerencséjükért szól). Karma dorje tibeti lektor szerint esetlegesen a mondat második fele vonatkozhat arra, hogy azt vizualizálják, hogy például egy tanvédő, mint támogató, távozik ezen a ponton, de ez is igen kétséges magyarázat.

155 T. *sngags 'chang*, S. *mantradhara*, szó szerint „*mantra*-tartó”, gyakorló, aki a *mantrák* és tantrikus rituálék mestere.

156 T. *rig 'dzin*, S. *vidyādhara*, „tudás tartó/örző”, magas szintű *vajrayāna* gyakorlót jelent.

157 BDRC: *bhā ha*.

158 Szövegváltozat 1: *bdag la gñang ste*. BDRC: *bdag rā ga ā sya gñang ste* („nekem, *rā ga ā sya*-nak adta át”).

159 T. *ngag rgyun*.

160 T. *ra ga ā syē*, BDRC: *rā ga ā sya* (*rā ga a sya* formában is), Raga Ase (S. *rāgāsyā*), Karma cshagme (T. *karma chags med*) (1613-78), a szöveg szerzője.

161 T. *tho*, felhalmozott kövekből emelt oltár, kőhalom.

162 Ennek a mondatnak az elejét (T. *phyi khung kha*) még tibeti anyanyelvű lektorral sem tudtuk értelmezni, valószínűleg elírás miatt. Sajnos a mondat eleje a másik változatban is azonos formában van írva. T. *phyi khung kha shar du bstan pa'i spar gang blang ba la / phung po la gtor*). BDRC: *phyi khung kha shar du bstan pa'i sa spar gang blangs la / phung po la gtor*.

163 Feltehetően ugyanannak az árpalisztnak vagy *campāna*nak a holttestre szórásáról van szó, amit már említett a szöveg.

164 T. *nag po chen po*, „nagy fekete”, feltehetően a keselyűkre utal itt, és arra a buzdításra, hogy szálljanak le és fogyasszák el a holttestet.

Hasonlóképp, szintén minden egyes kőhalom-oltár felett:

ōṃ tho chu tho chu a keselyűket a négy irányból és a négy mellékégtáj irányából keresd meg! Majd fűjd meg az emberi combcsontból készült kürtöt és integess a négy irány felé. Írd fel ezt a *mantrát* egy palatáblára és helyezd a holttest tetejére:

ōṃ swa gang gling swā hā

Idézd fel ezt az előző *mantrát* sokszor. Újra, a *Keselyűhívás* a következő:

ōṃ rdor ling swā hā

Recitáld pontosan százszor és közben fűjd meg az emberi combcsontból készült kürtöt. Vizualizáld, hogy a saját szívedből kiáradó fénysugarak megrázzák¹⁶⁵ az összes keselyű fészket. A madarak gyorsan leereszkenek. Továbbá, a madaraknak a holttestre történő leszállításának a módszere a következő:

ōṃ nag po lhab lhab / nag po lheb lheb / nag po thib thib / ṃ ga tu¹⁶⁶ ṭa sarba tākki ni¹⁶⁷ / sa ma ya dza¹⁶⁸ hūṃ baṃ ho¹⁶⁹ /

Így írd öt fekete kőre, a keselyűábrázolás közepére a *mantrát*,¹⁷⁰ és recitáld sokszor. Majd járd körül a holttestet, és a különböző irányokban körben helyezd el [e köveket]. Egy madár évű [személy], vagy ha az nincs, akkor valaki, akinek nem ellentétes a születési éve az elhunytéval,¹⁷¹ építsen a négy irányban és közepén, ezen az öt [helyen] kőhalom-oltárokat. Azután végezz engesztelő *torma* felajánlást a karmikus adósságok kiegyenlítésére.¹⁷² Így téve, a madarak gyorsan leereszkenek. Írj egy fatáblára,¹⁷³ járd körbe háromszor az óra járásával megegyező irányban a holttestet, és az öt madár letelepszik.

[*sarba mangga lam.*

Váljon minden lény javára!]¹⁷⁴

[A modern kiadású szövegváltozatban¹⁷⁵ a szöveg végén szerepel egy kép egy keselyűábrázolással, melyet a következő *mantra* vesz körül: *hūṃ hūṃ hūṃ ṃ tsaṅ ṭa ma hā ro ṣha na hūṃ phaṭ nag po ḍus ḍus nag po thib thib.*]

165 Azaz ezzel felébresztik, vagy indulásra készítetik a fészkekben tartózkodó keselyűket.

166 BDRC: *ru*.

167 BDRC: *ḍā ki nī*.

168 BDRC: *dzaḥ*.

169 BDRC: *hoḥ*.

170 T. *bsngags*.

171 T. *gshed min pa*, „nem ellenséges személy”, arra utal, hogy az illetőnek nem ellentétes a születési éve az elhunytéval. Ha nincs madár évben született rokon, akkor ő az, aki segédkezhet a temetéssel kapcsolatos feladatokban.

172 T. *lan chags gtor ma*. *Torma* felajánlás (M. *dorom*, T. *gtor ma*, szertartási tészta) a karmikus adósságok kiegyenlítésére. A kifejezés ismertsége miatt itt a *torma* szónak nem a mongol ejtett formát használtam a szövegben.

173 Feltehetően a *mantra* felírására utal.

174 Csak a BDRC szövegváltozatban.

175 Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 475-477.

Összegzés

A *Keselyűhívás* szövegek jelentőségét az adja, hogy bár a mongol buddhizmus mindig is és jelenleg is tibeti eredetű szertartásokat, gyakorlatokat és tibeti nyelvű szövegeket használ, így természetesen a halotti szertartásokhoz is, a temetési módok közül azonban a holttest kihelyezése mindig is egy hagyományos mongol módja volt az égbe temetéseknek, melyet Tibetben hasonló módon soha nem végeztek. Következésképp az itt közreadott kapcsolódó szövegek is jellegzetes, kifejezetten a mongolokra jellemző rituális szövegek.

A két szöveg nagyon hasonló szerkezetű. A második szöveg részletesebb, ebben a *dākinīk* öt családját leíró és meghívó öt invokációs verszak jóval hosszabb és külső megjelenésüket részletesebben leírja. Ez a változat, lévén, ahogy a címében szerepel, a gyakorlathoz szóló „mélységes szóbeli átadás” (T. *snyan rgyud*), a gyakorlat elvégzésének több részletét, utasítását tartalmazza és adja meg az előkészületek és a szükséges szertartási eszközök és kellékek részletes leírásával.

Összegezve, a szövegek a gyakorlat leírását és szövegét tartalmazzák, beleértve a *dākinīk* invokációs meghívását keselyűk formájában, leírva külső megjelenésüket, az elhunyt holttestének — az azt elfoglaló különböző démonoktól és gonosz szellemektől történő megszabadítása után — a *dākinīk* számára felajánlott tantrikus felajánlással történő transzformációját, és a szertartás elvégzésének részleteit. A mongóliai terepmunkák során gyűjtött adatokkal, az interjúkból vett, a szertartás végzésének menetéről szerzett információkkal kiegészítve a szövegek közreadása reméhetőleg értékes részletekkel szolgál erről a mai Mongóliában még mindig gyakran alkalmazott sajátos temetési módról és annak sajátos szertartási szövegtípusáról.

Szöveg 1, Tibeti szöveg

bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so¹⁷⁶

[1B] na mo gu ru t̄a ki ni / ku sa li min can hor sogs pa'i¹⁷⁷ yul zhig na rab 'byams pa cig shi sad¹⁷⁸ speb¹⁷⁹ po / pha ma na re / bu yi dur khrod du bskyel nas bya khyis ma zos par zla pha¹⁸⁰ gcig song / bla mchod rnam dang / khol bo brang g.yog rnam kyis ro me la ma bsregs bas¹⁸¹ lan zer nas myas ngan¹⁸² du 'bod byed / nga byed¹⁸³ pha ma gnyis kyi sdug bsngal sel lo / re¹⁸⁴ me la bsregs nas bryad khri bzhi stong bsregs pa'i nyis la¹⁸⁵ 'byung / yul 'di gzhi bdag rnam klu'i¹⁸⁶

176 A Szövegváltozat 1 a Namdoldechenlin kolostorból származó kézirat. A kézirat egy hanyag írással készült de jól olvasható másolat. Az ismétlődő részek vagy ki vannak hagyva, vagy a sorok felett betoldva egy kisebb betűs, más kézírással (több hibával, feltehetően egy fiatal novicius írásával), vagy a szövegben beszúrt X-jellel jelölve ugyanezzel a más kézírással vannak betoldva a végén. Címlapján a bal oldalon egy keselyűábrázolás. A Szövegváltozat 2 a szöveg modern kiadása: Soronzonbold – Pürewsükh 2017: 478-479.

177 Szövegváltozat 2: ba'i.

178 Szövegváltozat 2: sar (helyes változat).

179 Szövegváltozat 2: sleb po (helyes változat).

180 Helyesen zla ba.

181 Szövegváltozat 2: pas.

182 Helyesen mya ngan.

183 Szövegváltozat 2: khyed (helyes változat).

184 Szövegváltozat 2: ro (helyes változat).

185 Szövegváltozat 2: nyis pa.

186 Szövegváltozat 2: klu'i.

rigs yin pas / thab gzhob ro'i dud phog na klu padma¹⁸⁷ na brgyal pa shi pa¹⁸⁸ sogs sdug bsngal mang po 'byung / sha chen gyi gsur dung¹⁸⁹ byas na dri ngan sdang / gson pa rnam la bkra mi shis pa 'byung pas / re¹⁹⁰ me la bsregs mi rung / rgya gar bal yul / rgya nag sogs ma me la ma sreg / ro bya khyis za ba'i thabs la nga yis bya 'bod byed smras / phyi 'da¹⁹¹ dang sprul pa phor gang la sngags 'di bzlas te dur khrod du song / ḍa¹⁹² ma ru grol¹⁹³ / mi rkang 'bud / *om āḥ hūṃ gu ru bam ha ri ni sa sidhi dza* / stong bzlas pad¹⁹⁴ mar dkar la phus btab pa'i byin rlabs bya¹⁹⁵ / *om āḥ hūṃ hūṃ* / ¹⁹⁶dzam bu'i gling gi dur [2A] khrod thams cad kyi / 'byung po ro langs dri za'i tshogs rnam la / gsur dud kun tu bzang po'i mchod sprin 'bul / dri za'i dri 'dzin yul tu khyab gyur cig¹⁹⁷ / lan mang bsngo / *om āḥ hūṃ gu ru bam ha ri ni sa sidhi* bam ro'i bram ze skye pa bdun pa'i sku sha sku khrag tu¹⁹⁸ byin gyis rlobs shig *hūṃ swā hā* / sdong¹⁹⁹ gi byin rlabs byas te / 'di skad do / *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / skye 'gro sems can mkha' 'gro'i rigs lnga'i skur bzhengs par bsam²⁰⁰ / *phaṭ* / shar phyogs rdo rje rigs kyi mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang dkar 'bum gyi skur bzhengs la²⁰¹ / 'dab cag gcan gza'²⁰² 'bum bcas 'khor dang bcas / tshur shig²⁰³ tshur byon bam ro'i steng du bzhugs / sha khrag rus pa lhag ma med par bzhes / stong [2B] zla ro langs dri za'i gshed dang phye²⁰⁴ / tshogs gnyis rdzogs pa'i thugs rje'i lcags kyu yis / rnam shes dag pa mkha' spyod gnas su khrid / *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / lho phyogs rin chen rigs kyi mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang srid²⁰⁵ 'bum gyi skur bzhengs la / ('dab X [cag gcan gza' 'bum bcas 'khor dang bcas /] tshur gshegs / X [tshur byon bam ro'i steng du bzhugs /] sha khrag X [rus pa lhag ma med par bzhes /] / [stong zla ro langs dri za'i gshed dang phyi]²⁰⁶ / tshogs gnyis X [rdzogs pa'i thugs rje'i lcags kyu yis /] rnam shes X [dag pa mkha' spyod gnas su] khrid) / *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / nub phyogs padma'i rigs kyi mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang dmar (X ['bum gyi skur bzhengs la] 'dab cag X [gcan gza' 'bum bcas 'khor dang bcas /] tshur gshegs X [tshur byon bam ro'i steng du bzhugs /] sha khrag X [rus pa lhag ma med par

187 Szövegváltozat 2: thams cad.

188 Szövegváltozat 2: ba.

189 Szövegváltozat 2: dud (helyes változat).

190 Szövegváltozat 2: ro (helyes változat).

191 Szövegváltozat 2: mar (helyes változat).

192 Szövegváltozat 2: ṭā.

193 Szövegváltozat 2: dkrol (helyes változat).

194 Szövegváltozat 2: par (helyes változat).

195 Szövegváltozat 2: bya helyett: bsangs (kis betűvel) dud btang la.

196 Szövegváltozat 2: hūṃ.

197 Szövegváltozat 2: + swā hā.

198 Szövegváltozat 2: du.

199 Szövegváltozat 2: stong.

200 Szövegváltozat 2: bsams.

201 Szövegváltozat 2: -la.

202 Helyesen gcan gzan.

203 Helyesen tshur shog. Szövegváltozat 2: tshur gshegs.

204 Szövegváltozat 2: hibásan phyi szerepel.

205 Szövegváltozat 2: ser (helyes változat).

206 Szövegváltozat 2: ez a mondat hiányzik.

bzhes /] stong zla X [ro langs dri za'i gshed dang phyi²⁰⁷ /] tshogs gnyis X [rdzogs pa'i thugs rje'i lcags kyu yis /] rnam shes X [dag pa mkha' spyod gnas su] khrid) / *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / byang phyogs las kyi rigs kyi mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang nag 'bum gyi [skur bzhangs la 'dab cag gcan gza' 'bum bcas 'khor dang bcas / tshur shig²⁰⁸ tshur byon bam ro'i steng du bzhugs / sha khrag rus pa lhag ma med par bzhes / stong zla ro langs dri za'i gshid dang phe²⁰⁹ / tshogs gnyis rdzogs pa'i [3A] thugs rje'i lcags kyu yis / rnam shes²¹⁰ dag pa mkha' spyod gnas su khrid /]²¹¹ *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / dbus phyogs sangs rgyas rigs kyi mka' 'gro 'bum / 'dab cag bya rgod²¹² 'bum bcas 'khor dang bcas / lce spyang²¹³ gcan gzan 'bum bcas 'khor dang bcas / tshur gshegs tshur byon bam ro'i steng du bzhugs / sha khrag [rus pa lhag ma med par bzhes / stong zla ro langs dri za'i gshid²¹⁴ dang phe²¹⁵ / tshogs gnyis rdzogs pa'i thugs rje'i lcags kyu yis]²¹⁶ rnam shes dag pa mkha' spyod gnas su khrid / *phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ phaṭ* / skye 'gro sems can mkha' 'gro rigs lnga'i sku gyur cig /

[Befejezés – szövegváltozat 1]

bya'i sngags ni /om nag po lhung lhung nag po chil chil swā hā /...²¹⁷ bzlas so /chos 'di khol byung du spyar pa'o / dge'o / (X 'bum gyi skur bzhangs la / 'dab cag gcan gza' 'bum bcas 'khor dang bcas / tshur shig²¹⁸ tshur byon bam ro'i steng du bzhugs / sha khrag rus pa lhag ma med par bzhes / stong zla ro langs dri za'i gshid dang phe / tshogs gnyis rdzogs pa'i thugs rje'i lcags kyu yis rnam shes dag pa mkha' spyod gnas su khrid /)²¹⁹

[Befejezés – szövegváltozat 2]

bya 'bod sa 'dul 'dre 'dul tshogs bsag sgrib sbyong mkha'spyod du skye pa'i smon lam yin no / ces pa 'di ni bdag ming lha'i rgyan can hor sog po'i yul na song pa'i dus mi gcig shi nas zhag 'ga' zhis song nas bya khyi sogs kyi ma zos par lus thams cad kyi thabs ma rnyed par bdag la yang yang nan chen bskul ba la brten nas / bya 'bod tshogs kyi 'khor lo 'di khol byung du sbyar pa'o / mi yi ro'i steng du bya rkod²²⁰ kyi gzugs lnga'i bris te bris nang du 'di sngags bri sngags ni /om

207 Szövegváltozat 2: hibásan phyi szerepel.

208 Helyesen tshur shog. Szövegváltozat 2: gshegs.

209 Szövegváltozat 2: hibásan phyi szerepel.

210 Helyesen: rnam shes.

211 Ez a rész eltérő kézírással szerepel a lap aljára és a következő oldal tetejére betoldva.

212 Szövegváltozat 2: bya rgod helyett: gcan gza' (helyesen gcan gzan).

213 Szövegváltozat 2: sbyang.

214 Szövegváltozat 2: gshed.

215 Szövegváltozat 2: hibásan phyi szerepel.

216 Ez a rész ki van hagyva a szövegből, de jelölve van, és a lap aljára más kézírással bepótolva szerepel.

217 A szövegben itt egy kétszámjegyű szám szerepel, de kiolvashatatlan.

218 Helyesen tshur shog.

219 Ez a kihagyott ismétlődő részeket megadó a rész egy külön lapra íródott, eltérő kézírással.

220 Helyesen bya rgod.

nag po lhung lhung nag po chil chil swā hā / yang 'di sngags gnyir gcig gam rgya rtsa brgyad bzlas so / dge'o //

Szöveg 2, Tibeti szöveg

bya 'bod snyan rgyud zab mo / ma gcig gi gcod kyi cha lag bya 'bod snyan rgyud²²¹ zab mo bzhugs so /²²²

bya 'bod ni / rgyas par dur gcod kyi nang ltar phung po yon 'bul tshogs 'bul rgyas par byas²²³ / tshogs kyi skabs su 'di yang 'don / phung po'i lto bar / *bheg ra na so gang gling* / zhes bri²²⁴ / *kaṃ ka ni dang durga te / ū ṣhñi* sogs²²⁵ bsgags²²⁶ pa'i byi me 'am²²⁷ thal phye 'debs / phung po bran la bgegs bskrad *sum bha ni*²²⁸ nas lcag²²⁹ brab / rgyal pa rgya mtsho'am phag mo'i tshogs byin rlabs dang / tshogs gzhu²³⁰ brton rjes dmigs pa dang bcas / rang nyid phag mo'i thugs ka na²³¹ 'od zer 'phres²³² pas / phyogs bzhi dbus dang lnga nas mkha' gro 'bum sde lnga / bya rgod dkar sngo ser dmar ljang khur sprul nas / nam mkha' gang bar byon te phung po bdud rtsi'i rgya mtsho lhag med du rol nas gsol par²³³ bsgom²³⁴ / *hūm* / shar phyogs²³⁵ rdo rje mkha' 'gro ma / sku la dung gi thu lu gsol / rdo rje'i mchu dang gshog pa can / 'khor dang sprul pa'i mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang dkar 'bum dang bcas / rdo rje'i gshog pa brdabs pa yi²³⁶ / dpag tshad brgya²³⁷ khri bzhi stong yang / skad cig nyid la rlabs kyis gcod / 'dir gshegs phung po'i tshogs mchod bzhes / za 'dre shi gshed 'di dang phrol / srog gcod dbugs len 'di dang phrol / tshe las 'das pa 'di nyid kyi / rnam shes mngon dga'i zhing du drongs / tshe 'das phung po yon du 'bul / keng rus bam chen 'di la rol / *ha badzra ṭāki ni*²³⁸ / *mahā*²³⁹ *maṃ*²⁴⁰ *sa la khā hi* / *mahā*²⁴¹ *tsitta la khā hi* / *mahā*²⁴² *rakta la khā hi* / *mahā*²⁴³ *go ro tsa*

221 BDRC: brgyud.

222 Sorononzobold – Pürewsükh 2017: 475-477. A rövid cím a tartalomjegyzékből származik, majd következnek a teljes cím. Ezt a szövegváltozatot hasonlítottam össze a BDRC weboldalán talált változattal.

223 BDRC: + la.

224 BDRC: + 'o.

225 BDRC: + kyis.

226 BDRC: sngags.

227 BDRC: bye ma 'am.

228 BDRC: *sumbha nis*.

229 BDRC: lcags.

230 BDRC: gzhung (helyes változat).

231 BDRC: nas.

232 BDRC: 'phros (helyes változat).

233 BDRC: bar.

234 BDRC: bsgoms.

235 BDRC: shar nas.

236 BDRC: yis.

237 BDRC: brgyad (helyes változat).

238 BDRC: *dā ki nī*.

239 BDRC: ma hā.

240 BDRC: *māṃ*.

241 BDRC: ma hā.

242 BDRC: ma hā.

243 BDRC: ma hā.

*na la khā hi / mahā²⁴⁴ kiṃ ni ri ti la khā hi / mahā²⁴⁵ zhing chen la khā hi / mahā²⁴⁶ pa²⁴⁷
 su ta la khā hi / mahā²⁴⁸ ga na²⁴⁹ tsa kra²⁵⁰ la khā hi / hūṃ / lho nas rin chen mkha' 'gro ma
 / sku la gser gyi thu lu gsol / rin chen mchu dang gshogs²⁵¹ pa can / 'khor dang sprul pa'i
 mkha' 'gro 'bum / bya rgod thong²⁵² ser 'bum dang bcas / rin chen gshog pa brdabs pa yi²⁵³
 / dpag tshad brgyad khri bzhi stong yang / skad cig nyid la rlabs kyi²⁵⁴ gcod / 'dir gshegs
 phung po'i tshogs mchod 'bul²⁵⁵ / tshe las 'das pa 'di nyid kyi / rnam shes²⁵⁶ dpal ldan zhing
 du drongs / za 'dre shi gshed 'di dang phrol / tshe 'das phung po yon du 'bul / bam chen
 tshogs kyi mchod pa bzhes / ri ratna ṭa ki ni²⁵⁷ / mahā²⁵⁸ maṃ²⁵⁹ sa la khā hi / mahā²⁶⁰ tsitta
 la khā hi / mahā²⁶¹ rakta la khā hi / mahā²⁶² go ro tsa na la khā hi / mahā²⁶³ kiṃ ni ri ti la
 khā hi / mahā²⁶⁴ [476.] zhing chen la khā hi / mahā²⁶⁵ ba su ta la khā hi / mahā²⁶⁶ ga na²⁶⁷
 tsakra la khā hi / hūṃ / nub phyogs²⁶⁸ padma kha' 'gro ma / dmar mo byi²⁶⁹ ru'i thu lu can
 / padma'i mchu dang gshog pa cag²⁷⁰ / 'khor dang sprul pa'i mkha' 'gro 'bum / bya rgod
 thang dmar 'bum dang bcas / padma'i gshog pa brdabs pa yis / dpag tshad brgyad khri
 bzhi stong yang / skad cig nyid la rlabs kyi²⁷¹ gcod / 'dir gshegs phung po'i tshogs mchod
 bzhes / tshe las 'das pa 'di nyid kyi / rnam shes bde ba can du drongs / za 'dre shi gshed 'di
 dang phrol / bam chen tshogs kyi mchod pa bzhes / tshe 'das phung po yon du 'bul /²⁷² ni*

244 BDRC: ma hā.

245 BDRC: ma hā.

246 BDRC: ma hā.

247 BDRC: ba.

248 BDRC: ma hā.

249 BDRC: ṇa.

250 BDRC: tsakra.

251 BDRC: gshog.

252 BDRC: thang.

253 BDRC: yis.

254 BDRC: gyis.

255 BDRC: bzhes.

256 Helyesen: rnam shes.

257 BDRC: ḍā ki nī.

258 BDRC: ma hā.

259 BDRC: māṃ.

260 BDRC: ma hā.

261 BDRC: ma hā.

262 BDRC: ma hā.

263 BDRC: ma hā.

264 BDRC: ma hā.

265 BDRC: ma hā.

266 BDRC: ma hā.

267 BDRC: ṇa.

268 BDRC: nas.

269 BDRC: byu.

270 BDRC: can (helyes változat).

271 BDRC: kyis.

272 A BDRC szövegváltozatában az utolsó két mondat fordított sorrendben szerepel.

*padma ṭā ki ni*²⁷³ / *mahā*²⁷⁴ *maṃ*²⁷⁵ *sa la khā hi* / *mahā*²⁷⁶ *tsitta la khā hi* / *mahā*²⁷⁷ *rakta la khā hi* / *mahā*²⁷⁸ *ko*²⁷⁹ *ro tsa na*²⁸⁰ *khā hi* / *mahā*²⁸¹ *kiṃ ni ri ti la khā hi* / *mahā*²⁸² *zhing chen la khā hi* / *mahā*²⁸³ *ba su ta la khā hi* / *mahā*²⁸⁴ *ga na*²⁸⁵ *tsa kra la khā hi* / *hūṃ* / byang nas las kyī mkha' 'gro ma / ljang mo g.yu yi thu lu can / rgya gram mchu dang gshog pa can / 'khor dang sprul pa'i mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang ljang 'bum dang bcas / rgya gram gshog pa brdabs pa yis / dpag tshad brgyad khri bzhi stong yang / skad cig nyid la rlabs kyis mchod²⁸⁶ / 'dir gshegs phung po'i tshogs mchod bzhes / tshe las 'das pa 'di nyid kyī / rnam shes las rab zhing du drongs / za 'dre shi gshed 'di dang phrol / tshe 'das phung po yon du phul²⁸⁷ / bam chen tshogs kyī mchod pa bzhes / *sa karma ṭā ki ni*²⁸⁸ / *mahā*²⁸⁹ *maṃ*²⁹⁰ *sa la khā hi* / *mahā*²⁹¹ *tsitta la khā hi* / *mahā*²⁹² *rakta la khā hi* / *mahā*²⁹³ *ko*²⁹⁴ *ro tsa na*²⁹⁵ *khā hi* / *mahā*²⁹⁶ *kiṃ ni ri ti la khā hi* / *mahā*²⁹⁷ *zhing chen la khā hi* / *mahā*²⁹⁸ *ba su ta la khā hi* / *mahā*²⁹⁹ *ga na*³⁰⁰ *tsa kra*³⁰¹ *la khā hi* / *hūṃ* / dbus na³⁰² sangs rgyas mkha' 'gro ma / sngon po³⁰³ mu min³⁰⁴ thu lu can / 'khor lo'i mchu dang gshog pa can / 'khor dang sprul pa'i mkha' 'gro 'bum / bya rgod thang nag 'bum dang bcas / 'khor los³⁰⁵ gshog pa brdabs pa yis / dpag

273 BDRC: *dā ki nī*.274 BDRC: *ma hā*.275 BDRC: *māṃ*.276 BDRC: *ma hā*.277 BDRC: *ma hā*.278 BDRC: *ma hā*.279 BDRC: *go*.280 BDRC: *na la*.281 BDRC: *ma hā*.282 BDRC: *ma hā*.283 BDRC: *ma hā*.284 BDRC: *ma hā*.285 BDRC: *ṇa*.286 BDRC: *gcod* (helyes változat).

287 BDRC: 'bul.

288 BDRC: *dā ki nī*.289 BDRC: *ma hā*.290 BDRC: *māṃ*.291 BDRC: *ma hā*.292 BDRC: *ma hā*.293 BDRC: *ma hā*.294 BDRC: *go*.295 BDRC: *na la*.296 BDRC: *ma hā*.297 BDRC: *ma hā*.298 BDRC: *ma hā*.299 BDRC: *ma hā*.300 BDRC: *ṇa*.301 BDRC: *tsakra*.302 BDRC: *nas*.303 BDRC: *mo*.304 BDRC: *men*.305 BDRC: *lo'i*.

tshad brgyad khri bzhi stong yang / skad cig nyid la rlabs kyi³⁰⁶ gcod / 'dir gshegs phung po'i tshogs mchod bzhes / tshe 'das pa³⁰⁷ 'di nyid kyi / rnam shes 'og min gnas su drongs / tshe 'das phung po yon du 'bul / bam chen tshogs kyi mchod pa bzhes / za 'dre shi gshed 'di dang phrol / rkyen dan³⁰⁸ bar chad thams cad bzlog³⁰⁹ / mchog dang thun mongs dngos grub stsol / hrī³¹⁰ bhū dta³¹¹ ṭā ki nī³¹² / mahā³¹³ maṃ³¹⁴ sa la khā hi / mahā³¹⁵ tsitta la khā hi / mahā³¹⁶ rakta la khā hi / mahā³¹⁷ ko³¹⁸ ro tsa na la khā hi / mahā³¹⁹ kiṃ ni ri ti la khā hi / mahā³²⁰ [477.] zhiṅ chen la khā hi / mahā³²¹ ba su ta la khā hi / mahā³²² ga na³²³ tsa kra³²⁴ la khā hi / zhes³²⁵ rkang dung 'bud rol mo dang bsur³²⁶ dud byas³²⁷ / phye mar 'debs / 'don cha ltar mkha' 'gro thams cad bya rgod du sprul nas / phung po tshogs 'khor du rol nas / bdag la dngos grub stsol / za 'dre kha phral rnam shes³²⁸ drongs / yon bdag la bkra shis brjod nas rang gnas su gshegs par bsgom / 'di ni sngags 'chang grags pa rin chen dang / rig 'dzin pra bha³²⁹ ka ra des bdag la gngang ste³³⁰ / ngag rgyun ma gtogs sngar yi ge med pa las / dgos pa gcig 'byung³³¹ nas / ra³³² ga ā syēs³³³ bris / bdag phyis³³⁴ pa'i dus lan dga'³³⁵ byas pas 'phrul³³⁶ nyid du zos song ngo / bkra shis³³⁷ shog / mangga lam / tshe 'das phung po bya 'bod la / phung po 'khris³³⁸ phyogs bzhin³³⁹

306 BDRC: kyiis.

307 BDRC: tshe las 'das pa.

308 BDRC: ngan.

309 BDRC: zlog.

310 BDRC: āḥ.

311 BDRC: *buddhā*.

312 BDRC: ḍā ki nī.

313 BDRC: ma hā.

314 BDRC: *māṃ*.

315 BDRC: ma hā.

316 BDRC: ma hā.

317 BDRC: ma hā.

318 BDRC: go.

319 BDRC: ma hā.

320 BDRC: ma hā.

321 BDRC: ma hā.

322 BDRC: ma hā.

323 BDRC: ṇa.

324 BDRC: tsakra.

325 BDRC: ces.

326 BDRC: gsur.

327 BDRC: bya.

328 BDRC: rnam shes (helyes változat).

329 BDRC: bhā ha.

330 BDRC: bdag la gngang ste helyett bdag rā ga ā sya gngang ste.

331 BDRC: byung.

332 BDRC: rā.

333 BDRC: syas.

334 BDRC: byis (helyes változat).

335 BDRC: 'ga' (helyes változat).

336 BDRC: 'phral (helyes változat).

337 BDRC: + par.

338 BDRC: khri 'i (hibás változat).

339 BDRC: bzhi na (helyes változat).

tho bzhi brtsis³⁴⁰ la / de'i 'og tu bya gzugs bzhags³⁴¹ bzhag la g.yab g.yugs³⁴² rgyab³⁴³ / phyi khung kha shar du bstan pa'i³⁴⁴ spar gang blang³⁴⁵ ba³⁴⁶ la / phung po la gtor / rkang dung bus / dmigs pa dang bcas / phyogs bzhi mtshams brgyas³⁴⁷ nas bya thams cad 'dus par bsam / sngags ni / *nag po chen po thob thob* / yang gcig la tho gong dang mtshungs / *ōm tho chu tho chu* bya³⁴⁸ phyogs bzhi dang mtshams bzhi nas khug cig / de nas rkang dung bus nas / g.yab g.yug phyogs bzhi r g.yob / ro yi steng du g.yar mal³⁴⁹ sngags 'di bris la bzhog³⁵⁰ / *ōm swa gang³⁵¹ gling swā hā* / gong gi sngags mang du 'dren / yang bya 'bod ni / *ōm rdor ling swā hā* /brgya re bzla³⁵² mtshams su rkang dung la phu btap / rang gi thugs ka nas 'od zer 'phros pas bya rgod thams cad kyi tshangs³⁵³ spugs³⁵⁴ par bsam / bya myur bar 'babs so³⁵⁵ / yang phung po la bya 'babs³⁵⁶ pa'i thabs la / *ōm nag po lhab lhab / nag po lheb lheb / nag po thib thib / ōm ga tu³⁵⁷ ṭa sarba tākki ni³⁵⁸ / sa ma ya dza³⁵⁹ hūm baṃ ho³⁶⁰ / ces³⁶¹ rdo nag po lnga la bya rgod³⁶² gzugs kyi nang du bris la³⁶³ bsngags mang du bzlas nas btap ste phung po la phyogs nas bskor nas³⁶⁴ bzhag / bya lo ba'm³⁶⁵ ma byung na la³⁶⁶ gshed min pa gcig gis phyogs bzhi dbul³⁶⁷ lngar tho byed / rjes su lan chags gtor mas tshim par bya'o / de yis bya myur du 'babs so³⁶⁸ / shing byang la bris phung po la g.yas bskor gsum bya lngas³⁶⁹ su 'dzug go³⁷⁰ /³⁷¹ [sarba mangga lam / dge'o //]³⁷²*

340 BDRC: brtsegs (helyes változat).

341 BDRC: ez a szótag hiányzik.

342 BDRC: g.yug.

343 Helyesen: rgyag.

344 BDRC: +sa.

345 BDRC: blangs.

346 BDRC: ez a szótag hiányzik.

347 BDRC: brgyad (helyes változat).

348 BDRC: +rgod.

349 BDRC: g.ya' ma la (helyes változat).

350 BDRC: bzhag.

351 BDRC: gad.

352 BDRC: ez a szótag hiányzik.

353 BDRC: tshang (helyes változat).

354 BDRC: sprugs (helyes változat).

355 BDRC: 'bab bo.

356 BDRC: 'bab.

357 BDRC: ru.

358 BDRC: ḍā ki nī.

359 BDRC: dzaḥ.

360 BDRC: hoḥ.

361 BDRC: zhes.

362 BDRC: + kyi.

363 BDRC: ez a szótag hiányzik.

364 BDRC: bar.

365 BDRC: pa'am.

366 BDRC: lo.

367 Correctly: dbus.

368 BDRC: 'bab bo.

369 BDRC: sngas.

370 BDRC: 'dzugs so.

371 A modern kiadás utolsó oldalán kis ábra szerepel egy keselyű rajzával és körülötte a következő *mantrával*: *hūm hūm hūm ōm tsanṭa ma hā ro ṣha na hūm phaṭ nag po 'dus 'dus nag po thib thib*.

372 Csak a BDRC szövegváltozatában.

Bibliográfia

Elsődleges (tibeti nyelvű) források

- bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so*, 3 fólió, kézirat a Namdoldechelin (T. *rnam grol bde chen gling*) kolostorból (Ulánbátor, Bayankhoshuu)
- bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so*, In: Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.). 2017. *Eldew zasal II: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa*, Ulánbátor: 478–479.
- ma gcig gi gcod kyi cha lag bya 'bod snyan rgyud zab mo bzhugs so*, In: Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.). 2017. *Eldew zasal II: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa*, Ulánbátor: 475–477.
- karma chags med. „*ma gcig gcod kyi cha lag bya ,bod snyan brgyud zab mo/ (ra)*.” *gsung ,bum/_ karma chags med/ (gnas mdo dpe rnying nyams go khang /)*. TBRC W1KG8321. [nang chen rdzong]: gnas mdo gsang sngags chos ,phel gling gi dpe rnying nyams go khang /, [2010] 53: 165–170. [http://tbcrc.org/link?RID=O1KG8321|O1KG83211KG52347\\$W1KG8321](http://tbcrc.org/link?RID=O1KG8321|O1KG83211KG52347$W1KG8321)

Másodlagos irodalom

- Kuzder Rita. 2022. „A szerzetesi képzés fokozatai Tibetben.” *Keréknymok* 14: 116–131.
- Kuzder Rita (megjelenés előtt) „A tibeti hangállomány, a szótagok és szavak magyaros átírása és ejtése.”
- Majer Zsuzsa. 2018a. „Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice.” In: Birtalan Ágnes – Teleki Krisztina – Majer Zsuzsa – Fahidi Csaba (szerk.) *Mongolian Buddhism: Past, Present, and Future*. Budapest: ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszék: 342–369.
- Majer Zsuzsa. 2018b. „Néhány adat és egy rövid szöveg két változata a haláleset után a hozzátartozók védelmét szolgáló mongol buddhista szertartásokhoz” In: Szilágyi Zsolt (szerk.) *A Tan örökké ragyogjon! Tanulmányok Sárközi Alice tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan: 69–96.
- Majer Zsuzsa. 2018c. „Modern buddhista temetések szertartásrendje Mongólia két krematóriummal rendelkező temetőjének kolostorában.” In: Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ: 85–109.
- Majer Zsuzsa. (megjelenés előtt). „Texts for ‘Calling the Vultures’ from Mongolia” In: Agata, Bareja-Starzynska (szerk.) *Mongolia and the Mongols: Past and Present 2*. Varsó.

Képek forrása

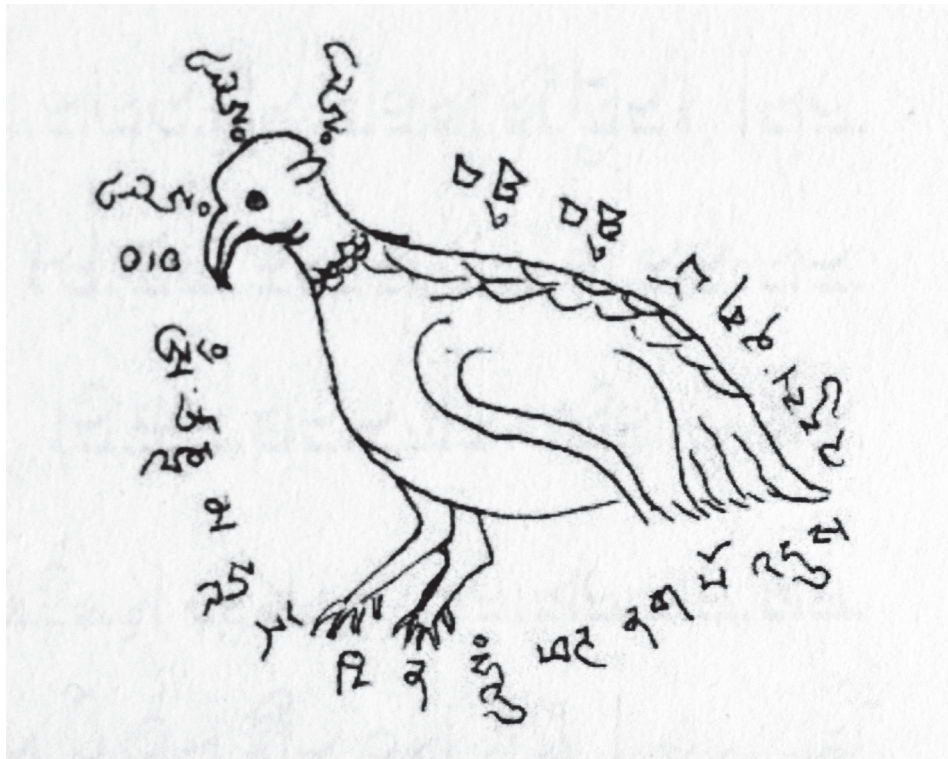
Kép 1: Keselyű rajza körülötte a mantrával

Soronzonbold B. – Pürewsükh U. (szerk.) 2017. *Eldew zasal II: gzhan phan la nye bar mgo ba'i sku rim sna tsogs deb gnyis pa*. Ulánbátor: 477.

Kép 2: Keselyű rajza felette magyarázattal

Batsanaa, B. – Ider S. (szerk.) 2005. *Ikh nuuts tarniin chukhal kheregtei sakhius, tarniudiin tailbar.*

Ulánbátor: 125.



K R I T I K Á K , R E C E N Z I Ó K

FELFÖLDI SZABOLCS

A közép- és dél-ázsiai hunok
kutatásának legújabb eredményei¹

Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History. Ed. by Dániel Balogh. Groningen: Barkhuis, 2020, pp. 437.

A hunok, különösképp az Európában 370 körül megjelenő, „európai” hunnak vagy „Attila hunjainak” nevezett csoport története a kontinens késő antik történelmében és a nagy népvándorlásokban játszott szerepének köszönhetően a 18. század végétől egészen máig a modern nemzetközi, de különösképp az európai tudományosság érdeklődésének homlokterében állt/áll. Monográfiák, kézikönyvek, konferenciák, konferenciakötetek, kiállítások és kiállítási katalógusok sora igyekszik megragadni a 4-5. századi „európai” hun korszak esszenciáját, manapság már igen gyakran számos tudományterület, így a történeti filológia, a régészet és számos természettudomány, így a fizikai antropológia, a genetika stb. legújabb kutatási eredményeinek együttes figyelembe vételével.²

Noha ezeknek az „európai” hunoknak a pontos történeti kapcsolata mindmáig kérdéses a kínai határvidéken az i.e. 4. században feltűnő, majd onnan kb. az i.sz. 3-4. században végleg eltűnő másik nomád népcsoporttal, a xiongnukkal, akiket a kutatók egy jelentős része a két nép feltételezett kapcsolatai okán „ázsiai” hunoknak is nevez,³ az utóbbi két évtizedben e belső-ázsiai csoport iránti érdeklődés is jelentősen megnövekedett, sok esetben egyébiránt teljesen függet-

1 A kutatást a Szegedi Tudományegyetem Interdiszciplináris Kutatásfejlesztési és Innovációs Kiválósági Központ (IKIKK) Humán és Társadalomtudományi Klaszterének IKT és Társadalmi Kihívások Kompetenciaközpontja támogatta. A szerző a *Kulturális örökség és digitális társadalom kutatócsoport* tagja.

2 Csak néhány a legutóbbi évtizedek terméséből: Menghin - Springer - Wamers 1987; Daim 1996; Koch - Anke - Externbrink 2007; Externbrink - Hergert 2008; Anke - Révész - Vida 2008; Боталов 2009; Rácz - Szenthe 2021; Daim - Heher - Höfler - Hoeger - Tavčar-Schaller - Zeller 2022; legutóbb pedig magyarul: Masek 2021, 42-52 stb.

3 Vö. Harmatta 1986; de la Vaissière 2005, 3-26; Atwood 2012, 27-52; Atwood 2015, 35-63 stb. - Egyébként ennek a hozzáállásnak fontos alapját képezi egy, a magyar Stein Aurél által a 20. század elején a kínai határvidéken feltárt közép-

lenül az „európai” hunokkal való esetleges kapcsolataiktól. Így többek között több nemzetközi régészeti projekt is az egykori xiongnu szállásterületek egy-egy emblematisz lelőhelyére vagy kifejezetten a xiongnu régészet egyes specifikus, a xiongnuk lehetséges „utóéletét” egyáltalán nem érintő problémák sorára koncentrált az utóbbi néhány évben/évtizedben. S ezek nyomán ugyancsak remek kiadványok sorozata foglalta össze az utóbbi időszakban a xiongnuk kutatása során elért legújabb eredményeket.⁴

A *hun* népnév azonban nem csupán a Volgától nyugatra húzóódó, kelet-közép-európai térségben – illetve az „európai” hunok hadjáraitól révén Nyugat- és Dél-Európában – tűnik fel a 4. és 5. század folyamán,⁵ vagy – amennyiben az említett szogd levél névhasználata (lásd a 3. jegyzetet) valóban helyes és indokolt – Kína északi, északnyugati határvidékein, de az i. sz. 4-5. századtól kezdődően nagyjából a 7-8. századig bezárólag Közép-Ázsia és Dél-Ázsia széles területein, a mai India, Pakisztán, Afganisztán és az egykori Szovjetunió és mai utódállamai, így többek között Kazahsztán, Üzbegisztán, Türkmenisztán, Tadzsikisztán stb. területein is gyakorta fel-feltűnnek olyan csoportok (többek között a kidariták, a heftaliták vagy az alkhonok stb.), amelyekre különböző kulturális háttérű és nyelvű forrásaink egész hosszú sora a *hun* népvét és annak eltérő permutációit (*Chionites/Chionitae, Oǖvvoi, hūnas, hyōn* stb.) is használja.⁶ Noha e csoportok pontos történeti kapcsolata sem a fent említett „európai” hun közösséggel, sem a többek által „ázsiai” hunnak tartott xiongnukkal máig nem teljesen világos, mégis forrásaink meglehetősen nagy száma, illetve változatos jellege, valamint sokoldalúsága alapján nincs okunk azt feltételezni, hogy e hunnak nevezett népek(?)/közösségek(?)/törzsek(?) mindegyike egyszerű névátvitel útján vagy más módon „jutott volna hozzá” a forrásokban megjelenő *hun* népvéhez.⁷ Így meglehetősen nagy biztonsággal állíthatjuk, hogy Közép- és Dél-Ázsiában évszázadokon át a politikai, gazdasági, kulturális folyamatok meghatározó alakítói között olyan csoportokat is találunk, akik – teljes joggal – hunnak tartották/hunnak neveztek magukat.⁸

ázsiai szogd nyelvű levél, melyben a kínai források xiongnuit *xwmmak*, azaz hunnak nevezik (vö. Stein 1921, 671-677; Henning 1948, 601-615; Grenet – Sims-Williams 1987, 101-122; Sims-Williams 2001, 267-280; Livshits 2008, 289-293 stb.).

4 Ugyancsak néhány az utóbbi évtizedek legfontosabb vonatkozó kiadványaiból: Bemmann – Parzinger – Pohl – Tseveendorzh 2009; Brosseder 2009; Brosseder – Miller 2011; Wright – Honeychurch – Amartuvshin 2015; Brosseder 2018 stb.; legutóbb magyarul: Csiky 2021.

5 A *hun* népnév a nyugati forrásokban jóval az európai Hun Birodalom bukását követően is fel-feltűnik egészen a középkorig, mint egyes kelet-európai nomád csoportok megnevezése (vö. Maenchen-Helfen 1973, 165-168; Kim 2013, 123; Dickens 2018b, 749 stb.). Ezen említések többsége azonban bizonyíthatóan toposz, azaz az egykori „valódi” hun csoportok nevét pusztán külsődlegességek, esetleg életmódbeli avagy egyéb hasonlatosságok alapján vitték át olyan, valójában az „eredeti” hunokkal semmiféle (pl. történeti, nyelvi, genetikai stb.) rokonságban nem álló csoportokra, amelyek magukat valójában nem is tartották vagy neveztek hunnak (vö. Moravcsik 1983; Sándor 2011). A források egy kisebb része esetében persze feltehető, hogy olyan közösségekről szólnak, akik valamiképpen valóban „Attila hunjai” leszármazottainak tekinthetők, de ezek térben és időben meglehetősen jól körülhatárolhatók (ilyen például az úgynevezett „kaukázusi” hunok csoportja, amellyel kapcsolatban máig nem zárta ki a kutatás, hogy akár a Hun Birodalom felbomlását követően a kelet-európai steppére visszahúzóódó, majd később a Kaukázus völgyébe költöző „valódi” hun eredetű népcsoportról lehet szó [vö. pl. Golden 1992, 107; Bíró 1997, 53-60; Kim 2016, 136 stb.]).

6 Vö. pl. Enoki 1959, 1-58; Atwood 2012, 27-52; Dickens 2018a, 707-708 stb.

7 Ez persze azt sem jelenti, hogy a fent említett, meglehetősen kiterjedt régióban több száz éven keresztül *hunként* emlegetett és *hunnak* nevezett csoportok mindegyike esetében – kivétel nélkül – valamilyen „hun” ősiséget, eredetet, háttérrel kell feltételeznünk. Tehát egyes csoportokra Közép-Ázsiában is gyaníthatóan valóban névátvitel révén használhatták a *hun* népvét. Azaz bizonyos esetekben minden bizonnyal toposzként jelenhetett meg a népnév, de korántsem minden esetben (vö. de la Vaissière 2003; de la Vaissière 2015, 175-192).

8 A helyzetet persze tovább bonyolítja, hogy az „európai” hunok esetében a Hun Birodalom bukásáig – legalábbis jelenleg ismert forrásaink alapján – nem ismerünk szélesebb körben elterjedt „jelentésszűkítő” jelzőket a hunok

Ez utóbbi „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok kutatása azonban sok szempontból alapos lemaradást mutat akár „Attila hunjai” (azaz az „európai” hunok), akár a xiongnuk (azaz az „ázsiai” hunok) kutatásához képest. Ennek oka megint csak sokrétű. Noha már a 18-19. századtól kezdődően a nyugati tudományosságban is ismert volt, hogy az írott forrásaink a Volgától messze keletre-délkeletre, azaz a mai Közép- és Dél-Ázsia területein is emlegetnek hunnak nevezett csoportokat, de mivel ezek közvetlen hatást az európai történelemre nemigen gyakoroltak, az irántuk tanúsított érdeklődés is messze elmaradt az „Attila hunjaival” szemben megnyilvánuló széles körű kíváncsiságtól. Ráadásul szemben az „európai” hunokkal, akikre zömmel nagyobb számú latin és görög nyelvű (s ezeknél jóval kisebb számú szír és örmény stb. nyelvű) forrás utal, avagy a xiongnukkal, akikről egy-két eltérő nyelvű forrás kivételével kizárólag kínai nyelvű – noha időnként egészen terjedelmes – források szólnak, a „közép-” és „dél-ázsiai” hun népekre vonatkozóan – néhány görög és latin nyelvű szövegrészlet mellett – zömében nehéz „egzotikus” keleti nyelveken, így kínaiul, valamint különböző indiai nyelveken (pl. szanszkrit, prákrit stb.) továbbá iráni nyelvek egész során (khotáni, pehlevi, szogd stb.) vagy éppen örmény, szír, arab stb. nyelveken írt szövegekben is maradtak fent információk. Egy ilyen sokszínű és sokrétű, ugyanakkor meglehetősen töredékes és nehezen értelmezhető forrásbázis kezelése azonban messze meghaladja egyetlen ember képességeit, ráadásul roppant nehézségeket és buktatókat hordoz magában. Ezért e sporadikus, egymásnak gyakorta ellentmondó forrásrészletekből koherens képet rajzolni a térség korabeli történetéről meglehetősen nehéz. Sajnos azonban nem csupán az idevonható írott forrásokkal kapcsolatban vannak alapvető különbségek az „európai”, „ázsiai”, illetve „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok között, de a szóba jöhető régészeti források kutatási helyzete és értelmezési lehetőségei is gyökeresen különböznek a három csoport esetében.

Az „európai” hun időszak régészeti kutatása a kontinensen például már igen komoly múltra tekinthet vissza. Noha a hun korszak régészeti hagyatékát csak az 1920-as években sikerült elsőként a világon a magyar Alföldi Andrásnak meghatározni, illetve körülhatárolni az európai népvándorlás korának színes régészeti hagyatékában,⁹ addigra már évtizedek óta számos olyan tárgyát és leletegyüttest leltározta be Európa múzeumi gyűjteményeibe, amelyekről így később kiderülhetett, hogy igazából a hun korszakban kerülhettek a földbe. A 4-5. század régészeti hagyatékának kutatása pedig azóta is rendületlenül folytatódik az „európai” Hun Birodalom egykori főbb területein: azaz a mai Magyarország, Románia, Moldova, Ukrajna, Oroszország határai között. Kisebb-nagyobb megszakításokkal, eltérő intenzitással, de Európában lényegében folyamatosan zajlanak tehát olyan feltárások, melyek 4-5. századi hun kori régészeti leletanyaggal gazdagítják a fenti országok múzeumainak gyűjteményeit. Az „európai” hunokkal kapcsolatos régészeti

csoportjai között, magyarul minden forrásban csak egyszerűen „hunokként” emlegetik őket. Ez alól kivételt csupán Markianosz Hérakleotész *Periplusz mari exteri* című munkája képez, ebben oi καλοῦμενοι Χουνοί οἱ ἐν τῇ Εὐρώπῃ-nak azaz „az európai hunnak nevezett nép”-nek nevezi őket – vö. Alemany 2000, 96, 43. jegyzet. Az „akatzir” hun vagy a „szabir” hun stb. kifejezések csak Attila birodalmának felbomlását követően jelennek meg a forrásokban (vö. Moravcsik 1983), s az „ázsiai” hunnak is nevezett xiongnuk is lényegében csak ezen a néven tűnnek fel (persze a *barbár* szó különböző kínai szinonimái, így pl. a *hu* [nem hun!] mellett). A közép-ázsiai területeken feltűnő hun csoportok esetében viszont már az írott forrásokban való megjelenésüktől fogva jelentésszükítő jelzők sora is feltűnik a hun népnév mellett: így például *kidarita hunok*, *fehér hunok*, *heftalita hunok* stb. E jelenségnek nyilvánvalóan komoly jelentősége van, de hogy pontosan mi áll ezen megnevezések háttérben, az nem mindig világos. Eltérő eredet, etnikai háttér vagy talán eltérő dinasztikus, hatalmi, politikai háttér? (vö. de la Vaissière 2003; de la Vaissière 2005). Így azonban, ha a „közép-” és „dél-ázsiai” hunok történetét akarjuk megírni, valójában könnyen meglehet, hogy nem is egyetlen csoportnak, hanem közösségek egész sorának történetét kell megírunk.

9 Alföldi 1924–1926; Alföldi 1932; Alföldi 1934, 74; vö. Gesztelyi 2013, 21 stb.

hagyaték bővülése tehát - szemben egyébként az írott forrásokkal (amelyek száma - ha realisan akarjuk megítélni - több évtized óta gyakorlatilag stagnál) - továbbra is rendületlen.¹⁰

A xiongnu, azaz a „ázsiai” hun régészet helyzete persze gyökeresen más, de ezzel kapcsolatban is elmondható, hogy forrásbázisa, többek között több kiváló orosz régész munkásságának köszönhetően már a 19. századtól kezdődően gyarapszik.¹¹ Noha voltak több évtizedes hiátusok is a xiongnuk anyagi kultúrájának kutatásában (zömmel a politikai helyzet változásaira visszavezethető okok miatt), az elmúlt évtizedekben határozott lépésekben folyt az egykori, xiongnuk által uralt területek régészeti kutatása és a felszínre hozott leletanyag feldolgozása, elemzése, kisebb részt a mai Kína, nagyobb részt pedig a mai Mongólia és Oroszország területein.¹² E folyamatba több európai és más nyugati (például egyesült államokbeli) kutatóintézet, egyetem és régészek egész sora kapcsolódott már be az elmúlt időszakban. Így itt is töretlen gyarapodásról számolhatunk tehát be.

A harmadik csoport, azaz a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok esetében viszont a régészeti forrásbázis helyzete még az előbbi kettőnél is valamelyest problematikusabb. Ezek a hun közösségek ugyanis zömében olyan vidékeken telepedtek meg, amelyek nem csupán földrajzi/geográfiai/politikai értelemben roppant tagoltak és ennek köszönhetően fizikailag is nehezen megközelíthetők, de a modern régészeti kutatások megindulása óta meglehetősen puszkaporos vidékeknek számítanak, az elmúlt százötven évben háborúk, politikai és társadalmi kataklizmák szinte folyamatosan sújtották és sújtják jelenleg is ezeket a területeket: Afganisztán, Pakisztán, Orosz- (majd Szovjet-)Közép-Ázsia térségei a legkevésbé sem voltak arra alkalmasak, hogy nyugodt feltételeket biztosítsanak olyan hosszadalmas és alapos régészeti kutatásoknak, amelyekről ráadásul egy alapvetően is bonyolult, s roppant nehezen „szétszalazható” időszak alaposabb megismerését várnánk. Noha a helyi régészek (pakisztániak, indiaiak, kazakok, üzbégek stb.) mellett az elmúlt évszázadban számos európai (így orosz, francia vagy épp olasz) régészeti expedíció is rengeteget tett a térség anyagi kultúrájának jobb megismerése érdekében, e közép-ázsiai térség 4-8. századi régészeti táblója mindmáig meglehetősen mozaikos, fragmentált.¹³ Egy-egy szűkebb térségről (vagy akár egy-egy városról, településről) időnként meglehetősen sokat tudunk, miközben más

-
- 10 Noha természetesen fontos hangsúlyoznunk itt azt is, hogy a „hun” leletek (etnospecifikus) azonosítására mindmáig nem került sor, s gyaníthatóan erre a jövőben sem lesz mód. A 4-5. században ugyanis a közép-kelet-európai régióban olyan, az anyagi kultúrát érintő egységesülési folyamatok indultak be és zajlottak le, amelyek gyakorlatilag lehetetlenné teszik a hun kori régészeti anyagból a „hunnak”, „alánknak” vagy éppen „gótnak” stb.-nek tekinthető régészeti leletek, leletegyüttesek kiválasztását, hiszen egy gót, egy alán vagy egy hun pontosan ugyanolyan (vagy legalábbis roppant hasonló) fegyvereket, lőszerszármokot, viseleti elemeket használt ebben a korszakban. Európában a régészeti leletanyag alapján tehát csak *hun kori* és nem *hun* leletanyagról beszélhetünk! (a módszertani/értelmezési keretek fejlődése ebben a vonatkozásban jól lekövethető a szakirodalom főbb „állomásain”: Fettich 1940, 227-264; Werner 1956; Bóna 1971, 267-336; Плетнева 1981; Амброз 1981; Bóna 1993; Bóna – Cseh – Nagy – Tomka – Tóth 1993; Засецкая 1994; Anke 1998 [valamint lásd a 2. jegyzetben idézett szakirodalmi tételeket!]; a legutóbb összefoglalóan erről magyarul: Rác 2021, 53-63).
- 11 Vö. pl. Brosseder 2018b, 259-274; Waugh, Daniel C.: Xiongnu Archaeology Enters a New Century [https://depts.washington.edu/silkroad/archaeology/mongolia/xiongnu/xiongnuarthist/xiongnuarthist.html - az utolsó letöltés időpontja: 2022. 05. 12.]
- 12 Noha a két térség eltérő szemléletű és megközelítésű kutatásait egyelőre roppant nehéz közös nevezőre hozni, amit az is bonyolít, hogy a roppant kiterjedésű, de földrajzilag meglehetősen tagolt egykori Xiongnu Birodalom anyagi kultúrája is meglehetősen tagolt volt, azaz komoly regionális, mikroregionális különbségek voltak a xiongnu *shanyuk* („fejedelmek”) által uralt régiók anyagi és szellemi kultúrája között (vö. pl. Баринова 2017, 156-168; Csiky 2021).
- 13 Vö. pl. Allchin – Hammond 1978; Kohl 1985, 789-795; Gorshenina – Rapin 2001; Olivier-Utard 2006; de lásd még a DAFA [Délégation archéologique française en Afghanistan] tevékenységéről: Besenval – Engel – Marquis 2011, 172-188; Abdullaev – Genito 2014 stb.; vagy esetleg lásd még: Digital Central Asian Archaeology [https://dcaa.hosting.nyu.edu/ - az utolsó letöltés időpontja: 2022. 05. 12.].

területek, térségek esetében lényegében a teljes sötétségben tapogatózunk. Egyes tárgycsoportok (pl. a numizmatikai anyag) kutatása szerfelett komoly hagyományokra tekinthet vissza,¹⁴ s komoly eredményekkel számolhat, más tárgytypusok (pl. kerámia/kerámiatypusok, mezőgazdasági eszközök stb.) kutatása viszont lényegében gyerekcipőben jár. Sok esetben máig számos kérdés merül fel a feltárt leletanyag korhatározásával, relatív és/vagy abszolút kronológiájával kapcsolatban, s az etnospecifikumok meghatározása itt is legalább annyi megoldhatatlan problémával küzd, akárcsak az európai térség hun korszakának kutatása.¹⁵

A „dél-” és „közép-ázsiai” hun csoportok által uralt területek régészeti anyaga tehát bizonyos értelemben nem csupán „mélységében”, „strukturáltságában” szerényebb ma még, de egyelőre még mennyiségében is valamelyest elmarad az „európai” hun korszak vagy épp a xiongnuk régészeti hagyatékától. Egyúttal azonban azt sem hallgathatjuk el, hogy Dél- és Közép-Ázsia területén több olyan jellegű – a vonatkozó időszakra korhatározható – régészeti lelőhely feltárásra is sor került már, amelyekhez fogható az „európai” hunok, vagy épp a xiongnuk szállásterületein ismeretlenek: komolyabb, valóban városias települések, sztúpák, (buddhista) szentélyek, erődítmények stb. sora jelzi, hogy e közösségek egy kulturálisan, vallásilag és sok egyéb módon a kelet-európai stepperégiótól vagy akár Kína északnyugati határvidékétől meglehetősen eltérő térségbe érkeztek és integrálódásuk az itt talált kulturális, vallási, társadalmi „keretek” közé gyökeresen eltérő módon zajlott, mint akár a xiongnuk avagy az „európai” hunok esetében.¹⁶

De az írott kútfők és a régészeti források mellett más forráscsoportok, így például a történeti embertani vagy épp a genetikai anyag kutatásának vonatkozásaiban is érzékelhető aránytalanságok a három régió (Kelet- és Közép-Európa, a mai Oroszország, Mongólia és Kína, valamint a közép-ázsiai térségek között). Éppen ezért is örömünkre szolgálhat, hogy az utóbbi egy-két évben több komoly fejlemény is történt a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok múltjának jobb megismerése tekintetében, mely fejlemények hozzájárulhatnak a fenti térségek kutatása között megfigyelhető különbségek jelentős csökkenéséhez.

Az egyik ilyen fontos lépés Aydogdy Kurbanov türkmén kutató nevéhez kapcsolódik, aki több, a témához kapcsolódó cikke, tanulmánya és kötete mellett¹⁷ nemrégiben megvédett PhD dolgozatában a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok egyik legjelentősebbike, a heftalita történetének és régészeti hagyatékának modern, áttekintő, de alapvetően azért kutatástörténeti elemzését készítette el,¹⁸ amely munka néhány évvel ezelőtt szerencsére nyomtatásban is megjelent.¹⁹ Az „európai” hunok számtalan monográfiában feldolgozott története,²⁰ illetve régészete után ez az egyik első

14 Vö. pl. Göbl 1969; Vondrovec 2008, 25–56; Pfisterer 2013; Alram 2014; Vondrovec 2014 stb.

15 A térség és a korszak általános archeológiai képére lásd pl. Zeimal 1996, 119–134; Litvinsky 1996, 135–162; Kurbanov 2013a; a pecsételők, pecsételőkre lásd: Lerner – Sims-Williams 2011; a bullákra lásd: Alram 2003, 177–184; a heftalita kori terrakottára lásd: Ilyasov 2001, 187–200; a kőfaragásokra lásd: Callieri 1999, 277–291; a fém kispasztikára lásd: Jäger 2019 1–72; a heftalita kori koronákra: Kageyama, 2007, 11–22; a korszak fegyverviselésére lásd: Kageyama 2016, 199–212, a korszak képi ábrázolásaira: Kurbanov 2014, 317–334.

16 Vö. pl. Alram – Klimburg-Salter 1999; Alram – Klimburg-Salter – Inaba – Pfisterer 2012 stb. – Egyúttal érdekes aspektus az is, hogy e térség nomádjai mennyiben befolyásolták a Selyemút szélesebb térségében vagy a steppe távolabbi területein zajló folyamatokat, ehhez lásd pl. Di Cosmo 2004; de la Vaissière 2012, 142–169; de la Vaissière 2015, 175–192; Di Cosmo – Maas 2018.

17 Vö. pl. Курбанов 2006; Kurbanov 2013b; Kurbanov 2013c; Kurbanov 2014 stb.

18 Kurbanov 2010.

19 Kurbanov 2013a.

20 A teljesség idénye nélkül: Németh 1986; Altheim 1951; Altheim 1959–1962; Maenchen-Helfen 1973; Bóna 1993; Thompson 1996; vö. Thompson 2003; Stickler 2007; Schmauder 2009; Kim 2013; Kim 2016; vö. még: Heather 2009; Maas 2015; Fehér – Galambos 2015 stb.

olyan kötet, amely igyekszik modern monografikus igénnyel feldolgozni legalább az egyik „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoport, a heftalíták történeti és régészeti emlékanyagát.²¹ De ugyancsak, az utóbbi évek új eredménye volt a korszak neves kutatójának, Hans T. Bakkernek az alkhonok történetéről írott modern monográfiájának megjelenése is.²²

A fentiekén túl egy másik fontos, új fejlemény pedig épp jelen cikk születésének apropóját nyújtja. Két évvel ezelőtt ugyanis, 2020-ban látott napvilágot Balogh Dániel szerkesztésében a *Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History* című remek kiállítású, tetszetős kötet a groningeni Barkhuis Kiadó gondozásában.²³ A kötet szerkesztője és szerzői nem kisebb dologra vállalkoztak, mint hogy összegyűjtik és bilingvis formában (tehát az eredeti nyelveken és angol, illetve kisebb részben francia és német fordításban), kísérelve jegyzetekkel és apparátussal közreadják a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportokra vonatkozó különböző nyelvű forráscsoportokba sorolható írott forrásokat.

Ez a vállalkozás alapvetően egy jelentős nemzetközi projektből nőtt ki magát. A British Museum, a British Library és a SOAS (School of Oriental and African Studies) University of London közös együttműködésében 2014 és 2020 között megvalósuló ERC Grant, azaz a European Research Council (Európai Kutatási Tanács) nagy pályázata, a *Beyond Boundaries: Religion, Region, Language and the State* („A határokon túl: vallás, régió, nyelv és állam”) keretei között megvalósuló kutatások egyik eleme volt a jelen kötet által fókuszpontba állított térség és időszak vizsgálata.²⁴ A kötet megjelenésében egyúttal rendkívül fontos lépés volt egy 2017-ben a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen – főként a kötetben is fontos szerepet játszó Hans Bakker, Dezső Csaba és Hidas Gergely szervezésében – megrendezett nemzetközi tudományos workshop is, melyen sajnos jelen sorok szerzője épp külföldi tartózkodása okán nem lehetett ott. A workshop már a három évvel később megjelenő kötet címét viselte,²⁵ s résztvevői között a jelen cikkben bemutatandó mű szerzői is szinte teljes létszámban jelen voltak. Fontos megjegyezni azt is, hogy a workshop budapesti helyszínét (az ERC-hez való kapcsolódás mellett) az is magyarázta, hogy a hunokkal kapcsolatos nemzetközi kutatásban a magyar kutatás, a magyar kutatók máig megkerülhetetlenek. Így nem meglepő, hogy a könyv szerkesztője, Balogh Dániel (jelenleg: Humboldt Universitát zu Berlin) mellett (aki egyébként az indiai pecsételők feliratait is fordított-

21 A korábbi előzmények közül érdemes kiemelni a világhírű francia iranista-régész, Roman Ghirshman közel 75 évvel ezelőtt, 1948-ban megjelent munkáját a *Les Chionites-Hephtalites*-t, mely megkerülhetetlen értékei mellett – természetesen érthető módon – mára már meglehetősen elavult (Ghirshman 1948). Mint ahogyan részben szemléletmódjában, megközelítésében, illetve a források kezelésében ugyancsak némiképp elavult az a két klasszikus idevonható indiai munka, Upendra Thakur 1967-es kötete (*The Hūnas in India* – Thakur 1967), illetve Atreyi Biswas 1973-as összefoglalása (*The Political History of the Hūnas in India* – Biswas 1973), amelyek hosszú ideig a hunnak nevezett csoportokra vonatkozó indiai források legteljesebb gyűjteményei voltak. Az elmúlt évtizedek magyar nyelvű könyvtermésében is vannak a témához kapcsolódó kötetek, így Csáji László Koppány alapvetően etnográfiai szempontú sorozata (Csáji 2004), illetve Aradi Éva meglehetősen konfúz munkája (Aradi 2011).

22 Bakker 2020a (lásd még Bakker 2020b); vö. a kötet rövid recenzióját: Classen 2020a, 392–393.

23 A kötetéről korábban két rövid recenzió is született épp Aydogdy Kurbanov, illetve Albrecht Classen tollából (Kurbanov 2021, 185–187; Classen 2020b, 185–187).

24 7th Framework Programme (FP7/2007–2013), ERC synergy project no. 609823. – Az említett projekt fő pillére azonban az úgynevezett SIDDHAM, azaz az ázsiai feliratok adatbázisának elkészítése volt, melynek célja, hogy online adatbázisba rendezze a Dél-, Közép- és Délkelet-Ázsia különböző helyi nyelvein íródott feliratos ókori és középkori anyagot [https://siddham.network/ – az utolsó letöltés időpontja: 2022. 05. 12.].

25 *Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History* („Hun népek Közép- és Dél-Ázsiában. Eredetük és történelmük forrásai”). A részletes programot lásd: https://zenodo.org/record/884501#.YpX2c7FBzIU – az utolsó letöltés időpontja: 2022. 05. 12.]

ta/gondozta a kötetben) jónéhány kiváló, nemzetközileg is elismert magyar kutató kapott helyett a művet jegyző szakembergárdában: Galambos Imre (University of Cambridge) a kínai források összegyűjtésében és fordításában vett részt, Varsányi Orsolya (Pázmány Péter Katolikus Egyetem) egyes arab források fordításában közreműködött, Dezső Csaba (Eötvös Loránd Tudományegyetem) a szanszkrit irodalmi szövegekért, Hidas Gergely (jelenleg: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola) pedig a buddhista szövegekért felelt.

A vállalkozás monumentalitását egyébként jól mutatják a következő pusztá adatok:

- 20 feletti volt a közreműködő nemzetközi szerzőgárda létszáma. Ezek között a korszak és a térség számos kiváló szakértője is jelen volt: a fenti magyar szakembereken kívül például olyan világhírű kutatók, mint Frantz Grenet (Collège de France, Histoire et cultures de l'Asie centrale préislamique, Párizs), Nicholas Sims-Williams (SOAS University of London) vagy épp Étienne de la Vaissière (École des hautes études en sciences sociales, Párizs) stb.

- Az összesen 437 oldalas kötetben 10 fejezetben (kínai, khotáni, pehlevi, szogd, baktriai, örmény, szír, arab, görög és latin, valamint indiai források) több száz forrásrészlet kapott helyett (köztük néhány korábban még publikálatlan szöveggel!). Ezek között a fejezetek között vannak rendkívül terjedelmesek (pl. a kínai vagy az indiai források) és vannak természetesen meglehetősen rövidiek is (pl. a szogd vagy a pehlevi források gyűjteménye).

- Mindehhez egy alapos kutatásokra épülő Appendix csatlakozik a vonatkozó éremtani és pecsétani adatokkal, számos színes fotóval, mindez Robert Bracey (British Museum, Coins and Medals Department) munkája.

- A kötetet egy 396(!) tételből álló, a kérdéskör szinte teljes irodalmát lefedő, gazdag bibliográfia és 7 oldalas tárgymutató zárja.

A kötetet a British Museum himalájai és dél-ázsiai gyűjteményének korábbi kurátora, s a fent említett ERC Grant pályázat egyik vezető kutatója, a neves indológus, Michael D. Willis látta el a kötet megjelenéséhez vezető kutatásokat és a szövegek szélesebb kontextusát bemutató előszóval, amit a kötet szerkesztőjének, Balogh Dánielnek a bevezetése követ. A szerzői kreditek és a szerkesztés során alkalmazott jelzések listáját egy igen hasznos – Hans Bakker által összeállított – idővonal (azaz kronológiai táblázat) követi. Noha ez akár lehetett volna nem csak jóval részletesebb, de földrajzi értelemben jóval tágabb is, a recenzens ugyanis nem csupán a Perzsia és India területe vonatkozó adatokat közölte volna, de a Római (illetve a Bizánci) Birodalom, Kína, valamint a stepperégió legfontosabb vonatkozó történeti eseményeit is feltüntette volna, ezzel még inkább kontextusba ágyazva a kötetben közölt forrásrészleteket.

Csak ezt követik a már említett fő fejezetek. Ezek sorrendjében azonban a jelen sorok szerzője csak minimális rendszert vélt felfedezni, pl. az iráni nyelvű forráscsoportok (khotáni, pehlevi, szogd, baktriai) egymást követik, de a többi esetben már nem feltétlenül volt szervezőerő a közös nyelvcsaládhoz tartozás, az örmény források például nem a görög és latin forráscsoport mellé kerültek,²⁶ tehát az indoeurópai nyelveken íródott források már nem egymást követik. De kronológiai vagy ABC sorrendet is nehéz felfedezni.

Sajnos nem sikerült az egyes fejezeteket sem minden tekintetben egységesre „hangolni”. A kínai, a görög és latin vagy épp az indiai forrásokat feldolgozó fejezetek példaértékű, alapos bevezetést kaptak, a pehlevi vagy az örmény forráscsoport néhány mondatot csupán,²⁷ az arab, a szír,

26 Ez utóbbikkal kapcsolatban egyébként a szerkesztő jelzi a bevezetésében, hogy az intertextualitás és a közös kulturális milió miatt együtt tárgyalják őket. Ez teljesen rendben is van (vö. xi. oldal).

27 Itt ez természetesen magyarázható azzal is, hogy e forráscsoportokból csupán néhány szövegrészlet került be a kötetbe.

a szogd vagy a baktriai források meg éppenséggel semmilyen. Ez meglehetősen sutává és egyenetlenné teszi sajnos a kötetet, jó lett volna az alapvető szerkezeti elemeket következetesen végigvezetni a könyvön.

Alapvetően tehát pozitív a véleményem a kötetről, de sajnos nem hallgathatom el a könyvvel kapcsolatos további apró problémákat, hiányosságokat sem. Elsősorban a kötet egyik szerkesztési elvének problematikusságára szeretném felhívni a figyelmet. A kötet kézbevételeét követően gyorsan kiderül ugyanis az olvasó számára, hogy a munka szerzői nem az összes ismert és elérhető forrás valamennyi idevonható passzusát illesztették be a könyvbe, „csupán” egy roppant gazdag válogatást adnak a forrásokból és azok egyes részleteiből. Ami igazán gond, az valójában az, hogy a válogatás alapelvei, szempontjai nem mindig válnak világossá az olvasó előtt. Csak, hogy egy eklatáns példát emeljek ki: a kötetben a görög-római forrásokat gondozó Timo Stickler Mendandrosz Protéktor bizánci történetíró egyik meglehetősen fontos, heftalitákra vonatkozó passzusát minden teketória nélkül kihagyta a kötetből. Mindezt úgy, hogy ugyanezen szerző ugyanezen munkájából egy másik passzust viszont idéz, tehát Stickler egyértelműen használta Mendandrosz szövegét és annak legmodernebb, Blockley-féle kritikai kiadását,²⁸ az alábbi szövegrészek azonban mégis hiányoznak a munkából:²⁹

„Katulfosz, lebeszélve a heftaliták vezetőjét a további előrenyomulásról, barbár, de mégis közmondásszerű, meggyőző erővel rendelkező szavakkal szólott hozzá: *egy kutya saját otthonában erősebb, mint tíz másik idegen.*”³⁰

„Katulfosz, a heftalita, aki, mert a király megerőszakolta a feleségét, elárulta saját törzsét a türköknek.”³¹

„Ő, akivel az uralkodó méltánytalanul bánt, nagy haragot érzett az állammal szemben.”³²

„és aki időközben elhagyta őket [a heftalitákat - F. Sz.] és a médekhez [a perzsákhoz - F. Sz.] állt át.”³³

„[Katulfosz - F. Sz.] tanácsolta a perzsa királynak, hogy semmiképpen ne küldje vissza a selymet, hanem vásárolja meg, fizessen érte méltó árat, majd vesse tűzbe a követek szeme láttára...”³⁴

„Miatán a türkök követsége ismét megérkezett, a király úgy határozott a perzsa vezető hivatalnokokkal és Katulfossal együtt, hogy a perzsák számára teljesen előnytelen volna barátságot kötni a türkökkel, a szkíták megbízhatatlan természete miatt.”³⁵

A fenti forrásrészlet önmagában is egy izgalmas, fordulatos mikrotörténet, a korszak egyik különösen érdekes heftalita személyiségének életéről, de ráadásul ez a mikrotörténet számos ponton kapcsolódik a korszak nagypolitikai eseményeihez, azaz egy rendkívül fontos és fordulatos periódusnak, jelesül a Heftalita Birodalom bukásához vezető események időszakának állítanak emléket. A történések főszereplője a heftalita uralkodó egyik befolyásos tanácsadója, Katulfosz,

28 Vö. Balogh (Stickler) 2021, 224, 270; vö. Blockley 1985.

29 A szövegrészek eredeti görög variánsát, angol fordítását és részletes magyarázatait lásd az alábbi publikációkban: Felföldi 2001a, 191–202; Felföldi 2001b, 45–56.

30 Mendandros, *Exc. de Sent.* 4, Fragment 4, 3, ed. Blockley 1985, 46.

31 Mendandros, *Exc. de Leg. Gent.* 7, Fragment 10, 1, ed. Blockley 1985, 112.

32 Mendandros, *Exc. de Sent.* 2, Fragment 4, 1, ed. Blockley 1985, 44.

33 Mendandros, *Exc. de Leg. Gent.* 7, Fragment 10, 1, ed. Blockley 1985, 112.

34 Mendandros, *Exc. de Leg. Gent.* 7, Fragment 10, 1, ed. Blockley 1985, 112.

35 Mendandros, *Exc. de Leg. Gent.* 7, Fragment 10, 1, ed. Blockley 1985, 112.

aki előbb valószínűleg lebeszéli királyát az akkoriban a heftaliták adáz ellenfelének számító, belső-ázsiai nomád türkök ellen vezetendő hadjáratról, majd miután – legalábbis a bizánci történetíró szerint – a heftalita uralkodó megerősöskolta a feleségét, mégis elárulta királyát és végül perzsa területre szökött át, ahol az uralkodó, I. Xusrō tanácsadójává vált és ilyen minőségben a későbbiek folyamán jelentősen befolyásolta a Heftalita Birodalom hatalmának megdöntésében kulcsszerepet játszó belső-ázsiai türkök és perzsák közötti, korábban barátinak tartható viszonyt. A háttérben tehát a Heftalita Birodalom agóniájának és bukásának története húzódik, s mint ilyennek e kötetben – jelen sorok írója szerint legalábbis – helyet kellett volna biztosítani.

A szír forrásokat bemutató fejezet Mark Dickens (University of Alberta) nemzetközileg is elismert, kiváló szírológus munkája. Lassan 20 éve azonban, hogy jelen sorok írójának alkalma nyílt arra, hogy sajtó alá rendezze Kmoskó Mihály kéziratos hagyatékában fennmaradt *Szír írók a steppe népeiről* szóló munkáját, mely nem csupán a hunokra, hanem szinte az összes steppei nomád népre vonatkozó szír forrás magyar nyelvű fordításait közli bőséges kommentárok kíséretében.³⁶ Noha a jelen kötetben vannak olyan szír forrásrészletek, amelyek Kmoskó munkájából lényegében hiányoznak (pl. a xi'ani nesztoriánus sztélé felirata), de a magyar szerző munkájában is szerepelnek olyan hunokra vonatkozó forrásrészletek, amely Dickens válogatásába végül nem kerültek be, ilyenek például a szír Nagy Sándor-legendát feldolgozó Pseudo-Kalliszthenész vagy Pseudo-Ephraem sorai.³⁷

Ahogy arra a jelen kötetet tavaly egy rövid recenzióban ugyancsak értékelő Aydogdy Kurbanov rámutatott, más forráscsoportokból, így az arab források közül is jónéhány fontos szerző és azok passzusai kimaradtak sajnos e kötetből.³⁸

A szövegek válogatásának szempontjai tehát sajnos nem minden esetben világosak. A fenti példák azt mutatják, hogy akár meghatározó jelentőségű történelmi eseményekre vonatkozó forrásrészletek is hiányoznak a kötetből. Az alapkoncepció tehát inkább egy, az angolszász nyelvterületen jobban elterjedt úgynevezett *sourcebook* volt, azaz egy olyan szövegválogatás, amely vagy a legjobb kiadásokból emel át szövegeket és/vagy rendez sajtó alá korábban még kiadatlan szövegrészleteket, illetve készít ezekhez akár új, modern fordításokat több-kevesebb (de talán inkább kevesebb) apparátus (magyarázó lábjegyzetek, hivatkozások stb.) kíséretében. A magyar nyelvterületen kis túlzással talán az egyetemi oktatásban használatos chrestomathiákhoz lehetne hasonlítani leginkább ezeket.³⁹ E kötetek tehát roppant fontosak, de semmiképp sem tekinthetők teljességre törekvő kritikai kiadásoknak. Ez viszont nem jó hír azoknak, akik minden részletre kiterjedő, alapos filológiai kutatásaikhoz szeretnék felhasználni a most bemutatandó kötetet, hiszen bizonyos esetekben gyaníthatóan nem lesz elegendő e kötetet önmagában forgatni, ehhez néhány szöveg esetében egészen biztosan azok eredeti, standard kritikai kiadásait is kézbe kell venniük majd.

S noha a kötet célkitűzése szerint a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportokra vonatkozó forrásokat kívánta összegyűjteni, vannak a kötetben olyan forrásrészletek is, amelyek nagy valószínűséggel az „európai” hunokra vonatkoznak (különösen a görög és latin nyelvű források sorában). Ezzel viszont némileg „sérül” a kötet alapkoncepciója is, melynek célja alapvetően nem az „európai” hunokra vonatkozó források feldolgozása volt. Éppen ezért a recensens ezeket a szövegrész-

36 Kmoskó 2004.

37 Vö. Kmoskó 2004, 76–77, 79–81, 84–85.

38 Vö. Kurbanov 2021, 87.

39 Vö. pl. Harmatta 2003.

leteket talán kivette volna és inkább olyan további forrásokat/forrásrészleteket szerkesztett volna a kötetbe, amelyek valóban a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportokhoz kapcsolhatók.

Ezek felül vannak még jelentéktelen nyomdahibák, bibliográfiai pontatlanságok is a műben, de ezek az apróságok a kötet érdemeihez és értékeihez képest valóban elhanyagolhatók.

*

Szinte hihetetlen, de még 2022-ben is le lehet írni: a jelen kötet megjelenéséig sem a xiongnukra vonatkozó írott források teljes szövegtöredékgyűjteménye nem készült még el – akár bilingvis formában, vagy akár csak önállóan, egy-egy nyugati nyelven-,⁴⁰ sem pedig – és ez talán még meglepőbb –, az „európai” hunokról beszámoló írott források teljes gyűjteménye.⁴¹ Szerencsére ez utóbbi esetben a helyzet épp most kezd megváltozni, köszönhetően a magyar Kovács Péternek, aki már 2015-ben, majd 2020-ban is felvetette a(z „európai”) hunok történetére vonatkozó szövegtöredékgyűjtemény szükségességét.⁴² E korpusz-sorozat első kötete néhány hónappal ezelőtt végül napvilágot is látott épp az ő fordításában/gondozásában. A 2021-ben megjelent *Fontes Hunnorum* első kötete (*Az európai hunokra vonatkozó antik forrásaink I.*) a „kezdetektől” i.sz. 395-ig gyűjti össze és közli magyar fordítással együtt a vonatkozó írott forrásokat.⁴³ De a legalább ötkötetesre tervezett sorozat következő kötete is már készül, ez Ruga és Attila 434-es hatalomra kerüléséig gyűjti csokorba a hunokról beszámoló írott kútfők vonatkozó passzusait.⁴⁴ A teljes szövegtöredékgyűjtemény valószínűleg az „európai” hunok történetének kutatásában is számos új eredménnyel kecsegtet bennünket.

Véleményem szerint a most bemutatott kötettel pedig a „közép-” és „dél-ázsiai” hunok nevezett csoportok jobb megismerésének útjában álló egyik igen fontos akadályt az eltűntetésében történt fontos előrelépés. Úgy vélem tehát, hogy valóban régi adósságot törleszt a most megjelent kötet (még a fent említett hiányosságai ellenére is), hiszen a „közép-” és „dél-ázsiai” hun népekre vonatkozó forrásokat korábban számos helyről, gyakran régi, elavult fordításokból, obskúrus kiadványokból kellett összebogarásznia annak, aki e népek történetével, eredetével, kultúrájával stb. akart foglalkozni. A vonatkozó források egy jelentős része most már egy helyen, valóban precíz, modern fordítások kíséretében elérhető, ami pedig jelentősen megkönnyítheti az érdeklődők és a kutatóközösség számára a hunok nevezett Közép- és Dél-Ázsiában tevékenykedő csoportokkal kapcsolatos további munkát, az adatok további filológiai szempontú elemzését.⁴⁵ Remélhetőleg mindehhez idővel a régészeti (valamint az embertani, genetikai stb.) források felgyűjtése és

40 Noha a xiongnukra vonatkozó legfontosabb forrásrészletek (így például a *Shi Ji* 110. fejezete) természetesen számos nyelven (vö. legutóbb angolul pl. Nienhauser 2008–2020; vagy magyar fordításban is, vö. Du – Horváth 1997) napvilágot láttak már, szó sincs arról, hogy a xiongnuk feltűnésétől a xiongnuk utolsó forrásos említéséig terjedő időszak összes forrása egy helyen, együtt olvasható lenne.

41 Sajnos a 70-es években elindult Glossar sorozat (*Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa*) latin forrásokat összegyűjtő A, valamint a görög forrásokat összegyűjtő B sorozata is a 80-as évek közepére megkezdte, így a hunokig már nem jutott el (vö. Ferluga – Hellmann – Ludat 1973; Ferluga – Hellmann – Ludat 1976 stb.), így hasonló forrásgyűjtemény, mint az alánok esetében (vö. Alemany 2000) máig nem látott napvilágot a hunokkal kapcsolatban.

42 Kovács 2015, 75–86; Kovács 2020, 311–319.

43 Kovács 2021.

44 Ezúton köszönöm meg Kovács Péter ez ügyben nekem írt szíves válaszelevelét!

45 Fontos azonban azt is megemlíteni, hogy Yu Taishan tollából 2018-ban kiadásra került már egy forrásgyűjtemény a heftalítákat említő különböző írott forrásokból (ennek részletes értékelése viszont szétfeszítené jelen cikk kereteit),

értő szintézise is fel tud majd zárkózni, s így akkor valóban esély nyílhat arra, hogy egy a mai-nál pontosabb, megbízhatóbb képet rajzoljunk a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportok egykori világáról: s nem csupán eredetükről vagy történetükről, de kultúrájuk egészéről, a vallásukról, a társadalmukról vagy épp a gazdaságukról. Úgy vélem, hogy az ehhez a talán nem is olyan távoli célhoz vezető úton ennek a kötetnek a megjelenése egy igen fontos lépés.

A források összegyűjtése és fordítása olyan alap kutatás, amely már most is részben megteremtette az alapot a „közép-” és „dél-ázsiai” hun csoportokról szóló új monográfiák megszületéséhez, melyek első hírmondója épp Hans Bakker fent már idézett, az alkhonok történetéről nemrégiben megjelent kötete.⁴⁶ Remélhetőleg a közeljövőben ezt több, hasonlóan színvonalas kötet is követni fogja majd. Mint ahogyan azt is remélem, hogy akár e mostani kötet jövőbeli javított, bővített kiadásában idővel valóban az összes vonatkozó forráshely eredetijét és nyugati nyelvű fordítását is olvashatjuk majd!

Irodalomjegyzék

- Abdullaev, Kazim – Genito, Bruno 2014. *The Archaeological Project in the Samarkand Area (Sogdiana): Excavations at Kojtepa (2008-2012)*. Samarkand – Napoli: Università Degli Studi Di Napoli “L’orientale” Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo – Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of Uzbekistan.
- Alemaný, Augustí 2000. *Sources on the Alans. A Critical Compilation*. [Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section Eight. Volume Five.] Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Alföldi András 1924–1926. *Die Untergang der Römerherrschaft in Pannonien I-II*. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111412184>
- Alföldi András 1932. *Leletek a hun korszakból és ethnikai szétválasztásuk*. [Archaeologia Hungarica 9.] Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.
- Alföldi András 1934. *Magyarország népei és a Római Birodalom*. Budapest: Magyar Szemle Társaság.
- Allchin, Frank Raymond – Hammond, Norman 1978. *The Archaeology of Afghanistan from earliest times to the Timurid period*. London – New York – San Francisco: Academic Press.
- Alam, Michael 2003. „Three Hunnic Bullae from Northwest India.” *Bulletin of the Asia Institute New Series* 17: 177-184.
- Alam, Michael 2014. „From the Sasanians to the Huns. New Numismatic Evidence from the Hindu Kush.” *The Numismatic Chronicle* 174: 261-291.
- Alam, Michael – Klimburg-Salter, Deborah (eds.) 1999. *Coins, Art and Chronology. Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

amely forrásrészletek a jelen kötet passzusaival sok tekintetben átfedésben vannak (Yu 2018), de ez nem baj, sőt! A jövőben a két kötetet érdemes lesz akár együtt is használni. Mindez pedig csak előreviheti a kutatást.

46 Bakker 2020a.

- Alram, Michael - Klimburg-Salter, Deborah - Inaba, Minoru - Pfisterer, Matthias (eds.) 2012. *Coins, Art & Chronology II. The First Millennium in the Indo-Iranian Borderlands*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Altheim, Franz 1951. *Attila und die Hunnen*. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Altheim, Franz 1959-1962. *Geschichte der Hunnen I-V. Band I: Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa, Band II: Die Hephthaliten in Iran, Band III: Kampf der Religionen, Band IV: Die europäischen Hunnen, Band V: Niedergang und Nachfolge*. Berlin - New York: Walter de Gruyter.
- Амброз, Анатолий Константинович 1981. Восточноевропейские и среднеазиатские степи V - первой половины VIII в. In: Плетнева 1981: 10-28.
- Anke, Bodo 1998. *Studien zur Reiternomadischen Kultur des 4. bis 5. Jahrhunderts 1-2*. [Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 8] Weissbach: Verlag Beier und Beran.
- Anke, Bodo - Révész László - Vida Tivadar (Hrsg.) 2008. *Reitervölker im Frühmittelalter. Hunnen - Awaren - Ungarn*. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag.
- Aradi Éva 2011. *A hunok Indiában. A heftaliták története*. Budapest: Hun-Idea.
- Atwood, Christopher P. 2012. Huns and Xiōngnú: New Thoughts on an Old Problem. In: Boeck - Martin - Rowland 2012: 27-52.
- Atwood, Christopher P. 2015. „The Qai, the Khongai, and the Names of the Xiongnu.” *International Journal of Eurasian Studies* 2: 35-63.
- Bakker, Hans T. 2020a. *The Alkhan: A Hunnic People in South Asia*. Groningen: Barkhuis. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13nb6sv>
- Bakker, Hans T. 2020b. The Sasanian and the Gupta Empires and their struggle against the Huns. In: Pankova - Simpson 2020: 16-29. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1fcf8hh.8>
- Баринова, Елена Борисовна 2017. Актуальные вопросы истории Хуннун российских изарубежных исследованиях конца XX - начала XXI в. Вестник РУДН. Серия: всеобщая история 9/2: 156-168.
- Bemmann, Jan - Parzinger, Hermann - Pohl, Ernst - Tseveendorzh, Damdinsüren (eds.) 2009. *Current Archaeological Research in Mongolia. Papers from the First International Conference on "Archaeological Research in Mongolia" held in Ulaanbaatar, August 19th-23rd, 2007*. [Bonn Contributions to Asian Archaeology Volume 4] Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Besenal, Roland - Engel, Nicolas - Marquis, Philippe 2011. „Les travaux de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan.” *Revue Archéologique Nouvelle Série Fasc. 1*: 172-188.
- Bíró Margit 1997. „On the Presence of the Huns in the Caucasus. To the Chronology of the 'Ovs' Raid Mentioned in Juanšer's Chronicle.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 50: 53-60.
- Biswas, Atreyi 1973. *The Political History of the Hūnas in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Blockley, Robert C. 1981-1983. *The fragmentary classicising historians of the later Roman empire I-II. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. [ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10] Liverpool: Francis Cairns Publications.
- Blockley, Robert C. 1985. *The history of Menander the Guardsman*. Liverpool: Francis Cairns Publications.
- Boeck, Brian J. - Martin, Russell E. - Rowland, Daniel (eds.) 2012. *Dubitando. Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*. Bloomington, Indiana: Slavica Publishers.

- Bóna István 1971. „Ein Vierteljahrhundert der Völkerwanderungszeitforschung in Ungarn (1945–1969).” *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 23: 267–336.
- Bóna István 1993. *A hunok és nagykirályaik*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Bóna István – Cseh János – Nagy Margit – Tomka Péter – Tóth Ágnes 1993. *Hunok – gepidák – langobardok*. [Magyar Őstörténeti Könyvtár 6.] Szeged: Magyar Őstörténeti Kutatócsoport.
- Боталов, Сергей Геннадьевич 2009. *Гунны и тюрки (историко-археологическая реконструкция)*. Челябинск: ООО «ЦИКР Рифей».
- Brosseder, Ursula 2009. Xiongnu Terrace Tombs and Their Interpretation as Elite Burials. In: Bemmann – Parzinger – Pohl – Tseveendorzh (eds.) 2009: 247–280. <https://doi.org/10.1017/9781316146040.015>
- Brosseder, Ursula 2018a. Xiongnu and Huns: Archaeological Perspectives on a Centuries-Old Debate about Identity and Migration. In: Di Cosmo – Maas 2018: 176–188.
- Brosseder, Ursula 2018b. In the Shadow Zone of Imperial Politics: Archaeological Research in Buryatia from the Late Nineteenth Century to the 1940s. In: Effros – Lai 2018: 259–274. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdjrrt0.19>
- Brosseder, Ursula – Miller, Bryan K. (eds.) 2011. *Xiongnu Archaeology. Multidisciplinary Perspectives of the First Steppe Empire in Inner Asia*. [Bonn Contributions to Asian Archaeology Volume 5] Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Callieri, Pierfrancesco 1999. Huns in Afghanistan and the north-west of the Indian subcontinent: the glyptic evidence. In: Alram – Klimburg-Salter 1999: 277–291.
- Classen, Albrecht 2020a. „Hans T. Bakker, The Alkhan: A Hunnic People in South Asia. Companion to Hunnic Peoples in Central and South Asia. Sources for their Origin and History, Fasc. 1. Groningen: Barkhuis, 2020, xiii, 128 pp., 7 maps, 45 figures.” *Mediaevistik* 33(1): 392–393. <https://doi.org/10.3726/med.2020.01.80>
- Classen, Albrecht 2020b. „Hunnic Peoples in Central and South Asia: Sources for their Origin and History, ed. Dániel Balogh. Groningen: Barkhuis, 2020, xxx, 437 pp., 4 color ill., numerous photos of coins.” *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 84(1): 185–187. <https://doi.org/10.3726/med.2020.01.94>
- Csáji László Koppány 2004. *Tündérek kihalófélben I–III. 1. kötet: Fehér hunok nyomában Ázsia szívében, 2. kötet: A hunok történelme és utódnépei, 3. kötet: Hunoktól a hunzakutokig – Kutatóút Belső-Ázsiában*. Budapest: Napkút Kiadó.
- Csikó Gergely 2021. „Az ázsiai hunok régészetének időszerű kérdései. Current Problems Of Xiongnu Archaeology.” *Magyar Tudomány* 182: 26–41.
- Daim, Falko (red.) 1996. *Reitervölker aus dem Osten. Hunnen + Awaren. Schloß Halbturn, 26. April - 31. Oktober 1996. Begleitbuch und Katalog*. Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung.
- Daim, Falko – Heher, Dominik – Höfler, Theresa – Hoeger, Alexandra – Tavčar-Schaller, Andrea – Zeller, Judit (red.) 2022. *Reiternomaden in Europa*. Schallaburg: Schallaburg Kulturbetriebs.
- Dickens, Mark 2018a. Hephthalites (White Huns, Abdelai, Hayatila, Hua). In: Nicholson 2018: 707–708.
- Dickens, Mark 2018b. Huns. In: Nicholson 2018: 748–749.
- Di Cosmo, Nicola 2004. *Ancient China and its Enemies. The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Di Cosmo, Nicola – Maas, Michael (eds.) 2018. *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity. Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250–750*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316146040>
- Du Yaxiong – Horváth Izabella (ford.) 1997. *Sima Qian: A hunok legkorábbi története. A Shi ji 110. kötete*. Peking: Magyar Ház.
- Effros, Bonnie – Lai, Guolong (eds.) 2018. *Unmasking Ideology in Imperial and Colonial Archaeology: Vocabulary, Symbols, and Legacy*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdjrrt0>
- Enoki, Kazuo 1959. „On the Nationality of Ephthalites.” *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 18: 1–58.
- Externbrink, Heike – Herget, Melanie (red.) 2008. Hunnen zwischen Asien und Europa. Aktuelle Forschungen zur Archäologie und Kultur der Hunnen. [Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 50] Langenweißbach: Beier & Beran.
- Fehér Bence – Galambos Imre (szerk.) 2015. *Hunok a történelemben és a hagyományokban*. [TITE Könyvek 9.] Budapest: Történelmi Ismeretterjesztő Társulat Egyesület.
- Felföldi Szabolcs 2001a. „A prominent Hephthalite: Katulph and the fall of the Hephthalite Empire.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 54: 191–202. <https://doi.org/10.1556/AOrient.54.2001.2-3.2>
- Felföldi Szabolcs 2001b. Egy heftalita előkelő, Κάτουλφος és a Heftalita Birodalom bukása. In: Felföldi – Sinkovics 2001: 45–56.
- Felföldi Szabolcs – Sinkovics Balázs (szerk.) 2001. *Nomád népvándorlások, magyar honfoglalás*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Ferluga, Jadran – Hellmann, Manfred – Ludat, Herbert 1973. *Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Ser. A. Lateinische Namen*. Wiesbaden: Steiner.
- Ferluga, Jadran – Hellmann, Manfred – Ludat, Herbert 1976. *Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Ser. B. Griechische Namen*. Wiesbaden: Steiner.
- Fettich Nándor 1940. A hunok régészeti emlékei. In: Németh 1986: 227–264.
- Gesztyei Tamás 2013. „Pomáztól Princetönig: Alföldi András élete és munkássága.” *Gerundium. Egyetemtörténeti Közlemények* 4: 11–23.
- Ghirshman, Roman 1948. *Les Chionites-Hephtalites*. [Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire Tome LXXX, Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan Tome XIII] Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Gignoux, Philippe (ed.) 1987. *Transition periods in Iranian history, Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24 Mai 1985)*. [Studia Iranica 5] Leuven: E. Peeters.
- Golden, Peter Benjamin 1992. *An Introduction to the History of Turkic People*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Gorshenina, Svetlana – Rapin, Claude 2001. *De Kaboul à Samarcande: Les archéologues en Asie centrale*. Paris: Gallimard.
- Göbl, Robert 1969. *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*. Band I-IV. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Grenet, Franz – Sims-Williams, Nicholas 1987. The historical context of the Sogdian Ancient Letters. In: Gignoux 1987: 101–122.
- Harmatta János 1986. Előszó az 1986. évi kiadáshoz. In: Németh 1986: I-XXXIX.
- Harmatta János (szerk.) 2003. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest: Osiris Kiadó.

- Heather, Peter 2009. *Empires and Barbarians. Migration, Development and the Birth of Europe*. London: Macmillan.
- Henning, Walter Bruno 1948. „The Date of the Sogdian Ancient Letters.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12: 601–615. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00083178>
- Ilyasov, Jangar 2001. „The Hephthalite Terracotta.” *Silk Road Art and Archaeology* 7: 187–200.
- Jäger, Ulf 2019. „A Unique Alxon-Hunnic Horse-and-Rider Statuette (Late Fifth Century CE) from Ancient Bactria / Modern Afghanistan in the Pritzker Family Collection, Chicago.” *Sino-Platonic Papers* 290: 1–72.
- Johnson, Scott Fitzgerald (ed.) 2012. *Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195336931.001.0001>
- Kageyama, Etsuko 2007. „The Winged Crown and the Triple-crescent Crown in the Sogdian Funerary Monuments from China: Their Relation to the Hephthalite Occupation of Central Asia.” *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 2: 11–22. <https://doi.org/10.1484/J.JIAAA.2.302540>
- Kageyama, Etsuko 2016. „Change of suspension systems of daggers and swords in Eastern Eurasia: Its relation to the Hephthalite occupation of Central Asia.” *Zinbun* 46: 199–212.
- Kim, Hyun Jin 2013. *The Huns, Rome and the birth of Europe*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511920493>
- Kim, Hyun Jin 2016. *The Huns*. London – New York: Routledge.
- Kmoskó Mihály 2004. *Szír írók a steppe népeiről*. [Magyar Östörténeti Könyvtár 20.] Szerk.: Felföldi Szabolcs. Budapest: Balassi Kiadó.
- Koch, Alexander – Anke, Bodo – Externbrink, Heike (Hrsg.) 2007. *Attila und die Hunnen: Begleitbuch zur Ausstellung Attila und die Hunnen, 2007–2008*. Speyer: Historisches Museum der Pfalz, Speyer.
- Kohl, Philip L. 1985. „Recent Research in Central Asia.” *American Antiquity* 50: 789–795. <https://doi.org/10.2307/280167>
- Kovács Péter 2015. *Fontes Hunnorum*. Egy, a hunok történetére vonatkozó corpus szűk-ségességéről. In: Fehér – Galambos 2015: 75–86.
- Kovács Péter 2020. „Preliminary Notes on a Future Fontes Hunnorum.” *Acta Musei Napocensis* 57: 311–319. <https://doi.org/10.54145/ActaMN.I.57.13>
- Kovács Péter 2021. *Fontes Hunnorum I. Az európai hunokra vonatkozó antik forrásaink I. A kezdetektől Kr. u. 395-ig*. Budapest: Pytheas Könyvmanufaktúra.
- Курбанов, Айдогды Д. 2006. *Эфталиты: (очерки истории)*. Санкт-Петербург: Европейский дом.
- Kurbanov, Aydogdy 2010. *The Hephthalites: Archaeological and Historical Analysis*. [PhD thesis submitted to the Department of History and Cultural Studies of the Free University, Berlin]. Berlin.
- Kurbanov, Aydogdy 2013a. *The Archaeology and History of the Hephthalites*. [Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 230] Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt.
- Kurbanov, Aydogdy 2013b. „The Hephthalite Numismatics.” *Tyragetia* 7: 369–380.
- Kurbanov, Aydogdy 2013c. „The Hephthalites Disappeared or Not?” *Studia et Documenta Turcologica. Journal of the Institute of Turkology and Central Asian Studies* 1: 87–94.
- Kurbanov, Aydogdy 2014. „The Hephthalites: Iconographical Materials.” *Tyragetia* 8: 317–334.

- Kurbanov, Aydogdy 2021. „Dániel Balogh (ed.): Hunnic Peoples in Central and South Asia: Sources for their Origin and History. xxx, 438 pp. Groningen: Barkhuis, 2020.” *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* 84: 185–187. <https://doi.org/10.1017/S0041977X21000240>
- Le Berre, Marc 1987. *Monuments pré-islamiques de l'Hindukush central*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Lerner, Judith A. – Sims-Williams, Nicholas (red.) 2011. *Seals, Sealings, and Tokens from Bactria to Gandhara (4th to 8th century CE)*. [Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission 52, Studies in the Aman ur Rahman Collection 2, Denkschriften der phil.-hist. Klasse 421] Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Litvinsky, Boris Anatol'evich 1996. The Hephthalite Empire. In: Litvinsky – Zhang – Samghabadi 1996: 135–162.
- Litvinsky, Boris Anatol'evich – Zhang, Guang-da – Samghabadi, R. Shabani (eds.) 1996. *History of Civilizations of Central Asia. Volume III: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750*. Paris: UNESCO.
- Livshits, Vladimir 2008. „The Sogdian “Ancient Letters” (I, III).” *Iran and the Caucasus* 12: 289–293. <https://doi.org/10.1163/157338408X406065>
- Maas, Michael (ed.) 2015. *The Cambridge Companion to the Age of Attila*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139128964>
- Maenchen-Helfen, Otto 1973. *The world of the Huns. Studies in their history and culture*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520310773>
- Masek Zsófia 2021. „Kelet-Európa hun kori régészete. Hun-Period Archaeology of Eastern Europe.” *Magyar Tudomány* 182: 42–52.
- Menghin, Wilfried – Springer, Tobias – Wamers, Egon (Hrsg.) 1987. *Germanen, Hunnen und Awaren: Schätze der Völkerwanderungszeit : Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, 12. Dezember 1987 bis 21. Februar 1988 : Museum für Vor- und Frühgeschichte der Stadt Frankfurt am Main, 13. März bis 15. Mai 1988*. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums.
- Moravcsik Gyula 1983. *Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkenvölker. II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1515/9783112470527>
- Németh Gyula (szerk.) 1986 [reprint] *Attila és hunjai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Nicholson, Oliver (ed.) 2018. *The Oxford Dictionary of Late Antiquity. Volume 1: A–I*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acref/9780198662778.001.0001>
- Nienhauser, William H. Jr. (ed.) 2008–2020. *The Grand Scribe's Records, Volume VIII–X. Part I–III. Memoirs of Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington: Indiana University Press.
- Olivier-Utard, Françoise 2006. *Politique et archéologie. Histoire de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922–1982)*. Paris: Ministère des Affaires étrangères/Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Pankova, Svetlana V. – Simpson, St John 2020. *Masters of the Steppe: the Impact of the Scythians and Later Nomad Societies of Eurasia. Proceedings of a conference held at the British Museum, 27–29 October 2017*. Oxford: Archaeopress Publishing. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1fcf8hh>
- Pfisterer, Matthias 2013. *Hunnen in Indien. Die Münzen der Kidariten und Alchan aus dem bernischen Historischen Museum und der Sammlung Jean-Pierre Righetti*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vw0q36>
- Плетнева Светлана Александровна (отв. ред.) 1981. *Степи Евразии в эпоху средневековья*. Москва: Наука.

- Rácz Zsófia 2021. „A hun korszak a Kárpát-medencében. The Hunnic period in the Carpathian Basin.” *Magyar Tudomány* 182: 53–63.
- Rácz Zsófia – Szenthe Gergely (eds.) 2021. *Attila's Europe? Structural transformation and strategies of success in the European Hun period*. Budapest: Hungarian National Museum – Eötvös Loránd University.
- Sándor Klára 2011. *Nyelvrokonság és hunhagyomány*. Budapest: Typotex.
- Schmauder, Michael 2009. *Die Hunnen – Ein Reitervolk in Europa*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Schmidt, Maria Gabriela – Bisang, Walter (eds.) 2001. *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Sims-Williams, Nicholas 2001. The Sogdian Ancient Letter II. In: Schmidt – Bisang 2001: 267–280.
- Stein, Aurel 1921. *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Volume II*. Oxford: Clarendon Press.
- Stickler, Timo 2007. *Die Hunnen*. München: C.H. Beck.
- Thakur, Upendra 1967. *The Hūnas in India*. Varanasi: Chowkhamba.
- Thompson, Edward Arthur 1996. *The Huns*. Oxford – Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Thompson, Edward Arthur 2003. *A hunok*. Fordította: Felföldi Szabolcs. Szeged: Szukits Kiadó.
- de la Vaissière, Étienne 2003. „Is there a Nationality of the Hephthalites?” *Bulletin of the Asia Institute* 17: 119–132.
- de la Vaissière, Étienne 2005. „Huns et Xiongnu.” *Central Asiatic Journal* 49/1: 3–26.
- de la Vaissière, Étienne 2012. Central Asia and the Silk Road. In: Johnson 2012: 142–169. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195336931.013.0005>
- de la Vaissière, Étienne 2015. The Steppe World and the Rise of the Huns. In: Maas 2015: 175–192. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139128964.015>
- Vondrovec, Klaus 2008. Numismatic Evidence of the Alchon Huns reconsidered. In: Externbrink – Herget (red.) 2008: 25–56.
- Vondrovec, Klaus 2014. *Coinage of the Iranian Huns and their Successors from Bactria and Gandhara (4th to 8th century CE). Volume 1–2*. [Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission 59/1–2, Studies in the Aman ur Rahman Collection 4/1–2, Denkschriften der phil.-hist. Klasse 471/1–2] Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Werner, Joachim. 1956. *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*. [Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse N.F. Heft 38A und 38 B.] München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung.
- Wright, Joshua – Honeychurch, William – Amartuvshin, Chunag 2015. „The Xiongnu Settlements of Egiin Gol, Mongolia.” *Antiquity* 83: 372–387. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00098495>
- Yu Taishan 2018. *Sources on the History of the Hephthalites*. Beijing: The Commercial Press.
- Засецкая, И. П. 1994. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.). Санкт-Петербург: Эллипс Лтд.
- Zeimal, Evgeny Vladislavovich 1996. The Kidarite Kingdom in Central Asia. In: Litvinsky – Zhang – Samghabadi 1996: 119–134.

Summaries in English

László Zsolnai: The Horizon of Buddhist Economics

Inspired by the basic ideas of Buddhism, Buddhist economics offers an alternative approach to the economy and economic activities. Contrary to today's prevailing mainstream economic approach, Buddhist economics promotes the voluntary restriction of desire and the altruistic helping of others in order to achieve peace, sustainability, and happiness. These ideas may seem strange for a consumption-oriented, self-interested Western person, but the ecological and social crisis of our age shows the relevance of alternative views offered by Buddhism.

Keywords: Buddhist economics, sustainability, happiness, restriction of desires, helping others

Attila Márton Farkas: The Neuralgic Point of Buddhism: *Anātman*

In my paper I attempt to go around the problem of the *anātman* doctrine which is the most special feature of Buddhism in qualitative terms. According to popular belief, this doctrine distinguishes the teaching of the Buddha from other religions. In my opinion, the *anātman* was originally not a philosophical doctrine, mainly not an ontology and not a radical „soul-negation” but a practice related to the methods of several oriental and occidental mystic traditions, the point of which is the detachment of all impermanent and perishable elements of the individual from the pure transcendent Self. *Anātman* primarily means that neither our physical nor mental components can be considered permanent and immortal spiritual entities. Later, a contradictory orthodox „Buddhist ontology” emerged from this method, which explicitly denied the existence of any eternal substance. If, on the other hand, the concept of *anātman* is interpreted as a theory of existence, its conclusions make questionable the two great foundations of Buddhism: reincarnation and the universality of morality. Different Buddhist schools tried to resolve these contradictions in various ways.

Keywords: Buddhist philosophy, praxis, ontology, substance, ātman, consciousness, mind, soul, Buddhist ethics

László Tenigl Takács: Awakening from Words: Mindfulness Communication „Then” and Now

This article describes largely the traditional practice of *sati-paṭṭhāna*, comparing and to some extent contrasting it with its modern form, best known as mindfulness. Within this, correct or appropriate speech (*sammā vāc*) receives special attention in the field of interpersonal communication, as well as in the examination of the dominant inner monologue during mental functioning. The study focuses primarily on the psychological, not the ethical, aspect of this, tracing it back to the philosophical teachings of the Buddha-Dhamma and then the Abhidhamma school based on it. The examination is not primarily based on modern literature, but on the authentic texts of the Pali canon, the references of which can be continuously followed by the reader in the footnotes.

Keywords: *sati-paṭṭhāna*, mindfulness, communication, inner monologue, psychology, Abhidhamma, philosophy, Pali Canon

Alice Sárközi: Calling back the Soul in the Mongolian Belief System

The Tibeto-Mongolian belief system supposes that people have several souls. One of them stays in the body throughout one's lifetime. Another soul is able to leave the body and later to return into it. Losing the soul causes illness, so several rites are necessary to persuade the soul to return to the body of the diseased. Selecting sources from the relevant literature this paper presents several texts calling back the soul.

Keywords: calling the soul, wandering soul, ritual tools, texts for calling back the soul

Béla Kelényi: Fifteen Demons and One History of a Research

This paper provides the research story of the fifteen great demons (T. *byis pa'i gdon chen bco lnga*) causing children's diseases, through the presentation of the small cards (T. *tsak li*) used in the apotropaic rituals (T. *mdos*) associated with them, and three series of previously unpublished pictures from different collections. The comparison of these images not only with a background text, but also with each other, reveals important contributions. On the one hand, the fact that the ritual texts do not usually indicate the placement of the cards of the demons in the ritual, and on the other

hand, that even the captions on the pictures do not always provide any help. A comparison of these texts and the different sets of images also shows that, in most cases, these directions do not coincide. This indicates that the depictions of the fifteen demons causing childhood diseases and their ritual use were developed and used on the basis of several texts, which in some cases differ in some respects from each other. It can be assumed that these differences result from the different ritual practices associated with the various diseases. And there is no indication as to why the signs of the magical seals (T. *phyag rgya*), which are depicted in several of the pictures and which ward off the diseases, differ in almost all cases.

Keywords: folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism, the group of fifteen great demons (T. *byis pa'i gdon chen bco lnga*) causing childhood diseases, series of miniature pictures (T. *tsak li; tsa ka li*) used in rituals

Zsóka Gelle: The Self-born Light: Narratives in the Cult of the Svayambhu Stupa

The special significance of sacred places is expressed by narratives passed down in the form of oral tradition and written sources like inscriptions and sacred texts. They often recount how a geographical place is transformed into a sacred space of communication with the divine, how devotees can receive blessings and purification when leaving the chaos of everyday life and entering liminal spaces.

The Svayambhu Stupa is a focal point of worship in the Kathmandu Valley, Nepal and plays a central role in creation myths of Nepali civilisation. The present article explores narratives and written sources concerning the Svayambhu Stupa belonging to different traditions – the ancient cult of the Mother Goddess, Hinduism, Newar, and Tibetan Buddhism. The exploration results in a realisation, that a diachronic analysis of layers of different narrative traditions would be misleading and rigid, and only by accepting the fluid boundaries of these different traditions can the rich tapestry of these narratives truly unfold.

Keywords: Nepal, stupa, narrative, Newar culture, Tibetan Buddhism, Khotan

Rita Kuzder: The Degrees of Higher Monastic Education in Tibet

The article describes the history, development, and types of monastic training degrees that can be obtained during Tibetan Buddhist philosophical studies. Already in the early stages of Tibetan

Buddhism, the Buddhist *sutras* and their commentaries played the main role in monastic education. The system of degrees that can be obtained after completing studies at monastic universities still exists today, although it has changed and refined over time. The study is based on a Tibetan-language source and uses several studies and researches to present the examination system that has developed up to the present day, and the degrees that can be obtained and their necessary conditions illustrated with examples. Furthermore, it details the development of the various *geshe* degrees, which are already well known today, their meaning, and the content of each exam.

Keywords: Tibetan Buddhist philosophy, degrees of higher monastic education, *dakor*, *kazhi*, *kacu*, *lingse*, *rabjam*, *geshe lharam*, *geshe tshogram*, *geshe lingse*, *geshe rigram*, *geshe doram*, *menram*, *ngagram*

Zsuzsa Majer: The Texts of the Death Rites of the *Calling the Vultures*

The current article is connected to the study of Tibetan language texts of after-death rites as used in the practice of Mongolian Buddhism. Among the various after-death text types we find funeral rites for the different modes of installation of the dead. The disposal of the body or simply the abandonment of the body have been traditional ways of burial in Mongolia, often described and even photographed by travellers. These kinds of burials were also accompanied by the appropriate Buddhist after-death rituals. One such text type recited at open-air disposals is the *Calling the Vultures* (*Tasiin duudlaga*, T. *bya 'bod*).

Here I translate and analyse two connected texts collected during my fieldwork in Mongolia: *The feast offering of the Calling the Vultures*, T. *bya 'bod tshogs kyi 'khor lo bzhugs so* and *The profound oral transmission of the Calling the Vultures, being an additional practice of the Chöd practice of Machig Labdrön*, T. (*ma gcig gi gcod kyi cha lag*) *bya 'bod snyan rgyud zab mo*. These burial texts aim at bringing the consciousness of the deceased to a Buddha-field or Pure Land, here that of the five families of *ḍākīnīs*, who are invited and appear from the five directions in the form of different coloured vultures, while the body of the deceased is considered as a tantric feast offering given to them.

In this article I not only introduce these two texts but also give details of their current use based on interviews on ritual practice made with Mongolian lamas during my 2016 and 2017 fieldwork. It is hoped that in this way the article provides valuable materials on this special burial mode still practiced in Mongolia along with its particular ritual text.

Keywords: Tibetan Buddhism, Tantric Buddhism, Buddhist rituals, after-death rites

E számunk szerzői

FARKAS ATTILA MÁRTON
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
farkas.attila.marton@tkbf.hu

FELFÖLDI SZABOLCS
Szegei Tudományegyetem
felfoldi.szabolcs@antiq.u-szeged.hu

GELLE ZSÓKA
Hyolmo Heritage Project
gzsoka@gmail.com

HIDAS GERGELY
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
hidas.gergely@tkbf.hu

KELÉNYI BÉLA
Tibetológus
kelenyi.bela@gmail.com

KUZDER RITA
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
kuzder.rita@tkbf.hu

MAJER ZSUZSA
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
majer.zsuzsa@tkbf.hu

SÁRKÖZI ALICE
Mongolista
salice1011@t-online.hu

SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL
Eötvös Loránd Tudományegyetem
szanto.peter@btk.elte.hu

HELMUT TAUSCHER
Universität Wien
helmut.tauscher@univie.ac.at

TENIGL TAKÁCS LÁSZLÓ
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
tenigl@tkbf.hu

ZSOLNAI LÁSZLÓ
Budapesti Corvinus Egyetem
University of Oxford
laszlo_zsolnai@yahoo.com

