

BUDDHIZMUS



Szerkesztette: *Szilágyi Zsolt és Hidas Gergely*

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

2237

BUDDHIZMUS

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

VI.

Sorozatszerkesztő

Kovács Ábrahám és Hoppál Mihály

A sorozat szerkesztőbizottsága

Bartha Elek, Máté-Tóth András,
Mezei Balázs, Peres Imre és Voigt Vilmos

BUDDHIZMUS

Szerkesztette
Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely

Magyar Vallástudományi Társaság
L'Harmattan
Budapest 2013

A kötet megjelenését a Szerb János Alapítvány támogatta

© Magyar Vallástudományi Társaság, 2013

© L'Harmattan Kiadó, 2013

© Szerkesztők, 2013

© Szerzők, 2013

ISSN 2061-3938

ISBN 978-963-236-727-9

Tördelés: Fancsek Krisztina

Borítóterv: Rákos Attila

A borító egy Tankereket ábrázoló fogadalmi kép felhasználásával készült.

Kelényi B.: „A jóbarátok nevében”. In: Szilágyi Zs. (szerk.): *Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből. Szerb János emlékkötet.* Budapest, 2011 pp. 39–78.

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267–5979

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky u. 20.
www.konyveslap.hu

harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Tartalom

ELŐSZÓ	7
WOJTILLA GYULA: A Buddha élete és tanítása	9
HIDAS GERGELY: Indiai források	25
KÖRTVÉLYESI TIBOR: A Buddha filozófiája	39
SZEGEDI MÓNIKA: A rendszeres buddhista filozófia	59
RUZSA FERENC: A legnagyobb buddhista filozófusok	79
SZÁNTÓ PÉTER: A tantrikus buddhizmus Indiában	95
PAP MELINDA : A kínai buddhizmus története	121
HAMAR IMRE: A kínai buddhista irodalom	141
KÓSA GÁBOR: A buddhizmus története a Maláj-félszigeten, Szumátrán és Jáván a 15. század előtt	161
BIRTALAN ÁGNES: A buddhizmus mint államvallás története és stratégiái Koreában: Hoguk Pulgyo (護國佛教)	189
SZABÓ BALÁZS: A buddhizmus Japánban	209
PORCIÓ TIBOR: A belső-ázsiai török népek és a buddhizmus	227
BETHLENFALVY GÉZA: Tibet és a buddhizmus	249
SZILÁGYI ZSOLT: A buddhizmus Mongóliában	287
SÁRKÖZI ALICE: A mongol buddhizmus irodalmának főbb vonulatai	317
A szanszkrit és páli szavak tudományos átírása	333
A pinyin átírás hozzávetőleges magyar kiejtése	349
Mongol átírási mutató	351

Előszó

Először tarthat az olvasó a kezében egy olyan átfogóbb tanulmánygyűjteményt, melyben hazai orientalisták, kutatók, egyetemi oktatók tárgyalják a buddhizmus sajátosságait, irodalmát és történetét. Ilyen értelemben e könyv talán hiánypótlónak is tekinthető, s megszületését részben az a cél is motiválta, hogy az érdeklődők egy olyan kiadványt forgathassanak, melyben magyar szakemberek nyújtanak betekintést a téma egy-egy részletébe. A tizenöt, kronológiai sorrendbe rendezett tanulmány a Buddha korától több esetben napjainkig végigvezetve mutatja be a választott témákat Indiától egészen Mongólia, Japán és Indonézia vidékéig.

Mára már széles körben elfogadottá vált, hogy a buddhizmus kutatás önálló tudományág, hiszen egy 2500 éves, földrajzilag hatalmas területet felölelő, rendkívül széles tematikájú hagyomány tanulmányozását jelenti. Azonban ez az óriási idő- és térbeli, valamint tematikus perspektíva a jelen kötetre vonatkozóan azt is egyértelművé teszi, hogy ezen gyűjtemény – bár egy átfogó kép megrajzolására törekszik – csupán a buddhizmus néhány főbb aspektusát érintheti a teljesség igénye nélkül, sokszor tükrözve a szerzők elsődleges kutatási területeit is.

A kötetben – nem szokatlan módon – a keleti szavak különböző átírási rendszerei közötti eligazodás igényelhet némi figyelmet az olvasó részéről. Mivel e könyvet nemcsak a szűkebb szakértő közösségnek, hanem a témában kevésbé jártas érdeklődőknek is szántuk – és a szerkesztőknek külön öröm, ha el is jut hozzájuk –, ahol lehetett, a főszövegben törekedtünk a magyaros átírás használatára. Ugyanakkor a szerzők saját szűkebb diszciplínájukhoz igazodva is jelölték a forrásnyelvi szavakat. A szanszkrit és páli szavak magyaros formában szerepelnek, míg tudományos átírásukat a kötet végén található lista tartalmazza. Szanszkrit tudományos átírást csak az eredetiben idézett szövegrészekben találhatunk, mivel ezeket vélhetően a nyelvet ismerők olvassák. A tibeti szavak átírása a legtöbb esetben magyaros formában jelenik meg azok Wylie-rendszerű tudományos alakjával együtt. A kínai írásjegyek – az idézett források szövegektől eltekintve – pinyin átírásban is olvashatók, melynek kiejtési útmutatója a kötet végén található, hasonlóan a mongol szavak tudományos átírásához. A koreai írásjegyek átírása a McCune-Reischauer rendszert követi, míg a japán karakterek mellett a magyaros átírás is megtalálható. Az ujjur, török és ójávai szavak tudományos formában szerepelnek. A keleti szavakat és buddhista szakkifejezéseket a személy- és földrajzi nevek kivételével dőlt betűvel jelezzük. Néhány, talán bizonyos körökben már meghonosodottnak tekinthető szó esetében (pl. *mahájána*, *bódhiszattva*, *tantra*, *szútra*, *mantra*) is a

kurzivalást választottuk, azért is, hogy jelezzük: ezen terminusok egy részének pontos értelmezése korántsem problémamentes még a szakemberek számára sem. Egyúttal bízunk abban, hogy ezek a kiemelések inkább segítik a szöveg értelmezését, s kevésbé hátráltatják az élvezetes olvasást.

A kötet alapötletének felkarolásáért és a megjelenéshez nyújtott támogatásért köszönet illeti a Szerb János Alapítványt. Szintén köszönettel tartozunk a Magyar Vallástudományi Társaságnak, hogy a könyvsorozatában való megjelenést lehetővé tette. Jelen gyűjtemény remélhetőleg hasznára válik a buddhizmussal foglalkozó szakemberek, egyetemi és főiskolai hallgatók, valamint minden buddhizmus iránt érdeklődő számára.

Budapest, 2013 szeptember

A szerkesztők

A Buddha élete és tanítása

Ma már senki sem kételkedik abban, hogy a Buddha valóságos történeti személy. A kiváló francia indológus, Senart, aki korai írásaiban felvetette annak lehetőségét is, hogy a Buddha voltaképpen egy napisten, később maga feladta ezt az álláspontját. Az ugyancsak kiváló holland tudós, Kern csillagászati értelmezése ma már csupán tudománytörténeti érdekesség.¹

Ezek az értelmezések a késői, főleg *mahájána* forrásokra támaszkodtak és a 19. század második felében a vallástudományban uralkodó természetmitológiai irányzat felfogását tükrözték. A helyzet viszont gyökeresen megváltozott a páli kánonnak, valamint Asóka feliratainak publikálása és néhány fontos régészeti lelet napfényre kerülése után.² A páli forrásanyag feldolgozottságával a buddhista hagyományon belüli történeti mag már nem csak valószínűvé, hanem bizonyos pontokon kétségtelenül bizonyíthatóvá vált.³ Oldenberg sok kiadást megért klasszikus monográfiája ennek a forrásanyagnak mindmáig a legalaposabb feldolgozása, amelyben már egy részletes Buddha életrajz is olvasható.⁴

Magában a páli kánonban azonban hiába keresünk valamiféle összefüggő Buddha életrajzot.⁵ A legkorábbi szerzetesközösség nem hagyományozott ránk ilyet, és a tőlük származó szövegekben csupán színes epizódokat találunk a Buddha életéből.⁶ Ezek a *Vinaja-pitakához*, „A szerzetesi fegyelem kosarához” tartozó *Mahāvagga*, „Nagy csoportosítás” és *Csullavagga*, „Kis csoportosítás”, valamint a *Szutta-pitaka*, „Beszédnek kosara” részét képező *Anguttara-nikája*, „Sorrendbe foglalt beszédek gyűjteménye”, *Dígha-nikája*, „Hosszú beszédek gyűjteménye”, *Maddzshima-nikája*, „Közepes hosszúságú beszédek gyűjteménye”, *Szanjutta-nikája*, „Csoportosított gyűjtemény” és *Khuddaka-nikája*, „Rövid gyűjtemény” című könyvek megfelelő részeiben találhatóak. A maga nemében egyedülálló értéke van a *Dígha-nikája* 16. fejezetét képező *Mahá-parinibbána-szuttának*, „A végső kialvásról szóló beszédnek”. A *Maddzshima-nikája* sok helyen tartalmaz „én-elbeszéléseket”, amelyekben a Buddha életének korábbi eseményeiről beszél. A *Khuddaka-nikája* 14. részeként ismert *Buddhavansza* 26. fejezete, a Buddha szájából elhangzó 25 önéletrajzi ihletésű vers történeti forrásértéke igen csekély. Fontos tudni, hogy ez a páli kánon nem sok-

¹ Dietz 1992: 38, 46, 55.

² Horsch 1964: 102–103.

³ Schlingloff 1962: 86.

⁴ Oldenberg 1921.

⁵ Schmidt 1924: 18.

⁶ Schlingloff 1962: 85.

ban különbözik az i. e. 3. században összeállított magadhai kánontól, amely a *théravádinok* (a vének, azaz a Buddha tanítványai tanait vallók) felfogását tükrözte. Ezt az eredetileg szóban hagyományozott szöveget először az i. e. 1. században Ceylonban (a mai Sri Lankán) foglalták írásba.⁷

Az első összefüggő páli nyelvű Buddha életrajzot, az i. sz. 5. századi *Nidánakathát*, „A kezdetek történetét”, a *dzsátakákhoz*, „A Buddha születéstörténetéhez” írt bevezetést, szintén legendás elemek tarkítják.⁸ Mindezek a szövegek a buddhizmus *théraváda*, ismertebb, de pejoratív nevén *hínajána*, „kis jármű” irányzatának a tanítását tükrözik, és mint ilyenek a déli buddhizmus szent könyvei. A *hínajána* egyik iskolájának, a *théravádától* a Buddha halála után száz évvel elszakadó *mahászanghika*, „a nagy gyülekezetbe tartozó” irányzat alkotása a szanszkrit nyelvű *Mahávasztu*, „Nagy dolog” című buddha életrajz, amely az eseményeket a megvilágosodás körüli időkiig követi. A mű régebbi része az i. e. 2. században keletkezhetett, de a késői részei az i. sz. 400 körüli időkből származnak.⁹ Itt, és az ugyancsak az ehhez az iskolához tartozó *Lókánuvartanaszútrában*, „A világhoz való alkalmazkodásról szóló tanításban” jelenik meg először a *lókóttaraváda*, „a világlefetti Buddháról szóló tan”. A *mahászanghika* iskola a Buddhát az evilági élet tisztátalanságaitól mentesnek tartotta. „Bár valódi lény volt, közönséges emberi megjelenése és tettei mégis mind illuzórikusak voltak.”¹⁰ A *múlaszarvászttiváda* (eredeti pozitivisták iskola) szanszkrit nyelvű *Vinajapitakájának* 17. könyve a *Szanghabhédavasztu*, amelyet az i. e. 2. század körül állítottak össze, értékes életrajzi elemet tartalmaz. A *szarvászttiváda* (pozitivisták tan) iskolához tartozó *Divjavadána*, „Égi avadána, azaz Égi hőstett” terjedelmes szanszkrit nyelvű legendagyűjtemény mai formáját az i. sz. 200–356 között nyerte el.

Egyik nagy buddhista irányzathoz sem tartozik az i. sz. 1. században élt Asvaghósa *Buddha-csarita*, „A Buddha élete” című 28 énekből álló szanszkrit nyelvű eposza, amelynek csak az első 14 éneke maradt fenn szanszkrit nyelven. Asvaghósa tartalmilag nem hoz újat, hűen követi a *Nidánakathát*, a *Mahávaggát*, a *Szuttanipáta* egyes darabjait és a *Mahá-parinibbána-szuttát*. Rendkívül népszerű munka: már az i. sz. 5. században kínaira fordították, majd a 7–8. század körül elkészült a tibeti fordítása is.¹¹ Népszerűségét az is jelzi, hogy a neves buddhizmus kutató, Conze teljes egészében közli a buddhista írásokból készített több kiadást megért szöveggyűjteményében.¹²

⁷ Schmidt 1924: 11–12.

⁸ Schmidt 1924: 18–19.

⁹ Warder 1980: 333.

¹⁰ Skilton 1997: 54.

¹¹ Vekerdi 1999a: 128, 131.

¹² Conze 1977: 34–66.

A buddhizmus *mahájána*, „nagy jármú” irányzatához tartozó, i. sz. 2. századi szanszkrit nyelvű prózában, versbetétekkel megírt *Lalita-visztara* „A játék [azaz a Buddha élete] részletezése” a megvilágosodásig mondja el a Buddha életét. Tibeti nyelvre is lefordították és a mai napig az északi buddhisták hitéletének éltető forrása. Annak ellenére, hogy a munka hitelessége vitatott, több jelentős európai Buddha életrajz alapforrása.¹³

A forrásanyag egészéről elmondható, hogy ennek történeti szempontból legbiztosabb elemeit a páli kánon megfelelő szövegei jelentik. A Buddha életét lejegyzők azonban nem a modern értelemben vett történeti tudatossággal végezték munkájukat, hiszen ilyen igény akkor még nem is létezett.¹⁴ Ezek azonban, mint jeleztük, nem rajzolnak ki egy teljes Buddha életrajzot. Az elbeszélésnek a Buddha rádzsagrihai látogatása utáni része bizonytalan. Ez nem kevesebb mint 44 év, majd – mint láttuk – a *Maháparinibbána-szutta* tudósításának köszönhetően, kitűnő összefoglalót kapunk az utolsó hónapokról és napokról.

Annak a történésznek, aki a történeti Buddha életrajzának a megírására vállalkoznék, először az lenne a feladata, hogy a legendákkal átszőtt történetekből kihámozza a történeti magot. Az persze kérdéses hogy milyen kritériumok alapján különíthetők el a történetileg hiteles forráselemek a későbbi kitalálásoktól.

Úgy tűnik, hogy a Buddha tanításának anyagában fellelhetők ilyen kritériumok. Horsch szerint a tanítás egy mondata általánosságban akkor hiteles, ha formájában és tartalmában nem mond ellent a *szútrák*, „tanítóbeszéd”, a *vinaja*, „fegyelmi szabály” és a *dharma*, „törvény” szellemének, és valamiféle megbízható hagyományon, jelesül a Buddha saját szaván (*buddhavacsana*), vagy tanítványainak szavain nyugszik.¹⁵ Ezt a módszertani irányelvet követve Carrithers például nagyfokú hitelességgel tudta megírni a Buddha eszméinek történetét.¹⁶ De mi a helyzet az életrajzzal?

Warder találóan mondja, hogy „a Buddha élete elsősorban a tanításához szolgáló háttér” és ezért nem véletlen, hogy a Buddha igen keveset beszél tanítványainak a megvilágosodás előtti életéről.¹⁷ Hasonlóképpen a Buddha ember formában történő ábrázolása arra szolgált, hogy a meditáló számára a meditáció tárgya legyen, amely a lényegiségek látnoki szemléletét és végül a szentséget közvetíti.¹⁸ Ez arra mutat, hogy a Buddha életrajza a buddhista hagyományban

¹³ Waldschmidt 1991.

¹⁴ Schlingloff 1962: 86–87.

¹⁵ Horsch 1964: 100, 102.

¹⁶ Carrithers 1983.

¹⁷ Warder 1980: 43.

¹⁸ Schlingloff 1987: 328.

másodlagos tényező, következésképpen a forrásokban található életrajzi elemek sokszor szüksézáváak, idealizáltak, vagy éppenséggel meseszerűek.

Amennyiben tehát egy részletes és reális Buddha életrajz megírására vállalkozunk, és következéseten szigorúan ragaszkodunk a modern kritikai tudományossághoz, akkor – mint Gombrich szellemesen megjegyzi – kényszerűen azt kell megállapítanunk, hogy eszméitől eltekintve „szinte semmit sem tudunk a Buddháról.” De – mint ugyancsak ő mondja – ez a szélsőséges szkepticizmus hibás, hiszen az ókori India történetére vonatkozó tudásunk nagy részében is kételkedhetünk, hiszen e tekintetben is kevés bizonyossággal rendelkezünk, és az egyes eseményeket is csak elvétve tudjuk datálni. Nem kell tehát ott bizonyosságot sürgetni, ahol ilyennel nem rendelkezünk, ehelyett időlegesen el kell fogadnunk a hagyományt mindaddig, amíg valamit a helyére nem tudunk tenni. Mindezt természetesen úgy kell tennünk, hogy közben megőrizzük bizonytalanságunk szerény tudatosságát.¹⁹

Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a legendás élettörténetekben megőrzött mítoszokat, amelyeket a buddhista hívők a szent iratok tévedhetetlenségével ruháztak fel, történeti mítoszokként kell kezelnünk. Ezek ugyanis olyan „a láthatatlan világra vonatkozó történetek, amelyek a történelemben horgonyoznak.”²⁰

A források egybehangzó tanúsága szerint a Buddha, „A Megvilágosodott” a mai Nepál és India határán élő Sákja nemzetségből származott, mégpedig a nemzetség Gautama (páli Gótama) nevű ágából. Családneve tehát Gautama, személyneve pedig Sziddhártha, „Aki elérte a célját”, „Beérkezett” volt. Apja Suddhódana Kapilavasztu (ma Piprahva) városállam egyik legrangosabb családjának a feje, a későbbi hagyomány szerint *rádzsa* (király) volt. Anyja, Májá, vagy Májádévi, ugyancsak a Sákja nemzetség sarja.

A hagyomány szerint a leendő Buddha, nem emberi fogantatásból született. A *Lalita-visztara* szerint a Buddha mint *bódhiszattva*, „megvilágosodott lény” a Tusita istenek egében élt, és onnan szállt le anyja méhébe. Ez úgy történt, hogy Májá azt álmodta, hogy oldalán át egy hatagyarú fehér elefánt hatol testébe. Májá elmondja álmát, és azt a *bráhmanák* úgy értelmezik, hogy a megszületendő gyermek vagy a világ ura, vagy ha arról lemond, a világot megváltó Buddha lesz. A hagyomány egyik változata szerint anyja terhességének vége felé rokonai meglátogatására indult, de amikor a Lumbiní ligetbe ért szülési fájdalmak lepték meg, és akkor egy szálafa ágába kapaszkodva világra hozta a magzatot. Ez a hely Nepálban, a mai Rumindei falu közelében van, ahol Asóka király (i. e. 272–232) egy emlékoszlopot állíttatott i. e. 248-ban, melyen a következő felirat olvasható: „Húsz évvel királlyá kenése után az istenek kedvence, Prijadarsi király személyesen meglátogatta ezt a helyet, és áldozatot mu-

¹⁹ Gombrich 1994: 20–21.

²⁰ Smart 1981: 29.

tatott be, mert a Buddha, a Szakja nemzetségből származó bölcs itt született. A hely körül kőkerítést építtetett és kőoszlopot állíttatott. Mivel itt született a Magasztos, Lumbiní falut (a pénzben fizetendő) adótól mentessé tette, és (a termésből csak) egy nyolcad részt (kell fizetniük).” A születés fizikai körülményei és a helyszín hitelesek. A kérdés csupán az, hogy mindez mikor történt. A mai hivatalos *théraváda* hagyomány az i. e. 544-re teszi a Buddha halálát, és ennek 2500. évfordulóját a buddhista világ 1956-ban ünnepelte. Amennyiben a Buddha 80 évet élt, akkor születési éve i. e. 624 volna. A szakirodalomban széles körben elterjedt úgynevezett hosszabb kronológia szerint i. e. 480-ban halt meg, és így i. e. 560-ban született. Létezik egy rövidebb kronológia is, ami viszont i. e. 380-nal és 460-nal számol. A kérdés tisztázására 1988. április 11–18. között a Göttingen melletti Hedemündenben az akkori legkiválóbb specialisták egy szimpóziumot tartottak *A történeti Buddha dátuma és meghatározásának fontossága az indiai historiográfia és a világtörténet számára* címmel. A konferencia anyaga három vaskos kötetben látott napvilágot.²¹ A megjelent anyag egészét tanulmányozva azt látjuk, hogy a konferencia célja – tudniillik, hogy megkérdőjelezhetetlen bizonyítékot találjanak a Buddha pontos datálására – nem valósult meg. Egyetlen módszer, egyetlen bizonyíték sem bizonyult teljesen meggyőzőnek. Két tudós érvelt úgy, hogy képes nem csak helyes, hanem pontos kalkulációt javasolni a Buddha halálának dátumára. Narain Asóka I. kis szikla ediktumának új interpretációjából kiindulva ezt i. e. 486-ban határozza meg, és a születés dátumát i. e. 563-ra teszi.²² Gombrich a buddhista tanítóknak a *Dípavanszában*, a ceyloni buddhista egyháztörténetben ránk maradt egymásra következő sorrendjét újraértelmezve a Buddha életét a széles körben elfogadott dátumoknál kereken 80 évvel későbbre teszi.²³ Romila Thapar professzornő az ókori India történetét összefoglaló legújabb könyvében a Buddha halálát i. e. 486-ban jelöli meg.²⁴

Megszületése után a Buddha hét lépést tett minden segítség nélkül, majd a négy világtáj irányába oroszlánszerű hangon így kiáltott: „Én vagyok az első a világon, én vagyok a legnagyobb a világon; ez az én utolsó születésem, én véget vetek a születés, öregség és halál szenvedéseinek.”²⁵ A megszületés után hét nappal anyja meghalt, és a gyermek nevelését a királyné húga, Mahápradzsápatí vette át, akit azután Suddhódana feleségül vett. A tőle született fiú és lány, a Buddha féltestvérei híresek a szépségükről.

Több életrajzi forrás említi Aszita bölcs látogatását a kisdednél, ami az evangéliumokból ismert Simeon történetének párhuzama. Aszita sírva veszi

²¹ Bechert 1991, 1992, 1997.

²² Narain 1992: 195.

²³ Gombrich 1992: 255.

²⁴ Thapar 2002: XIV.

²⁵ Schmidt 1924: 26.

kézbe a gyermeket, mert tudja, hogy neki még azelőtt meg kell halnia, hogy Sziddhárthából felnőttként Buddha lesz. A névadás ünnepén egy *bráhmana* ugyancsak megjövendöli a buddhaságot, ami Suddhódanát elkiseríti. Az apa intézkedik, hogy a fiú a világtól elzárva nevelkedjék egy gyönyörű kertben és három különböző évszaknak (nyár, tél, esők) szánt palotában. A *Nidánakathá* tudni véli, hogy az ifjú 40 000 háremhölgygel élt, a *Lalita-visztara* szerint ezek mellett még 84 000 ágyasa volt.

Gautama gyermekkoráról igazi reális történet nem maradt fenn. A legendák szerint tanítóját és tanulóársait egyaránt elkápráztatja az írások ismeretével. Neveltetésében a katonáskodás ismereteinek elsajátítása játszott fő szerepet. Megtanult elefántháton lovagolni és nyilazni. Ez utóbbi tudását versenyeken is bebizonyította. Egy céllövő versenyen úgy nyert, hogy vashegyű nyila áthatolt a célnak felállított hét pálmán, dobon és vaddisznón.

Egy alkalommal Gautama Magadha országban járt és betért Rámagramába, meglátta Szupparádzsa lányát – akit a páli szövegek Ráhulamátá (Ráhula anyja) néven említenek, akinek a neve az északi buddhista forrásokban Gópá, vagy Jasódhará, egy késői páli forrásban pedig Bhadda-Kaccsá – és azonnal beleszeretett. Hazatérve ezt közölte apjával, aki a hírnek nagyon megörült és gyorsan hozzálátott a lakodalom megszervezéséhez. Arra gondolt, hogy a jóslatnak az a fele valósul meg, mely szerint fia világuralkodó lesz. Házassága első idejében Gautama fényűzően élt, a nyári, téli és az esős évszakra külön-külön épített palotájában 40 000 táncosnője, és 84 000 ágyasa volt.

Azért, hogy eltérítse a világról való lemondás gondolatától Suddhódana egy napon elküldte fiát, hogy ellenőrizze az egyik tulajdonukban lévő faluban zajló mezőgazdasági munkákat. Az ifjú látta a nehéz munkát végző, verejtekező embereket és a szántásban kimerült ökröket. Szánalom fogta el irántuk, ezért az embereket elküldte pihenni, a járomtól felsebzett vállú ökröket pedig kifogta az ekéből, ő maga pedig a nagy hőség elől egy rózsaalmafa alatt keresett menedéket. Gondolatait összeszedve ült ott, és eközben akaratától függetlenül olyan lelkiállapotba jutott, amelyet a jógában az elmélyülés első fokozatának neveznek. Miután az étkezés ideje elmúlt, és Sziddhártha még mindig nem tért haza, apja a keresésére indult, és ebben a különleges helyzetben talált rá. Feltűnt, hogy noha a nap már lement, és a többi fa árnyéka eltűnt, a rózsaalmafa árnyéka még mindig ott látszott Gautama testén. Ezt a csodát látván, Suddhódana meghajolt fia előtt, majd kocsijába emelte és visszahajtott Kapilavasztuba. Ez a későbbikre nézve fontos élmény más hagyomány szerint a négy kikocsikázás után vagy éppenséggel az otthon elhagyása után történt.

Nemsokára azonban döntő fordulat áll be életében. Négy alkalommal kikocsikázik a palotából, és a városban addig nem látott dolgokkal találkozik. Az első alkalommal egy öreg emberrel, másodszer egy beteggel, harmadszor

egy halottal és utójára egy meztelen kolduló szerzetessel találja szembe magát. Kétségek támadnak benne, kérdésekkel ostromolja kocsisát, aki elmagyarazza neki, hogy ő is alá van vetve az öregség, a betegség és a halál hatalmának. A kolduló szerzetes viszont a világról lemondást, a szenvedéstől való megszabaduláshoz vezető utat jelképezi, mintegy előre vetítve Gautama sorsát. Más hagyomány szerint a korszellem hatására, Gautama lelkében zajlik le az a folyamat, ami elgondolkoztatja az öregségről, betegségről és halálról.²⁶

Tizenhárom évi házasság után és a rózsaalmafa alatt átélt lelki élmény következtében Gautama rádöbben élete küldetésére. Amikor fia, Ráhula megszületik és azt Suddhódana tudatja vele, csak ennyit mond: „Megszületett Ráhula, megszületett a bilincs.” Ezek után kocsiba ült és a városon át a palotájába távozott. Ekkor a palota szépséges női, akiket csak az istenek lányaihoz lehetett hasonlítani, köréje gyűltek, hogy táncsal, énekkel, hangszeres zenével jókedvre derítsék. Gautama szíve azonban nem talált örömet a nőkben, és csakhamar elaludt. Éjszaka Gautama felébredt és azt látta, hogy a nők szerteszét hevernek a földön, horkolva alszanak, egyeseknek a szájából nyál csorog. Mindez undort keltett benne és még inkább megerősödött benne a világi örömeiről való lemondás gondolata. Magához hívatta Cshandát, a lovászt, és megparancsolta neki, hogy vezesse elő a lovát. Mielőtt a palotából távozott volna, bement abba a szobába, ahol fiacskája anyjával aludt, hogy még utójára lássa őt. Egy pillanatig arra gondolt, hogy magával viszi a gyermeket, de azután másként döntött. Lovára pattant, a város hatalmas kapuja isteni közreműködéssel kinyílt. Lovászával együtt az Anavamá folyóig lovagolt, azon átugratott, majd a túlparton elbúcsúzott lovászátlól és lovától, levágta a haját, majd egy angyaltól megkapta a vándoraskéta számára szükséges nyolc dolgot: három ruhadarab, öv, alamizsnás edény, borotva, varrótű és vízszűrő szita. A páli kánon leírása ennél hétköznapibb: „Gótama, a vezeklő, ifjan, mint feketehajú fiatal ember, ifjúsága virágában, férfikora küszöbén ment az otthonból az otthontalanságba; bár szülei nem akarták, bár sírtak s arcuk könnytől ázott, lenyíratva haját és szakállát, sárga ruhába öltözött s az otthonból az otthontalanságba ment.”²⁷ Gautama ekkor 29 éves volt.

Célja eléréséhez két tanárához – Áráda Káláma és Udraka Rámaputra – hasonlóan a szigorú jogagyakorlatokhoz folyamodott, azt remélve, hogy így előre haladhat az elmélyülésben, és ezen keresztül eljuthat a megváltásba. A harmincnégy éves Gautama először a Gajá melletti Gajásírša hegyen folytatta gyakorlatait, majd a Nairandzsana folyó mellett Uruvilvá falunál telepedett le. A hagyomány szerint eljutott az elmélyülés nyolcadik fokozatáig, ami a klasszikus jóga végállomása, ahol az ember a világszellemet, istent tiszta formájában

²⁶ Schmidt 1924: 34.

²⁷ Schmidt 1924: 32.

láthatja. Gautamát azonban ez nem elégitette ki, mert úgy vélte ez az istenél-mény nem verifikálható hamis káprázat is lehet. Fokozta az önsanyargatást, és annyira legyengült, hogy közel járt a fizikai halálhoz. Ekkor a hagyomány szerint megjelent előtte Mára, az ördög, aki már a Kapilavasztuból távozásakor is megkísértette. Ezúttal azzal csábítja, hogy kár volna a szigorú vezekléssel ösz-szegyűjtött rendkívüli energiát a megváltáshoz vezető út keresésére fordítani, hiszen ez az erő elég lenne arra, hogy a szent Méru hegyet arannyá változtassa. Gautama ezt visszautasítja, mondván, hogy egy színaranyból való hegy egyetlen embert sem tehetne igazán gazdaggá. Ezután Mára arra biztatja, hogy a halál helyett az életet válassza, mert akkor még tehet valami jót is. Miután ez a kísérlete is hatástalan marad, az egyik legenda szerint csodaszép lányait Trisnát, „Érzéki szomj”, Ratit, „Gyönyör” és Aratit, „Sóvárgás” küldi a vezeklőhöz, hogy csábítsák el, de minden hiábavaló. Ezek után még egyszer próbálkozik. Arra figyelmezteti Gautamát, hogy eddig még egyetlen jótettet sem vitt végbe, és így semmiféle erkölcsi alapja nincsen ahhoz, hogy világmegváltóként fellépjen. Mára diadalmasan így kiált: „Le vagy győzve!” Gautama azonban emlékezik előző megszületései során végbevitt jó cselekedeteire, és kezét a földre téve ezt válaszolja: „Ördög, a föld, mindenki pártatlan anyja az én tanúm!” A föld erre hatszor megremegett és egy harsogó hang hallatszott: „Való igaz, Nagy Ember, való igaz, úgy, ahogyan mondd, és én vagyok a tanúd.” Ezek után Mára meg-szégyenülve eltávozott.

Gautama Bódh-Gajában, egy vadfügefa alatt folytatta erőfeszítéseit, de a böjtöléssel felhagyott, és ismét táplálékot vett magához. Ekkor bekövetkezett élete legfontosabb eseménye, a megvilágosodás: Gautamából a Buddha, „Megvilágosodott” lett. A vadfügefa a *bódhi-vriksa*, „a megvilágosodás fája” nevet kapta. Ez a transzcendens élmény – mint minden hiteles misztikus élmény – leírhatatlan. A *Dhammapada* 153–154 versei, amelyeket a kritikai tudományosság képviselői is a Buddha saját szavainak tartanak, így összegezik a Buddha lelki állapotot:

Számtalan születésen át futottam, és kerestem, de
Nem találtam az Építőt. Kín minden születés.
Házépítő, megláttalak! Háza nem építéd tovább!
Széttörték a gerendáid, a tartó oszlopod ledőlt.
Megszűnt a Lét indítéka, a szívemből eltűnt a Szomj.²⁸

A Buddha hét napot tölt a megvilágosodás fája alatt, majd áttelepül egy másik fa alá, amelyet *adzsapála-nigródha*, „a kecskepásztor fája” néven tart számon a hagyomány. Itt újabb hét napot tölt. A *Maháparinibbána-szutta* szerint itt új-

²⁸ Vekerci 1999b: 17.

ból megjelenik előtte Mára, és azt követeli a Buddhától, hogy most már menjen be a *nirvánába*, azaz haljon meg, ne törődjék a világ megváltásával. A Buddha azt válaszolja, hogy ezt csak azután fogja megtenni, miután kinyilatkoztatta a megváltásról szóló tant az emberiségnek. Más hagyomány szerint itt hozzá érkezik egy *bráhmana*, aki arról érdeklődik, hogy milyen tulajdonságok tesznek valakit *bráhmanává*. A Buddha azt mondja, hogy „az igazi *bráhmana* az, aki minden rosszat száműzött magából, mit sem tud gúnyolódásról és tisztátalanságról, megfékezte önmagát, ismeri a szentírást és szent életet él.”²⁹ Egy népszerű legenda szerint az itt tartózkodás idején egy szörnyű viharban Mucsilinda, a kobra fejedelme hétszer a Buddha teste köré tekerődve, csuklyáját pedig a feje fölött kiterjesztve óvja a Buddhát. A kígyó ind felfogás szerint a megváltó tudás és az életerő jelképe. A Buddha a kígyók ura, ugyanakkor az élethez ragaszkodás legyőzője. Ez a jelenet a buddhista képzőművészet kedvelt témája.

Ezt követően egy harmadik fa alatt tartózkodik és itt tesz szert első világi híveire, az éppen arra utazó két kereskedő, Trapusa és Bhallika személyében. Visszatelepedik a kecskepásztor fája alá és tovább töpreng azon, hogy hirdesse-e tanítását. Úgy gondolja, hogy „ez a tan mély, nehezen felfogható, nehezen érthető, nyugalmat adó, magasrendű, ésszel fel nem érhető, titkos, csak bölcseneknek szóló” és ezért a vágyaikon csüngő emberek, akik a vágyaik rabjai nem fogják megérteni. Ekkor Brahmá, a Teremtő, megjelenik előtte és háromszor megkéri, hogy tegye tanítását az emberiség közkincsévé.³⁰

Arra gondol, hogy először két egykori mesterének kellene tanítást közölni, de egy istenségtől megtudja, hogy azok már meghaltak. Úgy dönt, hogy akkor annak az öt szerzetesnek hirdeti először tanítását, akikkel együtt végzett önsanyargató vezeklést Uruvilvá erdeiben, és akik elhagyták őt miután ő ismét ételt vett magához. A *Mahávagga* szerint „a Fenséges látta isteni, tiszta, emberfeletti szemével, hogy az egy csoportot alkotó öt szerzetes Benáreszben, a Risipatana nevű parkban, a mai Szárnáthban, tartózkodik.” Rövid várakozás után oda indul, és ott meg is találja őket. Itt hangzik el a Buddha első prédikációja, a Benáreszi prédikáció, amely a Tan kerekének megindítását, és egy világvallás megszületését jelentette. A beszéd legfontosabb része a *Mahávagga* szerint így hangzik:

„Szerzetesek! Két véglet létezik, amelyeket nem szabad annak szolgálni, aki lemond a világról. Melyik ez a kettő? Az egyik a vágyakban való élet, a vágyhoz és az élvezetekhez ragaszkodás. Ez alantas, nemtelen, értelmetlen, méltánytalan, semmirevaló. A másik az önsanyargatásbeli élet. Az fájdalmas, méltánytalan, semmirevaló. Szerzetesek! A Tathágata

²⁹ Schmidt 1924: 39.

³⁰ Vekerdi 1989: 19–20.

(„Beérkezett”; szó szerint: „Aki úgy jött”) miután mindkét véglettől megszabadult, a középső úton járva megismerte azt az utat, amely felnyitja a szemet, és felnyitja az értelmet, amely a nyugalomhoz, megismeréshez, megvilágosodáshoz, a *nirvánához* vezet.³¹ Szerzetesek! Melyik az a középső út, amelyet a Tathágata megismert, amely felnyitja a szemet, felnyitja az értelmet, amely a nyugalomhoz, megismeréshez, megvilágosodáshoz, a *nirvánához* vezet? Ez a nemes nyolcrészes út: helyes hit, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes élet, helyes igyekezet, helyes gondolkodás, helyes önmagunkba mélyedés. Szerzetesek! Ez a középső út, amelyet a Tathágata megismert, amely a nyugalomhoz, megismeréshez, megvilágosodáshoz, a *nirvánához* vezet. Szerzetesek! Ez a szenvedés nemes igazsága: a születés szenvedés, az öregség szenvedés, a halál szenvedés, nem-kedvessel együtt lenni szenvedés, a kedvestől elválasztva lenni szenvedés, a vágyott dolgot el nem érni szenvedés, a létbe kapaszkodás öt alkotója szenvedés. Szerzetesek! Ez a szenvedés keletkezésének nemes igazsága, ez az újraszületésből újraszületésbe vezető szomjúság, amely az örömmel és a vággyal jár együtt, mely itt is ott is örömet talál: a gyönyör szomjúsága, a létrejövés szomjúsága, és a hatalom szomjúsága. Szerzetesek! Ez a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága: ennek a szomjúságnak a vágy teljes megsemmisítése révén történő megszüntetése, feladása, elvetése, elbocsátása, annak helyet nem adás. Szerzetesek! Ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága: ez a nemes nyolcrészes út [...] Szerzetesek! Amíg ebből a négy nemes igazságból a három részre tagolódó, tizenkét tagú igazságot magába foglaló megismerés és belátás fel nem ragyogott, addig, szerzetesek, tudtam, hogy még nem jutottam el a teljes megvilágosodáshoz [...]és akkor szememben felragyogott a megismerés: a megváltásom megváltoztathatatlan, ez az utolsó születésem, több születésem nincsen.”³²

Szárnáthból a Buddha Uruvilvába megy, és a három *bráhmana* Kásjapa fivér remetetanyáján időzik az esős évszak végéig. A Buddha itteni tartózkodását a „tűzcsoda” teszi nevezetessé. Kásjapa, aki áldozatot akart bemutatni, nem tudja meggyújtani az áldozati tüzet, mert a tűzifa a Buddha mágikus ereje folytán nem kapott lángra. Kásjapa kéréseire a Buddha végül is lángra lobbantja a tűzifát. Ez az esemény azt jelképezi, hogy a régi vallás és vele együtt a tűzáldozat a Buddha színrelépése után értelmetlenné vált. A Buddha kegye a mások

³¹ A *nirvána* (páli: *nibbána*) jelentése „elfújás”: a *rága*, „szenvedély”, a *dósza*, „gyűlölet” és a *móha*, „elvakultság” hármas tűzének az elfújása.

³² A szerző fordítása.

iránti szeretetből fakad, ami tanításának fontos része. Kásjapa, két fivére és a vezetésük alatt álló ezer *bráhmana* a Buddha híve lesz.

A Buddha ezután nagyszámú szerzetes kíséretében Gajá felé vonul és annak közelében, a Gajásírša hegyen, elmondja második prédikációját, a *Tűzbeszédet* (*Mahávágga* I. 21), amely az első mondatról kapta címét: „Minden lángban áll, szerzetesek.” A Buddha megállapítja, hogy mindaz lángban áll, amit az öt érzékszerv érzékel és az értelem, mint hatodik érzékszerv, realizál. Felteszi a kérdést, hogy mi lobbantotta mindezt lángra. A válasz az, hogy a szenvedély tüze, a gyűlölet tüze és az elvakultság tüze, a születés, az öregség, a halál, a fájdalom, a siralom, a szenvedés, a szomorúság, a kétségbeesés tüze. A terápia pedig az, ha az okos, nemes tanítvány elfordul ezektől az érzékszervektől és azok tárgyaitól, és ha ez megtörtént, akkor megszabadul a szenvedélyektől, meg van váltva. Ha meg van váltva, akkor tudatára ébred annak, hogy meg van váltva és felismeri, hogy nem születik többé újra, tökéletessé vált, a dolga elvégeztetett, nincs köze ehhez a földi állapothoz, az élethez. Röviden, eljut a *nirvánába*.

A Buddha útja Uruvilvából Rádzsagrihába, Magadha állam fővárosába vezet, ahol meglátogatta Bimbiszára királyt. Beszédet mond és megteríti a királyt és annak sok alattvalóját. Bimbiszára a buddhizmus védnöke lesz, és megajándékozza a Mestert a Venu-vana, „Bambusz liget” nevű parkkal, ahol az a későbbiekben sokszor időzik tanítványaival, amikor éppen Rádzsagrihában tartózkodik. Ez a látogatás még arról nevezetes, hogy itt tett szert két olyan tanítványára, akik ezek után a legnagyobb tiszteletnek örvendtek és kimagasló szerepet tölthettek be a szerzetesrendben. A két tanítvány, Sáriputra és Maudgaljájana, *bráhmana* származású ifjak voltak, egy Szandzsajin nevű *bráhmana* tanítványai. Sáriputrát voltaképpen Asvadzsit, az egy csoportot alkotó ötök egyike térítette meg azzal, hogy röviden közölte vele a Buddha tanát. Befejezéséppen egy verset mondott, amely próza fordításban így hangzik: „A Tathágata az okból keletkezett dolgoknak (azaz: a létformáknak, az újraszületeéseknek) okát és ennek megsemmisítését hirdette; ebben áll a nagy vezeklő tanítása” (*Mahávágga* I. 23).³³

Itt megszakad a régi páli hagyomány a Buddha életéről, egy nagyjából 44 éves szünet következik, és a történet csak három hónappal a Buddha halála előtt folytatódik a *Maháparinibbána-szutta* elbeszélésében. Erről az időszakról a későbbi hagyományban megőrzött történetekből értesülhetünk. Ezek között vannak olyan tudósítások is, amelyek történeti hitelességre tarthatnak igényt.³⁴

Az egyik ilyen történet a Buddha látogatása Kapilavasztuban. A Buddhát meghívta családja, hogy legyen vendég féltestvér öccse, Nanda esküvőjén. A ké-

³³ Schmidt 1924: 47.

³⁴ Pischel 1917: 31.

rés alól indiai szokás szerint nem térhetett ki, és nyolc év után tanítványaitól kísérve, koldus ruhában, kezében alamizsnás edénnyel jelenik meg a városban. Apja szegyenkezve, felesége sértődötten fogadja. Amikor a Buddha az utcán elhalad egykori palotájuk előtt, Gópá megmutatja Rá hulának apját, és arra biztatja, hogy kérje ki apjától örökségét. A Buddha úgy teljesíti a kérést, hogy Rá hulát felveszi a szerzetesrendbe, és ezáltal egy mindennél értékesebb kincssel ajándékozza meg: azzal, hogy biztosítja számára a megvilágosodáshoz vezető utat. Ugyanekkor felvette a rendbe két fiatalabb rokonát, Ánandát és sógorát, Dévadattát, és menyasszonya nagy bánatára Nandát is.

Egy másik fontos esemény az egyházszakadás volt, amit Dévadatta hajtott végre azután, hogy a Buddha elutasította azt a kérését, hogy őt nevezze ki utódjául. A régi páli hagyomány ezt a Buddha életének a 72. évébe teszi. A szakadás azonban nem tartott sokáig, mert Sáriputra és Maudgaljájana egy kivételével visszatértette a rendbe Dévadatta követőit. Dévadatta azzal bűnhődött, hogy vért hányt. A késői hagyomány ezt az eseményt a Buddha működésének 26. évébe teszi, amikor ennél jó tíz évvel fiatalabb volt. Dévadatta büntetése az volt, hogy elnyelte a föld, a pokol mélységeibe zuhant.

A Buddha előtt, amikor életének 80. éve körül járt és Vaisáliban a Marakata („Smaragd”) nevű tó partján időzött, ismét megjelent Mára, az ördög, és felszólította, hogy miután mindent elvégzett, most már haljon meg és lépjen a *nirváná*-ba. A Buddha megígéri, hogy három hónapon belül meghal. Ánanda, a Buddha rokona és ebben az időben állandó kísézője, kétségbeesetten kéri, hogy vonja vissza döntését. A Buddha azt válaszolta, hogy most már késő, elhatározását nem változtathatja meg, majd Ánandát a következő szavakkal vigasztalta:

„Hagyd el Ánanda, ne búslakodj, ne siránkozz! Nem mondtam-e már korábban néked, hogy mindentől, ami kedves és kellemes meg kell válnunk, tőlük búcsút kell vennünk, és hogy semmi sem tart örökké? Hogyan is volna lehetséges, hogy az, ami megszületett, keletkezett, összetett, az elmúlásnak alávetett, el ne múljék? Sokáig álltál a Tathágata oldalán és mindig egyformán hűséges voltál. Gondolatban, szóban és cselekedetben megnyilvánuló határtalan szeretettel csak az ő javára és kényelmére gondoltál. Jól tetted Ánanda. Légy kitartó és megszabadulsz az evilági gyengeségektől.”³⁵

Három hónap múlva a Buddha Ánanda és más tanítványai kíséretében Kusinagara városa felé igyekezett, és útközben betért egy Pává nevű faluba megpihenni. Ott egy Csunda nevű kovács meghívta ebédre és egy *szúkaramaddava* nevű ételt tálalt fel számára. A Buddha ebből evett, de meg-

³⁵ A szerző fordítása.

tiltotta tanítványainak, hogy ők is fogyasszanak belőle. Az étkezés után heves hastáji fájdalmak lepték meg és véres hasmenés. Ennek ellenére tovább folytatta útját. A Hiranjavatí folyó partján, egy szálafákból álló erdőben azonban elhagyta ereje, és két szimmetrikusan nőtt ikerfára támaszkodva belépett a halálba, a *parinirvánába*. Utolsó szavai ezek voltak: „Az életet alkotó elemek (vagy: erők) természete a múlandóság. Buzgón törekedjeteek célotok megvalósítására!” (*Maháparinibbána-szutta* VI. 7).

Halálának klinikai oka bélfodor infarktus lehetett, ami gyakori idős embereknel, akik egyszerre túl sokat esznek. A Buddha halála az étkezés után 15–18 órával következett be, és közvetlen oka az a szeptikus sokk volt, ami a bakteriálisan mérgező anyagok és a fertőzött béltartalmak véráramlatba beszivárgásának köszönhető.³⁶ A Buddha halálát okozó *szúkaramaddava* nevű ételt többféleképpen próbálták értelmezni. Egyesek korábban disznóhúsnek,³⁷ mások vaddisznógombának vagy vaddisznó kövérjének,³⁸ vagy gombának³⁹ fordították. A tény az, hogy különböző kommentárok és az eltérő hagyományok fényében valószínűtlennek tűnik egy általánosan elfogadható értelmezés. A szó maga és a legkorábbi kommentár húsra utal, de ezt a magyarázatot a későbbi hagyomány sértőnek találta. Legvalószínűbb az, hogy a *szúkara-maddava* „egy *szúkarából* „vaddisznó”, „disznó” és *maddavából* készült étel eredeti, régi helyi neve volt.”⁴⁰

Ezt követően Anuruddha Ánandát elküldi Kusinagarába, hogy ott a város házán ülésező mallákat értesítse a Buddha haláláról. A mallák hétnapos gyászünnepeket rendeznek a holttestnél, majd nyolc előkelő malla Kusinagara közepébe szállítja és ott elégeti a Buddha földi maradványait. Az elégetés után megmaradt csontereklékét Dróna *bráhma* nyolc egyenlő részre osztja. Azok, akik az ereklyékből részesedtek, félgömb alakú ereklyedombokat, *sztúpákat* építettek, és ott helyezték el azokat.

A Buddha tanítása megváltástan, és ennek lényege a *dharmákra* vonatkozó elmélet, amely „filozófiai rendszerként” jellemezhető. A Buddha tanításáról csak általánosságban beszélhetünk.⁴¹ Nem szabad elfelejtenünk azonban, hogy az, amit buddhista filozófiának nevezünk, a sokszínű hagyomány számos iskolájának a gyümölcse. Legalapvetőbb tanítása az volt, hogy „minden feltételekhez kötött dolog változásnak van alávetve.”⁴² A másik eredeti gondolat a négy nemes igazságról szóló tanban nyert kifejezést. A *dukkha*, amit pontatlanul

³⁶ Mettananda – Hinüber 2000: 109–111.

³⁷ Schmidt 1924: 56.

³⁸ Vekerdi 1989: 35.

³⁹ Wasson 1982: 591–603.

⁴⁰ Mettananda – Hinüber 2000: 116–117.

⁴¹ Glasenapp 1975: 95.

⁴² Skilton 1997: 28.

szenvedésnek fordítanak, voltaképpen a *szukha*, „jóllét” ellentéte.⁴³ A fogalom arra utal, hogy mivel a világban minden változik, így minden múlandó, és az ember számára semmi sem hozhat felhőtlen jóllétet. A négy nemes igazságról szóló tanításban is egy orvosi modellt követ: a Buddha diagnosztizálja a panaszt, megtalálja az okát, megtalálja azt, ami megszüntetheti az okot, és előírja az orvosságot, hogy elérje a megszüntetést.⁴⁴ A Buddha eredeti gondolataihoz sorolható még az „éntelenségéről” (*anattá*) szóló tanítás, amely azon a tapasztalaton alapul, hogy semminek sincs lényege, illetve, hogy minden változásnak van alávetve. Így az embernek sem lehet lényege, nem lehet lelke. A buddhista erkölcsstan alapelvét a *Dhammapada* 183. verse így fogalmazza meg.

„Ez a Buddhák tanítása, jót cselekedni szüntelen,
a rosszat elkerülni, és bensőnket tisztán tartani.”⁴⁵

A Buddha tanítása egészében nem pesszimiztikus, ahogyan azt sok nyugati gondolkodó hiszi. Mint Glasenapp írja „A rendíthetetlen bizalom az erkölcs hatalmában és a törhetetlen remény a megváltás bekövetkezésében azok a legyőzhetetlen életforrások, amelyből a Buddha és követői erőt merítettek ahhoz, hogy a szenvedés világában diadalmas derűvel harcoljanak és tevékenykedjenek.”⁴⁶

BIBLIOGRÁFIA

- Bechert, H. (ed.): *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha*. Parts 1–3. (Symposien zur Buddhismusforschung, IV.1–3.=Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge Nr. 189, 194, 222) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 1992, 1997.
- Carrithers, M.: *The Buddha*. Oxford University Press, Oxford – New York 1983.
- Conze, E. (ford.): *Buddhist Scriptures*. Penguin Books, Harmondsworth 1977.
- Dietz, S.: Die Datierung des Historischen Buddha in der abendländischen Forschungsgeschichte bis 1980. In: Bechert, H. (ed.): *The Dating of the Historical Buddha Part 2* (Symposien zur Buddhismusforschung IV, 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, pp. 11–83.
- Glasenapp, H. von: *Az öt világvallás*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1975.

⁴³ Gombrich 1994: 62.

⁴⁴ Gombrich 1994: 59.

⁴⁵ Vekerdi 1999b: 20.

⁴⁶ Glasenapp 1975: 96.

- Gombrich, R.: *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Routledge, London – New York 1994.
- Gombrich, R.: Dating the Buddha: A Red Herring Revealed. In: Bechert, Heinz (ed.): *The Dating of the Historical Buddha Part 2* (Symposien zur Buddhismusforschung IV, 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, pp. 237–259.
- Horsch, P.: Buddhas erste Meditation. *Asiatische Studien* 17 (1964), pp. 100–154.
- Mettananda, Bh. – Hinüber, O. von: The Cause of the Buddha's Death. Appendix. The Last Meal of the Buddha. A Note on *sūkaramaddava*. *Journal of the Pali Text Society* 26 (2000), pp. 105–117.
- Narain, A. K.: The Date of Gotama Buddha's Parinirvana. In: Bechert, Heinz (ed.): *The Dating of the Historical Buddha Part 2* (Symposien zur Buddhismusforschung IV, 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, pp. 185–199.
- Oldenberg, H.: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Cottaische Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart – Berlin 1921 [Első kiadás Berlin 1881]
- Pischel, R.: *Leben und Lehre des Buddha*. Dritte Auflage von H. Lüders. Teubner, Leipzig – Berlin 1917.
- Schlingloff, D.: *Die Religion des Buddhismus. I. Der Heilsweg des Mönchtums*. Walter de Gruyter, Berlin 1962.
- Schlingloff, D.: Die Bedeutung der Symbole in der altbuddhistischen Kunst. In: Falk, H. (Hrsg.): *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*. Hedwig Falk, Freiburg 1987, pp. 109–328.
- Schmidt J.: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Athenaeum, Budapest 1924. [A könyv igen nagy mértékben támaszkodik Oldenberg és Pischel fenti munkáira]
- Skilton, A.: *A buddhizmus rövid története*. Corvina Kiadó, Budapest 1997.
- Smart, N.: *The Religious Experience of Mankind*. Collins, Glasgow 1981.
- Thapar, R.: *The Penguin History of Early India. from the Origins to AD 1300*. Penguin Books, London 2002.
- Vekerdi J. (ford.): *Buddha beszédei*. Helikon Kiadó, Budapest 1989.
- Vekerdi J. (ford.): *Asvaghósa: Buddha élete (Buddhacsarita)* Terebess Kiadó, Budapest 1999a.
- Vekerdi J. (ford.): *Dhammapada. A tan ösvénye*. Terebess Kiadó, Budapest 1999b.
- Waldschmidt, E. (ford.): *Die Legende vom Leben des Buddha*. Dharma Edition, Hamburg 1991.
- Warder, A. K.: *Indian Buddhism*. Motilal Banarsidass, Delhi 1980.
- Wasson, G. R.: The Last Meal of the Buddha. *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), pp. 591–603.

Indiai források

A buddhizmus tanulmányozásához alapvető fontosságú a vallás szülőhazájához köthető elsődleges források számbavétele.² A hagyományos feltérképezés szerint a hatalmas méretű buddhista szövegtörzs³ a páli kánon kivételével ind nyelveken⁴ csak kisebb részben hozzáférhető. Az elmúlt évtizedek szerencsés fejleményei és erőfeszítései következtében azonban jelentősen megváltozott a helyzet: korábban számon nem tartott kéziratok tízezrei váltak elérhetővé különböző archiváló és katalogizáló projektek eredményeképp, és sok, az eredeti nyelven elveszettnek hitt, vagy eddig ismeretlen szöveg is előkerült.

Indiai forrásokon nem kizárólag a mai India területéről származó szövegeket értjük, hanem ide tartoznak az egész Dél-Ázsiában (Nepál, Pakisztán, Afganisztán, Banglades, Srí Lanka) fennmaradt különböző kéziratok, a Délkelet-Ázsiában hagyományozott páli szentiratok, a Tibetben megőrzött szanszkrit művek, illetve a Közép-Ázsiából nagy számban előkerült szanszkrit töredékek is.⁵ A kutatások jelenlegi állása szerint úgy tűnik, hogy buddhista szövegeket a szóbeli hagyományozás után egyszerre kezdhettek írásba foglalni Srí Lankán és Gandhárában az i. e. 1. században.

A páli források bemutatásával több magyar szerző foglalkozott: a legkorábbi ismertetés Schmidt Józsefé,⁶ majd Vekerd József⁷ és Ruzsa Ferenc⁸ készített tanulmányt. A legrészletesebb magyarra fordított munka Andrew Skiltoné.⁹ Mivel az említett szerzők művei összességükben átfogóan tárgyalják a páli szöveg-hagyományt, ebben az írásban csupán néhány kiegészítés szerepel a témá-

¹ Köszönettel tartozom a Szerb János Alapítvány támogatásáért.

² Jelen tanulmány a szentiratok fennmaradt forrásanyagára fókuszál, a dél-ázsiai buddhista feliratok ismertetése egy külön epigráfiai tanulmányt igényelne. Erről a témáról lásd Tsukamoto 1996–1998 átfogó munkáját.

³ A hagyományos, *mahájána* és tantrikus buddhista irányzatok eredeti indiai szövegekre visszavezethető művei összességükben több mint tízezer rövidebb-hosszabb darabot tesznek ki.

⁴ Szanszkrit, buddhista szanszkrit és prákrit.

⁵ Megjegyzendő, hogy szanszkrit nyelvű varázsszavak (*mantra* és *dháraní*) egész Ázsiában fennmaradtak, mert hatékonyságuk megőrzése érdekében ezeket általában nem fordították le helyi nyelvekre.

⁶ Schmidt 1920: 5–13.

⁷ Vekerd 1989: 193–210 (lásd még az utószót Vekerd 1998 és 1999-ben).

⁸ Ruzsa 2000.

⁹ Skilton 1997: 61–69 (a mű eredeti angol kiadása 1994-ben jelent meg).

hoz, viszont bővebben tárgyalom a szanszkrit és prákrit források feltárásának történetét, melyről magyarul mindeddig még nem olvashattunk.¹⁰

1. A LEGKORÁBBI FORRÁSOK

A buddhizmusról szóló első indiai források Asóka uralkodó (i. e. 3. század) túlnyomó többségben prákrit nyelvű feliratai.¹¹ Ezek az ediktumok konkrét buddhista szövegrészleteket nem tartalmaznak, viszont a mai Dzsaipur (Rádzsaszhán) közelében talált Bairát-i sziklafelirat hordoz információkat a szentiratokról.¹² Asóka itt hét művet ajánl tanulmányozásra az egyházi és világi hívők számára.¹³ Mivel azonban ezeket a címeket a mai napig nem sikerült egyértelműen azonosítani fennmaradt szövegekkel, valószínűnek látszik, hogy egy még formálódó szakaszt tükröznek a kanonizáció történetében, kétségesse téve azt a *théraváda* hagyományt, miszerint a buddhizmus tanításai már a Buddha *parinirvánája* után határozott és következetes módon rendszerbe foglaltattak. Fontos megjegyezni, hogy az első, konkrét dátummal ellátott utalások egy hármasszöveggűjteményre (*Tripitaka*) Kaniska idejéből (kb. i. sz. 2. század) származnak,¹⁴ míg a legkorábbi, rendszerezett szövegcsoporthoz (*nikája*) való hivatkozások Nágárdzsuna-köndő és Amaravati feliratain (kb. i. e. 2. század – i. sz. 1. század) olvashatók.¹⁵

2. PÁLI

A szakértők többsége máig egyetért abban, hogy a páli források tükrözik a legrégebb buddhista szöveghagyományt. A páli viszont nem a vallásalapító

¹⁰ A hatalmas mennyiségű anyag legfontosabb részeivel foglalkozom a teljesség igénye nélkül. A témáról átfogó bibliográfiát közöl Sueki 2012.

¹¹ Az Asókához kapcsolódó kutatástörténetet részletesen ismerteti Allchin & Norman 1985 és Falk 2006.

¹² Salomon 1998: 241–242. Asóka feliratairól lásd pl. Sircar 1967.

¹³ „Ezek a Tan-szövegek – a *Rendszabály-kivonatok*, a *Nemes életmód*, az *Eljövendő veszélyek*, a *Vers a néma bölcsről*, a *Tiszta életről szóló tanítóbeszéd*, az *Upatissza kérdései*, és a *Tanácsok Rábulának* – melyeket a Buddha mondott a hamis beszédéről, eme Tan-szövegeket, tisztelt urak, szeretném, ha az összes szerzetes és szerzetesnő állandóan hallgatná és fejben tartaná, hasonlóképp a világi férfi és női hívek.” (a szerző fordítása)

¹⁴ Schopen 1988–1989.

¹⁵ Schopen 1985.

nyelve, a Buddha (kb. i. e. 5. század) minden bizonnyal egyfajta mágadhí dialektust beszélhetett.¹⁶ Asóka felirataival összevetve kiderült, hogy a páli egy Nyugat-Indiába helyezhető középbind nyelv, és a mágadhíval alig rokonítható. Anyanyelvként sosem volt használatos, egyfajta mesterséges médium, amely azonban az évszázadok során változásokon ment keresztül, mivel legalább a 16. századig születtek páli művek Délkelet-Ázsiában. A nyelvre, mint „páli” („szöveg”, „kánon”) való utalás a 17. század előtt nem fordul elő, korábban a mágadhí elnevezést használták.¹⁷

A páli jelentősége abban áll, hogy ez az egyetlen indiai nyelv, melyen egy buddhista iskola (esetünkben a *théraváda*)¹⁸ teljes kánonja fennmaradt. A *théraváda* követői szerint évszázados szóbeli hagyományozás után az i. e. 1. században Srí Lankán foglalták először írásba a szent szövegeket,¹⁹ melyeket alapvetően három részre („három kosár”, *tipitaka*) osztottak,²⁰ de léteznek műfaji csoportosítások is néhány²¹ „tag” (*anga*) szerint. Érdemes megjegyezni, hogy mind a *pitaka*, mind az *anga* elnevezést a dzsainák is használják a szentiratgyűjteményükre vonatkozóan, tehát nem kizárólagosan buddhista terminusokról beszélünk. A *Tipitaka* felosztását és tartalmát két monográfiában részletkebe menően tárgyalja Kenneth Roy Norman és Oskar von Hinüber,²² magyarul pedig jó áttekintést ad Andrew Skilton munkájának fordítása.

A páli szövegek jóllehet bő kétezer éves hagyományt tükröznek, a legkorábbi teljes kéziratforrások csupán a 15. század végéről származnak.²³ Ez nem elhanyagolható probléma a filológusok számára, hiszen egy hozzávetőlegesen ezeröttszáz éves részről beszélhetünk a hagyományozás során. Azok a korábbi töredékes feliratok és kéziratok²⁴ viszont, amelyek fennmaradtak, csupán kisebb eltéréseket mutatnak a teljes művekben található szövegekhez képest, így okunk van feltételezni, hogy a mégoly késői források is többé-kevésbé stabilan

¹⁶ A modern *théraváda* belső hagyomány szerint a Buddha a páli nyelvet használta.

¹⁷ Erről a talán egy félreértésen alapuló elnevezésről lásd részletesen Norman 1983: 1–2.

¹⁸ Szűkebb értelemben véve a Srí Lanka-i Anurádhapura Mahávihára kolostorának orthodox hagyománya.

¹⁹ Lásd a *Dípavansza* (4. század) és *Mahávansza* (5. század) krónikákat.

²⁰ A *théraváda* kánont egy *vinaja*-, *szutta*- és *abhidhamma-pitaka* alkotja. Más iskolák és irányzatok további gyűjteményei: *szanjukta*-, *bódhiszattva*- valamint *vidjádharma-/dhárani-/mahávidjá-pitaka*. Lásd Pagel 2001: 30–31. A *bódhiszattva-pitakáról* részletesen lásd Pagel 1995, a mágikus szövegeket tartalmazó *vidjádharma-pitakáról* Lalou 1955 és McBride 2011: 304.

²¹ A hagyomány három, négy, kilenc illetve tizenkét *angáról* tesz említést.

²² Norman 1983 és von Hinüber 1996.

²³ A kéziratokról lásd von Hinüber 1985 és 1988: 10.29.

²⁴ A Kathmandu-i National Archives őrzi a legrégebbi (kb. 8–9. század) páli kéziratirredékét, mely rendszabály (*vinaja*) részleteket tartalmaz. Lásd von Hinüber 1991.

hagyományoznak korai szövegrétegeket.²⁵ Buddhaghósa és mások 5. századi kommentárjai is egy szilárdnak látszó rendszert tükröznek.²⁶

A páli nyelvű irodalom megőrzésére a *théraváda* hagyomány a legújabb korig kiemelt figyelmet fordít. Buddhaghósa fent említett kommentárjain (*atthakathá*) túl, a 12. században alkommentárok (*tiká*) születtek Srí Lankán I. Parakkamabáhu (1153–1186) uralkodása alatt. A burmai Mandalay-ben 1871-ben megtartott ötödik zsinat²⁷ alkalmából az uralkodó Mindon Min (1808–1878) több mint hétszáz márványtáblába vésette a teljes *Tipitakát*, és az erre a célra épített Kuthodaw pagodában egy aranyozott *sztúpa* körül kisebb szentélyekben helyeztette el azokat. A hatodik, már kiterjedt nemzetközi zsinatot 1954 és 1956 között rendezték Rangoon-ban, ahol a különböző *théraváda* országok szerzetesi delegációi apróbb javításokat eszközölve jóváhagyták a kanonikus és posztkanonikus irodalom máig használt legfrissebb változatát, és negyven nyomtatott kötetben közzétették.

A nyugati tudósok figyelme a 19. században fordult komolyabban a páli hagyomány felé, és néhány évtized leforgása után elhatározás született, hogy a buddhizmus „legtisztább” forrásait, valamint azok fordítását nyomtatásban közzéteszik. Ennek megvalósítására három volt angol gyarmati tisztviselő Thomas W. Rhys Davids (1834–1922) vezetésével 1881-ben megalapította a máig működő Pali Text Society-t,²⁸ mely hozzávetőlegesen fél évszázad alatt ki is adta a páli szövegek legnagyobb részét latin betűs átírásban, azok angol fordításával együtt.²⁹ 1994-ben kezdődött a Pali Text Society égisze alatt a Fragile Palm Leaves projekt, mely Délkelet-Ázsiában fennmaradt kéziratok megőrzését és feldolgozását tűzte ki fő céljául. Ezidáig több mint ötezer darabból álló gyűjteménnyel rendelkeznek, melynek digitalizálása jelenleg is zajlik. A páli nyelvű hagyománnyal kapcsolatos legújabb tervzetet a Dhammachai Tipitaka Project. A Bangkok melletti Wat Phra Dhammakaya vezetésével 2027-ig futó projekt többszáz régi thai, khmer, szingaléz és burmai pálmalevél kézirat digitalizálását ígéri, azok szövegkiadásával és fordításával együtt.³⁰

²⁵ von Hinüber 1996: 205.

²⁶ Norman 1990 kétségeit fejezi ki mind a Pali Text Society, mind a hatodik zsinat szövegkiadásainak teljes mértékű megbízhatóságát illetően.

²⁷ Ez a zsinat kizárólag burmai résztvevőkkel ülésezett, és más *théraváda* országok nem feltétlenül ismerik el tényleges ötödik zsinatnak.

²⁸ Lásd <http://www.palitext.com> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

²⁹ Az angol mellett fontos megemlíteni még a dán iskolát is, amely a 19. század közepe-től olyan nagy nevekkel írta be magát a páli stúdiumok történetébe, mint Viggo Fausbøll (1821–1908), Vilhelm Trenckner (1824–1891) és Dines Andersen (1861–1940).

³⁰ Lásd <http://www.dhammachaitipitaka.org> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

3. SZANSZKRIT

A páli forrásokkal ellentétben, melyek egyetlen iskola rögzített kánonját és posztkanonikus irodalmát tükrözik, a szanszkrit nyelvű buddhista hagyomány rendkívül sokrétű, több iskolára visszavezethető, és nem mutat zárt rendszerű kanonizációt. Szanszkritul nemcsak a hagyományos buddhista fősodor különböző iskoláinak *Tripitaka*-törédei olvashatók,³¹ hanem a hatalmas terjedelmű *mahájána* és tantrikus irodalom szövegei is. A kínai és tibeti fordítások katalógusai alapján hagyományosan úgy becsülték, hogy a szanszkrit művek csupán kis része maradt fenn az eredeti nyelven, mára azonban sokat javult ez az arány, elsősorban a nepáli kéziratoknak köszönhetően, melyek a legnagyobb hányadát teszik ki ezen szövegforrásoknak.³²

A szanszkrit buddhista irodalom feltárására tett első kísérlet egy brit grammatikai tisztviselő nevéhez fűződik. Brian Houghton Hodgson (1801–1894) Nepálban töltött éveit alatt nagyjából négyszáz kéziratot gyűjtött, és azok többségét Kalkuttában, Párizsban és Londonban helyezte el.³³ Ezen források alapján készültek a legkorábbi klasszikus szövegkiadások, például a *Lótusz szútra* megjelenítése a francia Eugène Burnouf (1801–1852) munkájaként.³⁴

Az első közép-ázsiai felfedezés 1890-ben történt Kucsá mellett, ahol egy nyírfakéregre írt, szanszkrit nyelvű kéziratgyűjteményt találtak egy *sztúpában* elhelyezve. Ez hamarosan Hamilton Bower hadnagy (1858–1940) birtokába került, és azt később róla Bower-kéziratnak nevezték el. A hét részből álló köteget közel húsz éven keresztül dolgozta fel Kalkuttában Rudolf Hoernle (1841–1918), míg 1912-ben kiadásra került.³⁵ A 6. századra datálható anyag többségében gyógyító és divinációs szövegek gyűjteménye, melyet valószínűleg az adományozó, Jasómitra sorsának kedvezőbb alakulása érdekében jegyezhettek le.

A 20. század elején kalandos fejlemények eredményeképp Közép-Ázsia különböző oázisaiból (elsősorban Turfán és Dunhuang) más nyelvű leletek mellett húszezernél több szanszkrit kézirat-török és fanyomat került elő,³⁶ részben

³¹ A páli és szanszkrit (továbbá kínai) kanonikus szövegek közötti párhuzamokról és különbségekről lásd Lamotte 1988 (1958): 140–191.

³² A kilencvenes évek elején hozzáférhető szanszkrit források szisztematikus áttekintését adja Yuyama 1992.

³³ Cowell & Eggeling 1876 és Hunter 1881. Hodgsonról lásd Waterhouse 2004.

³⁴ Burnouf 1852.

³⁵ Hoernle 1893–1912.

³⁶ A legkorábbi, pálmalevélre írt darabok Indiából származnak, és a 2–3. századra datálhatók. A leletek nagy többsége Közép-Ázsiai eredetű, és papírra írták őket a 4. és 11. század között.

Stein Aurél (1862–1943) expedícióinak köszönhetően.³⁷ Ezeket az anyagokat különböző országokban őrzik,³⁸ közülük sokat már publikáltak,³⁹ és a nemrég elindított International Dunhuang Project keretében egy részük digitálisan is hozzáférhető.⁴⁰ A Selyemút északi ága mentén talált töredékek leginkább a *múlaszarvászti váda* iskola kanonikus és extrakanonikus szövegeit őrzik, míg a déli ág vidékéről előkerült darabok *mahájána szútrákat* tartalmaznak.

1931-ben egy szerencsés véletlennek köszönhetően a Karakoram karavánútja mentén fekvő Gilgit városának közelében⁴¹ egy betemetett épületromból⁴² előkerült egy kb. 6–7. századra datálható kéziratanyag, melyet a mai napig Gilgit-kéziratoknak neveznek.⁴³ A többnyire töredékes leletek közül nagyjából hatvanat Delhiben őriznek, míg néhány a kasmíri Srínagarban található. Nalinaksha Dutt húsz év munkájával ezek egy részét *dévanágari* átírásban közölte,⁴⁴ míg Raghu Vira és Lokesh Chandra másfél évtized alatt megjelentette a Delhiben elhelyezett fóliók faksimile kiadását.⁴⁵ A kéziratokban megtalálható többek között egy *múlaszarvászti váda* rendszabálygyűjtemény (*vinaja*), több vallomás-szöveg (*prátimóksha*), egy *Ékottarikágama* töredék, néhány legendás történet (*avadána*), *Pradnyáparamitá* szövegek, számos *dháraní*, és *Lótusz szútra* részletek.

A harmincas években az indiai Rahula Sankrityayana⁴⁶ (1893–1963) négy tibeti expedíció során szanszkrit kéziratok után nyomozott, azon feltételezésből kiindulva, miszerint a buddhizmus középkori honosítása során eredeti indiai művek kerülhettek különböző himalájai kolostorokba. Erőfeszítéseit siker koronázta: számos ilyen forrást talált, elsősorban Szakja, Zsalu, Riphug és

³⁷ Stein munkásságáról és gyűjtéseiről jó összefoglalást ad Wang & Perkins 2008. Stein mellett, aki brit megbízásra kutatott, további neves személyek vezettek expedíciókat Közép-Ázsiába: többek között a francia Paul Pelliot (1878–1945), az orosz N. F. Petrovsky (1837–1908), P. K. Kozlov (1863–1935) és S. F. Oldenburg (1863–1934), a német Albert Grünwedel (1856–1935) és Albert von Le Coq (1860–1930), a japán Otani Kozui gróf (1876–1948) valamint a svéd Sven Hedin (1865–1952).

³⁸ A legnagyobb gyűjtemény Berlinben és Londonban található, és további anyagokat őriznek Párizsban, Szentpéterváron és Kyotóban is.

³⁹ A német gyűjtemény anyagát a *Sanskriithandschriften aus den Turfanfunden* sorozatban adják ki folyamatosan az 1960-as évektől napjainkig.

⁴⁰ Lásd <http://idp.bl.uk> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

⁴¹ A város ma Pakisztán területén található.

⁴² Az épület funkcióját illetően többféle javaslat született: a kutatók szerint lehetett *sztúpa*, buddhista pap lakhelye és könyvtára, illetve egyfajta *genizah* vagy *scriptorium*. Lásd Fussman 2004, illetve Schopen 2009.

⁴³ Von Hinüber 1979.

⁴⁴ Dutt 1939–1959.

⁴⁵ Lokesh Chandra & Raghu Vira 1959–1974.

⁴⁶ Eredeti nevén Kedarnath Pandey.

Ngor könyvtáraiban, melyek közül néhányat sajátkezűleg lemásolt, a legtöbbjüket pedig fényképeken archiválta. Gyűjtései eredményeit az indiai Patnában helyezte el,⁴⁷ de azok másolatai Göttingenben is hozzáférhetők.⁴⁸ A kéziratok *vinaja*, *szútra*, tantétel (*abhidharma*), értekezés (*sásztra*), *avadána*, *mahájána szútra* és *sásztra*, *dháraní*, *tantra*, szépirodalom és nyelvészet témakörökben tartalmaznak szövegeket.

Az olasz orientalista, Giuseppe Tucci (1894–1984) is többször vezetett expedíciókat Tibetbe, elsősorban a harmincas és negyvenes években, és ő is sokat lefotózott vagy lemásoltatott ugyanezen kéziratok közül, valamint továbbiakat is felfedezett. A Tucci által összegyűjtött anyagot Rómában őrzik.⁴⁹

Hosszabb szünet után, a viszonylagos politikai enyhülés eredményeképp, az 1980-as évektől újra felébredt az érdeklődés a Tibetben fennmaradt szanszkrit kéziratok iránt. Ezek közül bő kétszázat⁵⁰ 1960-tól Pekingben őriztek, majd 1993-ban visszaszállítottak Lhászába, és más szanszkrit művekkel együtt a Norbulinkában helyezték el. Japán kutatók mellett európai tudósok alakítottak ki együttműködést a kínai felekkel,⁵¹ 2006-ban megjelent egy lista a forrásokról,⁵² és az elmúlt években szakemberek már több szövegkiadást el is készítettek.⁵³ A kéziratok *vinaja*, *mahájána szútra*, *sásztra*, *dháraní* és egyéb tantrikus szövegeket, továbbá hindu műveket tartalmaznak.

A máig leggazdagabb buddhista vonatkozású szanszkrit kéziratörökség Nepálból származik. Ahogy korábban szó volt róla, a 19. század első felében Brian Hodgson kezdett szövegeket gyűjteni innen. 1967-ben megalapították a National Archives-t Kathmanduban, ahol kéziratok tízezreit helyezték el. A nepáli kormány és a Deutsche Forschungsgemeinschaft 1970-ben megállapodást kötött, hogy a Kathmandu völgyben és később Nepál egész területén fellelhető forrásokat a Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) mikrofilmen rögzíti, majd hozzáférhetővé teszi. A projekt három évtized alatt több mint 140.000, többségében szanszkrit nyelvű⁵⁴ kéziratot archivált, és 2002-től elkezdődtek a katalogizálási munkák, most már a Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMPP) keretében.⁵⁵ A gyűjtemény szinte

⁴⁷ Sankrtyayana 1935 és 1937.

⁴⁸ Bandurski 1994.

⁴⁹ A szövegek listája, illetve egy részük kiadása Sferra 2000 és 2008-ban található.

⁵⁰ Ezek teljes számban a Szakja kolostor könyvtárából származnak. A gyűjtemény több darabja a Sankrtyayana kollekcióban is szerepel.

⁵¹ Steinkellner 2004: 24–30, Hu-von Hinüber 2006: 287–288.

⁵² Hu-von Hinüber 2006. Lásd még Steinkellner et al. 2009.

⁵³ Peking mellett elsősorban a bécsi és hamburgi egyetem vállalt részt a munkában.

⁵⁴ A kéziratok egy kisebb része nepáli illetve nepáli nevére névelvű. További kb. harmincezer archivált kézirat tibeti nyelven íródott.

⁵⁵ Lásd <http://catalogue.ngmcp.uni-hamburg.de> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

minden műfajból magába foglal buddhista és hindu műveket egyaránt, és a legrégebbi darabok a 8–9. századból származnak.

A legfrissebben előkerült szanszkrit források az elmúlt bő tíz évnek köszönhetőek. Az 1990-es évek második felében egy norvég műgyűjtő, Martin Schøyen birtokába jutott néhány épen maradt kézirat mellett több ezer kisebb, túlnyomó többségben szanszkrit⁵⁶ töredék egy Bámiján-i könyvtárból, a mai Afganisztán területéről. Schøyen szakértőket kért fel ezek összerendezésére, azonosítására és feldolgozására, és munkájuk több kötetben publikálásra is került.⁵⁷ A 2. és 8. század közé datálható kézirat-töredékek *vinaja* szövegeket, hagyományos (*ágama*) és *mahájána* szútrákat, *abhidharma*-kommentár és *avadána* részleteket, valamint különböző buddhista szépirodalmi alkotások részeit őrzik.

4. PRÁKRIT

Az elmúlt két évtized egyik legfőbb fejleménye a buddhizmus indiai forrásaival kapcsolatban, hogy előkerült több tucat szövegtöredék az egykori Gandhára (a mai Pakisztán és Afganisztán) területéről, melyek között megtalálták a legrégebbi buddhista kéziratokat, amelyek a legősibb dél-ázsiai kéziratok is egyben. Ezek, az előző fejezetben ismertetett szanszkrit forrásokhoz hasonlóan, több iskola és irányzat műveit hagyományozzák.

1994-ben a British Library birtokába jutott közel harminc nyírfakéregre írt tekercs, melyeken *kharósthí* írással,⁵⁸ gándhári prákrit nyelven jegyezték le különféle buddhista szövegeket. A töredékek egy agyagkorsóban maradtak rejtve közel két évezreden keresztül, nagy valószínűséggel Kelet-Afganisztán területén, és az edény felirata szerint a *dharmaguptaka* iskolához tartoznak. A radiokarbon-elemzés alapján nagy többségük az i. sz. 1. századból származik,⁵⁹ és szútra, *abhidharma* valamint *avadána* részleteket tartalmaznak. Szintén a kilencvenes években egy angol műgyűjtő, Robert Senior megvásárolt egy hasonló méretű és korú töredékgyűjteményt. A kéziratok tartalmilag homogénebbek, mint a British Library gyűjteményében találhatóak, és szinte kizárólag a *Szanjuktágama* kanonikus szútráiból állnak. A két anyag feldolgozását a University of Washington szakértői végzik az Early Buddhist Manuscript Project keretében.⁶⁰

⁵⁶ A töredékek egy kisebb része prákrit, illetve kevert szanszkrit és prákrit nyelven íródott.

⁵⁷ Braarvig 2000–2006, illetve Braarvig & Liland 2010.

⁵⁸ A *kharósthí* karaktereket jobbról balra írták.

⁵⁹ Az egyik töredék az i. e. 1. századra datálható.

⁶⁰ Lásd Salomon 1999, 2003 és a Gandharan Buddhist Texts sorozat köteteit, illetve a <http://ebmp.org> honlapot – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

Úgy tűnik, a fenti fejlemények további szerencsés felfedezéseket segítettek elő: 2006-ban ismét a tudományos világ elé került egy nagyobb, Gandhára területén talált töredékegyüttes. A nyírfakéregre írt, i. sz. 1–2. századi kéziratok valószínűleg a mai Nyugat-Pakisztán területén található Badzsaur vidékéről származnak, ezért őket Badzsaur-gyűjteményként tartják számon. A közel húsz szövegtöredék heterogén jellegű, és a fent említett két másik gyűjteményhez képest az igazi jelentőségét az adja, hogy a régióból eddig elő nem került műfajú forrásokat is őriz: többek között egy *mahájána szútrát* és egy proto-tantrikus védelmező szöveget.⁶¹ A kéziratokon német szakemberek dolgoznak.⁶²

Legutóbb 2011-ben számoltak be egy újabb hasonló leletről.⁶³ A kétezres évek közepén az afgán-pakisztáni határvidéken nyírfakéregből készült kéziratlapokat találtak egy kőedényben. Az i. sz. 1. századra datálható fóliók több részre osztva különböző gyűjteményekbe kerültek, ezért a Split („megosztott”) Collection elnevezéssel utalnak a teljes kötegre. Egyelőre öt mű került feldolgozásra: egy *Szuttanipáta* és egy *Dharmapada* részlet, néhány verstöredék a Buddha életéről, valamint több *avadána* és egy *Pradnyáparamitá* szövegrészlet.⁶⁴

A prákrit nyelvű forrásokkal kapcsolatos ígéretes fejlemény a 2012-ben indult *Buddhistische Handschriften aus Gandhara* projekt Münchenben, mely 2032-ig tervezi működését, és a világszerte hozzáférhető prákrit kéziratok feldolgozásán kívül egy gándhári szótár és nyelvtan elkészítését is célul tűzte ki.⁶⁵

ÖSSZEGZÉS

A fentiek alapján elmondható, hogy a buddhizmus indiai vonatkozású forrásainak teljeskörű feltérképezése korántsem tekinthető lezárult folyamatnak. Az elmúlt évtizedek kutatásai nyilvánvalóvá tették, hogy korábban nem sejtett mennyiségű anyag maradt fenn, és nagy valószínűséggel még további leletek felbukkanására is számítani lehet. A közeljövő feladata lesz ezen gyűjtemények részletes feldolgozása, mely minden bizonnyal sok új eredményt fog közvetíteni a vallás Indiához köthető történetével kapcsolatban.

⁶¹ Az előbbi szöveg Aksóbhja Buddha Tiszta-föld irodalmához köthető, míg az utóbbi Manaszvin *nága*-király varázsigéjét tartalmazza.

⁶² Strauch 2008, illetve <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/indologie/bajaur> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

⁶³ Falk 2011.

⁶⁴ Falk 2011 és Falk & Karashima 2012.

⁶⁵ Lásd <http://www.gandhara.indologie.uni-muenchen.de> – utolsó megtekintés: 2013. 10. 12.

BIBLIOGRÁFIA

- Allchin, F. R. – Norman, K. R.: Guide to the Aśokan Inscriptions. In: *South Asian Studies* 1. (1985), pp. 43–50.
- Bandurski, F.: Übersicht über die Göttinger Sammlungen der von Rāhula Sāṅkrtyāyana in Tibet aufgefundenen buddhistischen Sanskrit-Texte. In: *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, pp. 10–126.
- Braarvig, J. (ed.): *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection* 1–3. Hermes, Oslo 2000–2006.
- Braarvig, J. – Liland, F. (eds.): *Traces of Gandhāran Buddhism. An Exhibition of Ancient Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*. Hermes, Oslo 2010.
- Burnouf, E.: *Le Lotus de la Bonne Loi*. Imprimerie Nationale, Paris 1852.
- Cowell, E. B. – Eggeling, J.: Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection). *Journal of the Royal Asiatic Society* (1876), pp. 5–50.
- Dutt, N.: *Gilgit Manuscripts* 1–4. Srinagar-Kashmir 1939–1959.
- Falk, H.: *Aśokan Sites and Artefacts. A Source-book with Bibliography*. Von Zabern, Mainz am Rhein 2006.
- Falk, H.: 'The 'Split' Collection of Kharosthi Texts. In: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 14 (2011), pp. 13–23.
- Falk, H. – Karashima, S.: A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra – parivarta 1. (Texts from the Split Collection 1) In: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 15 (2012), pp. 19–61.
- Fussman, G.: Dans quel type de bâtiment furent trouvés les manuscrits de Gilgit? *Journal Asiatique* 292 (2004), pp. 101–150.
- von Hinüber, O.: *Die Erforschung der Gilgit-Handschriften*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Phil.-hist. Klasse. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- von Hinüber, O.: Two Jātaka Manuscripts from the National Library in Bangkok. *Journal of the Pali Text Society* 10 (1985), pp. 1–22.
- von Hinüber, O.: *Die Sprachgeschichte des Pali im Spiegel der südostasiatischen Handschriftenüberlieferung*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1988.

- von Hinüber, O.: *The Oldest Pali Manuscript. Four Folios of the Vinaya-Piṭaka from the National Archives, Kathmandu*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1991.
- von Hinüber, O.: *A Handbook of Pali Literature*. Walter de Gruyter, Berlin 1996.
- Hoernle, A. F. R.: *The Bower Manuscript*. Archaeological Survey of India, Calcutta 1893–1912.
- Hu-von Hinüber, H.: Some remarks on the Sanskrit manuscript of the Mulasarvāstivāda-Prātimokṣasūtra found in Tibet. In: Hüsken, U. et al. (eds.): *Jaina-itihāsa-ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*. Indica et Tibetica Verlag, Marburg 2006, pp. 283–337.
- Hunter, W. W.: *Catalogue of Sanskrit Manuscripts Collected in Nepal, and Presented to Various Libraries and Learned Societies by Brian Houghton Hodgson*. Trübner, London 1881.
- Lalou, M.: A la Recherche du Vidyādhara-piṭaka: le cycle du Subāhupari-prcchātāntra. In: Nagao, G. M. – Nozawa, J. (eds.): *Studies in Indology and Buddhology: Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi on the Occasion of His Sixtieth Birthday*. Hozokan, Kyoto 1955, pp. 68–72.
- Lamotte, E.: *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*. Université catholique de Louvain, Louvain 1988 (1958). [Angolra fordította Boin-Webb, S. Eredeti francia nyelvű kiadás: 1958]
- Lokesh Chandra – Raghuvira: *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition)*. 1–10. Satapiṭaka Series, International Academy of Indian Culture, New Delhi 1959–1974.
- McBride, R. D.: The Development of the Esoteric Buddhist Canon. In: Orzech, C. D. et al. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Brill, Leiden 2011, pp. 304–306.
- Norman, K. R.: *Pali Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- Norman, K. R.: Pali Philology and the Study of Buddhism. *The Buddhist Forum* 1 (1990), pp. 31–39.
- Pagel, U.: *The Bodhisattva-piṭaka. Its Doctrines, Practices and their Position in Mahāyāna Literature*. Institute of Buddhist Studies, Tring 1995.
- Pagel, U.: The Sacred Writings of Buddhism. In: Harvey, P. (ed.): *Buddhism*. Continuum, London – New York 2001, pp. 29–63.

- Pagel, U. – Braarvig, J.: Fragments of the Bodhisattvapaṭaka. In: Braarvig, J. (ed.): *Buddhist Manuscripts in the Scheyen Collection*. Vol. 3. Hermes, Oslo 2006, pp. 11–89.
- Ruzsa, F.: A páli nyelv. In: Fehér J.: *Páli nyelvtan*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest 2000.
- Salomon, R.: *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan Languages*. Oxford University Press, Oxford – New York 1998.
- Salomon, R.: *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharosthi Fragments*. British Library and University of Washington Press, London – Seattle 1999.
- Salomon, R.: The Senior Manuscripts: Another Collection of Gandhāran Buddhist Scrolls. *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003), pp. 73–92.
- Sankṛtyayana, R.: Sanskrit Palm-Leaf mss. in Tibet. *Journal of the Bihar (and Orissa) Research Society* 21 (1935), pp. 21–43.
- Sankṛtyayana, R.: Second Search of Sanskrit Palm-Leaf mss. in Tibet. *Journal of the Bihar (and Orissa) Research Society* 23 (1937), pp. 1–57.
- Schmidt J.: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Kazinczy, Budapest 1920.
- Schopen, G.: Two Problems in the History of Indian Buddhism. The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit. *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1985), pp. 9–47.
- Schopen, G.: On Monks, Nuns, and „Vulgar“ Practices. The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism. *Artibus Asiae* 49 (1988–1989), pp. 153–168.
- Schopen, G.: On the Absence of Urtexts and Otiose Ācāryas: Buildings, Books, and Lay Buddhist Ritual at Gilgit. In: Colas, G. – Gerschheimer, G. (eds.): *Écrire et transmettre en Inde classique*. École française d'Extrême-Orient, Paris 2009, pp. 189–219.
- Sferra, F.: Sanskrit Manuscripts and Photos of Sanskrit Manuscripts in Giuseppe Tucci's Collection. A Preliminary Report. In: Balcerowicz, P. – Mejer, M. (eds.): *On the Understanding of Other Cultures. Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer*. Warsaw University, Warszawa 2000, pp. 397–447.
- Sferra, F. (ed.): *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection*. Part I. Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2008.
- Sircar, D. C.: *Inscriptions of Aśoka*. Government of India, New Delhi 1967.

- Skilton, A.: *A buddhizmus rövid története*. Corvina Kiadó, Budapest 1997.
- Steinkellner, E.: *A Tale of Leaves. On Sanskrit Manuscripts in Tibet, their Past and their Future*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 2004.
- Steinkellner, E. et al.: *Sanskrit manuscripts in China. Proceedings of a panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies, October 13 to 17*. China Tibetology Publishing House, Beijing 2009.
- Strauch, I.: The Bajaur Collection of Kharosthi Manuscripts – A Preliminary Survey. *Studien zur Indologie und Iranistik* 25 (2008), pp. 103–136.
- Sueki, Y.: *Bibliographical Sources for Buddhist Studies from the Viewpoint of Buddhist Philology*. 2012. [Az azonos című mű második kiadásának (Bibliographia Indica et Buddhica III, International Institute for Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies, Tokyo 2008) átdolgozott pdf változata.]
- Tsukamoto, K.: *A Comprehensive Study of the Indian Buddhist Inscriptions*. Parts 1–2. Heirakuji Shoten, Kyoto 1996–1998.
- Vekerdi J.: *Buddha beszédei*. Helikon Kiadó, Budapest 1989.
- Vekerdi J.: *Dzsátakák. Buddhista születésregék*. Terebess Kiadó, Budapest 1998.
- Vekerdi J.: *Dhammapada. A Tan ösvénye*. Terebess Kiadó, Budapest 1999.
- Wang, H. – Perkins, J. (eds.): *Handbook to the Collections of Sir Aurel Stein in the UK*. The British Museum, London 2008.
- Waterhouse, D. (ed.): *The Origins of Himalayan Studies: Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820–1858*. Routledge Curzon, London 2004.
- Yuyama, A.: *Buddhist Sanskrit Manuscript Collections. A Bibliographical Guide for the Use of Students in Buddhist Philology*. International Institute of Buddhist Studies, Tokyo 1992.

KÖRTVÉLYESI TIBOR

A Buddha filozófiája

A Buddha filozófiája nem azonos a buddhizmus filozófiájával, de még a korai buddhizmussal sem. A buddhai tanok az idővel változtak, kiterjedtek, a hangsúlyok áttevődtek, de az alapvető buddhai tanítások csak ritkán kerültek ellentmondásba az alapító vélhető szándékával. A fennmaradt buddhista szövegek közül a *théraváda* buddhizmus¹ páli nyelven megmaradt kánonja tekinthető a legrégebbinek. A hatalmas szöveganyag változó minőségű és korú szövegrészek különböző szempontok alapján összeszerkesztett halmaza. Hogy bennük mi tekinthető a Buddha szavának, pontosan nem tudható. A Buddha csak szóban tanított, írásbeliség akkor még nem létezett, vagy még nem volt elterjedt Indiában, így tanítványok sora szóban adta tovább a megtanult szövegeket, amiket az időnként megtartott zsinatokon később elrecitáltak, végül szerkesztett formában leírtak. A kánon szövege erősen magán viseli az eredeti tanításokat megőrző memorizációs technikák és a korabeli szövegszerkesztés jegeit. Mindazonáltal a hagyomány által legfontosabbnak tartott *szutták* (a Buddha szavait tartalmazó beszédek, dialógusok), vagy legalább is azok részletei vélhetően jól visszaadják az eredeti tanításokat. Az alábbiakban a Buddha néhány filozófiailag is fontos tanítását ezen szövegek alapján mutatom be.²

AZ ELSŐ ARIJA³ IGAZSÁG

Ím, szerzetesek, az *arija* igazság a szenvedésről. Szenvedésteli a születés is, az öregség is, a betegség is és a halál is. Szenvedésteli a kellemetlennel együtt lenni és a kedvest nélkülözni. Szenvedésteli az is, ha a kívánság nem teljesül. (*Dhammacakkappavattana*)

¹ *Théra-váda*, az „öregek szava” Srí Lankán (Ceylon) őrződött meg. (A szanszkrit és páli szakkifejezéseket *szanszkritos* alakjukban, magyaros átírásban adom meg, csak néha jelzem a páli alakot is.)

² Az idézett *szutták* fordításait a „Páli Fordítócsoport” készítette, melynek magam is tagja vagyok. E fordítások mellőzik a nehézkes ismétléseket, továbbá sok esetben szaktíznak a használatos terminológiával. Jelen szövegben az idézetek és lábjegyzeteik e fordításokból származnak, a többi a sajátom, amit jelzek. (Az idézetek után zárójelben megadom a *szutta* páli címét, az apparátusban a további részleteket.)

³ A páli *arija* (szanszkrit: *árja*) valaha az indoeurópai nyelveket beszélő népek önmegnevezése volt, Írországtól Iránig. A Buddhánál, úgy tűnik, semmilyen etnikai tartalma nincs. Tulajdonképpen jelentése annyi, hogy buddhista. Leggyakoribb fordítása „nemes”.

A Buddha szinte semmit sem beszél családjáról, gyermekkoráról, de hogy az öregség, a betegség és a halál még fiatalon mélyen megérintette, az igen valószínű.⁴ E három tapasztalat alkotja a szenvedés magvát, de mögöttük általánosabb elvek jelennek meg:⁵ a betegség testi és lelki gyötrelmet (*dukkha*) jelent, az öregség mulandóságot (*a-nitja*) és változást (*viparináma*), a halál azt, hogy a dolgoknak nincs önálló lényegiségük, szubsztanciájuk (*an-átman*). A születés pedig e három forrása. Az életéről szóló egyik közismert legendában is megtalálható ez a hármasság: mielőtt végleg elhagyta otthonát, három egymás utáni kikocsikázás alkalmával először egy beteg emberrel találkozott, aztán egy öreg emberrel, majd egy halottal.⁶

A Buddha csak ritkán részletezi a szenvedés megjelenési formáit.⁷ Mindazonáltal az ember természeti-társadalmi környezete számára is a szenvedések egyik legfőbb forrása:

[...] kereskedő, gulyás, íjász, királyi testőr, vagy más – ki van téve a hidegnek és a hőségnek; böglyök, szúnyogok, szél, tűző nap, csúszómászók gyöttrik, éhség és szomj kínozza; a derék ember hiába töri magát, szorgoskodik, igyekszik, nem jut hozzá a vágyott javakhoz; ha hozzájut a vágyott javakhoz, akkor viszont a megóvásuk okoz neki szenvedést és gondot; hiába óvja-védi javait, elveszik a hatalmasok vagy ellopják a tolvajok, elemésztli a tűz, elsodorja a víz, elveszik szívtelen örökösei. (*Mahátanhászankhaja*)

Alig beszél kora történelmi-politikai eseményeiről, környezetének ebben játszott szerepéről. De ismerte a kegyetlenséget, a háborúkat:

[...] vitába keverednek a hatalmasok a hatalmasokkal; villogó kardok közepette belevetik magukat a csatába; nyíllal és dárdával döfik át a másikat; megszegik a szövetséget, fosztogatnak, rabolnak, csapdát állítanak egymásnak; horogra akasztják, húsából darabokat metszenek ki,

⁴ A Buddha nem csupán a saját szenvedéseinek említését mellőzi, a szerzeteseket sem arra ösztönzi, hogy saját gyötrelmeikkel foglalkozzanak. A születés, betegség, öregség és halál említése másokra, a szeretett személyekre vonatkozik. Lásd: Ruzsa 1994, továbbá *Mahádukkhakhanda-szutta* (Páli Fordítócsoport).

⁵ Erről részletesen: Ruzsa 2003.

⁶ *Mahápadána-szutta* (*Digha-nikája* 14.)

⁷ Tévedés azt hinni, a Buddha azt állította, hogy a lét/létezés szenvedés, azaz nincs is más, mint szenvedés. Így ugyanis az öröm és a boldogság maga is szenvedés volna, ami nem igaz. A létesüléstről (*bhava*) állította azt, hogy az szenvedésteli. Valójában számos alkalommal szól a világ örömeiről, sőt a felébredés folyamata is együttjár örömteli és boldog állapotokkal.

fűrésszel vagdalják, kerékbe törik, péppé verik, forró olajjal locsolják, kutyákkal marcangoltatják szét, elevenen karóba húzzák, karddal a fejét levágják [...] (*Mahátanhászankhaja*)

A szenvedésteli dolgokról személytelenül és általánosítva szól, mert az okait keresi. Fel is teszi a kérdést, vajon miből ered a szenvedés? Válasza: a szomjúhozásból.⁸

A MÁSODIK ARIJA IGAZSÁG

Ím, szerzetesek, az *arija* igazság a szenvedés keletkezéséről. Nem más ez, mint a folyton újraéledő,⁹ örömmel és szenvedéllyel járó, hol ebben, hol abban örömet lelő szomjúhozás, éspedig az élvezetek szomjúhozása, a legyen szomjúhozása és a ne legyen szomjúhozása.¹⁰ (*Dhammacakkappavattana*)

A bajok oka eszerint nem kívül a világban van, hanem az emberen belül; nem a társadalomból és a fizikai világból ered, hanem belülről, az ember természetéből, tudatából. Ami első pillanatra a szenvedés okának tűnik (például háború), az valójában már csak következmény. Az alapvető ok, a szomjúhozás, azonban nem valami bűn-féleség, ami miatt kárhozthatni kell az embert. Úgy kell rá tekinteni, ahogy az orvos: természetesen, higgadtan, kívülről. Másrészt ez a szomjúhozás, noha minden emberi egyedhez hozzátartozik, csakis az emberi közösségben, a társadalomban kap jelentőséget, emiatt nem valami szubjektív pszichológizáló jelentése van, hanem olyan általános, mélyreható, metafizikától mentes, tudományosnak is tekinthető magyarázattal szolgál az emberi világról, amilyen a modern korban Darwin evolúciós elmélete.¹¹

⁸ A *trishá*, „szomj” szó inni vágyást is jelent, de itt nyilvánvalóan ennél sokkal általánosabb a jelentése.

⁹ *Pónobbhaviká*, „újralevéssel kapcsolatos”. Jelentheti azt, hogy a sóvárgás újra meg újra feltámad, vagy hogy az egyszer megszerzett élvezetet újra meg kívánjuk kapni. A tradicionális értelmezés szerint „újraszületést eredményező”.

¹⁰ Az igen homályos kifejezés pár, a „levés” (*bhava*) és „nem levés” (*vibhava*) szomjúhozása, minden bizonnyal arra utal, hogy az ember szeretne valamilyen lenni, szeretné, hogy meglegyen neki ez vagy az a dolog; illetve ezek ellentéte, azaz nem szeretne valamilyennek lenni, nem szeretne valamit. A tradicionális értelmezés szerint a (jó) újraszületés, illetve a létforgatagból való kikerülés vágyáról van szó.

¹¹ Erről lásd: Waldron 2009.

A HARMADIK ARIJA IGAZSÁG

Ím, szerzetesek, az *arija* igazság a szenvedés *kiküszöböléséről*. Nem más ez, mint a szomjúhozás *kiküszöbölése*, elhagyása, elvetése, elengedése, be nem fogadása a teljes szenvedélymentesség révén. (*Dhammacsakkappavattana*)

Itt a *niródha* kifejezést a „*kiküszöbölés*” szóval fordítjuk eltérve a szokásostól, ami a „*megszüntetés*”, és ez magyarázatot igényel. A születés, betegség, öregség és halál csak úgy szűnhet meg, ha a halállal véget ér az újrászületések sora, végleges lesz a távozás ebből a szenvedésteli világból, és nincs több újrászületés:¹² ez az ellobbanás (*nirvána*). Csak erre vonatkoztatva igaz a mondat lényegi állítása: a szomjúhozás megszüntetése egyben a szenvedés (születés, betegség, stb.) megszüntetése is. Másrészt a *niródha* szó „*megszüntetés*” fordítása kilógna¹³ az utána következő felsorolásból:¹⁴ elhagyás, elvetés, be nem fogadás. Miről van szó? Az ellobbanás előfeltétele a megszabadulás (*mukti*),¹⁵ ami evilágon (páli: *itthatta*) és a jelenben zajlik,¹⁶ a megszabadult ember kiérdemli¹⁷ a majd a halállal bekövetkező ellobbanást. Addig azonban a szenvedések világában marad, ahol tovább gyötrik a kízó dolgok — hiszen a megszabadulás nem varázslat, nem hoz örök ifjúságot és azonnali világbékét. Nem lehet hát a szenvedést magát megszünteti, ehelyett a szenvedést okozó dolgokhoz fűződő *viszonyt* kell megváltoztatni – innen a fordítás: „a szenvedés kiküszöbölése (elhagyása, elvetése, stb.)”¹⁸ A megszabadult ember továbbra is érzi teste és lelke szenvedéseit, különben a megszabadulás nem volna más, mint érzéketlen tompaság és közöny; csakhogy kiküszöböli a szenvedéseket magából, felülemelkedik rajtuk (*upéksá*), nem kötődik hozzájuk:

¹² A buddhizmus, hasonlóan a többi indiai eredetű valláshoz, hisz a lélekvándorlásban. Ezekben a legfőbb cél soha többé újra meg nem születni. A Buddha viszonyát a kérdéshez később tárgyalom.

¹³ Van, hogy a ténylegesen megszüntetésről van szó: „Akár így, akár úgy, mindenképpen van születés, van öregség, van halál – van bánat, siránkozás, szenvedés, ború és baj; és én azt tanítom meg, hogyan lehet ezeket már itt, evilágon *megsemmisíteni*.” (Megsemmisítés – *nigháta*) (*Csulamálunkja*)

¹⁴ A rokonértelmű szavak halmozása nagyon jellemző a páli nyelvű buddhista szövegekre.

¹⁵ A Buddha esetén ez a „felébredés” (*buddha* = felébredett).

¹⁶ „Beavattalak benneteket ebbe a *Dharmába*, ami jelen világbeli, azonnali, meg tapasztalásra hívó, feltárulkozó, és amit a bölcsek magukban felismerhetnek.” (*Mahátanhászankhaja*)

¹⁷ A megszabadult emberre használt szokásos kifejezés az *arhat* (szó szerint „érdemlő”). Így fordítjuk: Érdemes.

¹⁸ A *niródha* kifejezés etimológiájához („akadályozás, elszigetelés”) is közelebbi a „*kiküszöbölés*”, mint a „*megszüntetés*”.

[...] nem fogad el és nem utasít el; bármilyen érzetet is érez – kellemeset, szenvedésteli vagy közömböst – nem örül neki, nem üdvözli azt és nem kötődik hozzá. (*Mahátanhászankhaja*)

A megszabadulásra törekvő és a megszabadult ember nem fordít hátat a szenvedésteli világnak, a szenvedő embereknek, hanem jóindulattal (*maitrí*), részvétellel (*karuná*), türelemmel (*ksánti*) és derűvel (*muditá*) fordul feléjük. És a megszabadulásra törekvés révén a világ sem marad változatlanul, mert a világban működik a *karma* törvénye.¹⁹

Hogy az embernek mindenekelőtt önmagát kell megváltoztatnia, jellegzetesen indiai gondolat, íme egy példa az egyik életbölcsesekkel teli mesegyűjteményből:

Minden boldogság a tiéd, ha a szíved elégedett:
Bőrborítású földön jársz, ha szandál van a lábodon.²⁰

A NEGYEDIK ARIJA IGAZSÁG

Ím, szerzetesek, az *arija* igazság a szenvedés kiküszöböléséhez vezető útról. Ez maga az *arija* nyolckrétű ösvény, éspedig a helyes nézet, a helyes szándék, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes megélhetés, a helyes erőfeszítés, a helyes tudatosság, a helyes *szamádhi*.²¹ (*Dhammacsakkappavattana*)

Ez az ösvény nem egy fogalmakból kiinduló, elméleti jellegű erkölcsstan szabálygyűjteménye, hanem gyakorlati vezérfonal, melynek kifejtése szétszórva, különböző szövegekben található meg.²² Nem is bonyolult, ha tudjuk, mit kell érteni nézetten, szándékon és a többin, illetve mit jelent az, hogy „helyes”. Úgy tűnik, a „nézet” és a többi kifejezés nem szorult magyarázatra a kora-

¹⁹ A *karma* buddhista fogalma rendkívül sokszínű. Erről: McDermott 1983. A dzsainák mechanikus *karma*-felfogásához képest a hangsúly a szándéokra (*csétaná*) esik. A Buddhánál etikai, nem pedig metafizikai jelentősége van. A felébredés folyamatának leírásában fontos momentum: „[...]visszaemlékeztem számos különböző korábbi életem jellemzőire és körülményeire.” (*Mahászaccsaka-szutta*). A tettek jelenvilág beli hatásáról: *Káláma-szutta* (AN 3.65).

²⁰ *Hitópadesa* I.143. Ruzsa Ferenc fordítása.

²¹ *Szamádhi* – elmélyült meditáció.

²² Például a helyes beszéd egy frappáns kifejtése itt olvasható: *Abhajarádzsakumára-szutta* (Páli Fordítócsoport).

beli hallgatóság számára, ezért nem találunk definíció-szerű magyarázatokat a fogalmak jelentésére.²³ A szövegek a „helyes” mibenlétét sem elemzik önmagában, mert a „helyes” csak a jelzett fogalommal együtt értelmes („helyes nézet”). Nem volna persze különös, ha egy filozófus megpróbálna a „helyes” mértékére valamilyen általános meghatározást adni, mint ahogy Arisztotelész tette. Arisztotelész ugyanis azzal próbálkozott, hogy a helyes mértéket az ellentétes fogalmak viszonylagos középértékénél határozza meg. Így például a fős-vénység és a tékozlás ellentétpárja között a nemes lelkű adományozást tartja a helyes mértéknek. A Buddhánál is megvan a középút fogalma,²⁴ de szűkebben, csak a megszabadulásra törekvők kétféle szélsőséges életmódjára érti: az érzéki élvezeteket túlzott mértékben használókéra, illetve a kíméletlen aszkézist gyakorlókéra:²⁵

Szerzetesek, aki a vándorútra tért,²⁶ kerülje el az út mindkét szélét. Mi ez a kettő? Az egyik, ha elmerül a vágyakból eredő élvezetekben – ez silány, világias, közönséges, nem *arija*, haszontalan. A másik, ha sanyargatja magát – ez szenvedésteli, nem *arija*, haszontalan. A Tathágata²⁷ felismerte a mindkét szélet elkerülő *középutat*, amely látást és tudást ad, elcsituláshoz, felismeréshez, felébredéshez, ellobbanáshoz vezet. (*Dhammacakkappavattana*)

A Buddha alaptanítását képező négy *arija* igazság, ez a négy, logikailag összefüggő lépés az orvosi tevékenység modelljét követi: a betegség tényének felismerése (diagnózis), a betegség eredetének feltárása (anamnézis), a kezelés lehetőségének felismerése (prognózis), és végül a gyógymód (terápia, kúra).²⁸ Nem kuruzslás és nem varázslás, hanem tudomány és gyakorlat együtt – mint az orvostudomány.

²³ Ez általában is igaz: a Buddha a kora vallási környezetében ismert fogalmakkal dolgozott.

²⁴ Lásd: Fehér 1994.

²⁵ Az aszketikus életmód a dzsainák önkínzó gyakorlatait jelenti, a másik véglet minden bizonnyal a később tantrikusnak nevezett misztikus irányzat lehet.

²⁶ A Buddha beszédeiben a világi életről a vándorló, megváltást kereső életmódra áttérést fejezi ki: vándorremetének áll, illetve remeteként vándorol.

²⁷ Tathágata, „olyanná lett” vagy „odaért”: a Buddha általában így beszél magáról.

²⁸ A buddhista szerzetesek kevés dolgot tarthattak birtokukban (néhány ruhadarab, alamizsnásszilke, szűrő, tű, gyógyszer). Folytonos vándorlásuk során valószínűleg valamiféle gyógyítási tevékenységet is folytattak, így a négy *arija* igazság logikája különben is ismerős volt számukra. A *Szunakhatta-szuttában* (MN 105) a mérgezett nyíl kivágásának metaforája: a seb a hat érzék, a mérge a tudatlanság, a nyíl a szomjúhozás, a tudatosság a kutasz, a Tathágata a sebészorvos.

A SZÁRMAZVA KELETKEZÉS

A négy *arjja* igazság logikájában a Buddha okokra és okozatokra vonatkozó tanítása is megtalálható. Először a szenvedésről, majd a szomjúhozásról (a szenvedés keletkezéséről) beszél. De mi a két dolog viszonya? Azt várnánk, hogy az egyik a másik oka. Ez felelne meg a mi görög és keresztény filozófiai alapokon nyugvó gondolkodásunknak. Természetesen erről is szó van, de van némi különbség. Amikor mi okról és okozatról beszélünk, akkor hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy egy valami okoz egy valamit, ahogy egyik golyó meglöki a másikat. De itt más a dolog szemlélete: a szenvedés keletkezik, avagy származik, ered valamiből. A származás lényegi gondolata jelenik meg abban a jól ismert buddhista tanításban is, ami „függő keletkezés” (*pratítja-szamu páda*) néven ismert. A tűz gyakori metafora a buddhista szövegekben, ennek példáján könnyen megérthető a gondolat. A tűzifa az ami elég, de az nem egyértelmű, hogy a tűzifa lenne a tűz oka. A tűz okának inkább lehet tartani egy villámot, a tüzet gyújtó papot, vagy magát a tűzgyújtó szerszámot. Itt az a viszony az érdekes, ami a tűzifa és a tűz között van. Ezt fejezi ki a *pratítja* szó, amit a „függ” igéből származó szavakkal szokás fordítani, főnévi alakját pedig (*pratjaja*), a „feltétel” szóval.²⁹ Tehát a tűzifától függve ég a tűz; a tűz feltétele a fa. Ez az értelmezés kifejezi az eredeti gondolat szándékát, és a későbbi buddhista filozófiában jól is használható, itt azonban pontosításra szorul. Noha a tűzifa valóban a tűz feltétele, és a tűzifa meglététől is függ a tűz megléte, de ezen kívül mástól is függ, például, hogy van-e oxigén, nem zuhog-e éppen az eső, stb. A tűzifa és a tűz közötti viszony specifikusabb. A tűzifa az, amiből származva, amin alapulva ég a tűz, ami meghatározza a tűz lényegi mivoltát:

[...] a tüzelő – fű és fa, amiből származva ég a tűz. (*Aggivaccshagotta*)
Ha rönkből származva ég a tűz, rönktűznek nevezzük.
(*Mahátanhászankhaja*)

Ez a származási viszony az, amit a Buddha általában alkalmaz, amikor két dolog közti oksági viszonyra utal. Az alábbi példák mindegyikében az említett *pratítja*-viszony szerepel, és ne tévessze meg az olvasót a fordításban használt kifejezések különbözősége:

A színek³⁰ tudata a látásból származva keletkezik, így látási tudatnak nevezzük. (*Mahátanhászankhaja*)

²⁹ Az angol terminusok: depending, condition, etc.

³⁰ A páli *rúpa* szó egyszerre jelent színt és formát is.

Az öregség és a halál *forrása* a születés. (*Mahátanhászankhaja*)

A Magasztos számos megközelítésben elmondta, hogy a tudat *származva* keletkezik, a forrása híján nem jön létre a tudat. (*Mahátanhászankhaja*)

A „függő keletkezésnek” nevezett tizenkét tagú lánc³¹ egyes tagjai között is ez a viszony, azaz az egyik a másikból származik, fakad:

[...] a nem-tudásból *fakadnak* a meghatározottságok, azokból *fakad* a tudat, abból a *námarúpa*, abból a hat terület, abból az érintkezés, abból az érzet, abból a szomjúság, abból a sajátítás, abból a létesülés, abból a születés, abból az öregség és a halál [...] (*Mahátanhászankhaja*)

Az okság iménti buddhista értelmezésének legfontosabb jellegzetessége az, hogy összetett ok-okozati viszonyokkal rendelkező összetett jelenségeket feltételez, de az okok egész rendszerét nem kísérli meg feltárni. Csupán az összefüggést, mégpedig a lényegi összefüggést ragadja meg két dolog között. Ily módon pontosan a tapasztalatnak megfelelően jár el: az ember nem tudja, miért és hogyan gyilkos a kígyó mérge, de hogy életben maradjon, elég annyit tudnia, hogy a kígyómarás halálos lehet. Az *aríja* igazságokra vonatkoztatva ez az összefüggés ebben áll: a szomjúhozás a szenvedés forrása, és ha az előbbit kiküszöböljük, az utóbbtól is megszabadulhatunk. Ez az összefüggés nem eseti, és nem úgy kiváltó jellegű, ok-okozati, mint ami a villám és a tűz között van. A forrás folyamatosan táplálja azt a dolgot, ami azon alapul: addig ég a tűz, amíg a tűzifa táplálja. Éppen a tapasztalat alapján világos, hogy a kettő között lényegi az összefüggés, mert ha a forrást elzárjuk, akkor megszűnik az a jelenség, ami a forrásán alapult. Nézzük meg ezt egy másik példán, melyhez természeti képek is magyarázatul szolgálnak:

[...] a Tathágata megszabadult a szennyező, újra meg újra visszatérő, félelmetes, fájdalmas gyümölcsöt hozó és a jövőben születéshez, öregséghez, halálhoz vezető befolyásoktól, gyökerestül kitepte őket, elnyeste őket, mint pálmafőt, megszüntette a létesülésüket, és így a jövőben sem jöhetnek létre, mint ahogy a koronájánál átvágott pálmafa képtelen újra kihajtani. (*Mahászaccsaka*)

³¹ Noha ez egy gyakran előforduló formula a buddhista filozófiában, jelen írásban nem foglalkozom részletes magyarázatával, mert az okságról elmondani kívántakhoz nem tesz hozzá semmi újat, valamint bizonytalan, hogy *ebben a formájában* eredeti buddhai tanítás volna.

Ha gyökerestül kitépjük a növényt, nem nő tovább: ebben az esetben szemléletünk a gyökérben testesíti meg azt a komplex feltételrendszert, ami a forrása a növény életének. Hasonlóképpen a pálmafa is elpusztul, ha levágják a tetjét, azt, ahonnan újra ki tud hajtani.³² De a pálmafának is van gyökere, ha azt kitépik, ugyanúgy elpusztul. Több forrása lehet tehát a dolgok fennállásának, működésének. A Buddha számára azonban mindebből csak az fontos, hogy vannak olyan összetett okok, melyek a jelenség létét és mibenlétét alapvetően meghatározzák. Nem bontja szálaira az okok kötegét, csupán megkeresi a céljának megfelelő összefüggést, amit a tapasztalat tesz bizonyossá, törvényszerűvé. Nem érdekes, hogy pontosan mi történik, miért is pusztul el a lefejezett pálma. Egyik dolog megléte a másik dolog meglétének forrása, egyik dolog nem megléte, a másik dolog nem meglétét eredményezi. Ezt az elvet világosan meg is fogalmazza:

Ha van ez, lesz az is; ennek létrejöttétől jön létre az; ha nincs ez, nem lesz az sem; ennek megszüntétől, megszűnik az is.³³

A Buddhánál hiába keressük az olyan spekulációkat, hogy mi a legelső ok, mi az első mozgató. Az ilyen típusú kérdések számára teljesen érdektelenek, mert egyrészt megválaszolhatatlanok, másrészt nem vezetnek a célhoz (*nirvánához*). Az *arija* igazságokban szereplő szomjúhozás sem a világmindenség okát jelenti, csupán a szenvedések forrására utal. És ennek is megvan a maga forrása, mégpedig az érzetek (*védaná* – lásd fentebb a 12 tagú láncolatot), de az érzeteknek is megvan a forrásuk, és így tovább. Ez a kezdet és vég nélküli függőségi viszonyrendszer mint általános elv képezni alapját annak a buddhista tanításnak, ami elveti a szubsztancia létét (*anátman*), és ez a későbbi buddhista filozófia üresség-fogalmának (*súnjátá*) is az alapja.³⁴

VALLÁS, FILOZÓFIA VAGY TUDOMÁNY?

Az eddigiekben már többször elhangzott olyan megfogalmazás, hogy a buddhai tanítás mintha valamiféle tudomány volna. A buddhizmus „műfaji” meghatározása kérdéses. Vallás vagy filozófia? A Buddha tanítása nem igazán vallás, mert

³² A vadon növényi pálmák általában elpusztulnak, ha levágják a koronájukat. A nemesítések révén létrejött bizonyos fajták újra kihajtanak, ezeket ma főleg szivacsos belső részükért termesztik (palmito).

³³ *Csúlaszakuludáji-szutta* (MN 79). A szerző fordítása.

³⁴ Erről lásd e kötetben Ruzsa Ferenc írását (Nágárdzsuna és az üresség).

hiányoznak azok a fő elemek, amelyek egy vallást alkotni szoktak: hit valamilyen természetfeletti létezőben vagy hatalomban, másrészt a mágikus vagy rituális cselekvések. (Az más kérdés, hogy a buddhizmus később kifejezetten vallási formákat is felvett, például Thaiföldön, Burmában.) A filozófia sem teljesen jó meghatározás, hiszen az inkább egyéni válaszkísérlet, s mint ilyen, teljesen szubjektív. Ha filozófia, akkor azokhoz a görög filozófiai iskolákhoz hasonlítható, amelyeknél az erényes élet van a középpontban. Ilyen például az élvezeteket és a tekintélyt elvető cinikus filozófia, jellegzetes alakjával, a hordóban lakó Diogenésszel. De a buddhizmussal való legnagyobb hasonlóságot a görög sztoikus bölcsélet mutatja, ami nem véletlen, mert a kettő között valószínűsíthető a kapcsolat.³⁵ A sztoikus bölcs ideálja az olyan ember, aki bölcs, önmegtartóztató, akit vágyai, érzelmei, indulatai nem tartanak rabságban: szenvedélymentesség (*apatheia*) jellemzi. Ugyanezt a szenvedélymentességet (*virága*) láttuk a harmadik *aríja* igazságban: „[...] a szomjúhozás kiküszöbölése, elhagyása, elvetése, elengedése, be nem fogadása a teljes *szenvedélymentesség* révén.” De ahogyan a sztoikus *apatheia* nem apátiát jelent, a buddhista szenvedélymentesség sem közönyt, közömbösséget. A sztoikus és buddhista emberideál nem érzelemmentes gépember; egyik esetben sincs szó az érzelmek elfojtásáról, kiirtásáról.

A KI NEM FEJTETT KÉRDÉSEK

A Buddha határozottan elutasítja, hogy válaszoljon ezekre a kozmológiai³⁶ vagy metafizikai jellegű kérdésekre:

Örök-e a világ, vagy sem? Véges-e a világ vagy végtelen? Elkülöníthető-e a test és ami élteti,³⁷ vagy sem? Egy *tathágata* létezik-e a halálon túl, vagy sem – esetleg mindkettő igaz, vagy egyik sem? (*Csúlamálunkja*)

Az elutasítást meg is indokolja azzal, hogy ezek nem helyes nézetek: *csak* nézetek, teóriák (a nyolcrétű *aríja* ösvény első eleme a helyes nézet):

Ezeket a kérdéseket a Magasztos nem fejtette ki, félretette és elvetette, mint ártalmas meggyőződéseket. [...] Mert haszontalan, nem számít a jámborság útján: nem vezet a világból való kiábránduláshoz, szenved-

³⁵ Erről lásd: McEvelley 2001: 540–547.

³⁶ Buddhista kozmológiával kapcsolatban lásd: Szegedi 2009.

³⁷ „A *dzsiva* a test? Más a *dzsiva*, más a test?” A *dzsiva* szót gyakran fordítják léleknek, szó szerint: élet.

délymentességhez, önlebíráshoz, elcsituláshoz, felismeréshez, felébredéshez, ellobbanáshoz [...] (*Csúlamálunkja*)

De honnan származnak ezek a kérdések? Nem a Buddhától: egy alkalommal egy szerzetes (Málunkjaputta), másodszor azonban egy vándoraszkéta (Vaccshagotta) hozakodik elő velük. A Buddha kora körüli időszak Indiában is izgalmas volt filozófiai tekintetben. Számos *szuttá*ban a Buddha vitapartnere vagy beszélgetőtársa egy vándoraszkéta, vagy egy másik vallási-filozófiai irányzathoz tartozó személy. Leggyakrabban a dzsaina vallás képviselőivel, köztük magával Mahávírával (Nigantha Nátaputta) vitatkozik. A Buddha ismerte kora filozófusainak a tanításait és a vallási szekták gyakorlatait, és maga is merített ezekből.³⁸ A felvetett kérdések és a használt fogalmak hasonlóak voltak, a gondolkodás legfőképp az újrászületés és a halál, a megszabadulás, a lélek és a test, az aszkézis, a meditáció, az áldozati cselekvés, valamint az erény és a *karma* körül forgott. A Buddha által nem kifejtett négy kérdés háttérben ilyen korabeli filozófusok tanításai is állnak.³⁹

Az első két kérdés arra vonatkozik, hogy a világ (*lóka*) időben és térben végtelen-e. Ezek kozmológiai jellegű kérdések, amik nem érdekesek a Buddha számára. Az örökkévalóság fogalma teljesen idegen a buddhai világréptől, amiben minden változó (*viparináma-dharma*), minden mulandó (nem-örök, *a-nitja*). A mulandóság miatt pedig szenvedésteli a világ (első *arija* igazság) – ez azonban nem kozmológiai megállapítás.

TEST ÉS LÉLEK

A harmadik kérdéshez érdemes a *Számannya-phala-szuttát* megnézni. Adzsátasatru király – aki apját erőszakosan eltávolítva jutott a trónra – egy ízben felkereste a Buddhát, és feltett neki egy kérdést: a mesterségeket folytató emberek munkájuknak még evilágban beérő gyümölcséből élnek, és nem csak magukat, hanem családjukat is boldoggá teszik, sőt annak érdekében, hogy a mennyei világba szülessenek, áldozati ajándékokkal jutalmazták a *bráhmanákat* – „de vajon lehetséges-e, hogy hasonlóképpen, még ebben az életben, itt e földön megtapasztalható jutalma legyen a törekvők⁴⁰ fáradozásának?”⁴¹

³⁸ *Szánkhja* filozófiát és meditációs technikát Udaka Rámaputtától és Álára Kálámától tanult.

³⁹ Barua 1921: 277–332.

⁴⁰ *Sramana* – vándorló életet folytató, magányos, vagy egy-egy filozófiai-vallási irányzathoz tartozó filozófus, remete, bölcs, szerzetes. Nem végeznek áldozatot.

⁴¹ *Számannya-phala-szutta* (DN 2). A szerző fordítása.

A Buddha mielőtt maga válaszolt volna, megkérdezte a királyt, hogy más-tól is megtudakolta-e már a választ. Adzsátasatru ekkor hat filozófus választát idézte fel. Közülük két filozófus válasza érdekes most. A kiinduló kérdés egyik oldala szerint tehát a test (*saríra*) és a lélek nem elkülöníthető. Ezt a materialis-tának, más szempontból nihilistának tűnő⁴² nézőpontot Adzsita Késakambalin fejt ki, aki szerint az ember csupán a négy elemből áll (föld, víz, hő, szél), ha-lálakor a test alkotórészei visszatérnek az elemekbe; nincs másik világ, nincs a jó és rossz tetteknek gyümölcse, az áldozatok csupán hamuvá égnek, a halállal a bölcs és az ostoba is megsemmisül. A kérdés másik oldala viszont Pakudha Kaccsájana filozófiája, aki szerint hét teremtetlen, változatlan, független, egy-mást nem bántó „test” (szubsztancia) létezik: a négy elem, a boldogság és a szenvedés, valamint a lélek (*dzsiva*). Adzsita szerint tehát az élet (lélek) a testtel együtt létezik, Kaccsájana szerint pedig valami attól teljesen különböző do-log – a Buddha elveti mindkét álláspontot.

MEGSZABADULÁS ÉS HALÁL

Az utolsóként felvetett probléma a halál utáni létezéssel kapcsolatos, melyről igen ellentétesek a vélekedések. A materialista-nihilista álláspontot az előzőek-ben láttuk. A Buddha működési területén régóta letelepedett, földműveléssel foglalkozó népesség élt, az ő világnézetüket a folyton megújuló természet képe határozta meg, ezért az újraszületésbe vetett hit volt az általános. Az állatte-nyésztéssel foglalkozó, bevándorló-hódító árja népesség világnépe ezzel el-lentétben egy, az áldozati rítusok révén (*karma*) biztosított mennyei világot képzelt el, ahová a meghaltak kerültek. Az újraszületésbe vetett hit indiai jel-legzetessége az a lehetőség, hogy az ember mentesülhet a további újraszületé-sek kényszere alól: ez a megszabadulás, ami azért kívánatos, mert a létesülés szenvedésteli. A Buddha a negyedik kérdésben nem annak felvetését utasítja el, hogy létezik-e az ember a halálon túl is, ugyanis ez nem kérdéses abban a kulturális közegben: a halál után újraszületés van. Hogy mi történik a lélekván-dorlás során, az persze számos kérdést felvet. Egy Száti nevű szerzetes például így vélekedett:

⁴² *Uccshéda-váda*, a megsemmisülés tana. A Buddha nem ezt tanítja; ezt elveti, nem ni-hilista. Amiképp elveti a másik szélsőséget, a *sásvata-vádát*, az örökkévalóság tanát is. Míg az előbbi az ember teljes pusztulását hirdeti, a másik azt, hogy az embernek van valami örökké megmaradó lényegi magva, lelke. Például a dzsainák szerint is van örök lélek – *dzsiva*.

A Magasztos tanítását úgy értelmezem, hogy újraszületéskor a jelenlegi tudatunk születik újra és ugyanaz marad, nem jön létre másik. (*Mahátanhászankhaja*)

A Buddha természetesen elutasítja ezt. Azt mondja, a tudat többrétű: látási, hallási, szaglási, ízlelési, testi és elmebeli. Mivel „[...] a tudat származva keletkezik, a forrása híján nem jön létre[...]”, ezért a látásból származva látási tudat keletkezik, a hallásból hallási és így tovább. Azaz a tudat nem egy valami, nem körülhatárolható dolog, ami egyszer itt van, egyszer ott, modern hasonlattal élve nem olyan mint a számítógép merevlemeze, amit át lehet tenni egy másik számítógépbe.⁴³ A születés biológiai leírásában is van olyan elem, ami az újraszületésre utalhat, ez a *gandharva* (páli *gandhabba*), ami a későbbi buddhista tradícióban a halál és az újabb megszületés közötti köztes létben időző lényt jelenti:

[...] három dolog együttlététől fogan meg a magzat. [...] Amikor az anya és az apa együtt vannak, az anya termékeny idejében van, és *gandhabba* is van – e három dolog együttlététől a magzat megfogan. (*Mahátanhászankhaja*)

Látható tehát, hogy a Buddha az újraszületéssel kapcsolatos kérdéseket nem kerüli, és a negyedik kérdés nem általában a lények halál utáni létmódját feszegeti, hanem csak azt, hogy mi történik halálakor egy *tathágatával*, azaz egy megszabadult személlyel. Az újraszületés tanának logikája szerint nem születhetik meg ismét ezen a világon. De akkor mi lesz *vele*? A Buddha filozófiájában ennek a kérdésnek igazából nincs értelme. Nem állítható, hogy létezni fog, vagy hogy valamilyen csodás helyre fog kerülni, és ezek ellenkezője sem állítható. Sőt a kérdéses dolog mivoltának jellegéből következő olyan állítások sem tehetőek róla, hogy létezik is majd, meg nem is, illetve hogy majd sem nem-létezik, sem nem nem-létezik.⁴⁴ Akkor miről van szó? A Buddha a kérdés megvilágítására a tűz hasonlatát veszi elő:

⁴³ A Buddha elkerüli a nyugati filozófiát alapjaiban meghatározó (a modern korban Descartestól eredő) dualista nézőpontot is, amelyben a lélek valami anyagtalan dolog (szubsztancia), és homogén módon magába foglalja az ember minden tudati tevékenységét (megismerés, gondolkodás, érzelmek).

⁴⁴ A négyféle állítás (*csatuskóti*) a buddhista logikai gondolkodás jellemző formulája. A valóság nem „kemény” dolgaira tehető állítások. Például: van-e olyan, hogy kentaur? Van / Nincs / Van is és nincs is / Nincs is és nem-nincs is (nem mondható, hogy van, és az sem, hogy nincs). A dzsaina filozófiában hét efféle állítás van (*szjád-váda* – a lehetőségesség tana).

– És ha megkérdezik, hogy a kialudt tűz hova távozott el – keletre, délre, nyugatra vagy északra, mit válaszolsz?

– Gótama, az nem állítható, hogy valahová eltávozott, ugyanis az a tűzelő (*upádána*) – fű és fa, amiből származva égett a tűz, elfogyott, s mivel nem tettek rá másikat, táplálás nélkül maradt és megszűnt, ezért is mondjuk így, hogy kialudt. [...]

– Ugyanígy, Vaccsha, ha valaki meg akarja mondani, hogy mi egy *tathágata*, az meghatározhatná a teste [érzetei, felfogása, meghatározottságai, tudata] alapján – de azt immár elhagyta; gyökerestül kitepte, elnyeste, mint pálmafőt, megszüntette a létesülését, és így a jövőben sem jöhet létre. (*Aggivaccshagotta*)

Ahogy a tűz kialudt, megszűnik, úgy lobban el egy *tathágata* is: a tűz megszűnését jelentő szó (páli: *nibbutó*), egyben a megszabadult emberre is alkalmazott kifejezés: az, aki ellobbant. A dolog maga az ellobbanás, a *nirvána*, ami tehát nem egy hely, ahova távozni lehet, nem egy állapot, amiben lenni lehet, hanem maga a történet. A lényeg megint ugyanaz, ami már az eddigiekben többször is kiderült: egy *tathágata* sem valamiféle dolog, ami ide vagy oda kerülhet, nem olyan, mint egy tömör tárgy, ami ide vagy oda tehető.

A SZKANDHÁK

Mert miből áll egy *tathágata*, vagy általában véve az ember? A Buddhának határozott képe van erről. Röviden összefoglalva,⁴⁵ az ember ugyanúgy alkatrészekből áll, mint egy szekér (kerék, tengely, kocsirúd, stb.). Az ember esetén ezek az „alkatrészek” a *szkandhák*:⁴⁶ test (*rúpa*), érzetek (*védaná*), felfogás (*szandnyá*), meghatározottságok (*szanszkárák*), tudat (*vidnyána*). Anélkül, hogy részletesen ismernénk az egyes fogalmak értelmét, szembetűnő, hogy a listából hiányzik valamilyen lélek-féleség, vagy éppen hogy többük is rendelkezik olyan tulajdonsággal, amit a léleknek szoktunk tulajdonítani. Nincs szó a test és lélek vagy az anyag és szellem dualitásáról, és a *szkandhák* nem önálló entitások, hanem folyton változó, összetett jelenségek. Ezt a legjobban talán éppen a test mutatja, amire a *rúpa* szó utal. A *rúpa* alapjelentése forma. Amikor a testről *rúpaként* beszél a Buddha, épp azt hangsúlyozza, hogy a test nem más, mint folyton változó megjelenési forma. Például: ugyanaz az ember egészen más gyerekként, más öregemberként.

⁴⁵ A kérdést részletesen tárgyalom itt: Körtvélyesi 2011.

⁴⁶ *Szkandha* – eredetileg elágazó fatörzslet (törzsök), illetve az ember törzsét, vállát jelenti. Másik jelentése rakás, halom, innen gyakori fordítása: halmaz.

Az első *arija* igazság meghatározta a különféle szenvedéseket (születés, betegség, stb.), majd így összegzi: „Röviden, szenvedésteli a sajátítás öt törzsöke (*upádána-szkandha*).” Az *upádána* (magamhoz vétel, *sajátítás*; későbbi értelmezésben: ragaszkodás) az öt *szkandha* gyakori jelzője: az ember az öt *szkandha* formájában sajátítja ki a világból azt, amit önmagaként tapasztal.⁴⁷ Az egész kifejezés jelentése tehát: az emberi létezmód mindenestül szenvedésteli. A tűz-hasonlatban az *upádána* a tüzelőanyagot jelentette, itt a *szkandhákra* vonatkoztatva metaforikus értelemben ugyanezt jelenti: ahogyan a tűz csak akkor ég, ha táplálja a tűzifa, ugyanúgy az emberről is csak addig beszélhetünk, míg van „tüzelőanyaga”, azaz megvannak a *szkandhái*:

Egy *tathágata*, mivel a teste [érzetei, felfogása, meghatározottságai, tudata] teljességgel elfogyatkozott, megszabadult. (*Aggivaccshagotta*)

Összefoglalva, a *szkandhák* egyike sem feleltethető meg egy örökkévaló léleknek (*átman*), egyikük sem szubsztancia (*anátman*), és mindahányan szenvedésteliek.

PUDGALA

A fenti szekeres hasonlattal kapcsolatban van egy izgalmas probléma.⁴⁸ A szekér alkatrészei kiadják a szekeret, de a szekér nem csupán alkatrészek halmaza, hanem abból ki is jön valami, jelen esetben a szekér. Azaz az alkatrészek összessége mögött lévő struktúra az igazán érdekes. Meglepő volna, ha a Buddha erről nem beszélne. Pedig így tűnik, nem beszél. Valójában van egy kifejezés, a *pudgala* (páli *puggala*), ami az individuumot, a személyt jelöli, és mint ilyen tökéletesen megfelelhetne a hasonlatban a szekérnek, hiszen az alkatrészek egy bizonyos halmaza egy bizonyos szekeret ad ki, a *szkandhák* egy bizonyos együttese pedig egy konkrét személyt. A *théraváda* kánonban talán a *Bhára-szutta* az egyetlen, ahol ez a gondolat egyértelműen kiolvasható:

Az öt *szkandha* bizonyos teher, teherhordó a *pudgala*. Terhet felvenni: szenvedés, letevése a boldogság.⁴⁹

Van is egy buddhista irányzat, a *pudgala-váda*. Ezt az irányzatot azzal vádolják, hogy a *pudgalának* önálló, valós, az újraszületéseken át is megmara-

⁴⁷ Ebben az értelemben valami hasonló szerepe lehet, mint ami a *pudgalának* tulajdonítható. (A *pudgaláról* alább lesz szó.)

⁴⁸ Erről lásd: Priestley 1999.

⁴⁹ *Bhára-szutta* SN 22.22. A szerző fordítása.

dó létet tulajdonít. A *théraváda* tradíció, amelyikről azt gondoljuk, hogy viszonylag jól megőrizte számunkra a Buddha tanítását, erős kritikával illetve a *pudgalavádinok* iskoláját, ezért talán nem is csoda, ha a saját kánonjukban nem találunk az ellenfél nézeteit alátámasztó szövegeket.⁵⁰ A *théravádinok* óvatossága mindenestre jogos volt, mert a *pudgaláról* szóló késői tanítás tényleg ellentétbe került azzal a buddhai gondolattal, miszerint az embernek nincs örök, halhatatlan „lelke” (*átman*). A *pudgalavádin* érvelés lényege röviden: ha nem volna személy, kihez tartozna az öt *szkandha*, ki viselné a jó és rossz tettek következményét. De ha a *pudgala* valami más volna, mint az öt *szkandha*, akkor az egy hatodik *szkandha* volna, de ilyet a Buddha nem tanított; ha meg azonos volna velük, akkor nem volna értelmű *pudgaláról* beszélni. Ezért a *pudgala* az öt *szkandhával* sem nem azonos, sem nem különböző tőlük. A *pudgalavádinok* érvelése mindenképpen figyelemreméltó, mert bár a Buddha tagadja egy örökkévaló lélek-szubsztancia létét, az ember önmagát és másokat igenis individuumként tapasztalja. Mégis, talán jobb, ha elfogadjuk a *théraváda* hagyományt abban a formájában, amiben a *pudgala* nem központi eleme a Buddha filozófiájának. Így ugyanis elkerülhetőek azok a spekulációk, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi lesz a *pudgalával* a *nirvána* során. Talán épp ezért vetette el a Buddha ezeket a kérdéseket: létezik-e egy *tathágata* a halál után, vagy nem, vagy mindkettő, vagy egyik sem.

ÁTMAN ÉS AN-ÁTMAN

A Buddha filozófiájának egyik legfontosabb jellegzetessége az – amint az eddigiekből remélhetőleg kiderült –, hogy képzeteinket igyekszik megfosztani attól, hogy a jelenségeket jól körülhatárolható, önálló léttel bíró entitásokkal írjuk le. Filozófiai szempontból ez az elv az inszubsztancialitás, aminek buddhai szakkifejezése az „*anátman*” (páli *anattá*). Ez azt jelenti, hogy a jelenségek mögött nincsenek állandó, folyamatosan és változatlan formában lévő szereplők, szubsztanciák. Az *átman* szó alapjelentését tekintve egy visszaható névmás: „maga, önmaga”, s mint ilyen, alkalmas az önálló léttel rendelkezés jelölésére. Az *anátman* tehát azt jelenti, hogy egy adott dolog nem rendelkezik saját léttel, azaz létezése mindig valamin alapul, valamiből származik, valamitől függ. Ez az elv határozza meg az egész buddhista filozófiát, a jól ismert buddhista fogalom, az üresség (*súnjátá*) is lényegében ezt takarja.

⁵⁰ Az persze igen valószínűtlen, hogy a *théravádinok* elhallgattak volna buddhai tanítást (*buddha-vacsana*). Noha a *pudgalaváda* irányzat hosszú időn át igen erős volt, jobbára csak más irányzatok őket cáfoló szövegei tanúskodnak róluk, saját szövegük alig maradt fenn. Néhány kínai forrás fordítása itt olvasható: Lusthaus 2009.

De mit kell az *átman* fogalmán érteni? Mint láttuk, a rivális filozófiai-vallási irányzatok némelyikében megvan valamilyen lélek-princípium. A dzsaináknál az ember lelke: a *dzsiva*, amitől a lény élőnek számít. Ezt az örökkévaló élőlelket a cselekedetekből származó, anyag-szerű hatások (*karma*) fizikai rabságban tartják, amiktől megfelelő életmóddal és főképp szigorú aszkézissel meg lehet szabadulni. Amikor azonban a Buddha *átman*ról beszél, akkor nem erről, hanem a nyugat felől beáramló *árja* népesség védikusnak nevezett kultúrájának egyik fejleményéről van szó. A Buddha minden bizonnyal nem ismerte a *Védákat*,⁵¹ de valamikor szembetalálkozott azokkal a tanításokkal,⁵² amelyek az *upanisad*oknak nevezett, késő-védikus vagy bráhmanikus szövegekben maradtak fenn. Ezekben a *brahman* (eredetileg varázs, varázsige, áldozat) a kulcsfogalom: a kozmikus princípium, a világ esszenciája, ami örök, anyagtalan, személytelen – a változatlan a folyton változó mögött. Az *upanisad*okban jelenik meg a később szintén kulcsfogalom⁵³ váló *átman*, mint az ember esszenciális magva, ami testetlen, örök, változatlan, de egyben ez az ember mentális-pszichés tapasztalatának az alanya is. Az újdonság az, hogy az *upanisad*ok a *brahman*t azonosítják az *átman*nal. Az emberi léleknek ez a kozmikussá tágitott szemlélete, vagyis inkább annak egy kezdetleges formája valamikor a Buddha működése idején minden bizonnyal olyannyira elterjedté vált, hogy a Buddha kénytelen volt időnként reflektálni rá:

- Ha igaz és bizonyos, hogy nem lehet megragadni sem az *átman*t, sem az *átman* megnyilvánulását, akkor ugye teljes egészében gyermeteg ostobaság ez a nézet: „az *átman*om és a világ azonos, azzá válok halálom után – örök, állandó, múlhatatlan, változatlan természetű, és örökkön örökké ugyanaz maradok. [...]
- Mi más lehetne, Uram, mint teljes egészében gyermeteg ostobaság? [...]
- Szerzetesek, mit gondoltok, a test [érzetek, felfogás, meghatározottságok, tudat] örök vagy mulandó?
- Mulandó, Uram.
- Ami pedig mulandó, az szenvedéssel jár vagy boldogsággal?
- Szendvéssel, Uram.
- Ami pedig mulandó, szenvedéssel jár és a változás törvényének alá-

⁵¹ Erről lásd: Ruzsa 2009.

⁵² Az *upanisad*okban tetten érhető a kölcsönhatás ellenirányú folyamata: megjelenik bennük például a lélekvándorlás gondolata: „Tudod-e, hogy az élőlények merre távoznak kimúlásuk után? [...] Hát azt tudod-e, hogyan térnek vissza újra erre a világra?” *Brihadáranjaka-upanisad* VI.2. részlete. Vekerdi 1987: 74–75.

⁵³ A *védánta* filozófiában és a későbbi hinduizmusban.

vetett, azt helyes-e így tekinteni: „ez az enyém, ez vagyok én, ez az *átmanom*”?

– Nem, Uram. (*Alagaddúpama*)

Ez a rövid idézet jól mutatja, hogy amikor a Buddha az *átman*ról beszél, akkor ezt az *upanisadi*, egyszerre mikro- és makrokozmosz principiumot tagadja. Az is kiderül, hogy az öt *szkandha* egyikével sem lehet az *átmant* azonosítani.

Végül az alábbi, később keletkezett szövegrészlet alapján látható, hogy az *átman* kifejezés az *upanisadi* mellett általánosabb értelemben is használatossá válik, és a dolgok megmaradó lényegének, szubsztanciájának tagadására szolgál, és ilyenkor fosztóképzős alakjában áll (*an-átman*):

Vaccshagotta, a vándoraszketá azt kérdezte a Buddhától, hogy van-e *átman*. A Buddha nem válaszolt, csendben maradt. „Akkor nincs *átman*?” – kérdezett vissza. A Buddha megint csendben maradt. Ánanda tanúja volt mindennek, és miután Vaccshagotta elment, tudakolózott a Buddhánál arról, hogy miért maradt csendben.

– Ha azt válaszoltam volna, hogy van, akkor az azoknak a törekvőknek és *bráhmanáknak* a nézete lett volna, akik az örökkévalóságot vallják. [...]

– Ha pedig azt válaszoltam volna, hogy nincs, akkor azoknak a nézete lett volna, akik a megsemmisülést vallják. [...]

– Ha azt válaszoltam volna, hogy van, akkor az vajon megfelelt volna annak a tanításnak, mely így szól: egyetlen *dharma* sem rendelkezik saját léttel?

– Nem, Uram.

– Ha azt válaszoltam volna, hogy nincs, akkor nem került volna-e még nagyobb zavarba az amúgy is összezavarodott Vaccshagotta, ezt gondolván: „Korábban volt *átmanom*, most meg nincs!”⁵⁴

„Egyetlen *dharma* sem rendelkezik saját léttel” – ebben a mondatban a sok jelentéssel bíró *dharma*⁵⁵ szó lényegében minden dolgot, jelenséget jelöl – de a mondat egyben tekinthető a szó definíciójának is: a létező dolgok olyanok, hogy nincs szubsztanciájuk, önlétük, csakis egymástól függésben léteznek. A későbbi buddhista filozófiai iskolák számára ez a tétel szolgál kiindulási alapul.⁵⁶

⁵⁴ A Buddha gyakran marad így csendben, aminek az a magyarázata, hogy a hallgatóság befogadóképességének megfelelő mélységben és részletességgel fejti ki mondanivalóját – ezért néha inkább nem válaszol. (*Atthatta-szutta*, SN 44.10, a szerző fordítása.)

⁵⁵ A *dharma* sok jelentésű: a buddhista tanítás egésze (*Dharma*); egyes tanítások; sajátosság, minőség, tulajdonság; a létezést alkotó (anyagi és nem-anyagi) jelenségek.

⁵⁶ Erről lásd e kötetben Ruzsa Ferenc és Szegedi Mónika írásait.

BIBLIOGRÁFIA

A *szutták* eredeti szövege és angol fordítása innen érhető el:

<http://www.suttacentral.net> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 02.

A Páli Fordítócsoport által lefordított *szutták*:

(<http://a-buddha-ujja.hu/Info/Pali-fordito-csoport>) – utolsó megtekintés: 2013. 06. 02.

Dhamma-csakka-ppavattana-szutta	<i>Dhamma-cakka-ppavattana-sutta</i>
A Dharma kerekének forgásba hozása (SN 56.11)	
Mahá-dukka-kkhandha-szutta	<i>Mahā-dukka-kkhandha-sutta</i>
A tengernyi szenvedés (MN 13)	
Alagaddúpama-szutta	<i>Alagaddūpama-sutta</i>
A kobra-hasonlat (MN 22)	
Mahá-szaccsaka-szutta	<i>Mahā-saccaka-sutta</i>
Szaccsaka (MN 36)	
Mahá-tanhá-szankhaja-szutta	<i>Mahā-taṅhā-saṅkhaya-sutta</i>
A szomjúhozás kioltása (MN 38)	
Abhaja-rádzsakumára-szutta	<i>Abhaya-rājakumāra-sutta</i>
Abhaja herceg (MN 58)	
Csúla-málunkja-szutta	<i>Cūḷa-mālunkya-sutta</i>
Málunkja (MN 63)	
Aggi-vaccshagotta-szutta	<i>Aggi-vacchagotta-sutta</i>
Vaccsha és a tűz (MN 72)	

Egyéb idézett és említett *szutták*:

Atthatta-szutta	<i>Atthatta-sutta</i> (SN 44.10)
Bhára-szutta	<i>Bhāra-sutta</i> (SN 22.22)
Csúla-szakuludáji-szutta	<i>Cūḷa-sakuludāyi-sutta</i> (MN 79)
Számannya-phala-szutta	<i>Sāmañña-phala-sutta</i> (DN 2)
Szunakhatta-szutta	<i>Sunakhatta-sutta</i> (MN 105)
Kálama-szutta	<i>Kālāma-sutta</i> (AN 3.65)
Mahá-padána-szutta	<i>Mahā-padāna-sutta</i> (DN 14)

Barua, B.: *A History of Pre-buddhistic Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi 1921.

Fehér J.: A buddhista középút filozófiája, Buddhapálita: Múlamadhjamakavritti. In: Fehér J. (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*. Balassi Kiadó, Budapest 1994, pp. 7–58. (Történelem és kultúra 11.)

- Körtvélyesi T.: Ötből áll az ember. *Vallástudományi Szemle* (2011), 1. pp. 42–67.
- Lusthaus, D.: Pudgalavāda Doctrines of the Person. In: Edelglass, W. – Garfield, J. L. (eds.): *Buddhist Philosophy – Essential Readings*. Oxford University Press, New York 2009, pp. 275–285.
- McDermott, J. P.: Karma and Rebirth in Early Buddhism. In: Doniger, W. (ed.) *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- McEvelley, T. C.: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Allworth Press, New York, 2001.
- Priestley, L.: *Pudgalavada Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Centre for South Asian Studies, Toronto 1999. (South Asian Studies Papers 12; monograph 1.)
- Ruzsa F.: Gótama nem volt buddhista. *Századvég új folyam* 1 (1994) 1. pp. 103–116.
- Ruzsa, F.: The types of suffering in the Mahāvīyutpatti and the Pāli Canon. *Acta Orientalia Hungarica* 56 (2003) 1. pp. 49–56.
- Ruzsa F.: Ismerte-e a Mester a védákat? *Keréknyomok* 5 (2009) nyár, pp. 24–39.
- Ruzsa F.: A legnagyobb Buddhista filozófusok. *E kötetben* pp. 79–94.
- Szegedi M.: Szándéketika és pszicho-kozmikus összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban. In: *Vallástudományi Szemle* (2009) 3. pp. 32–54.
- Szegedi M.: A rendszeres buddhista filozófia. *E kötetben* pp. 59–78.
- Vekerdi J.: *Titkos tanítások*. (Válogatta és fordította.) Helikon, Budapest 1987.
- Waldron, W. S.: Buddhista modernitás és a tudományok. *Keréknyomok* 5 (2009) nyár, pp. 3–16. [Körtvélyesi Tibor ford.]
- Walpole, R.: *What the Buddha Taught*. Grove Press, New York 1959.

SZEGEDI MÓNIKA

A rendszeres buddhista filozófia

AZ ELMÉLET SZEREPE

Nehéz megválaszolni a kérdést, vajon a buddhizmus filozófia vagy vallás, esetleg pszichológiai doktrína, avagy egyszerűen életmód, gyakorlat. Minthogy önmegfigyelésre szólít fel; e tapasztalatokat rendszerezi, általánosítja és elméletbe foglalja; enyhülést ígér a szenvedésre, ennek gyakorlati megvalósításához utat mutat; és határozott etikai állásfoglalása van – azt mondhatjuk: egyszerre mindegyik. Ez megnehezíti az áttekintését és megértését.

Az eredeti buddhai tanok középpontjában az emberi szenvedés áll; ennek okát keresi, hogy kiküszöbölhesse. Ezért *emberközpontú* és *okság-elvű*. Mivel a szenvedés oka: a sóvárgás is emberi, annak oka pedig a helytelen szemlélet, ezért az emberi szenvedélyekre, motivációkra, mentális állapotokra és kognitív hibákra fókuszál. Az ember itt és most akar megszabadulni a fájdalomtól, bánattól, gyásztól, félelemtől, itt és most akar megnyugodni, elcsendesülni, boldog lenni. Nem elméleti válaszokat keres, hanem gyógyulást, vigaszt a bajban. Ezért a Buddha nem alkot metafizikát, természetfilozófiát; lényegében csak tudatfilozófiai, etikai és üdvtani megállapításokat tesz. Ezeket sem rendszeres, kategorikus elméletben fejt ki, hanem metaforákban, példabeszédekben elszórva, többnyire nem szakszavakkal, hanem köznapi nyelven, de a korabeli ind műveltség elemeit használva.

E prédikációkból mégis kibontakozik egy határozott elméleti álláspont, egyfajta *radikális pluralizmus*: a jelenségeket elemi összetevők változó együttállásának, összjátékuk eredőjének tekinti,¹ minden tapasztalatunk mögött okok sokaságát tételezi fel. Ami pedig okok nyomán létrejött, az előbb-utóbb el is pusztul. Nincs tehát a létnek olyan eleme, amelynek önálló, minden mástól független, változatlan, örök lényege volna. A szenvedés egyik alapvető oka pedig az, hogy mindezt nem látjuk meg a dolgokban, hanem állandóságot, önazonosságot tulajdonítunk nekik, legfőképp önmagunknak. Következésképp arra int, hogy próbáljunk a dolgok mögé nézni, az összefüggéseket meglátni, s ha ez sikerül, megszűnik a ragaszkodás, a sóvárgás és a nyomukban járó szenvedés. Ez a *mulandóság*, az *éntelenség*, a *szenvedés* és a *megnyugvás* négy tana.²

¹ Stcherbatsky 1983 (1923): 73. Idézi Germano 1993: 4.

² A buddhai alaptanításokról, a ki nem fejtett kérdésekről lásd Körtvélyesi írását e kötetben. A mulandóság, éntelenség, szenvedés klasszikus hármához a tibeti

(Ilyen értelemben a Buddha „tudós”, „filozófus”: a jelenség mögött a lényeg, a tapasztalat mögött az okokat keresi.) Emellett elfogadja az *újrászületés* és a *karma*, a tett-következmény tanát; ezeket azonban nehéz összeegyeztetni a dolgok pillanatról-pillanatra változó, inszubsztanciális voltával.

A buddhista filozófiai iskolák által kiérlelt gondolatok megértését nagymértékben megkönnyíti a nyugati filozófia ismerete; de a modern pszichológia is szolgálhat jó analógiákkal. A Buddha tudatosan szabta szűkre mondandójának terét, szándékosan nem beszélt bizonyos kérdésekről, és erre fel is hívta hallgatósa figyelmét. Önmagát orvosként, gyógyítónak értelmezte, a bajok ellenszerét kereste. Tekintetbe vette azt is, hogy az emberek nem egyformák, s a bajok végső gyökerét megannyi sajátos szemléletbeli kötöttség, szokás, tévképzet fonja körül; a hozzáférés a szenvedések gyökeréhez más és más módszert kíván, aszerint, hogy milyen egyéni helyzetben vannak a páciensek. Azt is javasolta, hogy az általa mondottakat ki-ki vesse alá a gyakorlat, a személyes léthelyzet próbájának, s a buddhista elmélet azóta is mindig visszacsatornázódik a *praxisba*, amely elsősorban meditációs alkalmazását jelenti. Hasonlóképpen: a mai pszichológus (mint a lélek orvosa) nem alkot teljes metafizikai elméletet, hogy kliensein segítsen. Csupán annyi elméletet használ, ami az adott szinten, az adott problémakörben a legmegfelelőbb a terápiához. A terápia maga pedig gyakorlat és szorosan egyénre szabott. A gyógyítást megalapozó tudományos elméletek csak annyit érnek, amennyiben a szenvedő emberen segíteni tudnak az elmélet alkalmazói.³

A buddhista filozófusok nem szakadtak el a „terápiás gyakorlattól”, a szenvedés okának keresésétől, akár az észlelés, az érzelmek, a motivációk, akár az etika, a kozmológia vagy az ismeretelmélet, a logika, a nyelvfilozófia volt szűkebb tárgyuk. Körülöttük alakultak ki műhelyek, iskolák. A korai időkben zsinatokon vetették össze álláspontjukat az eredeti kinyilatkoztatások üzenetével és a változó idők igényeivel, később a szerteágazó irányzatok képviselői kolostoregyetemeken oktattak, és eleven vitákban, filozófiai párbajokban mérték össze elméletük pengéjének élet. Buddhisták és nem-buddhisták az uralkodók színe előtt védték meg álláspontjukat, érveltek és cáfoltak (például Asóka király idején, vagy a 4–5. századi Észak-Indiában, Vasubandhu korában, vagy a 7–8. századi Tibetben) – akárcsak a tudományos konferenciákon korunk kutatói. Elméleti ténykedésük hatására pedig átalakult a napi gyakorlat is, mely az ázsiai kultúrákban szükségképp vallási köntösben jelent meg.

vadszrajánában negyedikként a megnyugvást illesztik, ami a kialvásra, ellobbanásra (*nirvána*) utal; együtt „a négy pecsét”-ként említik ezeket.

³ Az antik görög filozófia számos eleme szintén értelmezhető terápia-elméletként. Ugyancsak feltűnő a párhuzam a tanítások részleges kifejtettsége tekintetében. Lásd Steiger 2011a, 2011b.

AZ ELMÉLET FORMÁLÓDÁSA: A PÉLDABESZÉDEKTŐL A JELENSÉGEK TANÁIG

A kései doxográfiai szövegekben és a modern áttekintő ismertetésekben szereplő ezernyi buddhista iskola között szinte lehetetlen eligazodni. A rövid összefoglalók gyakran félrevezetők, és csakis a térben-időben rendkívül kiterjedt ind kultúra kontextusában értelmezhetők; ez az európai szemlélet számára szokatlan elemeket tartalmaz. Ilyenek a ciklikus világszemlélet; a lét pluralista, dualista és monista ábrázolásainak rendkívül sokszínű módja; a lélekfogalom sokféle értelmezése; a *karma* (tett és következménye) hangsúlyos szerepe; a szóbeli hagyomány dominanciája, a személyes mester-tanítvány viszony jelentősége.

Az iskolák elnevezése sem segít a tájékozódásban. Egy irányzat több néven szerepel, és egy név több iskola összefoglaló megnevezése is lehet. Vannak köztük önmegjelölések és kortárs csúfnevek. Némelyik az irányzat valamikori pozíciójára, alapítójára vagy egyéb történeti körülményeire utal, mások a filozófiai álláspont kifejezői, vagy éppen módszertani különbségekre utalnak. Ebben az útvesztőben azonban vannak fontos főcsoportok és jelentős állomások: ilyen az *abhidharma*-hagyomány.

A Buddha halála után tanításait rendszerezni kezdték tanítványai és az ő utódaik. Egyrészt hogy eredeti tartalmukat megőrizték, a vitákat és az egyházszakadást elkerülendő, másrészt hogy a példabeszédekből kiolvasható sokféle, olykor ellentmondásosnak tűnő tétel koherens interpretációját hozzák létre. A megőrzés, a fogalmak értelmezése és az ellentmondások feloldása mellett a „doktrinális rések” kitöltését is feladatának tekintette az utókor: a Buddha által nem elemzett kérdésekre is választ kerestek.

Az eredeti tanítások szerint a jelenségek összetett, függő, mulandó természetének felismerése a megvilágosodás kulcsa, ezért a korai időktől a *jelenségek elemzése*, osztályozása, kapcsolataik feltárása, valamint e vizsgálódás módszertanának kidolgozása állt a teoretikusok figyelmének középpontjában. A jelenségekre vonatkozó vizsgálódás, ennek módszere és az így nyerhető tudás összefoglaló neve az *abhidharma*.⁴

E műfaj kialakulása három nagy korszakra osztható.

A legkorábbi szerkesztők különböző szempontok szerint elrendezték a példabeszédekben érintett témákat, s a fő fogalmak felsorolását és tömör magyarázatait tartalmazó listákat, ún. *mátrikákat* készítettek. „A Magasztos a jelensé-

⁴ Páliul *abhidhamma*. A korai szövegekben ez a szó helyhatározóként (*abhidhammé*) szerepel: „a Tanra vonatkozóan”, és párhuzamos a „szerzetesi rendszabályra vonatkozó” (*abhivinjá*) kifejezéssel. Lásd Pruden 1988–1990: 1. XXX.

gekre vonatkozó bölcsességet több részletben tanította, ezért a tiszteletreméltó Kátjáníputra⁵ és a többi szerzetes összegyűjtötte és írásba foglalta azokat.”⁶

A második szakaszban, kb. az i. e. 3–1. század során, új kategóriák bevezetése, a jelenségcsoportok és minőségeik meghatározása, a fogalmak új összefüggéseinek feltárása került előtérbe. Ekkor keletkeztek a *szarvástiváda* és a *théraváda* iskola máig fennmaradt kanonikus magyarázatai. Ezekben már megjelennek egy-egy tézis *eltérő értelmezései*.⁷ A viták új megközelítésmódokat és újfajta érvelési technikákat is inspiráltak.

Csak két iskola *abhidharma*-gyűjteménye maradt fenn: a *théravádinok* páli nyelvű *Abhidhammája*,⁸ amely a páli kánon (*Tipitaka*) részét képezi, a korábbi *Szutta*- és *Vinaja-pitaka* mellett, valamint a *szarvástivádinok* szanszkrit nyelvű *Abhidharmája*, amely csak kínai fordításban maradt fenn egészében.⁹ A két hagyomány azonos gyökerű, de a földrajzi elkülönülés miatt viszonylag korán differenciálódtak, a *théraváda* délen, a *szarvástiváda* északon vált dogmatikai értelemben meghatározóvá.

A harmadik korszakban e kanonikus művek újabb, hatalmas kommentárjai jönnek létre, és – a buddhizmus terjedésével párhuzamosan – ezek fordítása is megkezdődik, kínaira, majd tibetire. Mivel eddigre az eredeti beszédeket őrző és magyarázó irodalom kezelhetetlenül óriásira duzzadt, elkezdték azt összefoglalókba sűriteni, hogy a lényeg könnyebben áttekinthető, tanítható és tanulható, memorizálható legyen. Az exegézis virágkora ez, melynek betetőzése a 4–5. századi *Abhidharmakósa* és kommentárjai.¹⁰

A buddhizmus terjedésével az *abhidharma*-hagyomány, a *szarvástiváda* kolostori regula dominanciája miatt, leginkább Tibetben őrződött meg, és ott

⁵ A *szarvástiváda* *Abhidharma* főművének, a *Dnyána-praszthánának* a szerzője; a *vaibhásika* hagyomány szerint az ő vezetésével állították össze ennek hatalmas kommentárját, a *Mahá-vibhását*.

⁶ *Abhidharma-kósa* (és kommentárja, a továbbiakban: AK; ha csak a kommentárra utalok: AKB) – AKB 1.3.

⁷ Ilyen mű a *szarvástiváda* *Vidnyána-kája* és a *théraváda* *Kathá-vatthu*.

⁸ Ez hét nagy értekezést tartalmaz: 1. A jelenségek összefoglalása (*Dhamma-szangani*), 2. Osztályozás (*Vibhanga*), 3. Az összetevők kifejtése (*Dhātu-kathá*), 4. A személy meghatározása (*Puggala-pannyati*), 5. Vitapontok (*Kathá-vatthu*), 6. Párok (*Jamaka*), 7. Indítékok (*Patthána*). A páli nyelvű *abhidhammáról*: Porosz 2000.

⁹ 1. Bevezetés a tudásba (*Dnyána-praszthána*), 2. A zsinat elemzése (*Szangiti-parjája*), 3. Értekezés (*Prakarana-páda*), 4. A tudat gyűjteménye (*Vidnyána-kája*), 5. Az összetevők gyűjteménye (*Dhātu-kája*), 6. Jelenséghalmazok (*Dharma-szandha*), 7. Kommentár az elnevezésekről (*Pradnyapti-bhásja*).

¹⁰ Legfontosabb előzménye a *szarvástiváda* *Mahá-vibhásá* (a *Dnyána-praszthána* kommentárja). A *théraváda* hagyományban nagyjából kortársuk az *Attha-szálíní* (a *Dhamma-szangani* kommentárja) és a *Viszuddhimagga*; ezek kései összegzése az *Abhidhammattha-szangaha*.

óriási kommentárirodalom nőtt az *Abhidharmakósa* köré. A skolasztikus kolostoregyetemi képzésnek az *abhidharma*-tanulmányok képezik egyik pillérét.¹¹ Kínában és Japánban is léteznek *abhidharma*-iskolák, de jelentőségük kisebb.¹²

A buddhai tanok átfogó, értő, egységes, teljes és szisztematikus bemutatása volt az *abhidharma*-kommentátorok célja. Tanaik fejlődésére hatással volt maga az egyre finomodó szemlélet, a gyakorlati (meditációs) tapasztalatokból eredő új felismerések, de legfőképpen a kortárs indiai – utóbb egyéb ázsiai – filozófiai-vallási irányzatok. Környezetükben nagyon sokféle eszme élt – idealista, materialista, hedonista, szkeptikus, determinista stb. nézetek tömege. Különösen nagy kihívást jelentett a Buddha-követők számára az ind gondolkodásban domináns idealista-szubsztancialista szemlélet, melynek képviselői új és új kérdéseket vetettek fel a Lét végső lényegét illetően, az örök-változtalan princípiumok (*prakriti-purusa*, *Brahman-átman* stb.) mellett érvelve.¹³ Az *anátman*-tan, vagyis az önálló, független lényeg (egyéni, illetve univerzális lélek) elutasítása a buddhista skolasztikusok számára olyan szigorú dogma volt, amelynek védelmében bizonyos részletkérdésekben inkább engedményt tettek, másfelől pedig rendkívül árnyalt ismeretelméleti-logikai-érveléstechnikai apparátust fejlesztettek ki az évszázados viták során.

A buddhista doxográfiai hagyomány négy nagy csoportba sorolja a filozófiai irányzatokat: 1. *szarvástiváda/vaibhásika*, 2. *szautrántika*, 3. *madhjamaka* és 4. *jógácsára*. E sorrendet történeti és elméleti okok is indokolják. Egymásra épülésüket fejezi ki az, hogy az első kettő *srávakajána* (*hínajána*), az utóbbi kettő *mahájána* irányzatnak számít.

MÓDSZER, TUDÁS, BÖLCSESSÉG

Az *abhidharma* tehát egyrészt a fentiekben bemutatott *műfaj*: az elmélet rendszerezése, másrészt maga az *elmélet*: filozófiai, pszichológiai, kozmológiai, etikai és üdvtani koncepciók rendszere. Középpontjában az emberi tapasztalat elemzése, a tapasztalati jelenségek csoportosítása, rendszerezése áll. Ezen keresztül a tapasztaló tudat működését, különösen a szenvedést okozó állapotok létrejöttének okait kívánja feltárni, és részletesen kidolgozza e káros mentális működések megszüntetésének módjait is. Így összességében a szenvedés megszüntetése a célja. Fő módszere a felosztás (*bhédá*) és a csoportosítás

¹¹ Szöpa 1995: 12–19.

¹² Az *abhidharma*-irodalomról: Pruden 1988–1990: 1. XXX–LXII. 17–53; Korin 2010: 2–8.

¹³ Ruzsa 1997a, 2009.

(*szangraha*). Az összefüggések átlátása racionálisan is lehetséges, de ezek szokatlanok és bonyolultak a hétköznapi gondolkodás számára. Ezért egyrészt a gondolkodást kell finomítani, hajlékonyabbá, rugalmasabbá tenni, másfelől a logikai összefüggések kontemplatív, meditatív eljárással belső, intuitív felismerésekké alakíthatók. Maga az elmélet ily módon meditációs tárgy is: elsajátítása – belsővé tétele – teljes *szemléletváltást* jelent.

Az *abhidharma* etimológiai magyarázata is megvilágítja a tartalmát: a szanszkrit *abhi-* előtag jelentése: valamire vonatkozó, irányuló; valamiről szóló; illetve: valami fölötti; magasabb.

A *dharma* (buddhista kontextusban) jelenti 1. a dolgokat, jelenségeket általában, innen magyarul: *jelenség*; 2. továbbá a jelenségek minőségét, természetét, összefüggéseit, összességében a létmódját, innen: *törvény*; s végül 3. e törvényszerűségek kifejtését: *Tan*. Mindebből az *abhi-dharma* összetétel jelentése: 1. jelenségekre irányuló, jelenségek fölötti, 2. a törvényszerűségekről szóló, és 3. a Tanra vonatkozó.¹⁴

Ez így csupán egy jelző, jelzett szó nélkül. Mire vonatkozik?

„Végső értelemben az *abhidharma szennyezetlen bölcsesség* a kísérvőivel együtt. Ezen belül a „bölcsesség” (*pradnyá*) a jelenségek mélyreható elemzésére utal. ... Közvetett értelemben: az elérésére szolgáló *eszközök*. Ezek a következők: a szennyezett bölcsességnek azok a formái, amelyek a tanulásból, a gondolkodásból és az elmélyedésből keletkeznek, valamint amelyek velünk születnek; továbbá a különféle *abhidharma-értekezések*.”¹⁵

Az *abhidharma* eszerint a bölcsesség, a tudás két aspektusa. Elsődlegesen a minden gátló szemléleti „szennyeződéstől” mentes, tiszta bölcsesség és a jelenségek végső természetét felismerő egyéb tudati tényezők, az öt tiszta halmaz¹⁶ jelentik a végső *abhidharmát*. Közvetve pedig az ehhez segítő szerzett vagy velünk született tudás; utóbbi az elme megismerő képességét, a tudat természetes „fényét”, megvilágító erejét jelenti. És az *abhidharma* fogalma alá tartoznak azok az értekezések (*sásztrák*) is, amelyek mindezeket tárgyalják, illetve elősegítik.

¹⁴ A *théraváda*, illetve a kései hagyomány értelmezése szerint: „felsőbb tan”. Eszerint a *Dhamma* a Buddha Tana, az *abhidhamma* pedig ennek magyarázata, mely „magasabb”. Pruden 1988–1990: 1. XXX. Az indiai spirituális hagyománytól azonban idegen, hogy az eredeti kinyilatkoztatáshoz képest a magyarázatot magasabbnak, kiválóbbnak tekintsük.

¹⁵ AK 1.2.

¹⁶ Az öt tiszta halmaz: erkölcs; elmélyülés; bölcsesség; megszabadulás; a megszabadulás eredendő bölcsességének belátása.

VASZUBANDHU ÉS AZ ABHIDHARMAKÓSA

„A második Buddha”, „Dzsambudvípa (India) bölcseinek koronaékköve” – ilyen jelzőkkel illeti a buddhista hagyomány Vaszubandhut, akinek életét számos legendás biográfia örökíti meg.¹⁷ Ezek alapján az a legvalószínűbb, hogy az i. sz. 4–5. század fordulóján élt. Bráhmána családban született, Purusapurában (a mai Pésávar, Pakisztánban), az akkori Gándhára királyságban. Féltestvére Aszanga, ugyancsak jeles alakja a buddhista filozófia történetének. Vaszubandhu előbb hindu *njája* és *vaisésika* filozófiát tanult, majd a helyi és a kásmíri buddhista *vaibhásika* és *szarvástiváda* irányzat iskoláiban, később Magadhában, a híres nálandái buddhista egyetemen folytatta tanulmányait. Így felvértezve kora legmagasabb tudományával, tanít és disputákban arat sikereket, jelentős politikai befolyásra tesz szert. *Szútrakommentárokat* és önálló filozófiai értekezéseket ír; szintézissteremtő és megújító; fivérével együtt a *csittamátra* iskola alapítójaként tartják számon.

Az *Abhidharmakósában* az addig felhalmozott filozófiai gondolatokat, nézeteket összegzi, értékeli és a további gondolkodás lehetőségeit is bemutatja. Alapvetően a *vaibhásika* irányzat nézetei szerint rendezi el a hatalmas filozófiai anyagot. A mű alapszövege hatszáz versből (többnyire *slóka*) áll, ez egy tömör, önállóan alig értelmezhető memoriter. Az összefüggéseket önkomentárja világítja meg, mely egy nyolcezer versnek megfelelő terjedelmű prózai értekezés. A mű jelentősége óriási: rengeteg kommentárja keletkezett, számos ázsiai nyelvre lefordították, s a *mahájána* buddhista iskolák is ebből az összefoglaló műből tanították és tanítják a mai napig is a buddhizmus alapvető tételeit. További jelentősége, hogy néhány korabeli buddhista iskola különben kevésbé ismert nézeteit is bemutatja.

Vaszubandhu rendkívül szoros, logikus rendben bemutatja az alapfogalmakat, definíciókat, az állításait megalapozó kanonikus szövegeket és racionális érveket. De nem pusztán az összegzés-archiválás a célja, munkájának más motívumai is vannak. Az i. e. 2–3. századtól kialakuló skolasztikus iskolák a buddhai alaptanításokat elsősorban analitikus, osztályozó-definiáló módon próbálták értelmezni és megőrizni. Eközben egyre gyarapították az osztályozási szempontokat, egyre merevebb kategóriákat hoztak létre, és egyre inkább objektivistá-realista jellegű álláspontra helyezkedtek. A rendszer finomítása indokolt lehetett abban az értelemben, hogy az introspekció, a tudatelemzés, a meditációs tapasztalatok rendszerezése és üdvtörténeti dimenzióba helyezése bizonyára mind árnyaltabb megközelítést kívánt és generált. Úgy tűnik

¹⁷ Vaszubandhu életéről és életrajzairól: Pruden 1988–1990: 1. 13–17; Frauwallner 1995; Anacker 1984 (1994): 6–28.

azonban, hogy ez a módszer a kategóriák és definíciók tengerén némiképp elvesztette vezérlőcsillagát: a szenvedés megszüntetésének buddhai útmutatását. A tapasztalati jelenségek kvázi-objektív tárgyként való elemzése természetesen az észlelő-észlelt, alany-tárgy opozíció túlhangsúlyozásába, szubsztanciális szemléletébe futhatott. Úgy tűnik, erre reagál a 2–3. században felvirágzó „középút”, a *madhjamaka* dialektikus-dinamikus üresség-szemlélete és paradoxonokat, *aporiákat* használó, gyakran elragadtatott beszédmódja.

Vaszubandhu ezeknek a kritikáknak az ismeretében tesz kísérletet arra, hogy az addigra felgyűlt hatalmas kommentárirodalomból a lényeges kérdéseket kiemelje, de a válaszokat ne csak saját eredeti iskolája, a *vaibhásika* szemlélete szerint mutassa be, hanem a kortárs – és konkurens – buddhista irányzatokét is figyelembe véve, megmutassa a *dharmák*, azaz a jelenségek tanának, az *abhidharma*nak lehetséges és releváns értelmezési alternatíváit. Ezen új szempontokat később több művében kidolgozta, majd a *vidnyánaváda/csittamátra*, „csak-tudat” irányzat alapvetéseként radikálisan új módon fogalmazta meg, azt állítva, hogy a lét pusztán tudattartamok összességeként ragadható meg.¹⁸ Ennek az elméletnek a praxisra összpontosító verziója a *jógácsára*, „jógagyakorló” iskola.

Az *abhidharma*-szemlélet a buddhai elmélet robusztus magvát és az elszórva található rendszer-töredékeket összefűzi, egységes fogalmi keretbe ágyazza, és további szempontokat vezet be, hogy újabb összefüggéseket tárhasson fel. E folyamat eredményeképpen olyan rendszer keletkezik, amelynek egy-egy eleme csak az összes többi ismeretében érthető meg igazán, vagyis minden ágát és szintjét, minden definícióját és elemeinek valamennyi lehetséges kombinációját át kell látni, észben kell tartani. Vasubandhu az alapeszméket bonyolultságuk ellenére áttekinthető szerkezetben mutatja be, elképesztően tömören. Kerüli az ismétléseket, kereszthivatkozásokkal is alig él, miközben egyes állításai csak a teljes koncepció ismeretében válnak világossá. Ezért egyszeri, lineáris olvasással nem is érthető meg. A hagyományos szerzetesi képzésben a standard módszer a memorizálás, a logikai elemzés, majd a megértett kapcsolatok meditációs rögzítése, ami évekig tartó folyamat. Egy-egy konkrét szenvedélytípus jellegének és kioltási módszerének megismerése is próbára teszi az embert, a megszámlálhatatlan tudati „fátyol” kiismerése pedig komoly szellemi edzés.

Ez a módszer feltárja az összefüggéseket, s egyúttal a maga bonyolultságával híven tükrözi a valóság jelenségeinek átláthatatlan egymásba bogozottságát, magában-valótlanságát. Ily módon e strukturált koncepcióhalmaz maga is a meditáció tárgya, a gyakorlat próbaköve. Először „meg kell tanulni”, azután

¹⁸ Átmeneti műnek tekinthető a *Pancsaszkandha-prakarana* és a *Karma-sziddhi-prakarana*, esszenciálisan *vidnyánavádin* a *Vinsatiká* és a *Trinsiká*. Anacker 1984 (1994). Lásd Ruzsa 1997b: 33–35; és írását e kötetben.

megérteni, és ha ez sikerül, az maga az üresség, a lét kölcsönös függésekben megnyilvánuló alaptermészetének belátása. Ezután az egész elméletet el lehet engedni, mint a tutajt, ha már a túlpartra jutott az ember...

A VISZONYOK FELTÁRÁSA – OSZTÁLYOZÁSI SZEMPONTOK

Az *abhidharma* szemlélet szerint a *dharmák* a létezés tapasztalati elemzésének végső határai. Végsők: amennyiben egymásba nem redukálhatók és empirikusan tovább nem elemezhetők. Spekulatíve azonban feltárható keletkezésük feltétel-rendszere, ami túl van a hétköznapi emberi tapasztalat határain (pl. atomok). Reálisak is, amennyiben tapasztaljuk őket; ám nem függetlenek a rájuk irányuló tudattól, mert csakis a tapasztalat terében jelenítik meg sajátos minőségeiket. Ettől független, ezen kívüli, önálló lényegiségük nincs: ontológiai értelemben nem végső elemek; pszichológiai, ismeretelméleti szempontból viszont igen.

A *vaibhásika* iskola a megtapasztalható létezőket (*dharmákat*) a következőképpen csoportosítja:

ÖSSZETETT ÉS NEM-ÖSSZETETT

Az összetett jelenségek időbeliek, nyelvileg kifejezhetők, megszüntethetők és okozottak.¹⁹ Vagyis összetett az, ami okok és feltételek nyomán keletkezik, majd idővel megszűnik, és nem pusztán a nyelvi megnevezés, hanem a tapasztalat számára is létezik. Más dolgoktól függve, azok hatásaként, következményeként keletkezik, így nem lehet önálló, független. Ide 72 *dharma* tartozik.

Nem-összetett ezzel szemben az, ami nem keletkezett, nem okok-feltételek következménye. Ide a *théraváda* az ellobbanást sorolja, a *vaibhásikák* ugyan-csak a *nirvánát*, de két aspektusban.²⁰ Ezek azonban nem örök, állandó, független önléttel bíró dolgok (ilyen a Buddha-tan szerint nincs), hanem a hétköznapi tapasztalaton túli, az idő- és oksági viszonyokon kívüli, transzcendens evidenciák – ilyen értelemben nem-keletkezők, nem-megszűnők, és nyelvileg nem kifejezhetők.

Nagyon nehezen értelmezhető a *nirvána* fogalma általában, de ez a meghatározás rávilágít arra, hogy valami olyasmiről van itt szó, amit nem lehet a

¹⁹ AK 1.7.

²⁰ A kétféle megszüntetés (*pratiszankhjá-niródha* és *apratiszankhjá-niródha*); AK 1.6. Lásd Germano 1993: 10–12.

közönséges ok-okozat relációban leírni, nem lehet valamiféle „tedd ezt, azután amazt” recept szerint haladva garantáltan elérni. Különleges egzisztenciális esemény ez, amely nem racionális, hanem intuitív; radikális szemléletváltás, „átkattanás”, felülemelkedés, egyfajta katarzis, amely átrendezi a tapasztalati világot. Ezt hívják megvilágosodásnak.

A *vaibhásika* és a *szautrántika* iskola emellett nem-összetettnek tekinti a teret is, ám ennek reális voltában nem értenek egyet: a *vaibhásika* szerint valóságos az, aminek funkciója van, a tér pedig ilyen: „helyet ad” az anyagi dolgoknak; a *szautrántika* szerint azonban egy nem-összetett, nem-időbeli, nem változó dolog nem tud hatást kelteni, így a tér nem valós létező, hanem pusztán fogalmi konstrukció, gondolkodási-nyelvi konvenció.

SZENNYEZETT ÉS SZENNYEZETLEN

A szennyezett jelenségek azok az összetett jelenségek, amelyeket a tudati szennyeződések (*ászravák*) áthatnak. Minden szennyezett jelenség „viszályos”, harcszerű; szenvedésteli; szenvedések forrása; és tévképzeteket rejt magában. Ezek alkotják a *hétköznapi emberek*, illetve a belátás ösvényét még el nem ért gyakorlók tudatfolyamát, tapasztalati világát.

Szennyezetlenek a nem-összetett jelenségek (ez leginkább a *nirvánára* vonatkozik); továbbá az összetettek egy különleges csoportja: az „ösvény igazsága” (vö. negyedik nemes igazság), ezt a szenvedélyek, a tudat szennyeződései nem hatják át, nem uralják. Ezek a jelenségek alkotják az úgynevezett „nemes” (szanszkrit *árja*, páli *arija*) személyek tudatfolyamát, azokat, akik a *belátás ösvényét* elérték. Ezek a jelenségek, bár keletkeznek-elmúlnak, de a szenvedés megszűnéséhez vezetnek, ezért *összetettek, de nem szennyezettek*. Részei a köznapok ok-okozati viszonyoknak, így lépésről-lépésre megvalósíthatók, vagyis általuk megközelíthető a transzcendencia: az ellobbanás.

ERÉNYES-KÁROS-SEMLEGES

E kategóriahármas a *tettek erkölcsi minőségére* vonatkozik, a testi, szóbeli és gondolati cselekedeteket az őket kísérő tudatműködés szempontjából értékeli. A szennyezett-szennyezetlen szemponttal kombinálva olyan minőségeket ad, amelyek jó vagy rossz újrászületéshez vezetnek, illetve a megszabadulást segítik vagy akadályozzák. Óriási jelentősége van, hiszen a buddhista felfogás

szerint a szenvedést a mentális-kognitív-emocionális elhomályosulások, az Én téves tételezéséből eredő helytelen *viszonyulások* jellemzik.

A legkorábbi, leginkább a Buddhának tulajdonítható szemléleti modellek a létező, azaz megtapasztalható (és elgondolható) dolgokat aszerint elemzik, hogy az egyéni érzékelés, észlelés folyamatában mi a szerepük. Ezek közismertek, ezért itt csak néhány aspektusukat emelem ki.

AZ ÖT HALMAZ (SZKANDHA)

1. Anyagi formák / test (11 jelenségcsoport)
2. Érzetek (1)
3. Képzetek (1)
4. Meghatározottságok / késztetések (58)
5. Észlelés / gondolatok / tudat (1)

E fogalmak tartalmilag nagyon sokat változtak az idők során, a doktrinális hangsúlyok eltolódásával.²¹ A halmaz (*szkandha*) buddhai felfogása: az embert alkotó, folyton változó jelenségek a testtől a gondolkodásig.²² Később inkább az emberi érzékelés-észlelés folyamatának állomásait fejezi ki ez az öt csoport, mely folyamatban a nyers érzéktapasztalat a korábbi tapasztalatok hordalékára rakódik rá, amazoktól átítatódva formálja az ember attitűdjét, tudatos vagy tudattalan cselekvését, ennek következményeképp az ember környezetét – *anyagi, érzelmi és kognitív* világát –, mely utóbb afféle objektíve adott referenciaként jelenik meg, újabb tapasztalatok forrásaként. Összességében az öt halmaz lefedi a 72 *összetett* jelenségcsoportot.

Az *anyag* fogalma meglehetősen differenciálatlan a buddhizmus korai századaiban. Az *abhidharma*-rendszerben rendkívül ellentmondásos a meghatározása, szövegszerű nyomai vannak annak, hogy több, egymástól feltehetően független eredetű koncepciót próbáltak egybegyúrni. Kezdetben a tapasztalathoz közeli, szemléletes ismérveket találunk, ezek azonban egyre inkább spekulatív válnak.

Az anyag testi jellege egyfelől: változó, enyésző, pusztuló, másfelől: áthatolhatatlan.²³ E sajátságok érvényessége az anyag végső alkotóelemeire, a térbeli kiterjedés nélkülinek gondolt atomokra roppant problematikus.

²¹ Részben ezzel függ össze az, hogy nyugati, így magyar nyelvű megfelelőik olyan sokfélék.

²² Körtvélyesi 2011.

²³ AKB 1.13.

Az anyag primer formájának a négy főelemet (*mahá-bhúta*) tekintik, amelyek az atomok *okozói*. E négy elem tehát nem elemi részecske, hanem az anyag *alapminőségei*. A föld szilárd, ezért funkciója az, hogy tart, támaszt. A víz nedves, és kohéziót biztosít, összetart. A tűz „heves” (azaz hője van), és érlel, kiterjeszt. A szél mozgó, és kiterjeszt, gyarapít.

Az anyag másodlagos formája e négy főelem által *okozott* anyag, melynek *finom és durva* állapota ismeretes. Az öt érzékelőerő (*indrija*) anyaga finom, átetsző, fényszerű, mert a négy főelem kiegyensúlyozott arányban alkotja. A látó-, halló-, szagló-, ízlelő- és testérzéketi erő nem testrészek, nem szervek, hanem finom képességek, erők.²⁴ Mindegyiknek megvan a maga „lakhelye”, szubsztrátuma: a látóerőé a szem, a hallóerőé a fül, a testérzéketi erőé az egész test.

Az anyag durva formája az, amit hétköznapi módon tapasztalni vagyunk képesek. Ennek formái az öt érzék-erőnek megfelelő érzéktárgyak: látvány, hang, szag, íz és a testérzéketi tárgyak. Utóbbi nem csak a szűk értelemben vett tapintás tárgyait jelenti (kemény, könnyű, sima stb.), hanem ide tartozik maga a négy főelem, továbbá a hideg, az éhség és a szomjúság is.

Az anyagi forma 11. osztálya a karmikus továbbhatást hordozó *megnyilvánulatlan anyagi forma*, melyet szintén a négy főelem okoz, ennyiben minősül anyaginak.

A *tudat és a tudati működés* vizsgálata fontos és izgalmas területét képezi a rendszeres buddhista filozófiának. Minthogy az örök lélek képzetét elvetik, így bizonyos kérdések megválaszolásához nem járhattak a könnyű úton.

A szenvedés okainak feltárásához az érzékelés, észlelés „beszennyeződésének”, azaz szubjektív átszíneződésének folyamatát szükséges megismerni. A tett következményeit meghatározó erkölcsi minőségek attól függenek, milyen mentális állapot, milyen szándék, motívum alapozza meg a cselekvést. Ez utóbbi ugyanis önmagában véve nem bír erkölcsi minőséggel. Ezért a tudatos és tudattalan, nyilvánvaló és rejtett pszichés erők és a köztük fennálló relációk, hatások alapos elemzése áll az *abhidharma* középpontjában. Ebben az értelemben igaz az a megállapítás, hogy az *abhidharma* tulajdonképpen „buddhista pszichológia”.

Ez fejeződik ki abban, hogy a 4. halmaz, a *meghatározottságok* 44 tudati funkciót, mentális műveletet és állapotot tartalmaz: ilyen a szándék, indíttatás, hajlam, figyelem, éberség, önkontroll, emlékezet, összeszedettség stb. Ugyanabban a halmazban 14 igen általános egyéb kategória is szerepel; figyelemre méltó, hogy itt jelenik meg a nyelv is.²⁵

²⁴ AKB 1.35.

²⁵ A sem-anyagi, sem-tudati jelenségek körébe tartozik például az egyöntetűség, az életerő, a keletkezés, fennállás, enyészet, megszűnés.

Ami e modell gyakorlati szerepét illeti: a *szkandhák*on való elmélkedés annak belátásához vezet, hogy a hétköznapi észlelés számára egységesnek mutatkozó „én” csupán elkülönült elemek csoportosulása; szubsztancialitása látszat.

A TIZENKÉT ÉSZLELÉSI TERÜLET (ÁJATANA)

Az észlelés folyamata leírható a hat észlelőerő (*indrija*) és a hat észlelési tárgy (*visaja*) kölcsönhatásaként; ezeket az észlelés 12 területének, forrásának vagy kapujának nevezik. Ebben a szemléletben az anyagi forma körében leírt öt érzék, öt érzéktárgy kibővül egy hatodik párral: tudat (*manasz*) – gondolati tárgy (*dharma*).

A 75 *dharma* legismertebb osztályozása szerint az *összetett jelenségek*: A) az anyagi forma 11 jelenségcsoportja, B) a tudat 1, C) a tudati funkciók 46,²⁶ D) a sem tudati, sem anyagi jelenségek 14 kategóriája – összesen 72; valamint E) a 3 *nem-összetett jelenség*. Az öt érzék és ötféle tárgyuk az A), a tudat a B) csoport-hoz tartozik, míg a gondolati tárgy felöleli az A), C), D) és E) szférát.

Az öt halmaz pedig következőképpen fedi a 12 észlelési területet: az érzékek és tárgyaik az 1. halmazba tartoznak, az anyagi formához; a tudat az 5. halmaz jelenségeit fedi. A „gondolati tárgy” hét jelenséggörte tartalmaz: az 1. halmazból a megnyilvánulatlan anyagi formát; a 2., 3., 4. halmaz elemeit (érzetek, képzetek, késztetések) – valamint a három nem-összetett jelenséggörte. Ez utóbbiak a *szkandhák* közt nem szerepelnek, mert az a rendszer csak az összetett jelenségeket tartalmazza. Ezzel szemben a nem-összetettek a gondolkodás tárgyai, tehát az észlelés forrásai – így a 12 észlelési terület rendszerében helyük van.

Az észlelési területeken való elmélkedés rávilágít, hogy sajátjainknak tekintett gondolataink pusztán az észlelőerők és tárgyaik kapcsolódásából létrejövő tudati események.

A TIZENNYOLC ÖSSZETEVŐ (DHÁTU)

A szubjektív létfolyamat leírható az észlelőerők, tárgyaik és az érintkezésükből származó észlelés hármasságával, vagyis a 3x6 összetevő modelljével. Ebben a szemléletben a tizenkét érzékterület kibővül a nekik megfelelő észleletekkel:

²⁶ Az érzetek és a képzetek, valamint a 44 *tudati* meghatározottság.

6 észlelőerő	6 észlelési tárgy	6 észlelet
1. látóerő A*	7. látvány (szín és alak) A	13. látás (látvány-észlelés) B
2. hallóerő A	8. hang A	14. hallás (...) B
3. szaglőerő A	9. szag A	15. szaglás (...) B
4. ízlelőerő A	10. íz A	16. ízlelés (...) B
5. testérzékelési erő A	11. testérzékelési tárgy A	17. „tapintás” (testi észlelés) B
6. tudat B	12. gondolati tárgy ACDE	18. gondolkodás (tudati észlelés) B

* Az előző bekezdés *dharma*-osztályozásának betűjelével

Ezek észlelési területenként hármasságokat alkotnak: látóerő-látvány-látás stb, így 6×3 elemet szemlélünk. E modell megértése nyomán nem tartható a szubjektum-objektum szimmetria téves képze: az összetevők e csoportjain elmélkedve a gyakorló belátja, hogy abban a folyamatban, amelyet a külső, „valós” világ tapasztalásának hisz – az észlelés tárgyára helyezve a hangsúlyt –, valójában három komponens egyenlő súllyal vesz részt, és csupán egy írja le a tapasztalat tárgyát, kettő annak alanyára vonatkozik. Az észlelés nem „objektív”, hanem „szimbolikus”: áthatják prekonceptióink, hiteink, hajlamaink.²⁷

FÜGGÉSBEN KELETKEZÉS, NÉV ÉS FORMA

Az összetevők *kozmológiai* viszonyai külön területét képezik az elméletnek, és fontosak a gyakorlatban is. Az *abhidharmában* a 12 tagú oksági láncolat, azaz a „függésben keletkezés” (*pratitja-szamutpáda*) eszméje is a kozmológiai tanítások körében kerül kifejtésre; pedig eredetileg a *szenvedés* keletkezésének sajátos oksági láncolatát, a nem-tudástól meghatározott ciklusát írja le. De a skolasztikus kommentárokban az emberi egyed létrejöttének-formálódásának modelljeként is értelmeződik, legáltalánosabban pedig az élet dolgainak függő mivoltát szemlélteti, az ontológiai-antropológiai elemzéseket kozmológiai sémával egészítve ki.²⁸

A buddhai szövegekben előforduló *név és forma (náma-rúpa)* fogalma a fentiekben említett kategóriákra vonatkoztatva – az öt halmaz 4+1-es felosztásán túl²⁹ – azt jelenti, hogy a fizikai érzékelőerők tárgya az (anyagi) „forma”, míg az értelemé, a gondolkodásé a „név”. Ez az *abhidharma* terminológiájában úgy hangzik, hogy az érzékszervi észlelés az anyagi, egyedi, konkrét létezőket

²⁷ Germano 1993: 30.

²⁸ Szegedi 2009.

²⁹ Körtvélyesi 2011: 58–61.

ragadja meg (*szvalaksana*), míg a gondolkodás tárgyai a gondolati, elvont minőségek, általános létezők (*számánjalaksana, univerzále*).

AZ ELEMZÉS CÉLJA

Nem a listákon, fogalmakon, számokon és nem ezek pusztá memorizálásán van a hangsúly; ezek csupán segítik egy-egy kérdéskör áttekintését, az összefüggések megértését és későbbi felidézésüket. Minden ilyen lista – és különösen az ok-okozatok strukturált felsorolása – azt célozza, hogy a dolgok közötti *viszonyokra* irányítsa a figyelmet; így megfelelő feldolgozás után eljuttassa a gyakorlót a dolgok, de elsősorban *a személy éntelenségének* belátásához.

Arra a kérdésre, hogy miért van többféle modell, a hagyományos válasz az, hogy a Buddha tisztában volt azzal, hogy az emberek nem egyformák értelmi képességeik, előzetes beállítódásuk és általános hajlamaik tekintetében, s ezért más-más módon kívánta egyik és másik csoportot tanítani.³⁰ Mindenesetre az elmélet célja szempontjából kifejezetten hatékony ez a módszer: Az egységesnek és önállóknak tűnő dolgok sokféle módon elemezhetők, és sokféle viszonyba ágyazottságuk nem látható át egyetlen pillantással, hanem különböző szempontok szerint vizsgálva hol egyik, hol másik összefüggésük tárul fel; mi más mutathatná ezt meg jobban, mint hogy nem egyetlen modellbe rendezzük a dolgokat, hanem több szempontot váltogatva írjuk le őket?

A hat észlelőerő (vagy a tizenkét észlelési terület) esetén az öt érzék + a tudat felosztás leképezi a külső-belső, közös-privát tagolódást; ám a belsőt ez a modell nem differenciálja tovább, így adódik az 5:1 arány. Az elemzés fókusza a külső érzékterületeken van, a modell nem szimmetrikus.

Az öt halmaz, illetve a tizennyolc összetevő rendszere más-más módon ren-dezi át ezt a modellt. A halmazoknál a legkülönösebb, hogy az *anyagi* forma és a *tudat* közé beállítja az érzet, képzet és késztetés csoportját. Ezek mindegyike belső jellegű, s a késztetés roppant nagy halmaz – vagyis ez a séma a tudatnak és működésének, az egyénnek mint érző-észlelő lénynek szentel különös figyelmet.

Az összetevők modellje ezt is „átkeretezi”: a belső területeket a *tudat-gondolati tárgy-gondolkodás* 1x3-as sora fedi le, s a többi (5x3) elem látszólag a *külső* érzékterületek vizsgálatát kínálja. Ám ezeket mint *percepciókat* és azok *forrásait*, támaszait szemléli, azaz hangsúlyosan a belső történések felől tárgyalja. Végül azt találjuk, hogy itt a gondolkodást-észlelést nem csak a *tudat* (a 6. összetevő) jeleníti meg, hanem az egyes érzékterületek *sajátos percepciói*

³⁰ AKB 1.20. Más irányzatok megoldásait figyelembe véve a variációk száma még nagyobb; a *théraváda* modell például 170 *dhammát* tartalmaz.

is (a harmadik oszlop), összesen tehát 7 kategória – de ez tulajdonképpen egy, minthogy a tudat (*vidnyána/manasz*) nem más, mint a különféle érzékterületekről származó *észleléspillanatok sorozata*.³¹

A Buddhának tulajdonított és az *Abhidharmakósában* összegzett elméletek egyike sem tekinti a tudatot állandó, „tároló”, szubsztanciális entitásnak, a *karmalenyomatok* „bevéődéséről” nem esik szó: ez ellentmondana az éntelenség tanának. Igaz, a *karma* „átörökítésének” problémájával mindegyik iskola küzd, a *vaibhásika* a megnyilvánulatlan anyagi forma feltételezésével, a *szautrántika* a tettek által elvetett magok metaforájával próbálja megválaszolni a kérdést: Ha nincs én, akkor ki emlékszik, ki viseli a tett felelősségét?

Vaszubandhu bemutatja az érveket-ellenérveket, és az újraszületések kapcsán ismerteti saját verzióját – amely a *csittamátra* későbbi (?) megoldását előlegezi.³² A függő keletkezés 12 láncszeme közt a harmadikról, a tudatról (*vidnyána*) ezt írja: „Az anyaméhbe lépés pillanatában a tudat az öt halmaz.”³³ Vagyis a tudat potenciális hordozója a teljes egyéni lét lehetőségeinek. Ez bizonyos értelemben igaz: a tudatban dől el, hogy a tett miféle lesz, az pedig maga után vonja a komplex személyiségnek és sajátos világának megformálódását. De ez nem „egyetlen ok – egyetlen következmény” törvényszerűség szerint történik, hanem okok, feltételek szerteágazó-összebogozódó rendszerén keresztül. Nincs semmiféle belső, cselekvő, vándorló személy. Csak a tett van és annak beérése. „Ez van, ezért amaz lesz.” – ez a függő keletkezés tana. Nincs a halmazoktól különböző vándorló lény – de velük azonos sincs: a halmazok pillanatnyiak, így ők sem vándorolhatnak.³⁴

A lélek képzete helyett a tudat „folyékony” koncepcióját találjuk. A *tudat, értelem, észlelés, kogníció* több aspektusból meghatározott, így többféle módon leírható, inesszenciális, függő, „üres” entitás.

Egyrészt sajátos észleléspillanat; másrészt a hatodik észlelőképesség: az értelem mint a gondolati tárgyak észlelésének forrása. Harmadrészt e pillanatok sorozataként megképződő szubsztanciaféleség, mely megalapozza a rákövetkező észleletek lehetőségét és megszabja jellegüket, az egyéni létfolyamatot alkotó elemi jelenség – a megismerésnek valami kvázi-állandó, az érzékfunkciók felett álló, azokat szervező szubsztrátuma. Anyagtalan, de időbeli és ok-okozati.

³¹ AKB 1.16–17.: *vidnyána[-szkandha] = mana-ájatanam = 7 dhātu (manasz + 6 vidnyána)*, „az éppen elmúló hatféle észleléspillanat”.

³² Szegedi 2009: 44.

³³ AK 3.21c; Lásd Pruden 1988–1990: 2. 402.

³⁴ AK 3/18. Vaszubandhu külön értekezést szentel a személy éntelenségével kapcsolatos kérdéseknek: AKB 9. Lásd Duerlinger 2003.

IDŐ, LÉT, REALITÁS

Az idő mindenképpen a legnehezebb filozófiai problémák egyike, de ellentmondásossága a buddhizmusban különös súlyt kap. A buddhai tan gyakorlatközpontú; cselekedni *most* lehet. Világértelmezése a tapasztalásban, a (*jelenbeli*) tudatállapotban gyökerezik. Mindezt kiegészítve a mulandóság egyetemességével, a *szautrán*tikák a dolgok pillanatnyiságát és *csakis a jelen pillanat valóságosságát* állítják.

Ezzel szemben a szenvedés (múltbeli) gyökerének keresése; a (jövőbeli, de reálisan elérhető) ellobbanásra törekvés; a múlt és jövő tudatbeli megléte; a függésben keletkezés fogalmában kanonizált egyetemes oksági szemlélet; és a *karma*-tan alapján a *szarvász*tivádinok *mindhárom idő* (múlt, jelen, jövő) *realitását* tanítják.

Vaszubandhu az álláspontok alapos elemzésével³⁵ arra jut, hogy az időbeliség valójában az adott dolog állapota; egy struktúrában elfoglalt aktuális *pozíciójának* függvénye.³⁶ Ezt a strukturális viszonyt pedig *hatáskeltésnek* értelmezi. A két iskola közötti közéletet a Buddhára hivatkozva jelöli meg: „Az, hogy ‘minden létezik,’ ó bráhmín, *csak a tizenkét észlelési területre vonatkozik.*”³⁷ Vagyis mindhárom idő reális – de csak az emberi észlelésben.

Az *abhidharma* Vasubandhu-féle szintéziséből az az álláspont bontakozik ki, hogy a létezés, a valóság ellentmondásait az *okság, hatékonyság* fogalmával lehet áthidalni:

A dolgok folytonos változásban vannak, létük „pillanatnyi”, de mindegyik ilyen létpillanat hordozza a sajátos *hatáskeltés* képességét.³⁸ Ami létezik, az létrehozza jellegzetes következményét, vagyis „véghezviszi teendőjét”; például az árpamagból árpahajtás nő ki. Eközben a mag megszűnik. Az ok, amint kifejtette hatását, mintegy feloldódik benne és maga megszűnik létezni, míg a következmény továbbviheti azt a jelleget, amit okától örökölt. Minthogy azonban semmi sem keletkezik egyetlen okból, így e jelleg megmaradása is komplex feltételrendszer függvénye, és semmiképpen sem lehet örök. A lét e folytonos áramlásában tehát maguk a dolgok mulandóak, nincs örök lényegük, de a közöttük lévő hatások jellegének van valamiféle állandósága, a *hatás törvényszerűségei* állandóak. A létezésnek ez a meghatározása, mely a pluralitás és a kölcsönös

³⁵ AK 5.23–27. A tudati szennyeződések (*anusaja*) kapcsán fejt ki!

³⁶ Ahogyan a 111-es számban a három egyes más-más értéket képvisel. AKB 5.26. (Vaszubandhu korabeli példával él.)

³⁷ AKB 5.27.

³⁸ Ez a *káritra* fogalma; ebből lesz a későbbi skolasztikában a kissé teleologikus ízű *artha-krijá[-káritva]* (tibeti *don byed [nus pa]*), „a cél/funkció betöltése”.

függés elemeit egyesíti, dinamikus, rugalmas, és elkerüli a merev, dualisztikus szemlélet csapdáit.

A *kettős igazság* számos irányzatban óriási üdvtani és exegetikai terhet viselő elméletének Vasubandhu szerényebb szerepet szán:

„A Magasztos a Két igazságról is beszélt, a köznapi és a végső igazságról.³⁹ Mi ezek meghatározása?

Ha egy dolog részeire osztva nem kelti a saját képzetét, az köznapi értelemben létező; mint egy korsó – cserepekre törve nem kelti korsó képzetét. És ha egy dolog egyéb minőségeit (*dharmáit*) gondolatilag eltávolítjuk, s ekkor nem kelti a saját képzetét, az is köznapi értelemben létező; mint a víz. Ha ebből gondolatilag kivesszük a színét és a többi minőségét, akkor nem kelti víz képzetét. De mivel ezekre köznapi elnevezést alkalmazunk, ezért akik köznapi értelemben azt mondják, hogy a korsó és a víz létezik, igazat mondanak, nem hazudnak. Ezért köznapi *igazság*.

Ami nem ilyen, az pedig végső igazság. Ami még felosztva is a saját képzetét kelti, és ha egyéb minőségeit gondolatilag eltávolítjuk, akkor is – az végső értelemben létező; mint az anyag (*rúpa*). Mert itt ha a dolog atomjaira van is zúzva, vagy gondolatban az ízt és a többi minőséget el is vettük belőle, az anyag önlétének (*szvabháva*) képzete mégis megmarad. Hasonlóképpen tekintendő az érzet és a többi (halmaz) is. Mivel végső értelemben léteznek, ezért *végső igazság ez*.⁴⁰

A köznapi szemlélet szerint a dolgok olyanok, amilyenek látszanak, egy finomabb, analitikus szemléletben azonban összetevőik aktuális együttállásának tűnnek csupán. A valóság kettős, de egyik arca sem „hamis”. A létnek ez a kettőssége valójában nem ontológiai szembenállás, hanem inkább két modalitás, amelyek nem zárják ki egymást.⁴¹ Ez a jól felfogott *abhidharma*.

A buddhista filozófiai iskolák állításait érdemes úgy olvasni, hogy azok az emberi tapasztalat terén belül létező jelenségekre vonatkoznak, és semmit sem akarnak mondani arról, hogy milyen lehet a világ, ha kivesszük belőle az őt tapasztaló embert. Nem tételeznek fel semmiféle univerzális, objektív, egzakt, természettudományos nézőpontot, melyből az emberi észlelés esetlegességeit kiküszöbölve szemlélhető, leírható lenne a Lét teljessége. Mindez összhangban van az eredeti buddhai tanításokkal.

³⁹ *Szamvriti- és paramártha-szatja*

⁴⁰ AKB 6.4. Az abszolút és konvencionális létezés e meghatározása a buddhista filozófiai hagyományban dogmává lett. Az alapjául szolgáló eredeti gondolat azonban nem pontosan ez, erre Ruzsa Ferenc hívja fel a figyelmet, lásd Ruzsa 2013a: 95. és 2013b: 7–9.

⁴¹ Hasonló, ahogy az *alétheia* és a *doxa* szerinti kettős valóság Parmenidésznél első pillantásra kibékíthetetlen ontológiai oppozíciónak tűnik, de a lét-nemlét modalitásoként való olvasata ott is lehetséges. Lásd Bodnár – Klima – Ruzsa 1986; Steiger 2012.

BIBLIOGRÁFIA

- Anacker, S.: *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*. Motilal Banarsidass, Delhi 1984 (1994).
- AK, AKB: Swāmi Dwārikādās Śāstrī (ed.): *The Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Bauddha Bhāratī, Vārāṇasī 1998.
- Bodnár M. I. – Klima Gy. – Ruzsa F.: Parmenidész igazolása (Logikai interpretáció). *Magyar Filozófiai Szemle* 30 (1986), pp. 285–298.
- Duerlinger, J.: *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's „Refutation of the Theory of a Self”*. RoutledgeCurzon, London – New York 2003.
- Frauwallner, E.: *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. SUNY Press, Albany 1995.
- Germano, D.: *A Structural Outline of the Key Points of the Abhidharma Kośa*. Kézirat, University of Virginia 1993.
- Korin: *Abhidharmakosa Study. Study Materials*. <http://abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/09/kosa-study-materials.pdf> – utolsó megtekintés: 2012. 03. 11.
- Körtvélyesi T.: A Buddha filozófiája. *E kötetben* pp. 39–58.
- Körtvélyesi T.: Ötből áll az ember. *Vallástudományi Szemle* (2011), 1. pp. 42–67.
- Porosz T.: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. TKBF, Budapest 2000.
- Pruden, L. M.: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, Translated into French by Louis de La Vallée Poussin*. Asian Humanities Press, Berkeley, California 1988–1990.
- Ruzsa F.: *A klasszikus szánkhja filozófiája*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1997a.
- Ruzsa F.: Négy mahájána mester. *BUKSZ* 9 (1997), 1. pp. 29–43.
- Ruzsa F.: Ismerte-e a Mester a Védákat? *Keréknyomok* 5 (2009) nyár, pp. 24–38.
- Ruzsa F.: A legnagyobb buddhista filozófusok. *E kötetben* pp. 79–94.
- Ruzsa F. Hogyan léteznek a buddhista fogalmak? In: Zvolenszky Zsófia et al.: *A buddhista apóha-elmélet. Nehogy érvgyűlölők legyünk. Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2013a, pp. 92–102.
- Ruzsa F. Original apoha and Jayanta's arguments about meaning. (*To be published in a volume following the Apoha Workshop in Vienna 2012*) http://www.academia.edu/2900829/Original_apoha_and_Jayantas_arguments_about_meaning. 2013b pp. 7–9. – utolsó megtekintés: 2013. 09. 26.

- Stcherbatsky, T.: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*. Motial Banarsidass, Delhi 1983 (Royal Asiatic Society, London 1923).
- Steiger K.: A preszókratikus filozófia terapeutikus vonásai. *Conversio Vallástudományi Konferencia*. ELTE BTK 2011.
- Steiger K.: Az „Állam” mint lélekterápia. *Holmi* (2011) november, pp. 1363–1382.
- Steiger K.: *Parmenidész és a logikai modalitások*. Kézirat, 2012. (Köszönet érte.)
- Szegedi M.: Szándéketika és pszicho-kozmikus összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban. *Vallástudományi Szemle* (2009), 3. pp. 32–54.
- Szöpa, L.: *Tibeti buddhizmus első kézből I.* (Ford.: Agócs T. – Szegedi M.) Tibet Társaság, Budapest 1995.

A legnagyobb buddhista filozófusok

1. A MAHÁJÁNA

Kétségtől igaz, hogy a Buddha eredeti tanítása nem vallás,¹ a buddhizmus viszont az, és pedig igen sokarcú világvallás. Az alapító tisztelete halála után szinte azonnal minden mértéket meghaladott: úgy tartották, hogy a Megvilágosodott az egész univerzum legtökéletesebb lényé volt, minden isten hódolt neki, tudása és hatalma is korlátlan volt. Rövidesen hatalmas buddhista legendakincs is születik, amelynek középpontjában azonban nem istenek és nem is az alapító állnak, hanem a Bódhiszattva,² a „Megvilágosodáshoz Kötött”, aki szükségképpen meg fog majd világosodni: azaz a Buddha számtalan korábbi születésében, a legkülönfélébb emberi és állati alakban. Kialakul a buddhista szenthelyek, a *sztúpák*, majd a Buddha-szimbólumok és legvégül a Buddha-képmások tisztelete, megfelelő rituáléval. Létrejön az egyház, amennyiben a koldulók vándor közössége (*bhiksu-szangha*) részletes regulával szabályozott szerzetesrenddé alakul, hatalmas és befolyásos, jelentős vagyonnal rendelkező kolostorokba költözik, és egyre jobban kiszolgálja a világi hívek vallási igényeit is. Tarka mesék formálódnak a túlvilágról, a különféle mennybéli birodalmakról, de főleg a sokféle és iszonytató szenvedést kínáló poklokról.³ A tradicionális szöveghagyomány kibővül az *abhidharma* értekezésekkel,⁴ de a magva a korpusznak továbbra is a Buddha és közvetlen tanítványai beszédein alapul.

Az ortodox buddhizmus⁵ nagyjából innentől elzárkózik a változásoktól, ám időszámításunk első századától radikális és sikeres újítók is jelentkeznek: a szikár, belső békét kereső szerzetesi hagyományt felváltja a barokkosan dúsan burjánzó, rajongó, világiaknak is megváltást kínáló, a szeretetet, együttérzést és másokon segítséget hangsúlyozó *mahájána*, „nagy kocsi”. A történeti Buddha

¹ Lásd Körtvélyesi munkáját e kötetben.

² A *bódhi-szattva*, „megvilágosodás-lény” tulajdonképpen téves szanszkritizálás; az eredeti, prákrit nyelvű *bódhiszatta* szó szerinti jelentése „megvilágosodáshoz tapadt”.

³ Szegedi 2009.

⁴ Lásd Szegedi munkáját e kötetben.

⁵ A *hínajána* megnevezést érdemes mellőzni, hiszen ez kései *mahájána* csúfszó, jelentése: „szűkös/nyomorúságos szekér”. E tradícióból egyedül a *théraváda* irányzat maradt fenn mindmáig, és ennek elterjedési területe alapján nevezhetjük akár déli buddhizmusnak is.

személye háttérbe szorul. A megszámlálhatatlan, örökös boldogságban időző buddha mellett vagy inkább előtt a kultusz központi figurái a *bódhiszattvák*: isteneknél nagyobb hatalmú, csodás lények, akik bár elérték a megvilágosodást, de nem lépnek be a *nirvána* kapuján, hogy e világon segíthessenek az összes szenvedő lénynek elérni a megszabadulást. A kultusz népies elemekkel dúsol, varázslatokkal, ráolvasásokkal, mindenfajta ártó és segítő szellemekkel; de isteni rangra lépnek különféle absztrakt buddhista fogalmak is, mint a Bölcsesség és a Módszer (*Pradnyá és Upája*). A megszabadulás kulcseleme immár nem a csendes belső béke, hanem a különféle erények (köztük hangsúlyosan az adakozás) gyakorlása után elért transzcendentális bölcsesség, *pradnyá páramitá* („túlpartra jutott felismerés”). Ennek tartalma paradoxonszerűen a semmi, az üresség (*súnjátá*) – a *mahájána* alaphangulata a transzcendentális kábulat, az éteri, földön túli lebegés, az anyagtalán világfelettség.

A *mahájána* nem tagadja meg a régebbi buddhizmust, szövegeit autentikusnak tartja, de nem sokat törődik velük. Új, minden értelemben monumentális szöveg hagyomány jön létre, a *mahájána szútrák*. Az évszázadok során számtalan, önmagában is elképesztően vaskos és terjengős *szútra* keletkezik, amelyek általában nem is kívánják a történeti hitelesség látszatát kelteni; gyakran valamely mitikus helyszínen, több tízezer buddha és *bódhiszattva* jelenlétében zajló beszélgetés adja a tanítások keretét.

Érdekes módon az irányzat (történetileg hiteles) nagy alakjai kivétel nélkül filozófusok; közülük a három legnagyobb, iskolaalapító mestert mutatom be röviden.

2. NÁGÁRDZSUNA ÉS AZ ÜRESSÉG

A *mahájána* legnagyobb szentje, a *madhjamaka* irányzat megalapítója, Nágárdzsuna valószínűleg az i. sz. 2. század második felében élt. Neve alatt számtalan mű maradt fenn,⁶ többségük szerzősége legalábbis kétséges; gondolatait itt főműve, az iskolát definiáló *Múla-madhjamaka-káriká* (*A középút alapversei*) alapján tekintjük át. Bár írása címe szerint a középútról szól, ami pedig egyszerűen a Buddha tanítását jelenti, irányzatát leggyakrabban *súnjavádának*, „az Üres taná”-nak nevezik. És teljesen megalapozottan – a 450

⁶ A magyar olvasó itt az ind gondolkodástörténetben páratlanul elkényeztetett helyzetben van: Fehér Judit kitűnő fordításain (sajnos, *A középút alapverseinek* csak a fele készült el) és tanulmányain kívül egy izgalmas, naprakész elemző cikket is olvashat Tóth Balázstól: Fehér 1995, 1997; Tóth 2011.

slókából álló értekezés szinte egyetlen tárgya, hogy a világon minden üres;⁷ „a keletkezés, a fennállás, a pusztulás épp olyan, mint az illúzió, az álom, a délibáb.”⁸ Nemcsak a köznapi dolgokról van szó: üres a Közösség, a megszabadulásra törekvés, a négy *arjja* igazság, az egész buddhista tanítás – üres maga a Buddha és a *nirvána* is. Így aztán elkerülhetetlen a következtetés: a létforgatag és a *nirvána* között nincs semmiféle különbség!⁹

Ez az ontológiai nihilizmus szinte teljességgel érthetetlennek tűnik,¹⁰ érzelmileg pedig elfogadhatatlan: sivárabb még a soha senki által nem vallott szolipszizmusnál is, hiszen ott legalább az Én létezik, ám Nágárdzsuna semmi kétséget sem hagy, hogy az Én éppoly üres, mint minden más. De hát mi köze mindennek a dolgok realitását soha meg nem kérdőjelező Buddha tanításához? És egyáltalában, bármiféle buddhizmushoz, aminek kiindulópontja a szenvedés realitása, a megszabadulás lehetősége, és egész gyakorlata a szenvedésből a megszabadulás felé tartó fokozatos közelítésre irányul? Ha a szenvedés is, a kialvása is üres, sőt, explicit azonosítva vannak, akkor mi végett bármi törekvés?

Nem csoda, hogy az európai elemzők (az élükön Stcherbatskyval) monista értelmezéssel próbálkoztak. Az Üresség eszerint az Abszolútum különös, nem-e-világiságát, anyagtalanságát hangsúlyozó megnevezése volna, ami tehát tulajdonképpen mivoltában a *nirvánában* táruul fel, ám elfedezett, változó, végső soron irreális, jelenség-formájában a létforgatag alapja is. Így aztán a (fél évezreddel későbbi) Sankara *advaita védántájára* kísértetiesen hasonló világméretet kapunk, ami önmagában nem volna baj, hiszen Sankarát ellenfelei szívesen nevezték *pracshanna-bauddhának*, kriptobuddhistának.

Sajnos, mindkét értelmezés megbukik a szerző szavain. Az üresség (*súnjatá*) nem abszolútum; eleve ritkán szerepel így a szövegben, gyakoribb a jelzői használat: üres, *súnja*. Nágárdzsuna, úgy tűnik, ki is csúfolja ezt az elképzelést: „A Győzedelmesek minden nézet elengedését nevezték ürességnek. Ám menthetetlennek mondták azokat, akiknek az Üresség a nézetük.”¹¹

De nem is nihilizmus a *madhjamaka*; Nágárdzsuna tévedésből sem mondja az „üresség” helyett a semmit, az „üres” helyett azt, hogy nincs, nem létezik. Sőt, teljesen explicit a kérdésben. A 24. fejezet elején részletesen bemutatja – egy vitapartner ellenvetéseként – a nihilista interpretációt, és így értékeli: „Válaszom: nem érted az ürességet, sem az alkalmazását, sem a célját, ezért zavar

⁷ *Śūnyam idaṃ sarvaṃ* (24.1).

⁸ *Yathā māyā, yathā svapno, gandharva-nagaraṃ yathā / tathôtpādas, tathā sthānaṃ, tathā bhaṅga udāhṛtaṃ* (7.34).

⁹ *Na saṃsārasya nirvānāt kiṃcid asti viśeṣaṇam* (25.19).

¹⁰ Wood kitűnő, filozófiailag reflektált könyvében mégis kísérletet tesz a koherens interpretációra. Lásd Wood 1994b.

¹¹ *Śūnyatā sarva-dṛṣṭināṃ prôktā niḥsaraṇam jinaiḥ. / Yeṣāṃ tu śūnyatā dṛṣṭis, tān asādhyān babhāṣire* (13.8).

meg így. [...] A tompaesztét elpusztítja a rosszul felfogott üresség, mint a rosszul megfogott kigyó vagy a rosszul megalapozott tudomány.”¹²

Mi hát akkor a helyesen felfogott *súnjátá*?¹³ „Ürességnek a származva keletkezést mondom; csupán elnevezés. Elfogadása maga a középső út.”¹⁴ A „közép-út” kifejezést Nágárdzsuna egyedül itt, a buddhai tanítás esszenciáját, a négy *arija* (nemes) igazságot elemző fejezetben használja. De természetesen nem arról van szó, hogy a mester alkotott egy furcsa és önkényesen megválasztott rövidítést, a *súnjátát* a *pratítja-szmutpáda* („származva keletkezés”) helyett, és magát a buddhizmust ennek a terminusnak az elfogadásával azonosítaná! Hanem arról, hogy a világon minden, minden dolog, minden jelenség, minden tapasztalat üres: nincsen benne *szva-bháva*, „saját lét”.

A *szvabháva* legpontosabb értelmezése a szubsztancialitás. A szubsztancia arisztotelianus fogalma az élő és élettelen, anyagi és szellemi dolgokat foglalja egybe, szembeállítva a minőségekkel vagy mozgásokkal. A szubsztancia önálló létező, szemben a többi kategóriával, amelyek a szubsztanciától függenek: hiszen csak egy *dolog* mozoghat vagy lehet valamilyen. És a szubsztancia fogalma hivatott kezelni a változás problémáját is: ez az, ami megmarad a változások során, ettől azonos a csecsemő a későbbi felnőttel és a majdani aggastyánnal, a vadonatúj autó a tíz évvel későbbi tragaccsal. Ezt a fogalmat élezi majd Spinoza és Leibniz a végsőig: a szubsztancia a teljesen önálló létező, ami semmi mástól nem függ – így valójában semmi nem gyakorolhat hatást rá, és persze nem is keletkezhethet (hiszen az is függés volna a létrehozójától).

Ezt a szubsztanciát veti el Nágárdzsuna: a tapasztalható tények egyike sem független, mindegyikük származva keletkezik, nincs semmiféle belső, önálló, örök és változatlan lényegiség. *Panta rhei*, minden változik és kölcsönhatásban áll. Nem új tanítás ez, a Buddha legjelentősebb filozófiai gondolata,¹⁵ bár ő még nem *súnjátának* nevezi, hanem *an-átmanna*k, éntelenségnek.

Mi végre akkor az új terminológia? Az *átman*, „önmaga” bölcséleti használata az időközben eltelt fél évezredben határozottan leszűkült a szubjektív énré, az immateriális lélekre. És számos buddhista irányzat, miközben nominálisan

¹² *Atra brūmaḥ: sūnyatāyāṃ na tvam vetsy prayojanam, / sūnyatāṃ, sūnyatārthaṃ ca – tata evaṃ vihanayase* (24.7). *Vināsayati durdṛṣṭā sūnyatā manda-medhasam, / sarpo yathā durgrhīto, vidyā vā duṣprasādhitā* (24.11).

¹³ Kalupahana kisebb filológiai pontatlanságok ellenére is mérvadó, úttörő könyve óta az itt következő értelmezés egyre elfogadottabbá válik. Lásd Kalupahana 1986.

¹⁴ *Yāḥ pratītya-samutpādaḥ, sūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe. / Sā prajñaptir; upādāya pratīpat sāiva madhyamā* (24.18). A *pradnyapti*, „elnevezés”, pusztán nominális létezőre utal, azaz újfent jelzi, hogy nem is valamiféle Abszolútumról van szó.

¹⁵ És a *szánkhja* természetfilozófiájának is középponti eleme: minden jelenség csupán a három világalkotó minőség (*guna*) összjátéka.

követte az *anátman* tanítását, csak a lélek létét tagadta, ám elfogadta, hogy az anyagi világ végső építőkövei (pl. tér, idő, atomok) örök szubsztanciák.¹⁶

A *súnjátá* középpontba állításának gyakorlati jelentősége sem elhanyagolható. A buddhista praxis a szenvedések kioltását gyökerük, a szomjúhozás felszámolásával kívánja elérni, a világi dolgok iránti szenvedélymentesség révén; és ezt hatékonyan segítheti a dolgok ürességének, függőségének, múlandóságának megértése, megélése, az e fölötti meditáció.

Eszerint Nágárdzsuna – és kétség sem fér hozzá, a szándéka is ez volt – csupán az ortodoxiát védelmezte. Mit keresnek akkor szövegében a csakis a Parmenidészéhez fogható, a világ realitását tagadni látszó, a zénóni aporiákat idéző érvekkel alátámasztott, rendkívül hangsúlyos tételek: nincs keletkezés, nincs pusztulás, minden mozgás lehetetlen, nincs változás, nincs idő; nincsen semmiféle különbség semmi között, nincs jó és rossz, a *nirvána* és a létforgatag azonos?

Nágárdzsuna legnagyobb filozófiai teljesítménye, hogy a Buddha inszubsztancialitás-tanát nemcsak helyreállítja, hanem tovább általánosítja inesszencialitássá. Nemcsak örök és változatlan szubsztanciák nincsenek, hanem semmi abszolút sincsen. Márpedig az emberi gondolkodás természetből ilyeneket tételez fel, hiszen elkerülhetetlenül nyelvi – és az emberi nyelv digitális, míg a valóság analóg. A nyelvben meg kell mondanom, hogy kupac, halom, domb vagy hegy, a való világban nincs határ. Semmi sem válik el élesen és minden folytonos változásban van. A szavak elválasztják a gyereket a felnőttől, a majmot az embertől, de a valóságban az átmenet folytonos. A beszédben külön mondom, hogy „a szép asszony derűsen mosolyog”, de a valóságban nem különül el a nő, a szépsége, a derűje és a mosolya.

Figyelmes olvasásnál egyértelmű, hogy Nágárdzsuna semmi valóságosat nem tagad, csupán az eleven világfolyamat szavainkkal és fogalmainkkal történő jégbe fagyasztásának és darabokra tördelésének tarthatatlanságát mutatja fel. Minden, nem csak a feltételezett szubsztancia, tünékeny, folytonos, illó. De ezzel sem lépi túl az eredeti tanítás határait: „*Minden sajáttság* éntelen – amikor ezt bölcsességgel belátja az ember, elege lesz a szenvedésből. Ez az út vezet a megtisztuláshoz.” (Az összes iskola által elfogadott *Dharma-padából*).¹⁷

¹⁶ *Dravja* vagy *szva-bháva*. Kalupahana 1986: 21–22. Ugyanakkor egyértelmű, hogy a Buddha nem csak a lélek-szubsztanciát veti el; ezért nevezi a testet *rúpának*, formának. Körtvélyesi 2011: 51, 53.

¹⁷ *Sarva-dharmā anātmānah – prajñayā paśyate yadā, / atha nirvidyate duḥkhāh. Eṣa mārgo viśuddhaye*. (A szanszkrit szöveg az *Udānavarga* 12.8 alapján.)

3. VASZUBANDHU ÉS AZ ÉSZLELETEK

Bár a *mahájána* második nagy iskoláját leginkább *jógácsárának* („a gyakorlat/jóga követése”) vagy *vidnyána-vádának* („a tudat tana”) szokták nevezni, sokkal pontosabb és történetileg is megalapozottabb a *vidnyapti-mátra* („csak észlelet”) megnevezés. Alapítóinak többnyire Maitréját, Aszangát és Vaszubandhut tekintik. Szinte bizonyos, hogy nem e tanítás első megfogalmazása, ám egyértelműen alapműve a tömör, filozófiailag letisztult *Vinsatiká*,¹⁸ Vaszubandhu¹⁹ (i. sz. 350 körül) 22 *slókában* vázolt érvsorozata a rendszer védelmében; ezt mutatjuk be itt.²⁰

Az iskola berkeleyánus alaptézise ha meghökkentő is, de igen egyszerű. Külvilág nincs, amikor tapasztalunk valamit, csak az észlelet létezik, külső tárgya nincsen (az egyik szóhasználatban ezt nevezik idealizmusnak). A logikája is igen lefegyverző: analitikus igazság, hogy minden, amiről tudhatunk, tudatunk ténye. Azt, hogy ennek esetleg külső oka van, például észleleteink külső tárgyakat ábrázolhatnak, csakis következtetéssel állapíthatnánk meg. A *Vinsatiká* – a tézis kimondása után – azzal indít, hogy ilyen következtetés lehetetlen.

Hiszen mire is alapulhatna a külső tárgyak realitásának bizonyítása? Nyilván arra, hogy az elfogadottan *csak* tudatbeli jelenségek (pl. képzelet, emlék, illúzió, érzékcsalódás) és a külvilág-észleletek különböznek. Nevezetesen, a gondolat térben-időben szabad, míg a külső dolgokat csak ott észleljük, ahol vannak, és csak akkor, amikor léteznek; a külvilág tárgyainak valós hatásuk van, míg a vizionált kard nem vágja le a fejem; és végül, a tudati jelenségek privátak, míg a külső valóság interszubjektív – mindenki ugyanazt a világot látja.

Az első néhány ellenvetést könnyedén elhárítja a karteziánus szkepszisből jól ismert álom-argumentum: álombeli tapasztalataink épp olyan reálisnak tűnnek, szándékfüggetlenek, tér-időben meghatározottak, mint ébren, és ok-sági következményük is van; sőt e következmény néha átnyúlik az ébrenlétre, amikor pl. egy rémálomtól pánikban, átizzadva riadunk fel.²¹ Igaz ugyan, hogy

¹⁸ Teljes címe: *Vinsatiká Vidnyapti-mátratá-sziddhi, A csak észlelet húsz [versszakos] bizonyítása*. Magyarul csak a tibeti fordításának a fordítása jelent meg; ez tartalmazza az általában szintén Vaszubandhunak tulajdonított kommentárt is, ami, ha nem is hiteles, de többnyire jól értelmez. Lásd Hamar 1995; ehhez kritikai megjegyzések Ruzsa 1997: 33–35.

¹⁹ Rengeteg szöveg szerzőjeként tüntetik fel, ebből nyilván a többségnél tévesen; de valószínűleg tényleg ő írta fiatalabb korában az *Abhidharma-kósát* (Lásd Szegedi munkáját e kötetben).

²⁰ E résznél leginkább Wood 1994a volt segítségemre.

²¹ A vers túl tömör megfogalmazását (*svapnôpaghâtavat kṛtya-kriyâ*, „a hatásgyakorlás úgy működik, mint az álombeli sebesülésnél”, 4) a kommentár úgy értelmezi, hogy az álmodott szextől bekövetkező *emissio seminis*ről van szó.

az álom kevésbé koherens, mint az éber tapasztalat, ám ennek oka csupán anyyi, hogy „lustaság gyűri le az elmét”²²

Az interszubsztitívitás problémájára a logikailag kézenfekvő válasz az lehetne, hogy tagadjuk. Ahogyan az álmodott emberekről is úgy tűnik, ugyanazt tapasztalják, mint én, az éber világban észlelt többi személy is csak az én tudatom képzelete, éppen, mint a tárgyak; csak én képzelem, hogy léteznek, tapasztalnak, és pedig ugyanazt, mint én. Ez viszont éppen a senki által komolyan nem vett szolipszizmus volna – buddhista verzióban: a Buddhát is csak én képzelem, de persze mindentudónak képzelem, tehát szolipszistának – és akkor persze a képzelt Buddha a kétszeresen képzelt hallgatóságnak miért is tanított volna?

Mivel ez az út járhatatlan, Vasubandhu két, Indiában meggyőző mitológiai példával érvel amellett, hogy képzelt jelenségek is lehetnek interszubsztitívek. A mohóságuk karmikus büntetéseként *prétaként*, éhes szellemként született lények egyik fajtája állandóan szomjazik, ám amikor vizet talál, az számára undorító váladéknak tűnik, képtelen lenyelni. Bár a többi lénynek tiszta víz az, ám e *préták* „mindannyian genny-folyót és efféléket látnak” (3).

Másik példája az interszubsztitív illúzióra a pokol, ahol az egy bugyorban szenvedők ugyanazokat az iszonyatokat tapasztalják.²³ A tűzfolyók és a pengelelet hullató fák akár reálisak is lehetnének, ám kíznóik, a sakálok, keselyűk, démonok, ördögök²⁴ nem lehetnek tényleges lények, hiszen akkor nekik is gyötrődniük kellene a pokol izzásában! (Az sem ésszerű magyarázat, hogy az ördögök valóságosak ugyan, csak éppen nem személyek, hanem a kárhóztott bűnösök rossz karmája által működtetett valamiféle automaták.²⁵ A gonosztettek karmikus maradványait ugyanis a bűnösök tudata és tudatalattija hordozza; a bűnhődés, vagyis a szenvedés *megtapasztalása*, szintén a tudatban zajlik. Miért is kellene a két, egyazon tudatban lévő jelenség összekötéséhez valamiféle külső, anyagi közvetítőt feltételezni?²⁶)

Mindezzel megmutatta, hogy semmilyen érv sem bizonyíthatja be az anyagi tárgyak létezését: *lehetnek* akár pusztá képzetek is, hiszen kívülág-tapaszta-

²² *Middhenôpahatam cittam svapne* (18).

²³ A különböző létszintek karmikus lehetőségei is radikálisan különböznek. Szegedi 2011: 73, 77–78. A pokolba „született” lények, úgy tűnik, teljesen passzívak: csak korábbi tetteik gyümölcsét fogyasztják, mint a keresztény elképzelésben.

²⁴ E poklokról és lakóikról részletesen ír Vasubandhu *Abhidharma-kôsa-bhásjája* alapján Szegedi 2009: 37–38.

²⁵ Gampôpa szerint ez volt a *szautrântika* iskola álláspontja, míg a *vaibhásikák* pokolbéli büntetésüket töltő személyeknek tartották az ördögöket. Szegedi 2009: 45.

²⁶ „Ezen elképzelés szerint máshol volna a karmikus maradvány, és máshol a következménye: / pont ott nem volna, ahol a maradvány – de hát mi oka lenne ennek?” *Karmaño vâsanâyatra, phalam anyatra kalpyate. / Tatrâiva nêsyate, yatra vâsanâ – kim nu kâraṇam?* (7).

lásunk minden eleme előfordul különféle illúziókban. Berkeleyhoz hasonlóan gondolatmenetét azzal folytatja, hogy *ki is zárja* a külvilág valóságosságát: nem létezik, mert lehetetlen, hogy létezzék, mert ellentmondásos. De nem Berkeley episztemológiai érvelését használja, hanem Zénón aporiáit idéző abszurditásokat keres. A rész és egész fogalmai ellentmondásosak, hiszen pl. ha valami egész, azaz egy, akkor „nem lehet egyszerre észlelni is és nem is”,²⁷ márpedig az innenső oldalát látom a tárgyaknak, a túloldalát nem. A rész nélküli egész, azaz az atom szintén képtelenség, hiszen pl. részei nem lévén, csak egészében érintkezhet bármivel, tehát nem érintkezhet több atommal; de akkor nem tölthetik ki a teret!

Végezetül (nyilván a szolipszizmus vádját elkerülendő) Vasubandhu a személyek közötti interakciók lehetőségét mutatja be a saját rendszerében. Egyszerűen a tudatok közvetlenül hatnak egymásra: „egymás számára meghatározó okként, kölcsönösen determinálják az észleleteket”.²⁸ Amikor pedig egy ember megöli a másikat (a halál nem csak illúzió), az végső soron ugyanolyan, mint amikor egy démon vagy szent *risi* csupán akarata erejével öl, amire a mitológiában számos közismert példa van...

Hogyan kapcsolódik mindez a buddhizmushoz? Az aporiák használata világosan utal Nágárdzsunára, és minden bizonnyal tényleg a *madhjamaka* realitás-kritikája a kiindulópont. Ha minden világ-*észleletünk* fogalmi konstrukciókon alapul, a külvilágban nincs semmi megfogható, stabil, nincsenek szubsztanciák vagy másféle esszenciális létezők, akkor mi marad? *Csak az észlelet*; ami viszont nem vonatkozhat valós tárgyakra, hiszen – mint láttuk – ellentmondásokra jutnánk.

De tekinthetjük a csak-észlelet tanát közvetlenül a Buddha alapbelátásának általánosításaként. A világ szenvedéstelisége, amit naivan külső tényként kezelünk, a Buddha szerint tudati jelenség: *én szenvedek*, és ennek oka is a tudatomban van (a szomjúhozás, *trishná*); a szenvedések megszüntetése is csak a belsőm kiművelésével, azaz a tudatom megváltoztatásával lehetséges. Összindiai közhely, hogy a tapasztalásunk másképpen is szubjektív: ami egy fiatalember szemében csábító asszony, egy másik nőnek gyűlöletes vetélytárs, a kisfiának minden szeretet forrása, a tigrisnek pedig porhanyós hús csupán.

Mindezeknél ugyan csak az értékelés-értelmezés szubjektív, ami *valami valósat* értelmez, ám talán Vasubandhunál is csupán hangsúlyeltolódásról van szó. Bár a tézise nagyon kategorikusan hangzik: „Pusztán csak észlelet ez, mert nemlétező tárgyat jelenít meg, ahogyan a hályogos szem kusza hajszálakat és hasonlót lát.”²⁹ Ám figyelmesen átolvasva láthatjuk, hogy nem a *Ding an sich* létét

²⁷ *Yugapan na grahâgrahau* (15).

²⁸ *Anyônyâdhipatitvena vijñapti-niyamo mithah* (18).

²⁹ *Vijñapti-mâtram evâitad, asad-arthâvabhâsanât; / yathâ taimirikasyâsat-keşôñdukâdi-darşanam*. (1)

tagadja, csupán azt, hogy *amit* észlelünk, az valóságos. A példáiban gyakran van külső oka az észleletnek: a hályog a szemben realitás; a préták a valóságos folyót látják gennyfolyamnak; a pokolban is csak az ördögök irrealitása mellett érvelt. Még az álom is a korábban tapasztalt valóság elemeiből építkezik.

Eszerint Vasubandhu nyitva hagyja a kérdést, hogy van-e valamiféle közös, külső alapja észleleteinknek.³⁰ Berkeley idealizmusában Isten ez a közös alap, ám a buddhizmus ateista. Figyelemreméltó azonban, amit a pokol példázata sugall: a kárhozottak bűnös karmája generálja az ördögök képzetét. Meglehet, a *vidnyapti-mátra* tan egyik intellektuális motívuma éppen itt van: a buddhizmus minden verziója hisz a karmikus igazságszolgáltatásban, ám hogyan egyeztethető össze ez a világ független, anyagi determináltságával? Azt, hogy egy külső-objektív, és egy teljesen más működésű (ráadásul személyenként különböző) szubjektív oksági sor pontosan egybeeső eredményeket produkálhat, egyedül Leibniz³¹ hitte el – valójában nyilvánvaló képtelenség. Vasubandhunál a különböző lények karmáinak interakciója rendezi el a világot, amely közös terünk, de mindenki más szemszögből látja és máshogy éli meg. Igen, a poklok nagyon is valóságosak, de kinek-kinek saját gyalázatos tettei hozzák létre.

4. DIGNÁGA ÉS A SZAVAK

A *mahájána* harmadik nagy filozófiai teljesítménye a Dignága (i. sz. 6. század eleje) és Dharmakírti (7. század közepe) nevével fémjelzett *pramána*-irányzat, amit leginkább ismeretelméleti iskolának nevezhetünk. Szokás „buddhista logikának” is nevezni, ez azonban több szempontból is helytelen: egyrészt a logika világnézet-semleges tevékenység, másrészt az iskola nyelvfilozófiai és metafizikai (elsősorban episztemológiai) tevékenysége éppolyan nagy hatású (ráadásul sokkal izgalmasabb), mint logikai munkásságuk. Mindenesetre jelentéktelennek éppen ez utóbbi sem mondható: az ind logika korábban markánsan realista, tapasztalatorientált, indukciós jellegű volt, s az ő kezükön alakul formális, deduktív, apriorisztikus szillogizmusok tanává. Így sokkal közelebb kerül az

³⁰ Tudniillik csak annyit bizonyít (és mond ki félreérthetetlenül), hogy a külvilág nem lehet *pontosan* olyan, ahogyan naiv-realistán felfogjuk. Más *jógácsára* szövegek viszont kategorikusan tagadják, hogy bármiféle dolog létezne a tudaton kívül; ezek alapján indokolt az iskola *csitta-mátra*, „csak tudat” elnevezése.

³¹ *Monadológiájában* a mechanikus oksággal determinált külvilág és a célok által vezérelt tudati folyamatok semmilyen kölcsönhatásban nem állnak, ám Isten úgy rendezte be a világot, hogy teljes szinkronban működnek. (Ez az „eleve elrendelt összhang”, *harmonia praestabilita*.) Amikor fel akarom emelni a kezemet, az felemelkedik (bár ennek valódi oka az atomok mozgása); és „látom” felemelkedni, bár fény nem hatol a lélekbe.

európai (arisztoteliánus) tradícióhoz, ám jelenleg még nem tudjuk bizonyossággal kijelenteni, hogy vajon a görög logika közvetlen hatásáról van-e itt szó.

A metafizikában éles ismeretelméleti dualizmusuk a meghatározó, ami az európai olvasót Hume (esetleg Kant) megközelítésmódjára emlékezteti. Ismereteinknek csakis két forrása van: az észlelés és a következtetés; és ezeknek tárgya is szigorúan kétféle, az egyediség és az általánosság. Az észlelés tárgya a *szva-laksana*, „önmaga-aspektus”, ami egy egyednek pillanatnyi állapotát jelenti, egy individuum egyetlen időszelét. Ez reális, és a tudatunktól független létező; gondolkodásunk viszont nem férhet hozzá, csakis tudatunk tartalmához (lockeiánus terminológiával az ideákhoz: benyomások, képzetek, fogalmak, gondolatok). A következtetés tárgya viszont a *számánja-laksana*, „közösség-aspektus”, vagyis univerzálé, ami csakis a tudatban létezik, a tudat alkotása, képzet (*vikalpa*). Ebben a felosztásban a hétköznapi értelemben vett egyedek (azaz dolgok, lények, személyek) is univerzálék, hiszen számtalan pillanatnyi állapot sorozataként, közös fogalmaként csakis a tudatban léteznek.

Itt most a fentiektől egyáltalán nem független nyelvfilozófiájuk kulcselemét, az *apóha*-tant ismertetem részletesebben.³² Egyrészt, mert Indiában óriási hatása volt: több mint fél évezredre meghatározta a nyelvfilozófiai diskurzus központi témáját; másrészt, mert rendkívül eredeti elmélet, nem igazán találunk hasonlót az európai gondolkodástörténetben; harmadrészt, mert – éppen eredetisége miatt – európaiak, hinduk és későbbi buddhisták is alaposan félreértették, ráfér tehát eredeti értelmének bemutatása.

Mit jelent egy szó? Elég unalmas kérdés, bár ezt Wittgenstein óta nem illik gondolkodás nélkül kimondani. Dignága válasza mindenesetre, ha nem is érdekes, de legalábbis elképesztő: a szó jelentése az *anja-apóha*, „mások elvetése”, azaz minden más kizárása. Kumánila Bhatta³³ standard illusztrációjával: a „tehén” jelentése a nem-tehenek (lovak és oroszlánok stb.) kizárása, magyarul: „nem nem-tehén”. Bár senki nem vonja kétségbe, hogy két negáció kiejti egymást, vagyis vitathatatlan, hogy tehén = nem nem-tehén, de ez mégiscsak a dadaista filozófia abszolút és örökös világcúcsának látszik. Mint Kumánila részletesen megmutatja, a „nem-tehén” jelentését nem értheti az, aki a „tehén” jelentését nem tudja (más módon meg, például felsorolással, lehetetlenség megadni, hiszen végtelen sok nem-tehén van). Így hát először tudnom kell a tehén jelenté-

³² E rész megírásánál elsősorban három szövegre támaszkodtam. Dzsajanta Bhatta, a 9. századi *naijjjika* filozófus főművében, a *Njája-mandzsariban* igen alaposan, 45 oldalon keresztül elemzi az *apóha*-tan különböző verziói melletti és elleni érveket. A modern elemzések közül Shastri 1976 kiemelkedik alaposságával és elmélyültségével. Dignága szövegénél forrásom Pind 2009.

³³ A talán legnagyobb *mímánszaka* (ortodox védikus hindu ritualista) filozófus i. sz. 700 körüli főművében, a *Slóka-várttikában* egy egész fejezetet szentel az *apóha*-tan cáfolatának.

sét, hogy abból megkapjam a nem-tehénét, amiből előáll a nem nem-tehén – és ez volna a tehén jelentése! Ez olyan, mintha valaki a saját öreganyja volna, vagy amikor Műnchhausen báró a saját hajánál fogva húzza ki magát a mocsárból.

Lássuk Dignága megoldását közelebről. Hatfejezetes főművének, a *Pramána-szamuccsajának* ötödik fejezetében írja le az elméletet. Sajnos, a szöveg katasztrofális állapotú, de az eredeti is rendkívül nehéz olvasmány lehetett; nem a tan bemutatása volt ugyanis a célja (ezt egy másik, azóta elveszett írásában tette meg), hanem *szútra*-szerű memoritert írt tanítványainak, szinte csak a címszavakat rögzítve. A szintén Dignágának tulajdonított prózai kommentár viszont inkább egy (talán nem is közvetlen) tanítvány alkotásának látszik, ami helyenként igen hasznos, másutt viszont teljesen megbízhatatlannak tűnik. Ennek ellenére – rengeteg munkával – az alap gondolat világosan kihámozható.

Először is a kérdés pontosítanunk kell: mit mond egy szó? Mit nevez meg? Mi a szó *arthája*: tárgya, értelme, célja? Az ind hagyomány ugyanis nem ismeri a Frege által bevezetett jelentés–jelölet megkülönböztetést,³⁴ sem az ezt megalapozó individuum–predikátum³⁵ fogalompárt. Nem is különbözteti meg következetesen az egyedet a csoportoktól; lényegében az egyedet egyelemű halmaznak tekinti – vagy éppenséggel számtalan *szva-laksana* összefoglalásának. A továbbiakban az egyértelműség kedvéért (tehát, hogy ne döntsem el előre, jelentésről vagy jelöletről van-e szó) a „referencia” terminussal magyarátom az *arthát*.

Dignága módszertani alapfeltevése, hogy egy szó referenciája mindig azonos.³⁶ Természetesen a tényleges beszédben a legkülönbözőbb helyzetekre alkalmazható, a mondat többi szava, a kontextus, a beszélő, a hallgató és az anyagi környezet szerint, ezek azonban a szóhoz képest külső feltételek, magát a szót és annak működését nem változtatják meg. Lehet a puskával tigrist vagy őzet ejteni, vagy mellétalálni, de azért a puska ugyanúgy működik – kilövi a golyót.

Mi tehát a „tehén” szó referenciája? Nem lehet egy egyed, mondjuk a Riska, mert akkor a Tarkára nem mondhatnánk, hogy tehén. Nem lehet az összes egyed, mert akkor nem érthetnénk meg, amíg az összes (múlt és jövőbeli) tehén is meg nem mutatták nekünk, rámondva, hogy ez is tehén.

Akkor talán a fajfogalom, az univerzále, a „tehénség” az, amit keresünk? Ez a hindu realista iskolák véleménye: amikor ránézek Riskára, azt is látom, hogy

³⁴ *Sinn és Bedeutung*. A „kutya” jelentése nagyjából „házasított farkasféle”, jelölete az összes kutya halmaza. Egy adott mondatban persze „a kutya” jelölete lehet egyetlen individuum, mondjuk Bodri.

³⁵ Egy szó a (végső soron Arisztotelész elsődleges–másodlagos szubsztancia-fogalmára visszavezethető) modern logikai elemzés szerint utalhat egy egyedre vagy egy predikátumra („állítmány-kifejezés”-re, általános fogalomra). „A kutya álmos”: itt a „kutya” Bodrira, egy individuumra utal. „Bodri egy kutya”: itt a „kutya” predikátum, éppen úgy, mint „A kutya ragadozó” mondatban is.

³⁶ Természetesen ez nem vonatkozik a többjelentésű vagy azonos alakú szavakra.

tehén, tehát az univerzálé valóságos, külső, érzékelhető dolog, ami, bár egyetlen, teljes egészében megvan az egyedeiben; és ezt mondja ki a szó. Dignága szerint azonban ez képtelenség, hiszen ha valami minden egyedében megvan, de sehol máshol nincs, akkor az nem különbözik az egyedétől (az érv nagyon hasonló a Leibniz-elve, ami a megkülönböztethetetlenek azonosságát mondja ki). Meg ami teljesen megvan Riskában is, Tarkában is, az nem is lehet egyetlen dolog. Továbbá, ha a szó referenciája valós és észlelhető dolog lenne, akkor nem lehetne mesélni, hazudni, tervezni.

Szintén nem lehetségesek az olyan rafináltabb megoldások, mint hogy a referencia az egyed kapcsolata volna az univerzáléval, avagy az egyed *mint* az adott univerzáléval rendelkező; ezek ugyanis mind előfeltételeznék a reális univerzálék létét és ismeretét is.

Nem marad más lehetőség, mondja Dignága, mint hogy a referencia *anja-apóhá*val történik. Ez azonban *nem kettős negációt jelent. Az apóha*, „eltávolítás” szót ő vezeti be a nyelvelméletbe, de sajnos, nem igazán értették meg. Pedig elég világosan ír: „A nyelv *anja-apóhá*val működik... A szó a referenciáját elhatárolással adja meg”.³⁷ Eszerint az *anja-apóha* jelentése: „a másmyentől szétválasztás” vagy „a többitől elkülönítés”. Tehát nem a teheneket vagy a nem-teheneket kell ismernünk ahhoz, hogy a „tehén” szót használni tudjuk, hanem azt kell tudnunk, mi a különbség a tehenek és minden más között. Ahhoz, hogy az első osztályú barackot megkülönböztessem a kicsiktől, nem kell minden egyes darabot ismernem, vagy tudnom, hogy a tíz centis is első osztályú, meg a tizenegy centis is; elég egy falapba fűrt nyolc centis kerek lyuk – ha átfér rajta, nem első osztályú.

Az ötlet meglepő és zseniális, bár nem teljesen példa nélküli: *Omnis determinatio est negatio*, „Minden meghatározás tagadás”, írja Hegel (Spinoza nyomán).³⁸ Az *apóha*-elmélet nyelvfilozófiailag számos haszonnal jár, amelyek közül néhányat Dignága is bemutat, ám helyhiány miatt itt nem eshet ezekről szó. Miért vonzó azonban épp a buddhisták számára?

Szűkkeblűen nézve: azért, amit elvet. A valós, objektív univerzálék elfogadhatatlanok dogmatikailag: ugyanis az egyes tehenek születnek és pusztulnak, de a „tehénség” megmarad, örök és változatlan. A Buddha tanításának alappillére a valóság három jegye: az éntelenség, múlandóság és szenvedéstelenség egyetemessége, márpedig az örök és külső univerzálék mentesek volnának ezektől.

Mélyebben tekintve a kérdést: a buddhizmus jellegzetes szemléletmódja az absztrakt objektívizmussal és szubjektívizmussal szemben inkább a Putnam-

³⁷ *Anyápoha-krc chrutih. – śabdah vyavacchedārtha-kāry* (11–12).

³⁸ Távolsági rokona persze az arisztotelianus *differentia specifica*, mi szerint egy faj (species, például ember) úgy határozhatunk meg, hogy a *nemén* (genus, például állat) belül megadjuk az elkülönítő jegyét, például államalkotó: „az ember államalkotó állat”, ζῷον πολιτικόν.

féle „az én és a világ kölcsönösen hozzák létre egymást” gondolathoz áll közel. Az *apóha*, „szétválasztás, megkülönböztetés” pedig éppen ilyen: az *én*, a megismerő alkalmazza a saját distinkcióit a *világra*, nem egyik vagy másik oldal merev dominanciájáról van szó. Kár, hogy a későbbi hagyományban (az ellenséges „kettős negáció”-értelmezés elleni védekezésben) az *apóha* eredeti értelme megfakul, és lényegében csupán konceptuális univerzálét jelent majd – azaz olyan fogalmat vagy ideát, amely tisztán az emberi elme alkotása, és semmi köze az objektív valósághoz.

5. FILOZÓFUSOK ÉS TRADÍCIÓK

A fenti elemzésekből látható, hogy szerzőink tiszta filozófiát műveltek, gondolatmenetükön nyoma sincs az *ancilla theologiae* („a teológia szolgálóleánya”) szerepnek, alapjuk nem a buddhizmus dogmarendszere, hanem az egyetemes emberi tapasztalat, gondolkodás, nyelvhasználat. Ugyanakkor kiindulópontjuk a Buddha által középpontba állított két, szorosan összefüggő metafizikai belátás, az éntelenség és a múlandóság tana, azaz, hogy nincsenek szubsztanciális, változatlan entitások. Vasubandhu ezen túlmenően is kitér speciálisan buddhista problémákra és megfogalmazásaival egyértelműen jelzi, hogy ő maga Buddha-követő; Nágárdzsuna pedig az üresség-fogalmat kimerítően részletezve alkalmazza a buddhizmus minden klasszikus aspektusára.

Dignága tehát tiszta tudós, Vasubandhu és még inkább Nágárdzsuna vallási megújítók is; ez teljes összhangban áll a későbbi hagyomány tükrözte képpel. Itt ismertetett nézeteikből látható, hogy tanításaik nem zárják ki egymást, hanem ugyanannak az alapbelátásnak más-más aspektusát dolgozzák ki csupán. Így tehát korántsem a késői buddhizmus felszínes szinkretizmusáról van szó, amikor számos *mahájána* irányzat kombinálja tanaikat, akár mindhármukét egyszerre alapul véve.

Szerzőink kapcsolata a *mahájánával* érdekes. Dignága esetében úgy tudjuk, hogy az ortodoxián belül is purista *szautrántika* irányzathoz tartozott. Nágárdzsuna egész vállalkozása, mind kimondott célja, mind tényleges tartalma szerint az ortodoxia megtisztítása bizonyos *abhidharma*-tanoktól, a visszatérés a Buddha gondolataihoz. Számtalan szent szöveget idéz, kivétel nélkül az ortodox kánonból, a *mahájána* témái és terminológiája teljesen hiányoznak művéből. Kivéve persze központi fogalmát, az ürességet; ám jeleztük, hogy csak a terminus új, és alkalmazására nyomós indítéka volt.

A *jógácsára* irányzat legtöbb szövege kategorikusan a *mahájánához* tartozik, és Vasubandhu maga is több más szövegében határozottan *mahájána-*

követő. Ám *vidnyapti-mátra* filozófiai főműve irányzatsemleges, de inkább ortodoxnak tűnik; a „buddha” szót egyes számban használja, és csak a régi kanonikus szövegekre utal. Bőven tárgyalja, hogy saját idealista rendszere összeegyeztethető-e a történeti Buddha realista tanításaival. Válasza, hogy a Bölcs a filozófiailag kevésbé fogékony emberek számára tanította csupán az észlelet és az érzéktárgy külön, önálló létét: ugyanis ez az elemzés lehetővé tette, hogy őket is eljuttassa a *személy* éntelenségének belátásához, ami gyakorlatilag sokkal fontosabb, mint az egyéb jelenségek inszubsztancialitásának megértése.³⁹

Kitűnik tehát, hogy e három tanító nem a *mahájána*, hanem a buddhai tanítás, az eredeti buddhizmus filozófiáját dolgozta ki és fejlesztette tovább. Ám az ortodoxia egyetlen máig fennmaradt irányzata, a *théraváda* addigra már ceyloni izoláltságában teljesen elzárkózott bármiféle újítástól, szerzőinket nem fogadja be, nem reagál rájuk, talán nem is ismeri. A három fő „*mahájána*” filozófiának lényegében csak annyi köze van a *mahájánához*, hogy gondolataikat csak az fogadta be, tanulmányozta és fejlesztette tovább.

BIBLIOGRÁFIA

- Fehér J.: A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellentétek megsemmisítése (Vigrahavjávartani). In: Fehér J. – Horváth Z. Z. (szerk.): *Buddhista Logika*. Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Budapest 1995, pp. 9–60. (Történelem és kultúra 12.)
- Fehér J.: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1997.
- Hamar I.: A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vaszubandhu: A húsz versszak kommentárja (Vimsatiká). In: Fehér J. – Horváth Z. Z. (szerk.): *Buddhista Logika*. Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Budapest 1995, pp. 63–78. (Történelem és kultúra 12.)
- Kalupahana, D. J.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*. State University of New York, New York 1986.
- Körtvélyesi T.: Ötből áll az ember. Listákba szedett fogalmak a páli kánonban. *Vallástudományi Szemle* 7 (2011), 1. pp. 42–66.
- Körtvélyesi T.: A Buddha filozófiája. *E kötetben* pp. 39–58.
- Pind, O. H.: *Dignāga's Philosophy of Language – Dignāga on anyāpoha*. Dissertation, Universität Wien. Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, 2009. Pdf: <http://othes.univie.ac.at/8283/> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 02.

³⁹ *Vimsatiká* (8–10).

- Ruzsa F.: Négy mahájána mester. *BUKSZ* 9 (1997), 1. pp. 29–43.
- Shastri, D. N.: *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism)*. Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1976.
- Szegedi M.: Szándéketika és pszicho-kozmosz összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban. *Vallástudományi Szemle* 5 (2009), 3. pp. 32–54.
- Szegedi M.: A kincses emberi test: szabad és áldott születés. Az emberi test mint az üdvözülés eszköze a tibeti buddhista szemléletben. *Vallástudományi Szemle* 7 (2011), 1. pp. 67–91.
- Szegedi M.: A rendszeres buddhista filozófia. *E kötetben* pp. 59–78.
- Tóth B.: *Nágárdzsuna racionális, irracionális, misztikus, trükkmester vagy egyik sem?* *Vallástudományi Szemle* 7 (2011), 4. pp. 143–166.
- Wood, T. E.: *Mind Only. A Philosophical And Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994a.
- Wood, T. E.: *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*. University of Hawaii Press, Honolulu 1994b. (Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy 11.)

SZÁNTÓ PÉTER

A tantrikus buddhizmus Indiában

BEVEZETŐ

Az ún. tantrikus vagy ezoterikus buddhizmus a klasszikus kori buddhizmus mágikus-ritualisztikus irányzata. A kb. harmadik századra (vagy talán még korábbra) tehető szerény kezdetektől a nyolcadik századra az egyik legversenyképesebb, Indián kívül is igen sikeresen térítő,¹ önálló irányzattá nőtte ki magát, a buddhizmus Indiából való kiszorulásának idején, azaz a tizenharmadik század elejével kezdődően, a vallás domináns megjelenési formája volt.² Nem meglepő módon, a tantrikus buddhizmus ezer éves pályafutása alatt számos változáson ment keresztül, így nehéz olyan megállapításokat tenni, amelyek minden korszakra egyaránt érvényesek lennének. Megelőlegezhető viszont az a megállapítás, hogy az irányzat legszembevetőbb megkülönböztető jegye a ritualizmus, melynek fő elemei a barokkos gazdagságú panteon, a varázsigék használata, és az absztrakt bölcseleti koncepciók helyett inkább dinamikus képekkel működő vizualizációs meditáció.

A tantrikus buddhizmus népszerűségének és jelentőségének ellenére az irányzat mibenléte, annak kialakulása és pályafutása az indiai szubkontinensen, irodalma, gyakorlata, illetve társadalmi okai és hatásai a buddhista vallás és az indiai történelem legkevésbé tanulmányozott és értett területei közé tartoznak.³ Ennek legfőbb oka a megbízhatóan kiadott szöveganyag legutóbbi

¹ India alatt ebben a cikkben a teljes szubkontinentst értem. A tantrikus buddhizmus legnagyobb sikereit ezen a területen kívül érte el (leszámítva a klasszikus kori Nepált, vagyis a Kathmandu völgyben és közelségében élő névár közösségeket): Tibetben és a mongol népek között meghatározó jellegű, kultúraformáló erő volt; igen nagy sikereket könyvelt el Kínában, Koreában, Japánban, a Tarim medence városállamaiban, az ujugrok között, a tangut birodalomban, és Délkelet Ázsiában. Tibetben, a tibeti diaszpórában, Japánban, és a mongoloknál mai napig élő vallás; főleg tibeti közvetítés révén nyugaton is egyre népszerűbb.

² Erre több jel utal: a buddhizmus Nepálban mindmáig fennmaradt formája (lásd Gellner 1992), a tantrikus irányzat dominanciája az ekkortájt (újra) kialakuló tibeti buddhizmusban, az ebből a korból fennmaradt indiai kéziratok között a tantrikus anyag által képviselt arány, illetve a tárgyi leletek gazdagsága (pl. istenségszobrok).

³ A témában mindmáig nem született aprólékos, átfogó jellegű, ajánlható monográfia. Jó bevezető Anthony Tribe munkája (Tribe 2000). Bár elsősorban nem a tantrikus buddhizmusról szól, mindmáig a legjobb áttekintés Alexis Sanderson monográfia nagyságú cikke (Sanderson 2009 főleg 70–243). Ronald Davidson könyve (Davidson 2002) inkább kerüendő.

időig tartó hiánya,⁴ illetve a kiadatlan, tanulmányozatlan szöveganyag hatalmas mérete. Mérvadó becslések szerint az eredeti nyelven (túlnyomórészt szanszkritul) fennmaradt kéziratok száma tételesen mintegy kétezerre tehető. Ez a mindenkori indiai tantrikus buddhista szövegtörzshöz csupán töredéke: további több száz, ha nem ezer, eredetijét veszítette fordítás található a kínai és a tibeti kánonban, ugyanakkor abban is biztosak lehetünk, hogy rengeteg szöveg semmilyen nyelven nem maradt fenn, ezek léteire csak utalásokból vagy idézetekből tudunk következtetni.⁵ Szerencsére a helyzet napjainkra jelentősen javult: az utóbbi két évtizedben számos kiváló kritikai kiadás és tanulmány született, elsősorban a Nepálban őrzött kéziratanyag alapján.⁶ Ennek ellenére a legalapvetőbb kérdések is vitatottak.

Nem teljesen világos például, hogy mit értünk pontosan „tantrikus” buddhizmus alatt. Régóta tartja magát az a valószínűleg hibás nézet, hogy létezett valamiféle „tantrikus” mozgalom, amit leggyakrabban valamilyen doktrinális kötődéstől mentes, törzsi eredetű szubsztrátumként szokás értelmezni, amibe később a saivismus, a vaishnavizmus, a dzsainizmus, illetve a buddhizmus is bekapcsolódik. Bár egyáltalán nem kizárt, hogy számos tantrikus praxisnak lehettek ilyesfajta előzményei, ennek a szubsztrátumnak a létét és mibenlétét nem sikerült meggyőzően kimutatni. Sokkal megalapozottabb az a feltevés,

⁴ Itt legfőképpen kritikai kiadásokra gondolok, vagyis azok hiányára. Publikációkban nincs hiány, kb. 1988 óta főleg a Central Institute for Higher Tibetan Studies (Szárnáth) jeleskedik ezen a téren. A nemes szándék ellenére (ki kell emelnünk, hogy az intézet munkája úttörő jellegű) az intézet kiadványai inkább hasznosak, mint megbízhatók: legtöbb esetben a kritikai apparátus hiányzik vagy hiányos; a kiadó/k ritkán talált/ak rá minden fennmaradt kéziraatra (gyakran hiányoznak a legrégebb és/vagy legjobb kódexek olvasatai); ha mégis, akkor gyakran nem tudták kiolvasni őket megfelelően; az eredetiben elveszett vagy hiányzó részeket a tibeti fordításokból rekonstruálták anélkül, hogy erre az olvasót minden esetben figyelmeztették volna, és így tovább.

⁵ A becsléshez lásd Isaacson 1998. A standardnak tartott kínai buddhista kánonban 572 tétel szerepel a *tantra*-fordítások között (Taishō katalógus no. 848–1420), tibeti megfelelőjében a kinyilatkoztatásnak számító fordított szövegek száma meghaladja a félezret (Tōhoku katalógus no. 360–1108), a fordított kommentáriróladalom pedig ennek közel ötszöröse (Tōhoku katalógus no. 1180–3785).

⁶ Ez a kéziratanyag nem volt ismeretlen, már a múlt század eleje óta létezik egy katalógus, a korszakalkotó változás azonban a nepáli-német kéziratmegőrző projektnek (N[e]pal G[erman] M[anuscript] P[reservation] P[roject]) köszönhető. Az NGMPP több mint százezer kéziratot fényképezett le mikrofilmré és tette ezeket elérhetővé. A nepáli kéziratanyag a Kathmandu völgy klímájának köszönhetően számos igen régi, javarészt pálmalevelekre írt kódexet tartalmaz (a legkorábbi datált kézirat 811-ből származik, de léteznek ennél régebbi fragmentumok is). A [z újra]katalógizálás folyamatban van, lásd <http://catalogue.ngmcp.uni-hamburg.de> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 02.

miszerint a tantrikusnak aposztrofált doktrínák és rituális mechanizmusok először a saivismusban jelennek meg, majd pedig a *saiva* irányzatok népszerűségének és bőkezű támogatottságának köszönhetően egyfajta vallásos versenyes jegyében beépülnek egyéb vallásokba, ideértve a buddhizmust is.⁷

Ha szakítunk azzal a nézettel, hogy a „tantrizmus” többet jelent a *tantra* nevű szentiratok⁸ által tanított bölcseslethez és gyakorlatnál, még mindig nem teljesen megfelelő a „tantrikus” jelző, a „tantrikusnak” tartott szövegek műfajmegnevezése ugyanis nem mindig *tantra*. A buddhizmusban például csak a nyolcadik századdal kezdődően találhatunk olyan szöveget, melynek a címében a *tantra* szó szerepel. Tény ugyanakkor, hogy az ezoterikus kánon számos szentiratát *tantrának* hívják, de ugyanígy használatos a *szútra*, *kalpa* („rituálé”), *dháraní* („varázsige”), vagy egyéb. Célszerű tehát a „tantrizmus” és „tantrikus” szavakat fenntartással kezelni, annál is inkább mivel egyhamar nem fognak kikopni a használatból.

Az „ezoterikus” jelző talán jobban alkalmazható, hiszen a buddhizmus eme ága valóban misztériumokon alapul, mindenek előtt a beavatás rítusán (ritkán ugyan, de előfordul a „beavatásos buddhizmus” elnevezés is). Ez a megállapítás azonban csak a későbbi, kiforrott ezoterikus buddhizmusra igaz, ahol a beavatás a vallásgyakorlat (és közvetve a megváltás) elengedhetetlen előfeltétele. Ha az ezotériát úgy értelmezzük mint kiválasztottaknak szóló titkos tanítás, akkor ezzel kizárunk számos szöveget, közöttük a legkorábbiakat, ahol beavatásról, titkos átadásról egy szó sem esik, mindazonáltal ezeket a hagyományos doxográfia az ezoterikus kategóriába sorolja.

A terminológiai problémához kapcsolódik az a kérdés, hogy mikortól tekinthető – ha egyáltalán – a tantrikus/ezoterikus buddhizmus önálló vallásnak vagy irányzatnak. A középkori tantrikus exegézis legtöbb képviselője az ezoterikus buddhizmust a *mahájána* egy különleges irányzataként értelmezi, ami csak eszközeiben (tehát praxisában) tér el a nem-ezoterikus buddhizmustól, tanában nem. Ez a kijelentés enyhén szólva vitatható. Ahhoz, hogy külön irányzatnak tekinthessük az ezoterikus buddhizmust, annak a feltételnek kéne teljesülnie, hogy önálló megváltástannal rendelkezzen. Ez a feltétel azonban csak a hetedik-nyolcadik századtól teljesül, ezt megelőzően a tantrikus buddhizmus nem rendelkezik önálló szoteriológiával.

⁷ Idevágóan lásd főleg Sanderson 2009 részben összefoglaló jellegű tanulmányát (a második, bővített és javított kiadás előkészületben). A szerző már korábbi cikkeiben is kimutatta bizonyos *saiva* irányzatok és a késői tantrikus buddhizmus némely szövege közötti egyértelmű kapcsolatot.

⁸ A spekulatív értelmezések ellenére a *tantra* nem jelent többet mint „könyv”. A tömegkultúrában elterjedt asszociációkat itt teljesen figyelmen kívül hagyom. A „szentirat” alatt azt értem, hogy az adott szöveget követői kinyilatkoztatásnak tekintik, azaz a szerző ismeretlen vagy nem szokványos, emberfeletti lény (pl. egy buddha).

Ugyanígy kérdéses, hogy az ezoterikus buddhizmus mennyiben „buddhista”, hiszen ha egyik-másik szövegről az igen vékony terminológiai mázat lekaparjuk, gyakorlatilag semmi nem marad, amiből a szöveg egyértelműen buddhista kinyilatkoztatásként lenne beazonosítható.⁹

PARADIGMAVÁLTÁSOK, KORSZAKOK

A tantrikus/ezoterikus buddhizmust valójában gyűjtőfogalomként kell értelmezni, ami egy ezer éven át (szülőhazáján kívül pedig tovább is) virágzó, önmagát rendszeresen újraértelmező, hatalmas szöveganyagot kitermelő vallás esetében korántsem meglepő. Ha a legfőbb paradigmaváltásokat vesszük figyelembe, a következő korszakokat különíthetjük el.

A legkorábbi – későbbi exegéták véleménye szerint – ezoterikusnak számító szövegek kb. a harmadik században, vagy kevéssel korábban jelennek meg. Ezek eleinte nem többek egyszerű varázsigéknél (nevük a már említett *dháraní*, vagy igen gyakran *vidjá*), amelyekhez eleinte egyszerű, majd idővel egyre bonyolultabb rítusok (*krijá*, vagy *karman*) társulnak. A mágikus eljárások által elérhető célok eleinte kizárólag világiak. Korai szövegeink javarészt terapeutikus mágiával foglalkoznak, az igék és rítusok fizikai és lelki bajok gyógyítását célozzák, vagy azokat megelőzni igyekeznek. Kevéssel később jelennek meg a közösségi világi célokat szolgáló rítusok, ilyenek például az időjárás befolyásolni hivatott szövegek (például esőidézés) vagy a közösségi tereket (állam, város, település) védelmező rítusok. A klientúra minden bizonnyal a buddhista világi hívek közösségében keresendő, a rítust végző egyénre eleinte nincs külön megnevezés. Hasonló mágikus szövegek egyre nagyobb számban jelentek meg, ez azt sugallja, hogy népszerűek voltak és igény volt rájuk. Nem utolsó sorban egy sikeresnek ítélt rítus nyilvánvalóan presztízsnövekedéssel és anyagi javakkal, vagyis a vallás támogatásával járt.¹⁰ A ritualisztikus módszerek terebélyesedése és bonyolódása specializálódást eredményezett, ily módon a mágiával (is) foglalkozó szakemberek csoportja fokozatosan külön iskolává vált. A specialistáknak nyilván érdekükben állt, hogy a szertartásvégzés felett

⁹ Nem kívánok azonosulni azzal a véleményem szerint helytelen és meglehetősen arrogáns kijelentéssel, miszerint a tantrikus buddhizmus nem is „igazi” buddhizmus. Az, hogy egy szöveg mennyiben „buddhista” számunkra metodológiai eszköz annak kimutatására, hogy a tantrikus buddhizmus mennyiben és milyen módon áll kölcsönhatásban egyéb vallásokkal, elsősorban a már említett *saiva* irányzatokkal.

¹⁰ Megjegyzendő, hogy a kínai udvarba látogató nagyhírű indiai mesterektől nem doktrínáik bemutatását kérték először, hanem esőmágiát. Chou 1945: főleg 243, 268, 276–277, 292, 298–299, 303.

valamilyen ellenőrzést gyakoroljanak. Valószínűleg főleg ebből a megfontolásból kb. az ötödik században megjelenik a mester-tanítványi láncolatokat biztosító beavatási szertartás (*abhiséka*).¹¹

A világi célokat szolgáló ritualisztikus mágia egy pillanatig sem veszített népszerűségéből,¹² azonban körülbelül a hetedik-nyolcadik században olyan szövegek jelennek meg, melyek szerint a beavatás, a ritualisztikus meditáció, illetve a varázsigék rendeltetésszerű használata nem csak a fenti világi célokat tehetik elérhetővé, hanem magát a buddhizmus végcélját, vagyis a létforgatagból való megszabadulást, a buddhaság állapotát is eredményezhetik. Mi több, az egyik ilyen szövegünk szinte szó szerint kimondja, hogy a megváltás csakis az ezoterikus út révén érhető el. Későbbi exegéták ezt lelkes túlzásnak értelmezik, véleményük szerint az ezoterikus út nem az egyetlen, de mindenképpen a leggyorsabb és legjobb. A beavatás szertartása, illetve az azután betartandó életvitel és vallásgyakorlat egyre bonyolultabbá válik, de nagyjából még mindig összeegyeztethető az exoterikus buddhizmussal.

Nagyjából a nyolcadik század második felében áll be a következő fordulat, amikor az ezoterikus út egyre antinomiánusabbá válik. Mind a beavatás mind a szellemi-fizikai gyakorlatok egyre több olyan elemet kezdenek tartalmazni, amelyek áthágják a konvenciókat (elsősorban a rituális tisztaság elveit) és az erkölcsi normákat. A mindeddig jobbára szelíd, transzcendens nyugalmat sugárzó istenségeket felváltják haragvó, dinamikus társaik. A királyi méltóságot idéző jelképrendszert a halottégető világa váltja fel. Az istenségeknek tett felajánlások többnyire tisztátalanok: testnedvek, hús, alkohol. Megjelennek a szexuális-jógikus gyakorlatok, ezzel párhuzamosan növekedik a nőnemű istenségek szerepe. A beavatottak közösségi imádata nem ritkán orgiasztikus. Végezetül pedig, de nem utolsó sorban, ettől a ponttól kezdve mutatható ki egyértelműen a *saiva* irányzatok hatása, nemcsak praxisbéli tipológiai párhuzamokban, hanem konkrétan, szövegek szintjén. Fontos kiemelni, hogy a konvenciók áthágása ritualisztikus, (legalábbis elméletileg) nem öncélú és nem önkontroll nélküli: a beavatott célja a kettősségeken alapuló világszemlélet feloldása, a tudat által a világra vetített koncepciókon való áttérés.

A második évezred első két százada a tantrikus buddhizmus aranykora. A korszakot mintegy összegzésként kell elképzelni: egyre kifinomultabb racionalizáló törekvések próbálják az elmúlt századok által kitermelt, rendkívül sokszínű vallást valamilyen koherens doktrinális keretbe helyezni, összeegyezt-

¹¹ Kissé meglepő, de a legkorábbi ismert leírás egy kínai apokrif szövegben jelenik meg, a modell azonban mindenképpen indiai (Strickmann 1996: 78ff; Matsunaga 1977: főleg 171–172).

¹² Döntő bizonyíték erre, hogy az elvileg legezoterikusabbnak számító *tantrák* is bőven tartalmaznak hasonló, „korai stílusú” szertartásokat.

tetni a *mahájána* buddhizmus alapelveivel, illetve az extrém jellemvonások fokozatos megszelídítésével teljes, világi hívek által bátran vállalható vallással szerkeszteni. A virágzásnak valószínűleg az egyre gyakoribbá váló muszlim betörések vetettek véget. A főleg kelet-indiai dinasztiák által támogatott kolostoregyetek és kegyhelyek feldúlásával a buddhizmus Nepál kivételével igen hamar kiszorult Indiából.

Összegezve, az ezoterikus buddhizmus kialakulásában nagyjából a következő korszakokat különíthetjük el:

- 250–650: korai ezoterikus buddhizmus; világi célok; fokozódó specializálódás
- 650–750: ezoterikus buddhizmus mint önálló megváltástan; a beavatás fontossága
- 750–1000: antinomiánus ezoterikus buddhizmus; *saiva* elemek áttemelése
- 1000–1200: összegzések kora, törekvés a koherens doktrína és praxis megteremtésére

A BELSŐ NARRATÍVA

A fenti paradigmamelemzés és korszakolás természetesen nem felel meg a „belső” narratívának, a tantrikus buddhizmus művelői (itt elsősorban az exegétákra gondolok) vallásuk kialakulását nyilván nem egy történelmi folyamatként értelmezték. A következő bekezdésekben megkíséreltem összefoglalni ezt a belső narratívát, nagyjából ahogyan azt egy kb. 1000 utáni exegéta láthatta.¹³

A tantrikus/ezoterikus buddhizmus két leggyakrabban előforduló hagyományos elnevezése a *mantra-naja* „a varázsigék módja”, illetve a *vadzsrájána* „a vadzsra-jármű”.¹⁴ Az előbbi megnevezés a „tökéletességek módjának” (*páramitá-naja*) párjaként értelmezendő, azaz azt sugallja, hogy a *mahá-jána*

¹³ Összefoglalásom némileg mesterséges, hiszen nem minden kommentátor/exegéta értene egyet minden itt leírt kijelentéssel.

¹⁴ Nem ritka a *mantra-jána* „az igék járműve” sem, továbbá a fenti két elnevezés variánsai: *mahá-mantra-naja* „az igék nagy módja”, *mantra-csarjá-naja* „az igék gyakorlatának módja”, *mantra-mahá-jána* „az igék [révén gyakorolt] nagy jármű”, *guhja-mantra-mahá-jána* „a titkos igék [révén gyakorolt] nagy jármű”, *mahá-vadzsrájána* „a nagy vadzsra jármű”, *vadzsrá-mahá-jána* „a vadzsra-féle nagy jármű”. Ritkábban, de előfordul még: *agra-jána* „a legfőbb jármű”, *anuttara-mahá-jána* „a felülmúlhatatlan nagy jármű”, *mantra-sásztra* „az igék tanítása”, *szamjak-szambuddha-jána* „a tökéletesen megvilágosodottak járműve”, *gambhíra-mahá-jána* „a mélységes nagy jármű”, illetve *phala-jána* „az eredmény járműve”. A *jána* szót (szó szerint „haladásra alkalmas eszköz”) olykor nem járműnek, hanem ösvénynek fordítják.

által beteljesítendőként előírt tökéletességeket (*páramitá*)¹⁵ a gyakorló az igék (*mantra*) segítségével éri el. Az igék természetesen nem egyedül járnak, a *mantrák* azonban a gyakorló kelléktárának legjellegzetesebb eleme. A *vadzsrájána* terminus párjai a *srávaka-jána* („a hallgatók járműve”, azaz amit ma ortodox buddhizmusként szokás emlegetni), illetve a *mahá-jána*. A *vadzsrá* elsősorban a gyakorló emblematisz jelképét, a jogart jelenti, a szónak azonban egyéb jelentései is vannak, és ezeket a szövegeink ki is használják.¹⁶

A *vadzsrá*-jármű céljaiban nem különbözik a *mahájánától*, azaz mindkét „jármű” vagy „ösvény” ugyanoda tart: a minden lény üdvére való tökéletes megvilágosodás és a létforgatagból való megszabadulás felé. A különbség anynyi, hogy a *vadzsrájána* révén az üdvözülés folyamata rövidebb, gyorsabb, kényelmesebb, jobban felszerelt, ám ugyanakkor sokkal veszélyesebb és ezért nem való mindenki számára: csakis a legkiválóbb képességű aspiránsok vehetik igénybe. Annak érzékeltetésére, hogy mennyivel hatékonyabb az ezoterikus út, több szöveg is kijelenti, hogy Sákjamuni a konvencionális *mahájána* szempontjából a megvilágosodás ösvényét három „megszámlálhatatlan” világkorszakon keresztül járta (a legóvatosabb számítás szerint is ez háromszor 10⁵¹ évet jelent). Ezzel szemben a *vadzsrájána* révén a beavatott ugyanezt egyetlen élet alatt, akár itt és most, véghezviheti. Ez nem azt jelenti, hogy a konvencionális buddhizmus hasznavehetetlen; a buddhák tökéletes bölcsességgel és tökéletes könyörülettel rendelkeznek, így az általuk kinyilvánított – csupán lát-szólag – különféle tanítások azt a célt szolgálják, hogy mindenki megtalálja az alkatának és képességeinek megfelelő szellemi utat.

¹⁵ Ezek száma szövegtől vagy iskolától függően hat vagy tíz, az adakozástól (*dána*) a bölcsességtől (*pradnyá*) vagy gnózisig (*dnýána*).

¹⁶ A *vadzsrá* másik leggyakoribb jelentése „gyémánt”, ebből kifolyólag jelentheti a nem-kettős gnózist (*a-dvaja-dnyána*), ami oszthatatlan és mindenén áttör, de rajta nem fog semmi; másik jelentése „villám”, ami az ezoterikus buddhizmus gyors és erőteljes eredményeire utalhat; a szexuális rítusok megjelenésével a *vadzsrá* jelképezi a péniszt. A *vadzsrá* szó használatával az ezoterikus buddhizmus gyakorlatilag bármit gyarmatosíthat, sokszor nem lévén több egyszerű előtagnál: így lesz Siva-Rudra istenségből az ezoterikus buddhizmusban Vadzsrá-Rudra, a mesterből *vadzsrá-guru*, Visnu madárszárnyú hatásából Vadzsrá-Garuda, és így tovább. A jogar egy gömbalakú fogantyúból és abból kétoldalt kinyúló ágakból áll, amelyek a csúcspan találkoznak (ismerünk ún. nyitott *vadzsrát* is, ahol az ágak nem érnek össze, de ez ritka). Az ágak száma lehet egy, három (ez gyakorlatilag egy megduplázott három-ágú szigonynak, Poszeidon és Siva emblémájának felel meg), öt (ez a leggyakoribb), vagy kilenc. A szimbólum eredete és funkciója vitatott. Egyesek szerint megfelel Zeusz keraunoszának vagy a védikus Indra fegyverének. A kérdésben egyelőre nem kívánok állást foglalni. Az ágak száma különféle megfeleltetéseket vonz: a három buddha-klán, az öt buddha-klán, nyolc istennő egy főistenség körül stb.

A *vadzsrájánát* használni kívánó és arra képes gyakorlók sem mind egyenlő képességűek, ezért a buddhák több, szintekbe rendezhető szentiratot nyilvánítottak ki. A legalacsonyabb szintű szövegekben a „külső” rituálék (*krijá*) dominálnak, a következő szinten a „külső” rituálék és a „belső” meditáció egyensúlyban van, még magasabb szinten a „belső” meditáció, a jóga kerül túlsúlyba. A legmagasabb, legezoterikusabb szinteken a törekvő különleges gyakorlatokat végezhet, amelyek látszólag ellentmondanak a konvencionális erkölcsnek.

Ahhoz, hogy valaki a *vadzsrájána* gyakorlatait végezhesse, beavatásra (*abhiséka*) van szükség, ahhoz pedig megfelelő mester (*guru* vagy *ácsárja*) kell. Beavatás nélkül minden törekvés (meditáció vagy rítus) nemcsak hiábavaló, hanem veszélyes is. A mester hivatott megvizsgálni a potenciális beavatandó képességeit. Ha a tanítvány alkalmas, egy bonyolult szertartás keretében beavatást nyer, aminek legfőbb mozzanata a *mandala* elé vezetés (lásd lentebb). Az immáron beavatottnak számító tanítvány ezentúl mesterére úgy tekint, mint aki a buddhákkal egyenértékű, feltétel nélküli engedelmességgel és odaadással tartozik neki. Tanoncársaival egyfajta titkos társaságot képeznek. A beavatottakat eskük (*szamvara*) és fogadalmak (*szamaja*) kötik, ezek megszegése igen nagy bűn.

A szertartás után a beavatottnak nemcsak joga, hanem kötelessége is időszakosan végezni a megtanult szertartásokat és meditációs gyakorlatokat.¹⁷ A kezdeti fázisban ez legtöbbször az ún. előszolgálat (*púrva-szévá*), aminek célja a beavatásban kapott *mantra* fölötti hatalom megszerzése. A *mantra* ismételtetését (*dzsapa*) bonyolult vizualizációs gyakorlatok (*bháváná*) kísérik: a kevésbé ezoterikus tanításokat követő beavatott megidézi az adott *mantrához* tartozó istenséget,¹⁸ a legmagasabb szintű tanítás szerint viszont nemcsak megidézi, hanem azonosul is vele. A gyakorlás (*szádhana*) célja az adott istenség által képviselt megvilágosodott tudatállapottal való egyesülés, illetve az ebből eredő mágikus erők megszerzése. A *vadzsrá-jána* csak látszólag teisztikus: az istenségeknek nincs önvalójuk, mindannyian az öröktől tiszta, nem-kettős, a létforgatag által nem kötött tudatállapot megnyilvánulásai. Sok esetben találunk nem buddhista istenségeket is a szövegekben, ezek rendszerint „behódolt” vagy megtérített istenségek.

A gyakorlás révén a beavatott számos mágikus erőre tehet szert vagy rítusok révén csodás hatásokat idézhet elő, ezeket pedig felhasználhatja mind saját,

¹⁷ Jog és kötelesség ebben a rendszerben ugyanaz a szó, *adhikára*. Tibeti megfelelője a *dbang*, a beavatás (*abhiséka*, „[vízzel] hintés”) tibeti fordítása *dbang bskur*. Ezt „az erő átadásának” szokták fordítani, az átadás tárgya viszont nem valamiféle varázserő, hanem az említett jogosultság/kötelesség. Talán ez a példa is jól mutatja, hogy az alapvető terminológia is tisztázatlan.

¹⁸ Gyakran találkozunk azzal az elvvel, hogy a *mantra* és az istenség nem különböznek egymástól, ugyanazon elvet vagy erőt jelenítik meg szónikus, illetve grafikus formában.

mind mások érdekében. A szövegek által előírt rítusok sok esetben látszólag ártó mágia: ölés (*márana*), bénítás (*sztambhana*), vonzás (*ákarsana*) és hasonlók. Ezek azonban csak kivételes esetben használhatók: a ritualisztikusan előidézett ölés például csakis olyan személyek ellen használható, akik a mestert, a buddhizmust, vagy a buddhista közösséget fenyegetik. Idővel maga a beavatott is mesterré válhat és beavatást adhat saját tanítványainak. A virtuóz gyakorló élete végéhez közeledve választhat: vagy meghosszabítja életkorát, vagy pedig tudatos, ún. jógikus halált hal (*utkránti*). Utóbbi esetben maga választja meg újraszületését, de akár véget is vethet azok láncolatának, ha úgy látja jónak.

A TANTRIKUS BUDDHIZMUS IRODALMA

Az indiai tantrikus buddhizmus művelői nem kanonizálták irodalmukat, ennek ellenére főleg a kommentárirodalomban fennmaradt számos vitairat arról tanúskodik, hogy nem mindenki fogadott el minden kinyilatkoztatást fenntartás nélkül. Voltak, akik a teljes tantrikus irányzatot eretnekségnek tartották, egyesek csak bizonyos szövegeket vagy szövegcsoportokat fogadtak el, mások pedig úgy érveltek, hogy bár a tantrikus kinyilatkoztatás valóban a Buddha/egy buddha szava, korunkban nincsenek gyakorlására alkalmas törekvők.¹⁹

Ez nem jelenti azt, hogy az indek nem rendelkeztek valamilyen belső rendezőelvvel vagy szövegkategoriókkal. Több ilyen modell is ismert. A legnépszerűbb körülbelül a tizenegyedik századra stabilizálódik és öt csoportba rendezi a tantrikus kinyilatkoztatást: *krijá-*, *csarjá-*, *jóga-*, *mahá-jóga* vagy *jóga-uttara*, *jógini* vagy *jógini-niruttara-tantra*.²⁰ A magukat egyre ezoterikusabbnak tartó szövegek nem kívántak ellentmondani a korábbi kinyilatkoztatásoknak, más szóval az újabb szövegek nem állítják, hogy az eddigi ezoterikus út hamis vagy érvénytelen. A középkori indiai vallásokra jellemző módon a tantrikus buddhizmus inkluzivista: minden kinyilatkoztatás érvényes, de csak egy bizonyos

¹⁹ Kínában, Japánban, és a Tibeti Birodalomban körülbelül a nyolcadik század után megjelenő szövegeket gyanúval fogadták, míg a későbbi, kultúrájukat a birodalom romjain és másfélszáz év politikai káosz után újraszervező tibetiek számára minden bizonyíthatóan Indiából származó tanítás eredetinek számított. Mindezek ellenére az apokrif irodalom, vagyis a nem Indiából származó, de általában ind sémákat utánzó szövegek, mind tételesen, mind méreteiben számottevő. A kínai illetve tibeti kanonizáló törekvések valószínűleg ezeknek a „gyanús” szövegeknek a kiküszöbölésére irányultak.

²⁰ Másodlagos irodalomban az utolsó kategória gyakran *an-uttara-jóga-tantra*-ként szerepel. A szó a tibeti *rnal ’byor bla na med pa* helytelen visszafordítása, szanszkrit forrásokban nem fordul elő.

pontig (ez az elv gyakran a buddhizmuson kívüli vallásokra is kiterjed). A „csúcscinyilatkoztatás” természetesen az éppen szóban forgó szöveg, az „alacsonyabb” szintű tanítások azonban nem veszítik érvényüket, szerepük a „magasabb” tanokat befogadni képtelen személyek szellemi okítása.

Tételszerűen az első (*krijá*, „ritus”) csoport a legnagyobb. Ennek legfőbb oka, hogy a *dháraník*ként számontartott szövegeket ide szokás sorolni, ezeknek száma pedig több száz. A *dháraní* – olykor *vidjá*²¹ – rendszerint egy hosszabb, csupán részben érthető mágikus ige, az ezt tanító szöveg pedig általában egy kerettörténet, ami a *dháraní/vidjá* kinyilatkoztatásának körülményeit meséli el. Az egyik legnépszerűbb és legrégebbi ilyen szöveg, a *Mahá-májúri*²² nyitányában például egy Svjáti nevű fiatal szerzetest tűzifa gyűjtögetés közben súlyos kígyómarás ér. A Buddha kedvenc tanítványát, Ánandát küldi a helyzet orvoslására, de előbb megtanítja neki a használandó igéket és az ahhoz kapcsolódó ritualisztikus cselekedeteket. A tanítás alkalmazása után Svjáti meggyógyul, a Buddha pedig mintegy zárszóként az igét és annak egyéb jótékony hatásait dicséri. A történet mágikus precedens: mivel a Buddha hasonló vész helyzetben így és így tett, minekutána a veszély elmúlt, a jövőben is ugyanaz a hatás várható.²³

A *dháraník* felhasználási módjai változatosak: legegyszerűbben az ige felolvasandó, de ráolvasható mágikus tárgyakra (például: védelmező fonál), a szöveg felhasználásával amulett készíthető, és így tovább.²⁴ A vész helyzet narratívák ugyanilyen változatosak: természeti katasztrófák (földrengés, árvíz, szárazság), különféle fizikai betegségek (fogfájás, aranyér), pszichikai betegségek (megszállottság, amiért különféle démonok felelősek), baljós előjelek (üstökös megjelenése), stb. Az előírt igék és járulékos rítusok nem feltétlenül

²¹ A terminus jelentéséről, és ami körülötte van lásd Davidson 2009.

²² Jelentése „A nagy páva”, a pávák a kígyók természetes ellenségei; a kígyómarás gyógyítására specializálódott gyógyítók kelléktárában a pávatoll legyező elengedhetetlen. A szöveg fejlődése, terebélyesedése a különböző kínai fordítások révén követhető nyomon. Matsunaga 1977: 170. A legkorábbi változat a második századból származik, a Nepálban máig is használatos változat körülbelül a 6–7. századra alakul ki (lásd Takubo 1972). Egy korai szanszkrit változat az ún. Bower kéziratban maradt fent (kb. 4–5. század). Lásd Hoernle 1897: 222–230.

²³ A varázsigék működési mechanizmusáról több elképzelés is született. Egyrészt semmilyen indiai szerző nem vonta kétségbe, hogy a varázsigék működnek. Az egyik, talán legegyszerűbb magyarázat az, hogy az ok-okozati összefüggés a recitáció és a hatás között egyszerűen „felfoghatatlan” (*a-csintja*). A másik, hogy a varázsigé hatékonyságát a kinyilvánító, vagyis a Buddha/egy buddha szava garantálja, hiszen igaz ember – márpedig a buddhák azok – nem hazudhat és nem tévedhet. Kiváló munka ezekről a problémákról (és egyebekről) Eltschinger 2001.

²⁴ Egy ilyen amuletről lásd Hidas 2010. Az alapul szolgáló *dháraní*-szöveg példaértékű feldolgozása: Hidas 2012.

elhárító jellegűek, lehetnek preventívek is. A cél olykor nem is annyira kézfelfogható: léteznek például mágikus igék az életkor meghosszabbítására, a memóriakészség fejlesztésére, vagy ájtatos cselekedetek által már megszerzett erény megsokszorozására (például ereklyetoronnyba helyezendő formulák).

A *krijá-tantra* osztály egyéb szövegei (nevük igen gyakran *kalpa*, „rituális kézikönyv”)²⁵ is tartalmazhatnak *dháraníkat*, de ezekben a szövegekben azt figyelhetjük meg, hogy a rituálék egyre bonyolultabbá és kifinomultabbá válnak. Az egyik leggyakrabban használt rituális mechanizmus egy istenség megidézése varázsigéjén keresztül. Az idevonatkozó, a rituálét mintegy legitimizáló kinyilatkoztatások igen gyakran megtéréstörténeteket tartalmaznak: a buddhizmuson jobbra kívül eső istenségek akarva vagy akaratlanul a Buddha, vagy egy buddhista istenség elé járulnak, elmondják milyen ígérellel lehet erejüket megidézni, és esküt tesznek, hogy az ígét előírászerűen felhasználó személy kívánságát teljesítik. A gyakorló a rituális utasításokat aprólékos figyelemmel betartva legtöbbször magányba vonulva igyekszik a varázsigén úrrá lenni úgy, hogy azt egy előírt mennyiségben (tipikusan százezerszer) elrecitálja. Ha sikerrel jár, az istenség megjelenik és megkérdezi, hogy miképpen szolgálhatja a varázslót. Megfigyelhető, hogy míg korábbi szövegekben a gyakorlók az istenségek és egyéb természetfeletti lények jóindulatát igyekeznek megnyerni, későbbi szövegekben a megidézett erőknek nincs választásuk, az ige fölött megszerzett hatalom kötelezi őket a varázsló akaratának végrehajtására.²⁶ A hangvétel egyre erőszakosabbá válik: ha az istenség nem tartja be korábban tett esküjét, rettenetes sors vár rá.

A fent már említett terapeutikus célok mellett egyre nagyobb hangsúllyal jelennek meg a különféle *sziddhik*, azaz mágikus erők megszerzésére irányuló szertartások. Ezek az erők sokszor a szó szoros értelmében mesebeliek: tündérek (*jaksini*) megidézése,²⁷ zombiszerű lények (*vétála*) irányítása, gyors haladást biztosító varázssaruk (*páduka*) megszerzése,²⁸ földalatti kincsesbarlangok vagy

²⁵ Az egyik legismertebb ilyen szöveg a *Mandzsusrija-múla-kalpa* – hasznos tanulmány a szövegről Wallis 2002. Jellemző a tantrikus szövegek eklektikus mivoltára, hogy a szöveg számos ritualisztikus leírás mellett egy félig mitikus királykrónikát is tartalmaz, lásd Jayaswal 1934.

²⁶ Kiváló tanulmány erről a fontos paradigmaváltásról Schmithausen 1997.

²⁷ Például a *Bhúta-dámara* (*A szellemek ura*) nevű szöveg (mindmáig kiadatlan, a legjobb általam ismert kézirat a göttingeni Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Xc 14/50 jelzetű fényképei között található) gyakorlatilag csak ilyen, tündéretet és egyéb nőnemű természetfeletti lényeket megidéző rítusokból áll. A megidézett tündér, stb. a varázsló kívánsága szerint anyjává (azaz védelmezőjévé), feleségévé, vagy szolgálójává válik, pénzt hoz neki, királlyá teszi, stb. Fontos megemlíteni, hogy ez a szöveg egyike azon kevés buddhista *tantrának*, amelyekből készült egy „hindu” változat. Lásd Bhattacharyya 1933.

²⁸ Vö. hétmérföldes csizma motívuma a nyugati meseirodalomban.

alvilágok megnyitása (*bila-sziddhi*, illetve *pátála-sziddhi*),²⁹ repülést biztosító varázskard (*khadga-sziddhi*) vagy mágikus tableta (*guliká*), láthatatlanságot okozó szemkenőcs (*andzsana*), hosszú életet vagy halhatatlanságot biztosító elixír (*rasza-sziddhi*), és társaik.³⁰ A rituális mechanizmusok egyre sokoldalúbbak: az igék révén való istenidézés kibővül többek között az egyre fontosabbnak számító tűzáldozatokkal (*hóma*) és titkos kézjelekkel (*mudrá*).

Bár a legtöbb régi szövegünk ebbe a csoportba tartozik, nem feltétlenül minden szöveg korai, amit a *krijá-tantra* kategóriába sorolnak: többről is világosan kimutatható, hogy késői elemeket tartalmaz, más szavakkal gyakran előfordult, hogy egy-egy szöveget új elemekkel, nyilván a kor és a környezet követelményeinek tükrében „frissítettek”. Bármennyire is sokszínűek a kategória szövegei, ami közös bennük az az, hogy tanításaik gyakorlásának eredményeként világi célokat ígérnek, a végcélt, vagyis a buddhaság állapotát nem.

A *csarjá-tantra* osztály³¹ tételesen a legkisebb az összes kategória közül. Két fő szövege a *Vadzsrá-páni-abhiseka* (*Vadzsrápáni beavatása*) és a körülbelül a hetedik század elejére tehető *Mahá-vairócsana-abhiszambódhi* (*A Nagy Vairócsana megvilágosodása*).³² Ez a két igen fontos kinyilatkoztatás egyfajta átmenetet képez a *krijá-* és a *jóga-tantra* osztályok között: számos meghatározó rituális mechanizmus itt nyeri el többé-kevésbé kiforrott alakját (mindenekelőtt a beavatási szertartás), ezzel szemben a megváltás elérésére még mindig nem találunk utalást. Míg a *krijá-tantra* osztályban a legnépszerűbb istenség a számos formát öltő Avalókitésvara, itt egy Vairócsana nevű „kozmosz” buddha kerül előtérbe. Leírása már-már teisztikus. Vairócsana nem csak egy buddha a sok közül, hanem a buddhák legfőbbje, aki mind a transzcendens mind az immanens valóságot magába foglalja.

A *Mahá-vairócsana-abhiszambódhi* egyik igen fontos kijelentése az, hogy a megvilágosodott buddhák tanító célzattal bármilyen formát felölthetnek és a tant úgy taníthatják, ahogy az aspiráns számára éppen akkor megfelelő. Ez a hittétel nem volt teljesen ismeretlen a korábbi buddhizmusban, de a passzus

²⁹ Vö. a közel-keleti mesevilágból ismert kincsesbarlanggal, amit a „szezám, tárulj” varázsigé nyit meg.

³⁰ Hasonló mágikus erők megszerzéséről párhuzamos ind. tradíciókban lásd Jacobsen 2011. Külön figyelmet érdemel ebben a kötetben Vasudeva cikke, pp. 265–302.

³¹ A terminus eredete tisztázatlan. A *csarjá* a.m. „előírászerű viselkedés/életvitel”, főleg beavatás után, nem jellemző azonban, hogy a kategória szövegei túlnyomórészt ilyen előírásokkal foglalkozzanak. Szembetűnő, hogy az első három osztály neve (*krijá*, *csarjá*, *jóga*) megfelel számos *saiva* szentirat négyes tartalmi felosztásának: ritualisztika (*krijá*), beavatás utáni életvitel (*csarjá*), meditációs gyakorlatok (*jóga*), bölcsélet (*denyána*).

³² Az utóbbi két fordításban is elérhető: Hodge 2003, illetve Giebel 2005. A szanszkrit eredeti néhány idézetet leszámítva elveszett.

ún. eretnek istenségeket is említ, azaz a buddhák megjelenhetnek Mahésvara (vagyis Siva), Nárájana (vagyis Visnu), vagy Brahmá alakjában és az így tanított tan „egyízű” (*éka-rasza*) a buddhák mindentudásával.³³ Más szavakkal a szentirat gyakorlatilag felhatalmazza a tantrikus buddhizmus művelőit, hogy szabadon „gyarmatosítsanak” egyéb vallásokat. Ezt az engedményt a továbbiakban igen jól kihasználták.

A *Mahá-vairócsana-abhiszambóधि* ugyanakkor az első igazán jelentős szöveg, amely az istenségeket egy kiforrott, komplex struktúrába helyezi. Ez nem más, mint a híres *mandala*, az istenségek palotájának (*kúta-ágára*) kétdimenziós leképezése. A *mandala*-struktúra ugyan korábbi szövegekben is előfordul, de itt láthatjuk először azokat a megfogalmazásokat és elemeket, amelyekre mondhatni az összes további *mandala* és az ahhoz kapcsolódó beavatási szertartás épül. Az egyik ilyen elem a központi buddhák égtájakra rendezése: középen trónol a főistenség, Vairócsana, jobbán-balján illetve előtte-mögötte Aksóhbha, Ratnaszambhava, Amitábha, és Amóghasiddhi.³⁴

A *jóga-tantra* osztállyal az ezoterikus buddhizmus vízvázlatához érkezőnk. A csoport fő szövege a *Tattva-szangraha* (*Az alapelvek összefoglalása*),³⁵ amelynek kialakulása a hetedik század végére vagy a nyolcadik század elejére tehető (a kínai fordítás 723-ban készült). Itt láthatjuk először a tantrikus buddhizmust mint valódi szoteriológiát: a szöveg annyira hangsúlyosan állítja azt, hogy az általa előírt úton kívül nincs megváltás, hogy Sákjamuni Buddha hagyományos megvilágosodástörténetét is átírja. A fiatal herceg a fa alatt medítál, de nem éri el a megvilágosodást mint a megszokott történetben. Ehelyett megjelennek a transzcendens buddhák és egy *mandala* előtt beavatják az egyetlen igazán eredményes, titkos tanításba. Az üzenet nyilvánvaló: csakis az ezoterikus út vezet a megváltáshoz, ehhez pedig beavatás szükséges.

A *Tattva-szangraha* másik fontos narratívája Rudra (azaz Siva) megtérítése. Az igen nagy hatalommal bíró istenség természetesen nem akar önként behódolni, ezért Vadzsrápáni, a Buddha egyik kísérője haragvó alakot ölt és mágiikus küzdelemben megöli, majd újraéleszti Sivát és kíséretét.³⁶ A mítosz nem jelenthet mást, mint hogy a buddhisták a Siva-hitűekben látták legnagyobb

³³ A szövegrészlet szanszkritul is fennmaradt, lásd Vilászavadzsra *Náma-mantra-ārtha-avalókinijé*ben (ez a szövegrészlet egyelőre publikálatlan, itt a következő kéziratot olvastam: Cambridge University Library Add. 1708, ff. 31v–32r).

³⁴ Másodlagos irodalomban (főleg művészettörténeti munkákban) ezeket a buddhákat gyakran *dhjáni/dhjáni*-buddháknak hívják, ez a kifejezés azonban nem fordul elő a klasszikus kori szanszkrit szövegekben. A terminus valószínűleg egy tizenkilencedik századi újítás, ami Brian H. Hodgson (1800/1–1894) informátorától származik.

³⁵ A legjobb kiadás Horiuchi 1974 és 1983.

³⁶ A felvett alak neve Trailókjavidzsaja „Három világot győző”, egyesek szerint ez a későbbi ún. haragvó istenségek prototípusa.

riválisaikat, ami nem csoda, hiszen ettől a ponttól kezdve a tantrikus buddhizmus egyre inkább kezd különféle *saiva* irányzatokhoz hasonlítani.³⁷

A *Tattva-szangraha* a beavatáshoz szabadelvűen viszonyul: bárki kaphat beavatást a misztériumokba. Ezt a kijelentést a későbbi exegéták megpróbálják leszűkíteni. Kiemelendő, hogy az ezoterikus buddhizmus történetében talán itt fordul elő először a „megszállottság” (*ávésá*) motívuma a beavatási szertartás kellékeként, ami szintén *saiva* hatásra utal. A mester a tanítványt egyfajta jótékony megszállottsági állapotba hozza: ha ez sikerül, akkor az istenségek mintegy beleegyezésüket adták a beavatáshoz.

Másik igen fontos szöveg ebből a csoportból a *Szarva-dur-gati-parisódhana* (*A minden kárhozattól megtisztító*),³⁸ amely főleg halotti rítusokkal foglalkozik, azzal a fő céllal, hogy az elhunytat megmentse a rossz újrászületéstől (vagyis a pokloktól, az éhező szellemek, illetve az állatok világától).

Bár antinomiánus elemek diszkrétén a *Tattva-szangrahában* is megbújnak, ezek inkább a következő szövegcsoport szintjén jelennek meg erőteljesen. A *mahá-jóga* szövegekben fordul elő először, hogy a *mandala* istenségei társnőjükkkel egybekelve jelennek meg, illetve hogy a fő istenségeknek tett, szoteriológiai célzatú felajánlások között szerepel a hús, csontok, testnedvek és az alkohol. Csírájukban megjelennek a szexuális rítusok is, illetve egyre gyakoribbá válnak az aszkézist mélységesen elítélő kijelentések. A megvilágosodás – így a szövegeink – elérhető az érzéki örömeik révén is, feltéve, hogy a gyakorló belátja „üres”, éntelen mivoltukat. Ha erre képes, akkor számára semmi sem tiltott. Ezzel a tétellel párhuzamosan alakul ki az emberi test újraértékelése, ami immáron nem undorító börtön, hanem istenségek lakhelye, a *mandala* egy megjelenési formája.

A *mahá-jóga* szövegek legfőbbjének a *Guhja-szamádzsza-tantrát* tartják.³⁹ Jellemző módon maga a szöveg annyira homályosan fogalmaz, hogy még az sem derül ki egyértelműen, hogy ki a főistenség, illetve hogy kísérete hány alárendeltet tartalmaz. Nem csak az ikonográfiában, hanem a gyakorlat szintjén is léteztek értelmezési problémák, így az alapszöveg magyarázatára több exegetikai iskola született, amelyek közül kettő volt igazán befolyásos.⁴⁰ A *Guhja-szamádzsza* számos megdöbbentő kijelentést tesz, az egyik leghíresebb – a vers

³⁷ Lásd újfent Sanderson 2009, főleg 124–243.

³⁸ Lásd Skorupski 1983.

³⁹ Teljes angol fordítása csak egy kiadatlan doktori tézisben található meg: lásd Freemantle 1971.

⁴⁰ A valószínűleg régebbi iskola a nyolcadik-kilencedik század derekán élt Dnyánapáda tanításait követi, a népszerűbb Árja iskola pedig [pszeudo-]Nágárdzsunáét. Az utóbbi iskola rendkívül népszerű meditációs rendszere az ún. Öt fokozat (*pancsa-krama*), melyről máig a legjobb tanulmány szintén egy kiadatlan doktori tézis: Tomabechi 2006.

(12.61) a beavatás kontextusában hangzik el mint egyfajta eskü – feje tetejére állítja a legalapvetőbb buddhista parancsokat: „igenis ölj lényeket, szólj hazug szavakat, vedd el mit oda nem adtak, és szeretkezz más asszonyával.” Hogy ezt mennyire gondolhatták szó szerint a szöveg szerzői, azt nem tudhatjuk, az viszont világos, hogy az exegétáknak nem kis fejfájásukba került kimagyarázni, hogy pontosan mit is jelent ez a passzus. Példának okáért az exegézis szerint a „hazug szavak” a buddhista tanítást jelentik, hiszen bármit is próbálunk állítani a jelenségvilágról vagy a megszabadulásról, szavakkal úgyse tudunk leírni semmit teljes valóságában, vagyis minden közlés eleve hazugság, az érző lényeket mindazonáltal tanítani kell.

További változás a *mahá-jóga* ikonográfiában, hogy Vairócsana elveszti központi szerepét, helyét Aksóbhja (vagy egy Aksóbhja típusú buddha) veszi át. Az istenségek azonban továbbra is többnyire békések maradnak, lótuszülésben helyezkednek el és királyi díszeket viselnek.

A következő szövegcsoporttal, az ún. *jóginí-tantrákkal* ez gyökeresen megváltozik. A központi buddha helyét egy ún. Héruka⁴¹ (vagy egy istennő) veszi át, aki leggyakrabban koponyaékszereket visel, táncol (de legalább valamilyen dinamikus, álló pozíciót vesz fel) és haragvó arcú. A *mandalában* egyre nagyobb szerepet kapnak az istennők, akikre leggyakrabban a *jóginí* vagy *dákiní* elnevezést használják. Az utóbbi kissé meglepő, hiszen régebbi szövegeink a *dákiníket* valamiféle nemkívánatos, démonszerű lényként írják le, itt azonban a panteonban olykor főistenségként is szerepelnek.⁴²

Az antinomianizmus ebben a csoportban kapja a legnagyobb hangsúlyt. A beavatás elengedhetetlen kellékévé válik például, hogy a tanítvány egy többnyire fiatalokú és kasztonkívuili közösségből származó lánnyal közösüljön, és hogy az így nyert szexuális folyadékokat szentségként elfogyassza. A beavattott közössége havi rendszerességgel lakomát ül (*gana-csakra*), ahol a legfőbb mozzanat a *mandalába* rendezett istenségek imitációja (olykor beleértve a szexuális egyesülést is), középen a mesterrel és annak ágyasával mint a fő istenségpár földi mása, illetve az alkoholban feloldott áldozati étkek (testnedvek és hús) közös fogyasztása egy koponyacsészéből.

A *jóginí-tantrák* talán legkorábbi szövege a több néven is ismert *Héruka-abhidhána*,⁴³ amelyről Sanderson kutatásai kimutatták, hogy legalább egy-

⁴¹ A *héruka* terminus eredete nem tisztázott, lehetséges, hogy a név egy *mantra* szótagjaiból áll össze. A tibeti fordítás *khrag thung* „vérivó”, de ez a szanszkritből nehezen vezethető le.

⁴² Lásd English 2002.

⁴³ Egyéb ismert címei a *Csakra-szamvara/samvara-tantra*, *Laghu-samvara*. Teljes fordítása: Gray 2007. A fordítás számos hibát tartalmaz; lásd Szántó 2008, Sugiki 2008. A szöveg datálása vitatott, az eddig talán legjobb becslés a kilencedik század második felére teszi a korábbi változat keletkezését.

harmada tantrikus *saiva* szövegek szinte pontos mása.⁴⁴ Naivítás lenne azt hinni, hogy ez nem tűnt fel a buddhista kommentátoroknak. A fent említett szöveg második legkorábbi exegetája bevallja, hogy a szentiratban és a *jógini-tantrák*ban általában tanított gyakorlatok nagyon is hasonlítanak a *saiva* Kaula iskola gyakorlataihoz, a különbség annyiban rejlik, hogy a buddhista gyakorló képes belátni a rituális elemek és gyakorlóik önvaló-nélküliségét és éppen ezért az egyébként kárhozatra juttató praktikák itt megváltást eredményeznek.⁴⁵ A szöveg istenségpárja, a Szamvara/Samvara nevű *héruka* és társnője Vadzsravaráhí „Vadzsrá-emse”, a tantrikus panteon talán legnépszerűbb istenségei. Kiemelendő, hogy mind vizualizált, mind az ábrázolásokban fennmaradt formájukban az istenségpár hindu, pontosabban *saiva* istenségeken tapos. Szamvara/Samvara népszerűségére utal, hogy az alap-kinyilatkoztatás után számos egyéb, ún. magyarázó *tantra* jelent meg, új elemekkel gyarapítva a kultuszt. Erre szükség is volt, a *Héruka-abhidhána* ugyanis rendkívül kevés buddhista elemet tartalmaz.

Valamivel későbbi, főleg doktrinálisan nagy befolyású szövegünk a *Hé-vadzsrá-tantra*.⁴⁶ A *Héruka-abhidhána* kaotikus állapotához képest ezt a szentíratot sokkal tudatosabb kompozíció jellemzi, a buddhista filozófiai elemek sokkal zökkenőmentesebben illeszkednek a tantrikus rituáléba. A *Hé-vadzsrá* egyik legfontosabb tanítása az ún. négy pillanaté (*ksana*) és az azokban megtapasztalt gyönyöröké (*ánanda*). Valószínűleg ez a legkorábbi buddhista szöveg, amely az egyéb tantrikus rendszerekben már jól ismert „jógikus testről” is tartalmaz tanításokat. Eszerint a test bizonyos pontjain ún. *csakrák* „diszkosz, kör” léteznek, melyeket erek (*nádí*) kötnek össze, ezekben kering az életenergia (*prána*) és egyéb fluidumok. Gyakorlásának magasabb szintjein a jógí képessé válik, hogy ezt a rendszert tudatosan manipulálja. A *tantra* némileg homályos megfogalmazásait későbbi magyarázó munkák fejtik ki: ezek szerint a négy pillanat a magasabb beavatásban megtapasztalt szexuális gyönyör pillanataival párhuzamosak, amelyek mintegy tükröképei a meditációban stabilan megtapasztalható gyönyöröknek.

Hévadzsra és társnője, Nairátmjá „Éntelenség” népszerűsége Szamvaráéval vetekedik, ugyanakkor tudomásom szerint Hévadzsra az egyetlen magasabb tantrikus istenség, aki feliratokon is említésre kerül.⁴⁷

⁴⁴ Legújabban 2009.

⁴⁵ Lásd Szántó (előkészületben).

⁴⁶ Mára már jócskán meghaladott, de még mindig referenciaként használt kiadása és fordítása Snellgrove 1959. Javított fordítás egy kommentár fordításával együtt Farrow & Menon 1992.

⁴⁷ Az olvasat némileg vitatott, de lásd Epigraphia Indica vol. 12, no. 6B. Az itt publikált bevezető tanulmány szerint a dátum 1194-nek felel meg.

Különleges helyet foglal el a szentiratok között az *Időkerék tantrája* (*Kála-csakra*).⁴⁸ A szöveg valamikor 1030 körül jelenik meg és valószínűleg a legkésőbbi igazán fontos kinyilatkoztatás. A *Kála-csakra* szerzőit a szerzetesi közösségekben kell keresnünk, a szöveg ugyanis ismételten és kemény szavakkal bírálja a világi mestereket. A szentirat egyik különlegessége, hogy bonyolult időszámítási rendszere keretében egyfajta buddhista eszkatológiát is megfogalmaz. Eszerint a jövőben hatalmas háború kerekedik a muszlimok⁴⁹ és a Sambhala nevű legendás ország buddhista királya között. A *Kála-csakra* a legkomplexebb buddhista *tantra*; hogy csak egy példát említsünk, a *mandalában* helyet foglaló istenségek száma meghaladja a hétszázat. A mikrokozmosz-makrokozmosz megfeleltetések ebben a rendszerben a legkidolgozottabbak; például az imént említett eszkatológia is tükröződik az emberi testben: a buddhizmus pusztulását kívánó fegyveres hordák a tudat szennyeződései, és így tovább.

A *Kála-csakrával* Indiában nagyrészt véget ér a kinyilatkoztatások kora, a tizenegyedik század után nemigen jelennek meg igazán jelentős *tantrák*. A kommentárirodalom viszont egyre gazdagodik. A hagyomány dinamizmusára utal, hogy egy-egy szentirathoz több, értelmezéseikben gyakran gyökeresen eltérő kommentár is íródhatott. A nagyobb lélegzetvételi exegetikai szövegek olykor több kötetet tehetnek ki, ezek neve általában *tíká*, *vivriti*, vagy *vritti*. A kisebb kommentárok csak a nehezebben érthető szövegrészekre koncentrálnak, nevük általában *pandzsiká* vagy *tippání*. Az exegetikai irodalom mérete is azt mutatja, hogy bőven volt magyaráznivaló, a *tantrák* ugyanis legtöbbször igen homályosan fogalmazzanak.

A kommentárok mellékágának tekinthető, de korántsem jelentéktelen irodalom a kézikönyveké. Mivel gyakran sem a kinyilatkoztatások, sem a kommentárok nem írják le részletesen egy-egy rítus pontos lefolyását, az ilyen kézikönyvekre igen nagy szükség lehetett. Nevük igen gyakran *upájiká*, az ehhez kapcsolódó előtag a rítus természetére utal, például *mandala-upájikā* a *mandala* megépítését és a beavatást fogja leírni, a *szádhana-upájikā* egy vizualizációs meditációt. Rokon értelmű a gyakran előforduló *vidhi* „előírás [a rítus végzésére]”. A kézikönyvek – érthető, gyakorlati okokból – sokkal népszerűbbek voltak mint maguk a szentiratok, az utóbbi csoport szerepe gyakran csupán annyi, hogy kinyilatkoztatási alapként szolgáljon egy-egy rítushoz,

⁴⁸ A szöveg és kommentárirodalma az egyik legjobban tanulmányozott korpusz, hasznos bevezető Wallace 2001.

⁴⁹ A szöveg csupán barbároként (*mléccsha*) említi őket, egyéb utalásokból viszont világos, hogy itt mindenféle nyugatról jövő muszlim hadseregről van szó, prófétájuk neve Madhumati (Mohamed), aki Makha (Mekka) országból származik, stb. Érdekesség, hogy a muszlim próféták neve között Jézus is szerepel, lásd Orofino 1997. A tizenegyedik század elejével egyre gyakoribbá váló, főleg a Kábul völgyből indított észak-indiai hadjáratok fényében a választott ellenségkép nem érthetetlen.

mely olykor gyökeresen eltérhet a *tantrában* foglaltaktól. Nem ritka eset, hogy a kézikönyvek maguk is magyarázatra szorulnak, így ehhez is íródtak kommentárok. Ez a – gyakran elhanyagolt és némileg lenézett – csoport teszi ki a tantrikus irodalom fővonulatát, az exegézisben azonban számos, jobban feltérképezett, egyéb jellegű munkát is találunk.

Az egyik ilyen műfaj a *dóhá*,⁵⁰ egy középbind irodalmi nyelven⁵¹ írt dal-műfaj, szerzőjük egy-egy ún. nagy beteljesedett (*mahá-sziddha*), akikről a valószínűleg indiai szájhagyományon alapuló tibeti hagiográfia számos legendát tart számon. A dalok (nemcsak nyelvezetük miatt) rendkívül homályosak, igen gazdag szimbólumrendszerrel dolgoznak és olykor polgárpukkasztó, groteszk elemeket is tartalmaznak. A megvilágosodással egyenértékű „nagy gyönyör” szimbóluma például egy kasztonkívuili prostituált, minthogy mindkettő mindenki számára elérhető. Az egyik leghíresebb *mahá-sziddha*, Virúpa „Ronda” ikonográfiai ábrázolásán kezében koponyacsészét tart, amelybe egy szolgálány italt tölt, másik kezével a Napra mutat. A történet szerint Virúpa jógikus erejével megállította az égítet, hogy kedvenc italozója tovább tartson nyitva. A botrányos elemek természetesen szándékosak: azt hivatottak sugallni, hogy a tökéletességet elért beavatott minden konvención és kettősségen felülemelkedett.

A BEAVATÁSI RÍTUS

Helyszűke miatt itt csak nagy vonalakban igyekeztem leírni az ezoterikus buddhista irodalmat. A következő részben, többek között az ezoterikus buddhizmus gazdag ritualisztikáját ábrázolandó, összefoglaló áttekintést adok a beavatási szertartásról. A rítus maga sokat változott az évszázadok alatt, és egymással kortárs írók sem ugyanúgy írják le, gyanítható tehát, hogy számos hagyománya létezett. Az alábbiakban főleg Abhajákaragupta (*floruit* 1080–1120 körül) *Vadzra-ávalí* „*Vadzra-füzér*” című munkáját kivonatolom.⁵²

⁵⁰ Revízióra szorul, de még mindig igen fontos és kimerítő munka Kværne 1977.

⁵¹ Az egyik ilyen dalcsoport legkorábbi kiadója, Hara Prasad Shastri óbengálinak nevezte ezt a nyelvet, ez az állítás azonban igen vitatott és nem teljesen mentes a politikától. Valószínűbbnek tűnik, hogy ugyanolyan irodalmi mesterséges nyelvről van szó, mint maga a szanszkrit, a kelet-indiai jelleg persze tagadhatatlan.

⁵² A szövegnek egyelőre nincs fordítása, teljes kiadásra is csak nemrég került sor: Mori 2009. Abhajákaragupta a híres Vikramasíla kolostoregyetem apátja volt, jelen munkája és munkássága általában igen nagy hatással volt a nepáli és a tibeti buddhizmusra. A nepáli buddhista rítusok máig legnépszerűbb kézikönyve, a *Krijá-szamuccsaja* (*Rítusok gyűjteménye*) gyakorlatilag a fenti munka bővített változata.

A beavatás szertartása több napig tart és a fő liturgiát számos előkészítő jellegű tennivaló előzi meg. A beavatandó tanítványnak (*sisja*) ismételten kell beavatást kérnie. A mesternek először is meg kell győződnie, hogy a tanítvány alkalmas-e, illetve arról hogy az rendelkezik-e minden hozzávalóval, a szertartás ugyanis a beavatandó számláját terheli. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor valamilyen „akadály” (*vighna*) áll fenn. Ennek kiküszöbölésére a mester egy elhárító/védelmező rítust alkalmaz, melynek hatására a tanítvány elvileg könnyen össze fogja gyűjteni a liturgia hiányzó kellékeit.

Miután minden készen áll, a mester korábbi tanítványai közül kinevez legalább egy segítőt és egy asztrológiailag üdvösnek ítélt napon, kora reggel megkezdzi az előkészületeket. Ezen a napon (mások szerint a *mandalába* való belépés napján) mind a mester, mind a beavatandó böjtöt tart. A mester először keres egy alkalmas földterületet, ahol a szertartás akadályok nélkül folyhat le. A *mandala* megépítése többnyire a szabadban, félreeső helyen történik, de vannak példák arra is, hogy egy állandó struktúrát (pl. egy kápolnát) használtak. Az alkalmas földterületet „kölcson kell kérni” a helyszellemektől, kiknek beleegyezését ómenek vagy álmok jelzik. Bármilyen további emberfeletti beavatkozást megelőzendő a mester ételáldozatot mutat be (*bali*), illetve a rosszakaró démonokat egy tűzáldozattal (*hóma*) tartja távol. A területet ezután mind fizikailag, mind rituálisan meg kell tisztítani, különös gonddal azt a teret, ahova a *mandala* kerül megépítésre. Ezt a földdarabot fel kell ásní és be kell kenni tehéntrágyával. Minden mozzanatot *mantrák* recitációja, bonyolult vizualizációs gyakorlatok és különféle felajánlások kísérik.

Ha mindez akadályok nélkül folyik le, az avatómester hivatalosan is „birtokba veszi” a területet. Miután helyet foglalt a földterület közepén, kezében *vadzsrát* és csengőt tartva elképzeli magát mint a *mandala* főistenségét és bejelenti elhatározását, hogy megépíti az istenségek *mandaláját*. Ezután rituális táncot lejtve körbejárja a területet és újfent távozásra szólít minden esetleges rosszakaró lényt. Másnap reggel, mintegy nyomatékosítva a fentieket, a területet ékekkel (*kíla*) veszi körül, melyekre esetenként egy vörös fonál is kerül. Az ékek leverése véglegesen „odaszögezi” a még mindig ólálkodó akadály-démonokat. Ezután magát a Föld istenasszonyát kéri, hogy birtokba vehesse a védett területet. Az istenasszony beleegyezésével a földterület előkészítése (*bhúmi-adhivászaná*) befejeződik.

Következik a kancsók előkészítése (*kalasa-adhivászaná*). A kancsóknak fontos szerepük van a szertartásban, hiszen az *abhiséka* eredeti jelentése „[vízzel] hintés”, és ezt a mester a következőkben gyakran meg is teszi. A mester az újonnan készült és jó minőségű kancsókat fehérre mázolja, majd mielőtt megtölti azokat vízzel, drága anyagokat és gabonaszemeket helyez beléjük. A kancsó nyakát finom szövettel borítja, mangóhajtásokkal és virágfüzérékkel

díszíti, majd rájuk rajzolja a jelképezett istenségek *mantráit* (a kancsók száma többnyire megegyezik a *mandala* istenségeinek számával plusz kettő).

A kancsók előkészítése után a mester a *mandala* területét felhinti virág-szirmokkal, füstölővel a kezében térdre borul és csengőjét rázva megidézi az istenségeket. Ezután egy nedves zsinórt fehér porba mártva segítőivel kijelöli a *mandala* körvonalait, ennek végeztével a kijelölt részeket színes porokkal szórja be. Manapság ezt homok-*mandalának* szokás nevezni, pedig a „por” (*radzsasz*) csak a legritkább esetben volt homok, ideális esetben például porrá őrölt féldrágaköveket kell használni. A por-*mandalában* az istenségek nem antropomorf formában jelennek meg, hanem fő emblémájuk révén, így a főistenséget általában egy *vadzsa* jelképezi. Léteztek három-dimenziós *mandalák* is, ilyenekről csak szövegekből van ismeretünk, Indiában hasonló struktúrák tudomásom szerint nem maradtak fenn.⁵³

A *mandala* tulajdonképpen egy égi erődítmény leképezett mása. Több kör alakú védmű mögött egy négyzet alaprajzú palota (*kúta-ágára*) található. A belső térbe az égtájak felől díszes kapuk (*tórana*) vezetnek. Középen található a főistenség, körülötte hierarchikus rendben az alacsonyabb rendű istenségek. Ezek leggyakrabban külön színekkel jelzett ún. klánokba szerveződnek, aszerint, hogy melyik égtájon helyezkednek el. A kapukban őrző istenségek állnak, a kapukon kívül gyakran halottégetőket találunk. A királyi szimbolizmus nyilvánvaló: a főistenség a vazallus hatalmasságok felett uralkodó császár, aki fővárosa közepén trónol egy jól őrzött citadella által övezve. A *mandala* méretét a beavatandó anyagi helyzete határozza meg, az általam vizsgált szövegek szerint az átlag tizenhat és hatvannégy négyzetláb között lehetett.

Miután a *mandala* elkészült, a mester köré rendezi a kancsókat, majd a *mandalán* kívül szent szövegeket recitáltat és felajánlásokat tesz az istenségeknek. Újabb védelmező jellegű rítusok következnek és ekkor (egyések szerint már korábban) a *mandalát* egy paravánnal veszik körül. A mester újra megidézi az istenségeket és fohászodik, hogy legyenek jelen a *mandalában* a beavatás idején.

A következő mozzanat a beavatandó/k előkészítése (*sisja-adhivászaná*). A beavatandó megismétli kérelmét, a mester pedig megismétli beleegyezését. Ha a beavatandó esetleg nem buddhista, akkor a megtérés ezen a ponton történik. Különbféle prognosztikai rítusok következnek, melyek közül a legfontosabb a következő: a mester átad egy *kusa*-fűszálat, melyet a tanítvány a *mandala* szomszédságában megvetett fekhelye alá helyez. Másnap reggel elmeséli, hogy mit álmódott: ha az álom jó előjelűnek ítéltetik, akkor a liturgia folytatódhat, ha nem, akkor újabb elhárító/védelmező rituálék következnek.

⁵³ Ezzel szemben Tibetben, például a Potala palotában vagy a Gyance-i (Rgyal rce) főtemplom felső emeletén több ilyen is láthatunk.

A tanítványnak ekkor bekötik a szemét és a mester kézen fogva a *mandala* elé vezeti. Itt egy már említett szertartás keretében megszállottságot (*ávaśa*) idéz elő benne.⁵⁴ A tanítvány ekkor valamilyen színt lát maga előtt: ez hivatott jelezni, hogy milyen típusú szertartásokban lesz sikeres. Még mindig ebben az állapotban egy apró virágfüzért vagy egy szirmot dob a *mandalára*: ez hivatott jelezni, hogy melyik istenségcsoporttal van veleszületett affinitása, illetve hogy milyen mértékű varázserőre számíthat gyakorlása révén.⁵⁵ Ha a virágszirom/füzér a *mandalán* kívülre esik és ez még kétszer megismétlődik, akkor a beavatás nem folytatódhat, az istenségek így jelzik, hogy a tanítvány nem méltó.

A szemfedő ekkor lekerül és a tanítvány megpillantja a *mandalát*. A mester felszólítására hódolatot mutat be az istenségek előtt és elfogyasztja az ún. esküvizet (*śamaja-udaka*), miután ígéretet tesz, hogy senkinek nem fogja felfedni az itt látott és tanult titkokat. A tulajdonképpeni beavatás ettől a pillanattól veszi kezdetét.

Először is a tanítvány kap egy virágfüzért, melyre a mester ráerősíti az előbb eldobott kisebb füzért vagy szirmot. Ez a füzér-beavatás (*málá-abhiséka*). Ezután a kancsókból vizet önt rá, azt vizualizálva, hogy a tanítványt dicshimnuszokat zengő istennők locsolják. Ez a víz-beavatás (*udaka-abhiséka*). Ezután egy diadémot köt a fejére, melyen a *jóga-tantrák*ból ismert öt buddha képmásai találhatók. Ez a diadém-beavatás (*mukuta-abhiséka*). Ezután egy *vadzśra*-jogart érint a tanítvány fejéhez, nyakához és szívéhez, majd ugyanazt jobb kezébe helyezi. Ez a *vadzśra*-beavatás (*vadzśra-abhiséka*). Ezután átad egy csengőt, melyet a tanítvány bal kezébe helyez. Ez a csengő-beavatás (*ghantá-abhiséka*). Ezután tudatja a tanítvánnyal, hogy milyen beavatási nevet választott számára; ennek egyik eleme megegyezik azzal a buddha-klánnal, ahova a virágfüzér/szirom az előbb esett.⁵⁶ Ez a név-beavatás (*náma-abhiséka*). Ez a – koronázási szertartásra emlékeztető – hat beavatás a korai *tantrák*ra jellemző (nagyjából a *jóga-tantrák*kal befejeződően). Amennyiben a tanítvány nem kíván vagy nem érdemes a „magasabb beavatásokban” részesülni, a liturgia itt véget is érhet néhány befejező rítussal.

Amennyiben a tanítvány a későbbiekben mesterré kíván válni, akkor itt megkapja az ún. mester-beavatást (*ácsárja-abhiséka*). A mester ekkor egy trónusra ülteti és megtanítja neki a *mandala* szimbólumrendszerét, illetve egy

⁵⁴ Egyes szövegek szerint a „megszállottság” mesterségesen is előidézhető, például füstölés révén, nem ritkán a füstölő alapanyagainak egyike a csattanó maszlag.

⁵⁵ Egyes szövegeink szerint a por-*mandala* megsérül a virágsziromtól/füzértől, így azt valamilyen hasonló struktúrára, például egy mini-*mandalára*, vagy egy egyszerűbb ábrára kell dobni.

⁵⁶ Például ha az Aksóbhja klán tényleg esett, akkor a beavatott egyik lehetséges új neve Aksóbhja-vadzśra. Nők esetében a „-vadzsra” előtaggá válik.

mester egyéb tudnivalóit, például istenségszobrok, templomok és egyebek felavatásának a szertartását (*pratisthá*).

Az első „magasabb” beavatás az ún. titok-beavatás (*guhja-abhiséka*). A terminus már a *jóga-tantrák* járulékos szövegeiben is előfordul, itt azonban nem jelent többet, mint „titkos tanítás” a fent említett *mandala*-szimbólumrendszerrel. A későbbi *tantrák*ban azonban ez a rítus a következőképpen történik: mester és tanítvány a kíváncsi tekintetek elől egy újabb paraván vagy függöny mögé húzódik, itt a mester közöszül társnőjével,⁵⁷ a tanítvány pedig szentségként elfogyasztja az így keletkezett szexuális folyadékokat. A második magasabb beavatás, az ún. beavatás, melyben megismerszik a bölcsesség (*pradnyá-dnyána-abhiséka*), hasonlít a fentiekhez, annyi különbséggel, hogy itt a tanítvány közöszül ugyanazzal vagy egy másik lánnyal. Egyesek szerint a tanítványnak igen nagy gondot kell fordítania a szexuális gyönyör megfigyelésére, minthogy ezek a *Hé-vadzsa-tantra* által tanított gyönyörök tükörképei; más szavakkal, a ritualizált aktusban egyfajta „előkóstolót” kap meditációs gyakorlatainak gyümölcséből. A magasabb beavatásokat az ún. negyedik beavatás (*csaturtha-abhiséka*) zárja. Ennek mibenléte igen vitatott,⁵⁸ a később elterjedt konszenzus szerint szóbeli tanítás, egyesek szerint az iménti aktusban megtapasztaltak magyarázata.

Az ún. magasabb beavatások (a második és harmadik főleg) természetesen megütközést keltettek, hiszen azt a paradox helyzetet teremtették, hogy a buddhizmus fő letéteményesei, a szerzetesek, csakis a regula (*vinaja*) megszegésével részesülhettek abban, ami egyre inkább a legezoterikusabb tanítássá vált. Az irányzat rugalmassága erre is választ tudott adni: az egyik, talán leggyakrabban alkalmazott megoldás szerint szerzetesek esetében a problematikus elemeket elégséges vizualizálni, így például a hús-vér nő mellőzhető.⁵⁹

Amint azt már említettem, a három magasabb beavatás mellőzhető, ez esetben, de a három magasabb beavatás után is a szertartás a következőkkel folytatódik. Ha az adott tanítás, amibe a tanítvány beavatást kapott tartalmaz valamilyen előírást életvitelére (*csarjá*) nézve, akkor arról itt szerez tudomást. Előfordulhat például, hogy a tanítványnak hat hónapig csontékszereket viselve kell alamizsnáért koldulnia, eközben vándoréletet élni, szállása a halottégető.

⁵⁷ A társnő neve általában *mudrá*, „pecsét” vagy *pradnyá*, „bölcsesség”. Az exegetikai vélemények eltérnek abban, hogy a lány honnan kerül elő. Egyesek szerint a tanítvány szerzi be a mesternek, mások szerint a lányt a mester biztosítja, megint mások szerint a mester állandó társnőjéről van szó, de lehet a tanítvány felesége is.

⁵⁸ Egy tizenegyedik századi munka nem kevesebb, mint tizenhét különböző meghatározást sorol fel.

⁵⁹ Nagyon úgy tűnik, hogy napjainkra Nepálban, illetve a tibeti hagyományban ez a megoldás vált alapértelmezetté. A tantrikus közösségek a vallás természetéből adódóan a titoktartást rendkívül szigorúan veszik, így a kortárs gyakorlattal nem lehetünk teljesen tisztában.

További megkülönböztető jele egy speciális bot (*khatvánga*), amire általában egy koponyát szúrnak. A tizenkettedik századra ez a szokás javarészt kikopott, de a csontékszerek jelképes átadása még mindig létezett.⁶⁰ Ezután következik az ún. prófécia (*vjákarana*), amelyben a mester ünnepélyesen megígéri, hogy a tanítvány sikerrel fog járni; az ún. engedély (*anudnyá*), melyben a mester hivatalosan is megengedi, hogy a tanítottakat gyakorlatba tegye, felszólítva ugyanakkor, hogy minden lény üdvére cselekedjen; végül pedig az ún. vigaszadás (*ásvásza*), amely több, általános jellegű tanításon kívül egyfajta bátorító szöveg elrecitálása.

A tulajdonképpeni beavatás ezzel véget ér. A tanítvány ekkor köteles megfizetni a mester bérét (*daksiná*). Egyes szövegek szerint ez mindenkori jövedelmének egy hatodát is magába foglalhatja, jellegzetesebb ajándékok az arany (és egyéb nemesfémek), jószágok (pl. ló vagy elefánt), termőföld, drága kelmék, gabona, végezetül pedig maga a tanítvány, mint mindenkor rendelkezésre álló szolgáló. Kisebb mértékben ugyan, de szintén fizetséget kap a mester segítője vagy segítői, illetve a magasabb szertartásban részt vevő lány vagy lányok. A mester egy tűzaldozattal köszöni meg az isteneknek a jelenléte és tiszteletteljesen távozásra szólítja őket (*viszardzsana*). Ezután újabb ételáldozatot szór a helyszellemeknek és a démonoknak. A beavatás gyakran ünnepi lakomával ér véget.

Még aznap vagy az erre következő napon a *mandala* egy újabb rítus keretében megsemmisítésre kerül. A porokat összesöprik és egy kancsóba helyezik, a díszítő elemeket elbontják. A kancsót ezután egy folyópartra viszik és a port beleszórják a vízbe.

A beavatási státus megszerzése nemcsak hogy nem olcsó (amint az a fenti leírásból kiderül), hanem időigényes is. A beavatott napi rendszerességgel köteles végezni a megtanult rítusokat, mindenekelőtt a főistenség vizualizációját (*szádhana*) és imádsát (*púdzsá*). Társadalmi élete is megváltozik: mestere illetve beavatott társai iránt külön kötelezettségei vannak és valószínűleg gyakran előfordult, hogy új státusát, identitásváltását titokban kellett tartania. A beavatással járó eskük megszegése a legjobb esetben is bűnbánattal, súlyosabb esetben a beavatás megismétlésével pótolandó.

ZÁRSZÓ

Az indiai ezoterikus buddhizmus (mint a buddhizmus általában) sohasem volt központilag irányított vallás. Ez sokszor zavarba ejtő változatosságot eredmé-

⁶⁰ Manapság Nepálban egy ilyen készletet a kolostorban tartanak és beavatáskor csupán hozzáérintik a beavatott testéhez.

nyezett mind doktrinális mind gyakorlati szinten, ugyanakkor a vallást rendkívül rugalmassá és alkalmazkodóvá tette, ami az irányzat sikerének egyik, ha nem fő titka.

Az ezoterikus buddhizmus feltérképezetlensége miatt magától értetődő, hogy a fenti bevezetés ideiglenes jellegű. Számos kérdésünk mindeddig megválaszolatlan, tennivaló pedig bőven akad: a már említett nepáli kéziratanyag mellett nemrég kezdtek elérhetővé válni a Kínában őrzött szanszkrit kéziratok, nem egy esetben ezek ugyanazok a kódexek, melyeket az Indiából menekülő és/vagy Tibetbe meghívott mesterek hoztak magukkal, és amelyek a tibeti fordítás/ok alapjául szolgálhattak. Várható, hogy ez a szöveganyag jelentősen megnöveli a rendelkezésre álló információanyagot.

BIBLIOGRÁFIA

- Bhattacharyya, B.: The Cult of Bhūtaḍāmara. In: *Proceedings and Transactions of the Sixth All-India Oriental Conference, Patna, 1930*. Bihar and Orissa Research Society, Patna 1933, pp. 349–370.
- Chou, Y. L.: Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1945), pp. 241–332.
- Davidson, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. Columbia University Press, New York 2002.
- Davidson, R. M.: Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy* 37 (2009), pp. 97–147.
- English, E.: *Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals and Forms*. Wisdom Publications, Boston 2002.
- Eltschinger, V.: *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien 2001.
- Farrow, G. W. – Menon, I.: *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra*. Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Freemantle, F.: *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra*. London 1971.
- Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Giebel, R. W.: *The Vairocanābhisambodhi sutra [sic!] Translated from the Chinese*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2005.
- Gray, D. B.: *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka) (Śrīherukābhīdhāna) A Study and Annotated Translation*. Treasury of the Buddhist Sciences, Columbia University, New York 2007.

- Hidas, G.: Mahāpratisarāvīdyāvidhi. The Spell-manual of the Great Amulet. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 63 (2010), pp. 473–484.
- Hidas, G.: *Mahāpratisarā-Mahāvīdyārājñī: The Great Amulet, Great Queen of Spells.* Śatapiṭaka series vol. 636. Aditya Prakashan, New Delhi 2012.
- Hodge, S.: *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary.* Routledge & Curzon, Abingdon 2003.
- Hoernle, R.: *The Bower Manuscript. Parts III to VII.* Archaeological Survey of India, New Imperial Series XXII. Calcutta 1897.
- Horiuchi, K.: *Bōn-Zō-Kan Shoe-Kongōchōgyō no Kenkyū: Bonpon Kōtei Hen, Ge – Henchōbuku-bon, Gijōju-bon, Kyōri-bun.* Mikkyō Bunka Kenkyūjo, Kōyasan 1974.
- Horiuchi, K.: *Bōn-Zō-Kan Shoe-Kongōchōgyō no Kenkyū: Bonpon Kōtei Hen, Jō Kongōkai-bon, Gōzanze-bon.* Mikkyō Bunka Kenkyūjo, Kōyasan 1983.
- Isaacson, H.: Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200). In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart II.* Hamburg 1998, pp. 23–49.
- Jacobsen, K. A. (ed.): *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration.* Brill, Leiden 2011.
- Jayaswal, K. P.: *An Imperial History of India in a Sanskrit Text [c. 700 B.C. – c. 770 A.D.] With a Special Commentary on [sic!] Later Gupta Period.* Motilal Banarsi Dass, Lahore 1934.
- Kværne, P.: *An Anthology of Buddhist Tantric Songs – A Study of the Caryāgīti.* Universitetsforlaget, Oslo 1977.
- Matsunaga, Y.: A History of Tantric Buddhism in India with Reference to Chinese Translations. In: Kawamura, L. S. – Scott, K. (eds): *Buddhist Thought and Asian Civilization – Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday.* Dharma Publishing, Emeryville 1977, pp. 167–181.
- Mori, M.: *Vajrāvalī of Abhayākaragupta. Edition of Sanskrit and Tibetan Versions.* Institute of Buddhist Studies, Tring 2009.
- Orofino, G.: Apropos of Some Foreign Elements in the Kālacakrantra. In: H. Krasser et al. *Tibetan Studies (Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995) 2.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 717–724.
- Sanderson, A.: The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Mediaeval Period. In: Einoo, S. (ed.): *Genesis and Development of Tantrism.* Institute of Oriental Culture, University of Tokyo 2009, pp. 41–350.
- Schmithausen, L.: *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997.

- Skorupski, T.: *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra: Elimination of All Evil Destinies*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- Snellgrove, D.: *The Hevajra Tantra – A Critical Study*. Oxford University Press, London 1959.
- Strickmann, M.: *Mantras et mandarins – Le bouddhisme tantrique en Chine*. Éditions Gallimard, Paris 1996.
- Sugiki, T.: David B. Gray. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation: review. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31 (2008 /2010/), pp. 505–541.
- Szántó, P.: David B. Gray. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): review. *Tantric Studies* 1 (2008), pp. 215–219.
- Szántó, P.: *Words of the Devil: Bhavyakīrti's Defence of the Yoginītantras*. (előkészületben)
- Takubo, S.: *Ārya-Mahā-Māyūrī Vidyā-Rājñī*. Tokyo, Sankibo 1972.
- Tomabechi, T.: *Étude du Pañcakrama – introduction et traduction annotée*. Doktori értekezés, Lausanne 2006. (kézirat)
- Tribe, A.: Mantranaya/Vajrayāna – tantric Buddhism in India. In: Williams, P.: *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Routledge, London 2000 (javított kiadás ugyanott 2005), pp. 192–244.
- Wallace, V.: *The Inner Kālacakratāntra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford University Press, London 2001.
- Wallis, G.: *Mediating the Power of the Buddhas. Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. State University of New York Press, Albany 2002.

A kínai buddhizmus története

Amikor az indiai eredetű buddhizmus (*fojiao* 佛教) az időszámításunk kezdete körül megkezdte hódító útját Kínában, már egy nagyjából fél évezredes múlttal rendelkező, kiforrott vallás volt, amely számos irányzattal és terjedelmes irodalommal bírt. A kínai buddhizmus egyedisége és sokszínűsége nem csupán az Indiából érkező vallás szellemi gazdagságának tudható be, hanem elsősorban annak, hogy amikor a buddhizmus idegen eredetű eszmerendszere Kínában megjelent, kölcsönhatásba lépett a nagy társadalmi elfogadottságnak örvendő, szilárd alapokon álló ősi kínai vallási és filozófiai rendszerekkel. Kínában az első évezred kezdetén a két legnagyobb hatású és legelterjedtebb vallási és filozófiai irányzat az őshonos konfucianizmus (*rujia* 儒家) és taoizmus (*daoja* 道家) volt.

A konfucianizmus, mely inkább tekinthető társadalomfilozófiának, mint vallásnak, az egyén társadalmi szerepét hangsúlyozza, egy olyan hierarchiára épülő társadalmi rendszert feltételez, melynek csúcán az Ég Fia (*tian zi* 天子), a mindenkori császár képviseli az abszolút politikai és szakrális hatalmat. Az „égalatti” (*tianxia* 天下) birodalom kicsinyített mása a család, amely szintén szigorú hierarchiára épül, és minden tagjának megvan a jól meghatározott szerepe és rendeltetése. Az egyén életét a szertartások (*li* 禮) – beleértve a társadalmi viselkedési formákat és előírásokat – szabályozzák. Az általában hivatalt viselő konfucianus férfi eszményi példaképe pedig a tanulást, önművelést és erkölcsiséget mindenek fölé helyező nemes ember (*junzi* 君子).

A taoizmus ezzel szemben az egyéni szabadságot, a természettel való harmóniát, és az úgynevezett szabad kóborlást hirdeti, amely jelentheti a természetben való céltalan és örömteli kószálást és önnön belső világunk bebarangolását is. A taoista bölcs, aki a rejtélyes „út” (*dao* 道) törvényeinek megfelelően cselekszik, az úgynevezett nem-cselekvést (*wuwei* 無爲) műveli, amely vágyakozástól és birtoklástól mentes spontán cselekvést jelent. Az indiai és a kínai, egymástól teljesen különböző kultúrkörökben formálódott vallások összehatásának eredményeképpen jöttek létre az évszázadok során a buddhizmus jellegzetesen kínai iskolái.

A buddhizmus Kínában való elterjedése és meghonosodása egy rendkívül hosszú folyamat volt, ennek megfelelően a buddhizmus kínai történetét nagyjából négy nagyobb korszakra oszthatjuk. Az első korszak a buddhizmus Kínában való megjelenésének kora, amely nagyjából az időszámításunk kezdetétől a Nyugati Jin-kor 西晉 (265–316) végéig tart. Ebben a korszakban a budd-

hizmus csak szűk körökben terjedt, nem tudott mélyebb gyökereket verni a kínai társadalomban, és néhány kivételtől eltekintve, lényegében a Kínában élő külföldiek vallása maradt. A második korszak a buddhizmus Kínában való elterjedésének időszaka, ez az északi és déli dinasztiai korára 南北朝 (317–589) tehető. Ebben a korszakban következett be Kína buddhizmus általi meghódítása, amikor is a kezdeti periférikus szerepből a Sui-korra 隨朝 (581–618) a buddhizmus állami ideológia lett, azaz a legkitüntetettebb, legnagyobb befolyással bíró vallássá növekedett. A harmadik korszak a Sui- és a Tang-korra 唐朝 (618–907) tehető, ezt az időszakot tekintik a kínai buddhizmus virágkorának, ekkor éri el a buddhizmus fejlődésének tetőfokát, teljes érettségét, ekkor vállalkoznak a kínai szerzetesek arra, hogy az indiai hagyományoktól elszakadva, önálló és újszerű gondolkodásmód szerint értelmezzék, átértékeljék és újragondolják a buddhizmus tanításait. Ezt a korszakot tehát a kínai buddhizmus sajátos, sinizálódott iskoláinak, hagyományainak és írásbeliségének megjelenése fémjelezi. A negyedik korszakot, amely a Tang-kor végétől napjainkig tart, általánosságban szólva a korábban megjelent iskolák tanításainak rendszerezése, a szellemi értékek őrzése, és az irányzatok kölcsönhatása jellemzi.

1. A BUDDHIZMUS MEGJELENÉSE KÍNÁBAN

A buddhizmus Kínába érkezéséről egy legendás történet számol be, amelyet *Ming császár álma* néven ismerünk. A legenda szerint Ming császár 明帝 (ur. i. sz. 58–75) álmában egy aranyszínű istenséget látott, majd felébredvén minisztereitől érdeklődött, hogy ki lehetett ez az istenség. Egy Fu Yi 傅毅 nevű miniszter magyarázatát hallva, aki az istenséget a Buddhával azonosította, a császár követeket küldött, hogy többet tudjanak meg róla. A történet szerint a követek a *Szútra negyvenkét fejezetben* (*Sishier zhang jing* 四十二章經) című művel és más buddhista ereklyékkel tértek vissza, melyeket egy fehér ló hátán hoztak, majd Luoyang 洛陽 városban, a Fehér Ló kolostorban (Baima si 白馬寺) helyezték el ezeket.¹ A Fehér Ló kolostor ma is látható Luoyang külvárosában, és bár a mostani épületegyüttes nem azonos az eredeti építménnyel, a „Kína első buddhista kolostora” hírnévvel büszkélkedik. A buddhizmus Kínába érkezéséről szóló első hiteles forrás *A Wei-dinasztia rövid története* (*Weilüe*

¹ A legendáról lásd: Hamar 2004: 11. A *Szútra negyvenkét fejezetben* című mű szerepel a kínai kánonban, azonban Han-kori keletkezését számos kutató megkérdőjelezi. A szövegben későbbi betoldások is találhatóak, és valószínűleg több műből állították össze. Hamar 2004: 12–13.

魏略), amely a buddhizmus megjelenését i. e. 2-re teszi.² Mindezek alapján levonható az a következtetés, hogy a buddhizmus időszámításunk kezdete körül jelent meg Kínában.

A Keleti Han-korban (i. sz. 25–220) a buddhizmust csak szűk körben ismerték, és három olyan városról tudunk – Pengcheng, Luoyang és Tonkin –, ahol kis létszámú buddhista közösségek alakultak ki. Ebben az időszakban jelentek meg az első fordítók, akik többnyire külföldiek voltak. Ezek az első fordítások stílus és pontosság tekintetében messze elmaradtak a későbbi fordításoktól. A kor leghíresebb fordítói a pártus származású An Shigao 安世高 és a szkíta származású Lókakséma (Zhi Loujiachen 支婁迦讖) voltak. An Shigao, aki pártus királyi családból származott, és a hagyomány szerint a csillagászatban és orvoslásban is jártas volt, 148-ban érkezett Luoyangba, majd húsz évet töltött Kínában. Fordítói munkáját többek között egy honfitársa, An Xuan 安玄 és a kínai származású Yan Futiao 嚴浮調 segítették, ők többnyire *hínájána* szövegeket fordítottak. Lókakséma valamivel később, 167-ben érkezett Kínába, és ő volt az, aki fordításai révén először ismertette meg a kínaiakat a *mahájána* buddhizmus és a *pradnyápáramitá* irodalom szövegeivel. Hivatalosan a 4. századig nem volt kínai származású szerzetes, mivel a buddhizmus gyakorlását csak külföldiek számára engedélyezték. Ennek ellenére tudunk egy kínai származású szerzetesről, ő az An Shigao fordító csoportjához tartozó Yan Futiao volt.³

A buddhizmus megjelenésének korai korszakában a legtöbb kínai ezt az idegen eredetű vallást a taoizmus részeként fogta föl. Ennek oka egyrészt a két vallás közti néhány külső hasonlóság volt, mint például az, hogy mindkét irányzat követői gyakorolták a koncentráció, meditáció és légzőgyakorlatok különböző formáit, másrészt pedig az, hogy a taoisták voltak azok, akik elsőként érdeklődni kezdtek a buddhizmus iránt, a külföldi fordítók segítők pedig a taoisták közül kerültek ki. Ez a taoista hatás erőteljesen érezhető a korai fordításokon, mind a tematika, mind pedig a terminológia terén. A korai fordítók nem arra törekedtek, hogy a buddhizmus alaptanításait tárgyaló műveket fordítsák le, hanem olyan témákat választottak, amelyek a taoistákat érdekelték.⁴ A fordítók a buddhizmus szent szövegeiben számos olyan terminussal találkoztak, amelynek nem volt kínai megfelelője, a taoizmus követőinek hatására ezeket a kifejezéseket nagyjából hasonló jelentésű taoista fogalmakkal fordították le. Ezt a módszert nevezik a fogalmak párosításának (*geyi* 格義), amely

² Hamar 2004: 11–12.

³ A korai fordítókról lásd: Hamar 2004: 17–21; Zürcher 2007: 30–36.

⁴ Jó példa erre a *Szútra a kilenc okról, amelyek váratlan halálhoz vezetnek* (*Foshuo jiuheng jing* 佛說九橫經) című mű, a váratlan halál elkerülése a hosszú élet és a halhatatlanság elérésére törekvő taoisták számára volt fontos, a buddhizmusban egyáltalán nem lényeges kérdés. Hamar 2004: 21.

a szövegek eredeti jelentésének nagymértékű torzulásához vezetett, hiszen a taoista fogalmak jelentésköre és háttere egészen más volt, mint a vele azonosított buddhista kifejezésé. Így nem csoda, hogy a korai fordítások olvasói a buddhizmust a taoizmus egyik irányzatának tekintették.

A Keleti Han-kor utáni közel egy évszázadban újabb külföldi térítők és fordítók tevékenykedtek Kínában, a fordítások egyre jobbak és pontosabbak lettek, a buddhizmus azonban mindvégig az idegenek vallása maradt. Jól szemlélteti ezt a buddhista kolostor kínai elnevezésének (*si* 寺) eredeti jelentése, amely „külföldieket nyilvántartó hivatal” volt.⁵

2. A BUDDHIZMUS ELTERJEDÉSE KÍNÁBAN

A buddhizmus széles körű elterjedése és meghonosodása az Északi és déli dinasztiák korának (317–589) közel három évszázada alatt következett be. Ez a korszak fordulópontot jelentett a kínai buddhizmus történetében. Ebben az időszakban a korábban egységes birodalom északi és déli részre szakadt, az északi területekre benyomuló különböző nomád népek számos különálló királyságot hoztak létre, a kínai eredetű dinasztiák örökösei pedig az ország déli részére szorultak. Az ország északi része fölötti politikai hatalom elvesztése, a társadalmi rend felborulása, és a véget nem érő háborúk minden bizonnyal alapjaiban rendítették meg a konfuciánus társadalmi értékekbe vetett hitet, és megteremtették a körülményeket ahhoz, hogy a kínaiak egy olyan vallás felé forduljanak, amely a szenvedéssel teli létforgatagból való megszabadulás útját kínálja. A háborúk elől délre menekült írástudók, akik elvesztették hivatali pozícióikat, és ugyanakkor rendelkeztek a vallási és filozófiai művek olvasásához szükséges műveltséggel és szabadidővel, a kínai történelemben először kezdtek el nagy számban érdeklődni a buddhizmus iránt. Ebben az időszakban a buddhizmus nem csak délen, hanem északon is elterjedt, számos „barbár” északi uralkodó döntött úgy, hogy a szintén idegen eredetű vallást részesíti előnyben a konfucianizmus vagy a taoizmus helyett. Délen leginkább a művelt írástudó réteg érdeklődött a buddhizmus iránt, és kialakult egy sajátos írástudói buddhizmus, amely a filozófiát, irodalmat, azaz a buddhizmus elméleti oldalát helyezte előtérbe. Ez a déli közösség viszonylagos autonómiát élvezett. Ezzel szemben északon a vallás sokkal inkább az állam ellenőrzése alatt állt, és a filozófiával szemben inkább a vallásgyakorlatra került a hangsúly.

⁵ Hamar 2004: 22; Zürcher 2007: 39. A kínai buddhizmus korai szakaszának rendkívül érdekes kordokumentuma, a *Mou mester elosztatja a kételyeket* (*Mouzi li huo lun* 牟子理惑論) című mű, amely lényegében a hagyományos kínai kultúra és az idegen eredetű buddhizmus párbeszéde. Hamar 2005: 235–292.

A déli Keleti Jin-dinasztia 東晉 (317–420) korát az írástudói buddhizmus, valamint a neotaoizmus és a *pradnyá* filozófia keveredése jellemezte. A központi kormányzat gyengesége miatt a buddhizmus viszonylag nagy önállóságot élvezett, ami például abban nyilvánult meg, hogy a szerzeteseknek nem kellett leborulniuk az uralkodó előtt.⁶

A neotaoizmus és a *pradnyá* filozófia keveredésének kiemelkedő képviselői voltak az úgynevezett „tisztá beszélgetések” (*qingtan* 清談) művelő szerzetesek és írástudók. Az irányzat neve abból ered, hogy képviselői különböző témákkal kapcsolatos filozófiai párbeszédet folytattak, melyekben taoista és buddhista fogalmak, elméletek egyaránt helyet kaptak. A tisztá beszélgetéseket művelők között nagy hírnévre tett szert „a bambuszliget hét bölcse” (*zhulin qi xian* 竹林七賢) nevű társaság, melynek tagjai italozással egybekötött baráti beszélgetések során tárgyalták meg az őket érdeklő filozófiai kérdéseket, ugyanakkor a versírás és a művészetek iránt is nyitottak voltak.⁷

Az Északi és déli dinasztikiák korában több olyan szerzetes élt, akinek munkássága e korai időszakban alapjaiban határozta meg a kínai buddhizmus arculatát, és irányvonalat szabott későbbi fejlődésének. A kínai buddhizmus nagy formátumú személyisége, Kumáradzsíva 鳩摩羅什 (344–413/409) minden idők egyik legnagyobb fordítója, munkássága mérföldkő a kínai buddhizmus történetében. Kucsában született, gyermekkorától kezdve tanulmányozta a buddhizmust, először a *hínajánát*, majd később határozottan a *mahájána* mellett kötelezte el magát. Sok viszontagság után 401-ben érkezett meg Chang'anba 長安, ahol az északi Kései Qin-dinasztia 后秦 uralkodója, Yao Xing 姚興 (ur. 393–415) nagy örömmel fogadta, és élete végéig nagy megbecsüléssel övezte. Kumáradzsíva az uralkodó teljes támogatását élvezve kezdte el nagyszabású fordítói tevékenységét, amely a *mahájána* alapműveinek fordításából állt. Rengeteg mű fordítását tulajdonítják neki, azonban ez nem jelenti azt, hogy mindent egyedül ő fordította, valójában számos szerzetessel együtt készítette ezeket a fordításokat, akiket ő felügyelt, és ő határozta meg a fordítások módszerét. A korábbi fordításokkal ellentétben precíz, pontos fordításokat készített, amelyek mindemellett jól érthető, stílus tekintetében is kiváló kínai nyelven íródtak. Ezeket a műveket napjainkban is sokan olvassák, tanulmányozzák. A kínai buddhizmus önállósodása szempontjából rendkívül fontos volt újonnan be-

⁶ Hamar 2004: 24.

⁷ A „tisztá beszélgetések” egyik gyakori témája volt a buddhista üresség és a taoista nemlét kérdése, illetve a kettő párhuzama. Jól szemlélteti az irányzat képviselőinek hozzáállását Liu Qiu 劉虯 (438–495) következő kijelentése: „A Kunlun hegységtől keletre a nagy egység kifejezés használatos, Kasmírtól nyugatra pedig a szambódhi. Akár a nemlétre tekint valaki vágyakozva, akár az ürességet műveli, ugyanazokat az elveket követi.” Hamar 2004: 26.

vezetett fordítási technikája, amely elvetette a fentebb bemutatott „fogalmak párosításának” módszerét, és az olyan buddhista szakszavakat, amelyeknek nem volt kínai megfelelőjük, hangzás szerint ültette át kínai nyelvre. Ezzel a módszerrel a kínai buddhizmus lassanként megtisztult a ráarakódott taoista jelentésrétegektől, és a követőknek lehetőségük nyílt a buddhizmust saját összefüggéseiben értelmezni.⁸ Kumáradzsíva fordításai nyomán jött létre az indiai *madhjamaka* irányzat kínai megfelelője, az úgynevezett „három értekezés” (*sanlun* 三論) iskola, melynek első követői Kumáradzsíva tanítványai, Sengru *僧叡* (352–436) és Sengzha *僧肇* (374–414) voltak.⁹

A kor másik kiemelkedő személyisége Dao'an *道安* (312–385) volt, ő Xiangyangban 襄陽 hozott létre egy nagyjából 400 fős buddhista közösséget, amely akkoriban nagyon nagynak számított. Dao'an készítette el az első buddhista katalógust *A szútrák átfogó katalógusa* (*Zongli zhongjing mulu* 總理眾經目錄) címmel, amely bár nem maradt fenn, minden későbbi katalógus mintájául szolgált. Dao'an az utazásai során összegyűjtött kéziratok alapján állította össze, és a műcímek mellett a fordító nevét is feltüntette, amely nagyon értékes adat. Mivel ebben az időben a szerzetesi közösségeket érintő szabályok gyűjteményét, a *vinaját* még nem fordították le teljes egészében, Dao'an maga is hozott rendszabályokat. Ilyen például az a máig érvényben lévő szabály, hogy felszentelést követően minden kínai buddhista szerzetes családneve Shi 釋 lesz, amely a Buddha egyik nevének, a Sákjamuni első szótagjából ered. Az ő nevéhez fűződik továbbá a hit szerepének hangsúlyozása, és a Maitréja kultusz bevezetése.¹⁰

Dao'an leghíresebb tanítványa Huiyuan 慧遠 (334–417) volt, aki a világi élettől elvonultan élt a Lu-hegyen (Lushan 廬山). Itt alapította meg a Keleti Erdő templomot (Donglin si 東林寺), melyet élete végéig nem hagyott el, azonban mivel híre bejárta a birodalmat, sokan zarándokoltak el hozzá, köztük sok előkelő írástudó is, így a Lu-hegy a déli buddhizmus központja lett. Huiyuan élénk levelezést folytatott mind az északi, mind a déli uralkodócsaládokkal, akik egyaránt nagy becsben tartották. Huiyuan *A sramana nem hódol a királynak* (*Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論) című híres értekezésében határozottan kiáll a *szangha* autonómiájának védelmében, és tagadja a hagyományos kínai világgép által szentesített, a politikai és a szakrális hatal-

⁸ Hamar 2004: 30–32; Chèn 1964: 81–83.

⁹ A három értekezés, amelyről a kínai *madhjamaka* a nevét kapta két Nágárdzsuna mű, az *Értekezés a közép tanításáról* (*Madhjamaka sásztra*; *Zhonglun* 中論) és *A tizenkét kapu értekezés* (*Dvādasanikája sásztra*; *Shi'er men lun* 十二門論) és egy Árdjává mű, *A száz vers értekezés* (*Sata sásztra*; *Bai lun* 百論). Hamar 2004: 43–46; Chèn 1964: 84–88.

¹⁰ Hamar 2004: 33–37; Zürcher 2007: 184–204.

mat egyesítő, mindenható császár elvét. Huiyuan művében azzal érvel, hogy az Ég – vagyis az Ég fia, a mindenkori császár – adhat életet, de nem képes megmenteni a haláltól, a halált csak a buddhista szerzetes tudja legyőzni, aki eléri a megvilágosodást, és maga mögött hagyja az élet és halál örök körforgását. Az Amitábha kultusz kezdetét Huiyuan nevével hozzák összefüggésbe, aki szerzetesekkel és világi hívekkel együtt megalapította a Fehér lótosz társaságot (Bailian she 白蓮社), melyet a később kialakuló Tiszta-föld (*jingtu* 淨土) iskola elődjének ismert el, Huiyuant pedig első pátriárkának.¹¹

Faxian 法顯 annak köszönheti hírnevét, hogy első volt azon szerzetesek sorában, akik Indiába utaztak „a Tan kereséséért” (*qiu fa* 求法), vagyis azért, hogy szent szövegeket, relikviákat és más vallási tárgyakat szerezzenek, továbbá elzarándokoljanak Sákjamuni Buddha földi életének helyszíneire. Bár nem Faxian volt az első, aki elindult szent szövegekért, ő volt az első aki eljutott Indiába, és onnan gazdag rakománnyal, sikeresen haza is tért. Faxian 399-ben indult útnak, fő célja az volt, hogy a *vinaja* egy eredeti példányát fellelje. A Közép-Ázsiába vezető északi útvonalon indult el, átkelt a sivatagon, majd Khotant érintve a déli útvonalon haladt tovább, így jutott el hófödte hágókon keresztül Észak-nyugat Indiába, ahol a buddhizmus számos központját és szent helyét meglátogatta, és egészen Ceylonig eljutott. A visszautat tengeren tette meg, hosszú és viszontagságos út után érkezett vissza Kínába 414 körül. Hátralevő életét a hazahozott művek fordításának szentelte. *Feljegyzések a buddhista országokról* (*Foguo ji* 佛國記) című útinaplója¹² rendkívül értékes kordokumentum.¹³

Daosheng 道生 (360–?) nevéhez a hirtelen megvilágosodás tantételének megfogalmazása fűződik, amely nagyon nagy szerepet játszott a kínai buddhizmus történetében. Daosheng a Lu-hegyen Huiyuan tanítványa volt, majd Chang'anba is elutazott, ahol csatlakozott Kumáradzsíva közösségéhez, ezzel összeköttetést teremtett a kor két híres buddhista központja között. Daosheng behatóan foglalkozott a *mahájána Nirvána szútrával* 涅槃經, következtetéseit és tantételeit erre a szövegre alapozta. Daosheng azt hirdette, hogy a hirtelen megvilágosodás oka a minden lényben benne rejlő buddha-természet (*foxing* 佛性), amely a buddhista gyakorlatok feltételeinek hatására megnyilvánul, ez jelenti a megvilágosodást, amely egyetlen pillanat alatt következik be.¹⁴

¹¹ Hamar 2004: 39–41; Zürcher 2007: 204–253.

¹² A napló magyar nyelvű fordítását lásd: Tőkei 2005: 382–391.

¹³ Hamar 2004: 47–48; Ch'en 1964: 89–93.

¹⁴ Faxian korábban lefordította a *Nirvána szútra* első részének fejezeteit, ahol az olvasható, hogy a leggonoszabb lényeknek, az úgynevezett *icshantikáknak* nincs buddha-természetük. Daosheng cáfolta ennek az állításnak a helyességét, mivel elmentmond a *mahájána* együttérzésről szóló tanításának, egy későbbi fordítás igazolta Daosheng feltevését. Hamar 2004: 48–54.

Miközben a buddhizmus nagy gyorsasággal terjedt, és egyre összetettebb vallási elképzelésekkel, és jól szervezett közösséggel állt elő, egyre több támadás érte a hagyományos kínai konfucianizmus és taoizmus képviselői részéről. A legáltalánosabb vádak között találunk gazdasági és politikai érveket – a kolostori élet haszontalan, a szerzetesek nem vesznek részt a termelő munkában, és aláássák a kormányzat tekintélyét –, és találunk kulturális felsőbbség-tudatból eredő vádakokat is – a buddhizmus barbár hit, és a műveletlen idegenek vallása –, ezen kívül megsérti a társadalmi viselkedési szokásokat, a cölibátus pedig súlyosan sérti a szülőtisztelet egyik alappilléret, mely előírja az utódokról – első sorban fiú utódokról – való gondoskodás szükségességét. A taoisták, akik kezdetben segítették a buddhizmus meghonosodását, a buddhizmus megerősödését követően egyre inkább riválisnak tekintették az új vallást, és arra törekedtek, hogy a taoizmus elsőbbségét bebizonyítsák, erről szólnak a *Laozi megtéríti a barbárokat* (*Laozi huahu jing* 老子化胡經) című iratok, melyeket természetesen a buddhisták sem hagytak szó nélkül.¹⁵

A Kína déli részét uraló Keleti Jin-dinasztia bukását követően ezen a területen négy dinasztia váltotta egymást, a Liu-Song 劉宋 (420–479), Qi 齊 (479–502), Liang 梁 (502–557) és Chen 陳 (557–589) dinasztiák. Ezen az időszakon belül a buddhizmus szempontjából három fontos korszakról beszélhetünk, a Liu-Song-dinasztia idejének Yuanjia 元嘉 korszaka az első, amikor számos jelentős arisztokrata, írástudó és irodalmár érdeklődött a buddhizmus iránt. A második korszak a Qi-dinasztia idejére tehető, amikor Jing Ling 竟陵 herceg a buddhizmus patronusaként lépett föl, és jótékonykodással, a szerzetesek pártfogolásával és saját kommentárok írásával tűnt ki. A harmadik és legjelentősebb korszak a Liang-dinasztia Wu 武 császáranak uralkodása (502–549) volt. Wu császár buddhista uralkodóként, „bódhiszattva-császárként” lépett föl, példaképe az indiai buddhista uralkodó, Asóka volt. Számos olyan rendeletet hozott, mellyel háttérbe szorította a taoizmust, és a buddhizmusnak kedvezett, például betiltotta a Laozi tiszteletére tartott szertartásokat, bezáratta a taoista templomokat és papjait visszakényszerítette a világi életbe. Ugyanakkor gazdaságilag támogatta a buddhista egyházat, például azzal, hogy időnként templomi szolgának állt, és az állam váltságdíj fejében válthatta ki őt a kolostorból. Úgynevezett „kimeríthetetlen kincstárakat” (*wujin cang* 無盡藏) alapított, melyet a hívek adományaival töltött föl, a felgyülemlett vagyont vállalkozásokba fektette, a hasznot pedig a vallás támogatására fordította. Gyakran szervezett tanmagyarázó gyűléseket, és maga is írt kommentárokat. Wu császár azonban az egyház felett is uralkodni akart, és beleavatkozott a *szangha* belülegyeibe, azaz nem ismerte el a szerzetesi közösség autonómiáját, ez ellen lépett föl a kor híres szerzetese, Jizang 吉藏 (549–623). Wu császár tartózkodni akart az élet kioltá-

¹⁵ Hamar 2004: 55–62; Zürcher 2007: 288–319.

sától, gyakran hirdetett amnesztiát, és még az állatok védelmében is hozott törvényeket, a büntetések enyhítése miatt azonban országszerte megnövekedett a bűnözés. Mindemellett Wu császár uralkodása alatt virágzott a buddhizmus.¹⁶

A négy déli dinasztia idején három meghatározó buddhista irányzat létezett, mindhárom egy-egy szöveg tanulmányozása köré épült. A *nirvána* iskola a *mahájána Nirvána szútra* tanításainak tanulmányozását tűzte ki céljául. Anynyira népszerű volt ez a szöveg, hogy amikor Wu császár elrendelte a *Nirvána szútrához* írt kommentárok összegyűjtését, 71 művet találtak. Viszonylag rövid életű irányzat volt a *chengshi* 成實 iskola, amely *Az igazság megvalósítása* (*Szatjasziddhi sásztra; Chengshi lun* 成實論) című értekezés tanulmányozása köré épült. A kínai *madhjamaka* (*sanlun*) irányzat támadásai miatt ez az iskola elvesztette befolyását. A harmadik befolyásos irányzat a *sanlun* volt, az iskola fejlődésének csúcspontját Jizang jelentette, aki császári támogatást is élvezett. Ebben a korban terjedtek el Kínában a *jógácsára* és *tathátagarabha* tanítások, az irányzat legjelesebb képviselője a neves indiai fordító és térítő, Paramártha (Zhendi 真諦) volt, akit Wu császár is nagyra becsült.¹⁷

A déli buddhizmus fejlődésével párhuzamosan a buddhizmus északon is terjedt, azonban néhány szempontból egészen más jellegzetességeket mutatott. Északon a buddhizmus állami ellenőrzés alatt állt, és a kormányzat hivatalnokai jól szervezett rendszeren keresztül juttatták el a császári utasításokat a kolostorokba. Így tehát a buddhizmus helyzete nagyban függött a mindenkori császár kegyeitől. A buddhista iratok szerint a szerzeteseknek nem szabad leborulniuk az uralkodó előtt, azonban a szigorú állami ellenőrzés alatt lévő északi szerzetesek ezt nem engedhették meg maguknak. E kényes kérdés megoldására Faguo 法果, aki főszerzetes és a központi kormányzat hivatalnoka is volt, azt találta ki, hogy az uralkodó a Buddha e világi megtestesítője, így a szerzetes valójában nem egy földi uralkodó előtt, hanem a Buddha előtt borul le.

Az északi dinasztiák közül a legerősebb a topa (tagbacs) nép által alapított Északi Wei-dinasztia 北魏 (386–534) volt. A dinasztia első két császára támogatta a buddhizmust, ezért nagyban megnövekedett a hívők száma. A dinasztia harmadik császára (Wu 武 császár) taoizmust tette államvallássá. Uralkodása idején számos megszorító intézkedést vezetett be a *szangha* ellen, majd mivel lázadás támogatásában vétkesnek találta az egyik kolostor szerzeteseit, elrendelte a szerzetesek kivégzését az egész birodalomban. Sok szerzetes elmenekült vagy elrejtőzött, de sokat kivégeztek, templomokat romboltak le, és számos *szútrát* elégettek. Ez volt a 446-os, első buddhistaüldözés. A császár élete vége felé megbánta intézkedéseit, a következő császár pedig újra engedélyezte a buddhizmus

¹⁶ Hamar 2004: 63–70; Chèn 1964: 124–128.

¹⁷ Hamar 2004: 71–88; Chèn 1964: 128–135. A *jógácsára* iskola főbb tanításait lásd Hamar 1994, 1995.

gyakorlását. Később a buddhista egyház teljes mértékben állami ellenőrzés alá került, a *szangha* élére egy úgynevezett főszerzetes került, akit a császár nevezett ki. A tartományokban alhivatalokat szerveztek, melyek élén helyi főszerzetesek álltak, akik a fővárosi főszerzetesnek tartoztak engedelmességgel.

Az egyik befolyásos főszerzetes, Tanyao 曇曜 nevéhez fűződik az úgynevezett „*szangha* háztartások” és „buddha háztartások” megszervezése. A „*szangha* háztartások” bizonyos számú családból álltak, akik a helyi *szangha* hivatalnak szolgáltattak be gabonát, és amennyiben az előírt mennyiségű gabonát beszállították, adómentességet élveztek. A „buddha háztartások” bűnözők és szolgák csoportjából álltak, akik a kolostor földjeit művelték, és egyéb fizikai munkát végeztek. Ezzel a módszerrel a bűnözőket bevonták a termelési munkába, így csökkent az állam eltartásukra fordított terhe. Mindkét háztartás az állam javát szolgálta, és ugyanakkor erősítette a buddhizmus társadalmi befolyását is. Az Északi Wei-dinasztia bukása után a háztartások rendszere nem maradt fenn.¹⁸ A második buddhistaüldözés az Északi Zhou-dinasztia 北周 Wu 武 császáranak uralkodása alatt, 574-ben zajlott, és egész Észak-Kínára kiterjedt, számos templomot és *sztúpát* leromboltak, vagy állami célra használtak föl, a szerzeteseket pedig visszakényszerítették a világi életbe.¹⁹

Ami az északi buddhizmust illeti, itt nagyobb hangsúlyt kapott a meditáció és az erkölcsi fejelem, az elméleti tanítások közül kiemelendő a különböző tartalmú szövegek rendszerbe foglalására irányuló törekvés.²⁰

3. A KÍNAI BUDDHIZMUS VIRÁGKORA

A kínai buddhizmus virágkorát a Sui- és a Tang-kor jelenti. A Sui-kor elején vette kezdetét az a folyamat mely során a kínai szerzetesek és gondolkodók egyre inkább függetlenedtek az indiai buddhizmus által megszabott szellemi irányvonalaktól, és a buddhizmus tanításait saját elképzeléseik és meglátásaik szerint fogalmazták újjá. A buddhista tanítások kínai szellemiség szerinti újraértelmezésének és rendszerezésének eredményeképpen jöttek létre a buddhizmus sajátosan kínai jellegű, sinizálódott irányzatai. A két eltérő kultúra nagy

¹⁸ Hamar 2004: 89–94; Ch'en 1964: 145–183.

¹⁹ Hamar 2004: 94–95; Ch'en 1964: 184–194.

²⁰ A tanítások rendszerezésének gondolata – vagyis az, hogy a Buddha különböző korszakokban, különböző hallgatóságoknak más és más tanításokat fejtett ki – megjelenik a *Szútra Trapusáról és Bhallikáról* (*Tiwei Boli jing* 提謂波利經) című műben, melyet 460 körül írt Tanjing 曇靖, és úgy tüntette fel, mintha egy eredeti indiai *szútra* fordítása lenne. Hamar 2004: 95–98.

fokú szintézise rendkívül gazdag és összetett vallási irányzatokat eredményezett. Ebben az időszakban alakult ki a kínai buddhizmus négy legismertebb és legjellegzetesebb iskolája: a *tiantai* 天台, a *huayan* 華嚴, a *jingtu* 淨土 (Tisztaföld) és a *chan* 禪 iskola.

Az északi eredetű Sui-dinasztia 589-ben legyőzte a déli Chen-dinasztiát, és ezzel több évszázadnyi széttagoltság és háborúskodás után helyreállt Kína egysége. A széttagoltság kora az idegen eredetű vallás elterjedését és meghonosodását eredményezte, olyannyira, hogy a kezdeti periférikus szerep után a Sui-korban a buddhizmus lett Kína állami ideológiája. A Sui-dinasztia első császára, aki Wen 文 császár néven uralkodott, buddhista környezetben nőtt föl, de döntésében, hogy a buddhizmust teszi államvallássá, minden bizonnyal a buddhizmus országszerte gyakorolt befolyása is megerősítette. Wen császár maga is letette a világi buddhista fogadalmakat, és mint „*bódhiszattva* Ég-fia” a buddhizmus egyetemes uralkodójának tekintette magát, de nem azonosította magát a Buddhával. A déli Chen-dinasztia leigázását követően átmenetileg korlátozta a déli buddhista közösséget, de röviddel az országegyesítés után levélben kérte a déli buddhizmus legnagyobb befolyással bíró szerzetesét, Zhiyi 智顛 (538–597), hogy segítsen a helyreállítási munkákban.

Trónra lépésétől kezdve számos olyan rendeletet hozott, amely a buddhizmus érdekeit szolgálta, például helyreállíttatta a buddhistaüldözésben megromlódott templomokat, és számos új templomot is építtetett, többek között azokon a helyeken, ahol apja vagy ő fontos csatákat nyert. Asóka példáját követve nagyon sok *sztúpát* építtetett, és országszerte elterjesztette a *sztúpa*-kultuszt. Wen császár fia, miután apját 604-ben meggyilkolta, Yang 楊 császár néven lépett trónra. Yang császár szintén buddhista volt, és bőkezűen támogatta a *szanghát*, kiadott azonban egy olyan rendeletet, amelyben előírta, hogy a szerzetesek tiszteletüket kell kifejezzék az uralkodó és a hivatalnokok előtt, ezzel a kínai történelemben végérvényesen megszüntette azt az autonómiát, amelyet a déli közösség rövid ideig élvezhetett.²¹

A Sui-kor legkiemelkedőbb szerzetese a *tiantai* iskola alapítója, Zhiyi volt. Az iskola a Tiantai-hegyről kapta nevét, amely a mai Zhejiang 浙江 tartományban található. A *tiantai* hagyomány úgy tartja számon, hogy Zhiyi csupán az iskola negyedik pátriárkája volt, és az iskola eredetét az indiai Nágárdzsuna (Longshu 龍樹) nevéhez fűzi. Ezzel az állítással nyilvánvalóan az iskola legitimitását kívánja igazolni, a valódi alapító kétségkívül Zhiyi volt.²² Zhiyi a Chen-dinasztia Xuan 宣 császáranak pártfogoltja volt, tanítói tevékenységének köszönhetően a főváros a kor jelentős buddhista központja lett. Később a mester tanítványai

²¹ Hamar 2004: 99–101; Chen 1964: 194–203.

²² Az iskola második és harmadik pátriárkája a hagyomány szerint Huiwen 慧文 (534–558) és Huisi 慧思 (515–577) voltak. Zhiyi életéről lásd: Hurvitz 1962.

kíséretében a Tiantai-hegyen telepedett le, innen ered az iskola neve. A Chen-dinasztia leigázását követően a Sui-dinasztia Wen császára pártfogásába vette a nagy elismerésnek örvendő szerzetest. Yang császár is nagyra tartotta Zhiyi tudását, és a „Tudós Nagy Mester” (*Zhizhe dashi* 智者大師) tiszteletbeli címet adományozta neki. Zhiyi a tanítások rendszerezését (*panjiao* 判教) tűzte ki céljául, amely az addig Kínába érkezett hatalmas mennyiségű és terjedelmű buddhista iratok és tanítások kategorizálását jelentette.

A különböző korokból és eltérő irányzatoktól származó szövegek rendkívül sokfélék voltak, a bennük foglalt tanítások pedig gyakran ellentmondóak. Ez tette szükségessé a tanítások rendszerezését, amely hierarchiát állapít meg a szövegek között, aszerint, hogy melyik képviseli a végső igazságot, és melyik közül relatív igazságokat. A különböző szövegeket és tanításokat a Buddha életének és tanítói tevékenységének különböző korszakaihoz rendelték, amely természetesen nem felel meg a történelmi valóságnak. Ez a módszer megeremtette egy egységes, mindent magába foglaló kínai buddhista világgép eszmei alapját, ahol minden szövegnek és tanításnak megvan a jól meghatározott helye és rendeltetése, ugyanakkor lehetőséget adott arra, hogy minden iskola a maga tanítását helyezze az összes többi fölé. Kínában nagy számban keletkeztek egymástól eltérő *panjiao* rendszerek, ezek között a legkidolgozottabb és legismertebb a *tiantai* iskola *panjiao* rendszere. Zhiyi álláspontja szerint a Buddha végső tanítását a *Lótusz szútra* (*Fahua jing* 法華經) tartalmazza, ezért ez a szútra a *tiantai* iskola legnagyobb becsben tartott és legtöbbet kommentált szövege.²³

A Tang-dinasztia virágzó gazdaságot és kultúrát teremtett, a korszak első fele aranykorként maradt fenn a kínai történelem emlékezetében. Ez a korszak jelentette a kínai buddhizmus virágkorát és fejlődésének csúcspontját. A Tang uralkodó család a taoizmust tette államvallássá, és Laozi leszármazottjának tartotta magát, mivel családnevük (Li 李) megegyezett Laozi családnevével.

A dinasztia első császára, Gaozu 高祖 (ur. 618–626) korlátok közé szorította a szerzetesi közösségek működését, és megszabta a templomok számát. A második császár, Taizong 太宗 (ur. 626–649) támogatta a buddhizmust, a taoizmust azonban fölé helyezte. Az általa kiadott törvénykönyv egyik fejezete (*A taoistákra és buddhistákra vonatkozó szabályok – Daoseng ge* 道僧格) a buddhista szerzeteseket is érintette, és sokkal szigorúbb volt a *vinajánál*. Taizong császár uralkodása alatt indult útnak és tért vissza Indiából a híres zarándok, Xuanzang 玄奘. A császárt lenyűgözte Xuanzang idegen országokról

²³ Zhiyi három fő műve közül kettő a *Lótusz szútrához* írott elméleti kommentár, a harmadik a helyes meditációt tanítja. Ezek: *A Lótusz szútra szövegelemzése* (*Fahua wenju* 法華文句), *A Lótusz szútra rejtélyes jelentése* (*Fahua xuanyi* 法華玄義) és *A Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀). Hamar 2004: 113–119; Chen 1964: 303–313.

tartott beszámolója, és megpróbálta rávenni, hogy térjen vissza a világi életbe, és vállaljon hivatalt, Xuanzang azonban elkötelezett szerzetesként nem tágított hite mellől. *Feljegyzések a nyugati országokról* (*Xiyu ji* 西域記) című útinaplója rendkívül érdekes kordokumentum. Xuanzang az indiai jógácsára filozófia iránt tanúsított élénk érdeklődést, és számos jógácsára művet lefordított. A császár számára is tartott előadásokat a jógácsára tanításokról, aki élete vége felé elismerte a mestert, és érdeklődni kezdett a buddhizmus iránt.

Wu Zetian²⁴ 武則天 (ur. 684–705) volt a kínai történelem egyetlen császárnője, uralkodása alatt a buddhizmus állami ideológia volt. A császárnő a buddhizmus lelkes és bőkezű patrónusaként lépett föl, aki minden eszközzel támogatta a vallást. Buddhizmus központú uralkodásának máig látható, legkiemelkedőbb tárgyi emlékei a Longmen barlangtemplomok (Longmen shiku 龍門石窟) császárnő uralkodása alatt készült grandiózus domborművei, melyek fennen hirdetik a buddhizmus hatalmát és befolyását. Wu császárnő gyermekkorában buddhista környezetben nevelkedett, később, amikor gyermeket várt, Xuanzang imádkozott a biztonságos szülésért, és ő lett a gyermek – a későbbi Zhongzong 中宗 császár – nevelője is. Wu császárnő trónra lépését – mely a patriarchális hagyományokra épülő konfucianizmus szerint teljességgel elfogadhatatlan – egy buddhista történet legitimálta. A *Nagy felhő szútra* (*Dayun jing* 大雲經) egyik fejezetében a Buddha egy istennő történetét mondja el, aki a Buddha jövendölése szerint halála után hercegnőként születik újra, és uralkodni fog birodalmában, melyet a buddhizmus égisze alatt felvirágoztat, ezzel az istennővel azonosították Wu Zetiant. Voltak olyan szerzetesek is – többek között a császárnő szeretőjeként elhíresült Xue Huaiyi 薛懷義 –, akik Maitréjával, az eljövendő Buddhával is azonosították. Wu császárnő uralkodása alatt ismét hatalmas lendületet kaptak a fordítási munkák, és számos kiváló szerzetes részesült pártfogásban. Az indiai zarándokútról rengeteg kézirattal hazatérő Yijinget 義淨 a császárnő abban a megtiszteltetésben részesítette, hogy személyesen fogadta Luoyang keleti kapujában. A császárnő támogatásának köszönhetően jutott kiemelt szerep a *huayan* és a *chan* iskoláknak.

A *huayan* iskola harmadik pátriárkája²⁵ és tulajdonképpeni alapítója, Fazang 法藏 (643–712) egész életében élvezte a császárnő pártfogását. Fazang a csá-

²⁴ Wu Zhao 武昭 eredetileg Taizong császár ágyasa volt, akit a császár halála után kolostorba küldtek. Az új császár, Gaozong 高宗 felesége visszahívta az udvarba, és tőle kért tanácsokat arra nézve, hogy hogyan hódítsa el férjét az ágyasoktól, Wu Zhao azonban maga hódította meg a császárt, aki felesége helyére emelte. A császár betegsége miatt egy ideig régensként uralkodott, a császár halála után fia helyett kormányozta a birodalmat, majd később megalapította saját dinasztiáját és hivatalosan is elfoglalta a trónt.

²⁵ A *huayan* iskola első két pátriárkája Dushun 杜順 (557–640) és Zhiyan 智儼 (602–668) voltak. Fazang után pedig Chengguan 澄觀 (738–839) és Zongmi 宗密 (780–841) következett, ők az öt *huayan* pátriárka. Hamar 2004: 120–125.

szári palota gyakori látogatója volt, aki a császárnő számára elmagyarázta a buddhizmus tantételeit, és gyakran imádkozott esőért vagy győzelemért. Egyik alkalommal a bejáratnál álló arany oroszlánszobor segítségével magyarázta el a császárnő számára a forma és az üresség egymáshoz való viszonyát a *huayan* filozófia tükrében, így keletkezett híres műve, az *Értekezés az aranyoroszlánról* (*Jin shizi zhang* 金師子章).²⁶ A császárnő a *chan* iskola úgynevezett északi ága szerinti hatodik pátriárkát, Shenxiut 神秀 is az udvarba hívatta, és nagy megbecsülésben részesítette. Wu császárnő uralkodása alatt a buddhizmus hatalmas befolyásra tett szert az egész birodalomban.²⁷

Xuanzong 玄宗 császár (ur. 712–756) megkísérelte állami ellenőrzés alá vonni a buddhizmust, korlátozta a szerzetesek számát, és megtiltotta az új kolostorok építését. Ennek ellenére támogatta a fordítási munkákat, és szoros kapcsolatot tartott fenn néhány szerzetessel, akik a tantrikus buddhizmus (*mijiao* 密教) képviselői voltak. A Kínában rövid életű irányzat kiemelkedő képviselői Subhákarakaszimha (Shanwuwei 善無畏), Vadzsrabódhi (Jiàngāngzhī 金剛智) és Amóghavadszra (Bukong 不空) voltak, mindhárman a nyolcadik században érkeztek Indiából Kínába. Mindhárom mester mágikus képességeivel szolgált a kínai császárokat, a leggyakoribb szolgálatok közé tartoztak a szárazság idején bemutatott esőkerő szertartások és a császári családtagok betegsége esetén bemutatott gyógyító rítusok. Különleges képességeik miatt mindhárom mester élvezte az udvar támogatását.²⁸

Az An Lushan 安祿山 felkelés (755–761) kirobbanása minden szempontból fordulópontot jelentett a kínai történelemben, hatásai alól a buddhizmus sem mentesült. Az An Lushan felkeléssel véget ért a Tang-kor első felének „aranykora”, és bár a Tang-dinasztia még sokáig uralmon marad, véget ért a felhőtlen gazdagság és jólét időszaka. Az An Lushan felkelés leverése hatalmas költségekbe került az udvarnak, amely pénzszerzés érdekében ahhoz folyamodott, hogy pénzért engedélyezte a szerzetesek és apácák avatását. Ez rövid távon nagy összegekhez juttatta az udvart, mert sokan hajlandóak voltak megfizetni az adómentességet, de hosszú távon a kincstár bevételeinek csökkenését okozta, továbbá az egyház számára is káros volt, mert csökkent a szerzetesi morál.

A Tang-kor első felében az úgynevezett elit, filozófiai iskolák²⁹ – a *tiantai* és a *huayan* – dominanciája volt a jellemző, az An Lushan felkelést követő idő-

²⁶ A szöveg fordítását lásd: Tőkei 2005: 448–452, a szövegről lásd: Chèn 1964: 176–180.

²⁷ Hamar 2004: 104–106; Chèn 1964: 219–222.

²⁸ Hamar 2009: 69–78.

²⁹ A *tiantai* és a *huayan* iskolákat nem azért nevezik filozófiai iskoláknak, mert nem tartották fontosnak a vallásgyakorlatot és a meditációt, ellenkezőleg, a *tiantai* iskola alapítója, Zhiyi például az elméletet és a meditációt a madár két szárnyához hasonlította, egyenlő fontosságot tulajdonítva mindkettőnek. Az elnevezés arra utal, hogy

szakban pedig a néptömegek megtérítésére került a hangsúly, így olyan iskolák kerültek előtérbe, amelyek egyszerű, mindenki által érthető elméleteket és vallásgyakorlatokat kínáltak. Ez természetesen nem jelentette azt, hogy a *tiantai* és a *huayan* iskoláknak nem akadt követőjük.

Az An Lushan felkelés körüli években élt és tevékenykedett a *tiantai* iskola Zhiyi utáni második legfontosabb személyisége, Zhanran 湛然 (711–782), aki Zhiyi tanításait és műveit rendszerezte, kommentálta. Neki köszönhető a *tiantai* iskola Tang-kori reneszánsza. Zhanran fiatalabb kortársa volt a *huayan* iskola negyedik pátriárkája, Chengguan 澄觀 (738–839), aki az An Lushan felkelés idején kezdte el tevékenységét, és a császári udvarba is bejáratos volt. A vallásgyakorlatot hangsúlyozó *chan* és Tiszta-föld iskolák térhódítása idején Chengguan úgy próbálta meg megőrizni a *huayan* iskola pozícióját, hogy tanításai közé *chan* gondolatokat is bevett, és a *chan* buddhizmust a *huayan* szempontjából értelmezte.³⁰ Chengguan utóda, Zongmi 宗密 (780–841) tovább mélyítette a *huayan* és a *chan* szintézisét, összehangolva a *huayan* összetett elméleti tanításait a gyakorlatot hangsúlyozó *chan* tanításokkal.³¹

A *chan* a nyugaton legismertebb kínai buddhista iskola, kezdete a legendás Bódhidharma 菩提達摩 személyéhez fűződik, aki 520-ban érkezett Kínába. Az iskola számára rendkívül fontos mester-tanítvány láncolat szerint őt a következő pátriárkák követték: Huike 慧可, Sengcan 僧粲 (?–606), Daoxin 道信 (580–651) és Hongren 弘忍 (602–675). Ezt követően vált szét a *chan* úgynevezett északi és déli iskolákra.

Amit ma *chan* iskolaként tartunk számon, az lényegében az úgynevezett déli *chan* iskola. Az északi és déli iskolák versengésének történetében legendák és történelmi tények keverednek egymással. A kutatók körében máig vita tárgyát képezi, hogy e történetekből mi az, amit valóságként fogadhatunk el, és mi az, amit nem. A *chan* iskola egyik legismertebb legendája az, hogy hogyan kapta meg az ötödik pátriárka, Hongren köntösét, a pátriárkai cím utódlásának szimbólumát az írástudatlan favágó, Huineng 慧能 (638–713). Sokak számára ismert a történet, amely szerint Huineng egy versíró verseny során nyerte el a pátriárkai címet, legyőzve ezzel Hongren legnagyobb tudású tanítványát, Shenxiut, akit a pátriárkai cím várományosaként tartottak számon. A *chan* hívók nyilván igaznak fogadják el ezt a történetet, viszont a kutató szemével nézve nem feltétlenül az. Azonban ha mindez nem így történt volna, az sem változtatna a legenda fontosságán, sőt inkább növeli jelentőségét az a tudatos törekvés, mellyel a *chan* szószólói ezt a legendát megalkották, tovább adták, és a tanítások középpontjába helyezték.

ennek a két iskolának rendkívül összetett, bonyolult elméleti tanítása volt, ami nem mondható el a *chan* és a Tiszta-föld iskolákról, innen a megkülönböztető elnevezés.

³⁰ Chengguan életéről és filozófiájáról lásd: Hamar 1998, 2002.

³¹ Hamar 2004: 120–125; Chen 1964: 313–320.

Kétségbevonhatatlan történelmi tényeket Huineng életéről alig mondhatunk, ami viszont „ellenfelét”, Shenxiut illeti, életéről és pályafutásáról annál több hiteles történelmi adat áll rendelkezésre. Shenxiu nagy elismertségnek örvendő szerzetes volt, aki Wu Zetian császárnő pártfogását élvezte. 732-ben egy déli szerzetes, Shenhui 神會 (670–762) kétségbe vonta Shenxiu legitimitását, és azt állította, hogy a legitim hatodik pátriárka saját mestere, Huineng volt. Shenhui tevékenységének köszönhetően az úgynevezett déli *chan* iskola egyre népszerűbbé vált, és egyre több követőt vonzott magához.

A *chan* szó elmélyedést, meditációt jelent, utalva arra, hogy ez az iskola a meditációt helyezi mindenek fölé. A *chan* iskola sajátos irodalmi alkotásairól híres, az úgynevezett „nyilvános esetekről”, *gong'anok*ról 公案 (ismertebb japán nevükön *koanok*) és „lejegyzett mondásokról” (*yulu* 語錄), melyek valamilyen logikai paradoxont tartalmazó rövid párbeszéddek, amelyek a meditáció eszközeiként arra ösztönzik a gyakorlót, hogy a logikai gondolkodás korlátait túllépve intuitív megértésre tegyen szert, és egy villanásnyi, tiszta tudatállapotban, hirtelen elérje a megvilágosodást.³²

A kínai buddhizmus másik máig népszerű irányzata a Tiszta-föld iskola, amely Amitábha Buddha (Amituofo 阿彌陀佛) kultusza köré épül. Amitábha Buddha egyike a *mahájána szútrák*ban bemutatott, tiszta-földdel rendelkező buddháknak, ő könyörületes és együtt érző, a hozzá fohászkozó lényeket megmenti a létforgatag szenvedéseitől, és lehetővé teszi számukra, hogy az ő Nyugati paradicsomában szülessenek újra, ahol könnyűszerrel elérhető a megvilágosodás. Kína szerte elterjedt Amitábha Bódhiszattva segítőjének, Avalókitésvarának – kínai nevén Guanyin 觀音 – kultusza, aki segít a bajbajutottakon.

Az Amitábha kultusz kezdete Kínában Huiyuan nevéhez fűződik. Tanluan 曇鸞 (476–542) és Daochuo 道綽 (562–645) térítő tevékenységének köszönhetően a kínaiak már a Tang-kor előtt megismerték Amitábha kultuszát, és nem voltak kevesen azok, akik megsegítő erejében bízva nevét ismételtették. A Tang-korban Shandao 善導 (613–681) rendszerezte az iskola tanításait, majd az An Lushan felkelés után Fazhao 法照 volt az, aki rendkívüli sikereket ért el a néptömegek megtérítésében, és a Tang udvarral is megismertette az iskolát.³³

A Tang-kor vége felé, Wuzong 武宗 császár uralkodása alatt következett be a harmadik buddhistaüldözés, amelyet az uralkodói korszak (*nianhao* 年號) nevééről *huichang* 會昌 buddhistaüldözésnek neveznek, és 845-től 847-ig tartott. Ez a buddhistaüldözés a korábbiaknál sokkal nagyobb csapást mért az egyházra, mert az egész birodalomra kiterjedt. Nagy mértékben lecsökkentette a szerzetesek, apácák és a kolostorok számát, és nagy mennyiségű szöveg semmisült meg. Ezeknek a szövegeknek a másolatát később Koreából és Japánból sikerült

³² Hamar 2004: 141–143; Chèn 1964: 350–364.

³³ Hamar 2004: 144–149; Chèn 1964: 338–350.

visszaszerezni. A rövid ideig tartó, de annál intenzívebb buddhistaüldözés után az egyház viszonylag gyorsan újjáéledt, a buddhizmus azonban a továbbiakban nem tett szert olyan nagy befolyásra, mint a Sui- és Tang-kor idején.³⁴

4. KÍNAI BUDDHIZMUS A SONG-KORTÓL NAPJAINKIG

A Tang-kor utáni buddhizmust számos kutató lassú hanyatlási folyamatként tárgyalja, melyen belül néhány fellendülési korszak azonosítható. A hanyatlási folyamat nem csupán belső okoknak tudható be, hanem annak is, hogy Indiában leáldozott a buddhizmus, és többé nem szolgálhatott sem inspiráló erővel, sem újabb forrásokkal.³⁵ Ugyanakkor vannak, akik újabb kutatási eredmények fényében amellet érvelnek, hogy a Song-kort 宋朝 (960–1279) kellene tekintenünk a buddhizmus valódi „aranykorának”.³⁶

Az előbbi elmélet mellett szól, hogy a Tang-kor utáni buddhizmusban nem alakultak új iskolák, és nem születtek a korábbiaktól élesen eltérő új elméletek sem. Az utóbbi elmélet mellett szól a Song-kori kolostorok és szerzetesek nagyon nagy száma, és a korban keletkezett rendkívül terjedelmes buddhista irodalom, valamint az, hogy a kínai buddhizmus fent bemutatott négy nagy iskolájának gondolatrendszere a Tang-kor után is tovább fejlődött.³⁷ Bárhogy is vélekednénk, mindenképpen figyelemreméltó a Tang-kor utáni szerzetesek értékmezőző munkája, mellyel a korábbi tanításokat és írásműveket rendszereztek, kommentálták, és ez által új megközelítésben értelmezve örökítették tovább.

A Song-kor (960–1279) a konfucianizmus újjászületését hozta. A Song-kori neokonfucianizmus legbefolyásosabb gondolkodója Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) volt, aki újraalkotta a konfucianizmus eszmerendszerét, és nagy szerepe volt abban, hogy a 14. századtól a császárkor végéig (1911-ig) a neokonfucianizmus Kína meghatározó államideológiája lett. Bár a neokonfucianizmus képviselői hevesen támadták a buddhizmust, számos gondolatot is kölcsönöztek tőle. Valójában elmondhatjuk azt, hogy a buddhizmus inspiráló erővel hatott a neokonfucianizmusra, úgy is mint új eszmei forrás, és úgy is mint ideológiai ellenfél, amelynek ellenében a konfucianizmus önmagát meghatározni és megvédeni kényszerült. A konfucianizmus növekvő népszerűsége mellett a Song-kori buddhizmus erős volt, nagy hatású, és számos követőt vonzott a társadalom minden rétegéből, ugyanakkor állami támogatást is élvezett. A Song-kor

³⁴ Hamar 2004: 109–111; Chèn 1964: 226–233.

³⁵ Lásd Chèn 1964: 389–470.

³⁶ Lásd Gregory 1999: 2.

³⁷ Gregory 1999: 3.

a buddhista történetírás virágkora volt, ebben az időszakban legalább ötven terjedelmes buddhista történeti mű íródott.³⁸ A Song-kori buddhizmus kínai kultúrára gyakorolt hatása mélyreható volt, amely az irodalomban és a szép-művészetekben is felfedezhető.

A Song-kori buddhizmus történetében említésre méltó a *tiantai* filozófia, valamint a *chan* irodalom és meditáció fejlődése. A *tiantai* Song-kori történetét az úgynevezett ortodox (*shanjia* 山家) és heterodox (*shanwai* 山外) irányzatok intellektuális vitája jellemezte. A Song-kor egyik kiemelkedő szerzetes gondolkodója az ortodox *tiantai* vonalhoz tartozó Zhili 知禮 (960–1028) volt. Zhili a *tiantai* iskola második leghíresebb kommentátora – a Tang-kori Zhanran után –, aki újszerű megvilágításba helyezte a *tiantai* iskola tanításait.³⁹ A számos irányzatra (*zong* 宗) és „házra” (*jia* 家) bomlott *chan* iskola rendkívüli népszerűségnek örvendett, kolostorai az ország minden részében megtalálhatóak voltak. A *chan* meditációs technikák nagy fejlődésen mentek keresztül, és az iskola meghatározó írásművei – mint például *A lámpás átadásának feljegyzése a Jingde korból* (*Jingde chuan deng lu* 景德傳燈錄), vagy a híres *gong'an* gyűjtemények, *A nefritszirt feljegyzései* (*Biyuan lu* 碧巖錄), a *Kapujanincok átjáró* (*Wumen guan* 無門關) stb. – ebben a korban keletkeztek.⁴⁰

A Song-kor után a buddhizmus a császárkor végéig fennmaradt Kínában, de a konfucianizmusnál szerényebb szerep jutott számára. A buddhista közösségek az értékek megőrzésére törekedtek, és sem új iskolák, sem a korábbiaktól merőben eltérő elméletek nem születtek a buddhizmuson belül.⁴¹

A császárkor végének balsikerekkel teli, tragikus korszakában és a Kínai Köztársaság megalakulását (1912) követő zavaros évtizedekben a kínai nép saját kultúrájába vetett bizalma alapjaiban rendült meg, ebben az időszakban a művelt réteg közül sokan fordultak el a buddhizmustól, mint elavult, babonás néphiedelemtől. A buddhizmus elkötelezett hívei közt ebben a korban is akadtak olyanok, akik feladatuknak tekintették a buddhizmus megújítását. A reformok iránt elkötelezett szerzetes, Taixu 太虛 (1890–1947) egy „buddhista forradalom” (*fojiao geming* 佛教革命) jegyében mélyreható változtatásokat kívánt bevezetni a *szangha* szervezeti felépítésében, ugyanakkor síkra szállt azért, hogy a modern oktatás is része legyen a szerzetesek képzésének, és a szerzetesek végezzenek jótékony célú társadalmi munkát. Taixu nagy hatással volt a kor buddhista közösségeire, azonban reformjait nem sikerült megvalósítani. Nála konzervatívabb nézeteket vallott a Tiszta-föld iskolához tartozó szerzetes,

³⁸ Hamar 2004: 150–153.

³⁹ Chan 1999: 409–441.

⁴⁰ Gregory 1999: 4–5.

⁴¹ Poceski 2004: 142.

Yinguang 印光 (1861–1940), aki a hagyományos szellemiséghez való visszatérésben látta a buddhizmus válságos helyzetének megoldását.⁴²

A Kínai Népköztársaság megalakulását (1949) követően a vallások általában háttérbe szorultak. Az 1950-es évektől a buddhista egyház állami ellenőrzés alá került. A kulturális forradalom idején (1966–1976) a buddhizmus az összes többi valláshoz hasonlóan nagyfokú elnyomást szenvedett, de átvészelve ezt a korszakot az 1970-es évek végétől ismét javulni kezdett a helyzet. Jelenleg a buddhizmus fellendülőben van Kínában, ami a kolostorok felújításában, egyre több szerzetes avatásában, és a régi vallásgyakorlatok újjáéledésében nyilvánul meg, továbbá a kínai buddhizmus tudományos kutatása iránti igény is egyre nő.⁴³

BIBLIOGRÁFIA

- Chan, C.: Chih-li (960–1028) and the Crisis of T'ien-t'ai Buddhism in the Early Sung. In: Gregory, P. N. – Gentz, D. A. Jr. (eds.): *Buddhism in the Sung. (Studies in East Asian Buddhism 13.)*. University of Hawaii Press, Honolulu 1999, pp: 409–441.
- Chen, J.: *Philosopher, Practitioner, Politician: the Many Lives of Fazang (643–712)*. Brill, Leiden – Boston 2007.
- Chèn, K. K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton University Press, Princeton 1964.
- Gregory, P. N.: The Vitality of Buddhism in the Sung. In: Gregory, P. N. – Gentz, D. A. Jr. (eds.): *Buddhism in the Sung. (Studies in East Asian Buddhism 13.)*. University of Hawaii Press, Honolulu 1999, pp: 1–20.
- Hamar I.: Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából. In: *Tibeti Buddhista filozófia. Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata*. Balassi Kiadó, Budapest, 1994, pp. 59–76.
- Hamar I.: A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása – Vasubandhu: A hús versszak kommentárja. In: *Buddhista logika. Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata*. Balassi Kiadó, Budapest, 1995, pp. 61–78.
- Hamar I.: *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Budapest 1998. (*Történelem és kultúra 15.*)

⁴² Pittman 2001: 1–3.

⁴³ Poceski 2004: 142.

- Hamar I.: *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*. The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies. Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XII. Tokyo 2002.
- Hamar I.: *A kínai buddhizmus története*. ELTE Kelet-ázsiai Tanszék, Budapest 2004.
- Hamar I.: Mou mester eloszlatja a kételyeket: az első kínai buddhista apológia. In: Hamar I. – Salát G. (szerk.): *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Balassi Kiadó, Budapest 2005, pp. 235–294. (Simológiai műhely 5.)
- Hamar I.: Az ezoterikus buddhizmus története Kínában. In: *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*. Balassi Kiadó, Budapest 2009, pp. 65–79. (Simonológiai műhely 7.)
- Hurvitz, L.: *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Mélanges chinois et bouddhiques 12*. l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles 1962.
- Pittman, D. A.: *Toward a Modern Chinese Buddhism – Taixu's Reforms*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2001.
- Poceski, M.: China In: Buswell, R. E. Jr. (ed.): *Encyclopedia of Buddhism*. Thomson Gale, New York 2004. pp. 139–145.
- Tőkei F.: *Kínai filozófia III*. 2. kiadás. Kossuth Kiadó, Budapest 2005.
- Zürcher, E.: *The Buddhist Conquest of China – The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Third Edition). Brill, Leiden 2007.

A kínai buddhista irodalom

A BUDDHISTA MŰVEK FORDÍTÁSA

Amikor a buddhizmus az első században a Selyemút mentén Kínába érkezett, a kezdetben főleg belső-ázsiai eredetű buddhista térítők magukkal hozták a buddhizmus szent könyveit, amelyeket kínai írástudók segítségével kínaira fordítottak. Mivel a kínai nyelv és a szanszkrit nyelv szerkezete jelentősen különbözik, és a buddhista iratok tele vannak olyan szakszavakkal, amelyek a kínai kultúrában ismeretlenek voltak a buddhizmus megjelenése előtt, természetes, hogy sok időt vett igénybe, míg az indiai buddhista művekről pontos, a kínaiak által könnyen befogadható fordítások készültek.

A korai korszak két kiemelkedő fordítója An Shigao és Lókakséma volt. An Shigao 148-ban érkezett Luoyangba, és *hínajána* műveket, például légzőgyakorlatokat tartalmazó iratokat fordított kínaira.¹ Lókakséma ezzel szemben *mahájána* műveket, a *pradnyáparamitá* irodalom könyveit ültette át kínai nyelvre. A korai fordítók nagyban támaszkodtak kínai segítőikre, mivel kínaiul nem tudtak jól. A lefordított munkákra jellemző, hogy megpróbálják az eredeti mű nyelvtani szerkezetét követni, így egy olyan olvasó számára, aki nem ismeri a szanszkritot, nem könnyű feladat kihámozni a szöveg jelentését.

Jelentős változást hozott olyan fordítómesterek megjelenése, akik Belső-Ázsiából származtak, de már gyerekként kínai iskolába jártak, így kétnyelvűek voltak. Közülük is kiemelkedik Dharmaraksa, aki 230 körül született Dunhuangban egy *yuezhi* család gyermekeként. Szülei jómódban éltek, így megtehették, hogy gyermekük kínai nevelésben részesüljön. Miután szerzetes lett, Nyugat-Ázsiába utazott, ahol további helyi nyelveket sajátított el, és buddhista iratokat gyűjtött. Visszatérve Kínába, Chang'anban telepedett le, és hátralévő életét a fordításnak szentelte.

A buddhista művek fordításának történetében mérföldkő Kumáradzsíva (344–413) munkássága. Kumáradzsíva a belső-ázsiai Kucsában látta meg napvilágot. Kínába érkezése előtt a buddhista irodalomban széles műveltséget szerzett. Számos korábban lefordított buddhista művet újra fordított, mivel nem volt megelégedve azok színvonalával, továbbá a *madhjamaka* iskola műveit ültette át kínai nyelvre, így alapítója is lett a kínai *madhjamaka* iskolának, a *sanlunnak* (三

¹ Chèn 1964: 43–44.

論).² Nehéz megmondani, hogy Kumáradzsíva zsenialitásában vagy valamelyik kínai segítőjének nyelvi leleményességében keressük annak okát, hogy sikerült egy sajátos kínai buddhista írott nyelvet megalkotni. A Kumáradzsíva és segítői kezei közül kikerülő fordítások pontosan adják vissza az eredeti szöveg jelentését, miközben stílusuk közel áll ahhoz a klasszikus kínai nyelvhez, amelyen a hagyományos kínai kultúra klasszikusai íródtak, és amelyet az írástudó réteg az elit kultúra nélkülözhetetlen eszközének tartott. Fordításaik mind a mai napig a kínai buddhizmus legolvasottabb művei, s egyben példát mutattak az utókornak abban, miként kell kínaira átültetni az indiai műveket.

A buddhista szövegek kínaira fordításának egyik jellemzője, hogy nem szervezeten és összehangoltan folyt, bár helyenként alakultak fordító csoportok vagy fordító műhelyek. Ezek a mesterek vagy csoportok néha egy időben dolgoztak, anélkül, hogy tudtak volna egymás létezéséről. Így gyakran előfordult, hogy egy mű több fordításban is megmaradt, míg más fontos szent könyveket nem fordítottak le. A korai korszak nagy egyházszervezője, Daoan 道安 (312–385) fáradtságot nem kímélve sokfelé utazott Kínában, hogy összegyűjtse a különböző fordításokat, s gyűjteménye alapján állította össze a kínai buddhista művek első katalógusát, *A szútrák átfogó katalógusát* (*Zongli zhongjing mulu* 總理眾經目錄), amely sajnos nem maradt fenn. Ugyanakkor a későbbi katalógusok mintájává vált, így közvetett módon megismerhetjük.³

Az összehangoltság hiányából fakadóan számos fontos művet nem fordítottak le a korai korszakban. Így például a 4. század végéig hiányzott a kínai nyelvű buddhista könyvek közül a szerzetesi élet reguláit tartalmazó *vinaja* teljes gyűjteménye, amely az egyre erősödő kolostori élethez elengedhetetlenül szükséges volt. Azért indult útnak 399-ben Faxian 法顯 (337–422), hogy pótolja ezt a hiányosságot. Útja azért is jelentős, mert ő érte el először Indiát, ahol szanszkritot tanult, majd megszerezte a *mahászanghika* és a *szarvásztiváda* iskolák *vinaja* gyűjteményét. Hazatérve Kínába nekilátott ezek fordításának. Faxian jelentősége abban is rejlik, hogy utazásáról útinaplót készített, amelyet *Feljegyzések a buddhista királyságokról* (*Foguo ji* 佛國記) címmel később kiadott.⁴ Műve bepillantást enged a zarándokélet nehézségeibe, valamint fontos forrásként szolgál Belső-Ázsia és India kevéssé dokumentált történetéhez. Sokan követték Faxian példáját, közülük a leghíresebbek Xuanzang 玄奘 (602–664) és Yijing 義淨 (635–713), akik Faxianhez hasonlóan Indiába eljutva, kiválóan megtanultak szanszkritul, majd sok buddhista művet fordítottak kínaira, s szintén hátrahagyták úti feljegyzéseiket.

A buddhista szövegek kínai fordítása nagy jelentőséggel bír az eredeti művek keletkezési idejének meghatározása szempontjából. Mivel a *mahájána szútrák*

² Liu 1994.

³ Chèn 1964: 94–103.

⁴ A mű angol fordítását lásd: Legge 1886.

megszületésének idejét nem tudjuk, egyetlen fogódzópontunk a művek kínai fordításának pontos datálása. Ebből tudhatjuk, hogy mi az időpont, ami előtt létre kellett jönniük. További jelentősége, hogy a kínai fordítások jóval korábban készültek, mint az esetlegesen fennmaradt szanszkrit kéziratok, így ezek a szent könyv egy korábbi állapotáról adnak képet. Mivel egy művet több korszakban is lefordítottak, így azt is megtudhatjuk, hogy egy buddhista mű miként fejlődött, alakult, bővült az idő múlásával. A kínai buddhista fordítások a kínai nyelv szempontjából is érdekes források, ugyanis a *szútrák*ban nagyon sok beszélt nyelvi elem tűnik fel, amely szokatlan a klasszikus kínai nyelvben (*wenyan* 文言), így ezek a buddhista *szútrák* a beszélt kínai nyelv (*baihua* 白話) első emlékei.

MAHÁJÁNA SZÚTRÁK

A *szútrák* tartalmazzák a Buddha beszédeit, tanításait, így a buddhizmus követői természetesen igen nagy becsben tartják ezeket a szövegeket. A *szútrák* egy jelentős része, a *mahájána szútrák* azonban néhány száz évvel a Buddha halála után keletkeztek, mégis ezeket is a Buddha kinyilatkoztatásának tartják. Néhány *mahájána szútra* különösen nagy hatást gyakorolt a kínai buddhizmus fejlődésére.

A legkorábbi *mahájána szútrák* közé tartoznak a *pradnyápáramitá szútrák*, amelyek a *mahájána* buddhizmus központi tantételét az *ürességet* fejtik ki. A terjedelmesebb *pradnyápáramitá szútrákat*, a nyolcezer versszakból álló *Astaszáhaszrikát*, a százezer versszakos *Sataszáhaszrikát* és a huszonöt ezer versszakos *Pancsavinsatiszáhaszrikát* mind lefordították kínaira többször is. Különösen nagy népszerűségnek örvendenek Kínában a rövidebb *pradnyápáramitá szútrák*, a *Gyémánt szútra*⁵ és a *Szív szútra*. Nem véletlen, hogy a legelső nyomtatott könyv Kínában a *Gyémánt szútra* volt, amelyet 868-ban adtak ki. A *pradnyápáramitá* művek nagy szerepet játszottak az elit rétegek megtérítésében, mivel filozófiai koncepcióik nagyban hasonlítottak a kínai *neo-taoizmus* fogalmaira, így az írástudók szívesen tárták fel a két filozófia közötti párhuzamokat.

A kínai buddhizmus egyik legnépszerűbb, legnagyobb hatású műve a *Lótusz szútra*, amely i. sz. 1–2. században keletkezhetett, és a Kumáradzsíva által 406-ban készített fordítást olvassák a kínaiak mind a mai napig a legszívesebben. A *szútra* egyik tanítása az *upája*, vagy ügyes módszer, amely azt írja le, hogy a Buddha mindig a tanítványai, illetve hallgatóságának tudásához, felkészültségéhez igazodva fejtette ki tanításait. Ha úgy ítélte meg, hogy tanítványai

⁵ Magyar fordítását lásd Agócs 2000.

nem képesek felfogni a végső igazságot, akkor egyszerűbb, könnyen felfogható tanításokat adott át nekik. Ez a tanítás a kínai buddhizmusban a tanítások osztályozásának (*panjiao* 判教) lett az alapja.⁶ Ez a módszer a Buddha tanításait a kezdeti tanoktól a legnehezebbekig rendszerbe rendezi, kimutatva, hogy nincs ellentmondás a tanok között, csupán a hallgatóságra való tekintettel fejtette ki a Buddha a tanításait alacsonyabb szinten is. A *szútra* másik fontos tanítása az *ékajána* „egy kocsi”, amely szerint a Buddha végső soron a buddhaság útját tanította, s a *pratyékabuddhaság* vagy *arhatság* csak közbülső állomások lehetnek. Ehhez kapcsolódik az égő ház példázat, amely elmeséli, hogy egy ház kigyullad, s a benne játszó három gyerek nem törődik a tűzzel, folytatják a játékot, hiába hívja őket apjuk, hogy szaladjanak ki.⁷ Ekkor az apa a három gyereket három különböző játékot ígérve csalja ki a házból: az elsőnek kecskefogatot, a másíknak özfogatot, a harmadíknak pedig ökörfogatot ígér. Mikor kimennek, mind a háromnak ugyanazt a pompás, ökörfogatot adja. A Buddha különböző módszerekkel szabadítja meg a lényeket a *szanszára* lángjaiból, de végül mindenki ugyanazt az eredményt éri el. A *szútra* huszonötödik fejezete Avalókitésvarát (Guanyin 觀音) mutatja be, leírja, hogy milyen sokféleképpen siet a *bódhiszattva* a lények segítségére. Ez a fejezet nagyban segítette az Avalókitésvara-kultusz kialakulását, így Kínában ezt a fejezetet önálló műként *Avalókitésvara szútra* címmel terjesztették. Kínában Guanyint női alakban ábrázolták, és különösen a gyermekáldásért fohászkozó nők védőistene lett.

A *Lótusz szútra* arra buzdítja a híveket, hogy áldozatképpen égessék el egyik ujjukat vagy gyútsák fel saját magukat. Bár Indiában nem értelmezték ezt szó szerint, Kínában és egész Kelet-Ázsiában elterjedt gyakorlattá vált egy ujj elégetése, sőt a rituális öngyilkosságra is találunk több példát.⁸ A *Lótusz szútrában* kifejtett egyetemes buddhaság tanítása miatt a kínai skolasztikus buddhista iskola, a *tiantai* mesterei úgy vélték, hogy ez a *szútra* képviseli a Buddha végső tanítását, így a buddhista tanítások hierarchiájában ez áll a legmagasabb szinten.

A másik nagy skolasztikus iskola, a *huayan* mesterei ezzel szemben azt vallották, hogy a Buddha végső tanítását az *Avatamszaka-szútrában* (*Huayan jing* 華嚴經) fejtette ki. Szerintük a Buddha ezt a *szútrát* közvetlen megvilágosodása után tanította, így ebben a műben a megvilágosodás állapotában átélt igazságokat hirdeti. Ennek következtében viszont első tanítványai nem értették meg ennek jelentését, így a Buddha kénytelen volt egyszerűbb tanításokat, mint például a „négy nemes igazság”, a „függő keletkezés” tanait átadni nekik. Az *Avatamszaka-szútra* az egyik legterjedelmesebb *mahájána szútra*, angol fordítása több mint ezerötyszáz

⁶ Hamar 2000.

⁷ A *szútra* magyar fordítását lásd Porosz 1995.

⁸ Benn 2007.

oldalt tesz ki. Csak két fejezet, a *Dasabhúmika-szútra* és a *Gandavjúha-szútra* maradt fenn szanszkritul, feltehetően korábban önálló szútrákat szerkesztettek egybe valószínűleg Belső-Ázsiában, talán Khotan környékén, s így jött létre ez a mű. A szútra egységét egy narratív keret biztosítja: a Tang-kori fordításban a Buddha hét helyszínen kilenc gyűlés alkalmával fejt ki az *Avatamszaka-szútrát*. Nem csak az emberi világban, de az istenek világában is tanítja a szútra tanításait, s a mű érdekessége, hogy a Buddha úgy megy a következő helyszínre, hogy nem hagyja el az előzőt, tehát képes arra, hogy egy időben több helyen is megjelenjen. Annak ellenére, hogy a mű rendkívül terjedelmes, a Buddha igazából alig szólal meg benne. A fejezetek elején a Buddhából fény áramlik ki, s egy *bódhiszattvába*, legtöbbször Mandzsusríba vagy Szamantabhadrába áramlik a fény, akik így felhatalmazást nyerve a Buddhától helyette prédikálnak. A mű egy jelentős része a Buddhát dicsőíti, így a *Lótusz szútrával* együtt – amelyben azt olvassuk, hogy a Buddha nem szűnt meg létezni a *nirvánába* távozásakor – kitűnően tükrözi a *mahájána* buddha-fogalmát. A *Buddha megjelenése a világban* fejezet a következőképpen mutatja be a Buddhát:

Buddha Fia, a *bódhiszattva mahászattváknak* milyenek kell látniuk a *tathágaták*, az *arhatok* és a tökéletesen megvilágosodottak testét?

Buddha Fia, a *bódhiszattva mahászattváknak* számtalan helyen kell meglátni a *tathágaták* testét. Miért? A *bódhiszattva-mahászattváknak* nem egy jelenségben, egy dologban, egy testben, egy birodalom földjén, egy lényben kell a *tathágatát* meglátniuk, hanem mindenhol.

Akár az úr, mindent áthat, a formákat és a formanélkülieket egyaránt. Áthatja őket, mégsem mozdul. Miért? Mert az úr testetlen. A *tathágata* ugyanígy áthat minden helyet, minden lényt, minden jelenséget, minden birodalom földjét. Áthatja őket, mégsem mozdul. Miért? Mert a *tathágata* teste anyagtalan, csak a lények kedvéért ölt testet. Buddha Fiai, ez a *tathágata* testének első tulajdonsága. A *bódhiszattva mahászattváknak* ilyenek kell látniuk.

Továbbá, a Buddha Fiai, az úr hatalmas és formátlan, mégis megjelenítheti az összes formát. Az úr nem tesz különbséget és nem alkot elméleteket (*prapañca*). A *tathágata* teste ugyanígy a bölcsesség fényével mindent beragyog, s tökéletesíti a lények világi és transzcendens erény-gyökereinek karmáját. A *tathágata* teste nem különböztet meg és nem alkot elméleteket. Miért? Mert eredetétől fogva megszüntetett minden ragaszkodást és megkülönböztetést örök időkre. Buddha Fiai, ez a *tathágata* testének második tulajdonsága. A *bódhiszattva mahászattváknak* ilyenek kell látniuk.⁹

⁹ Hamar 2002: 98–99.

A *Dasabhúmi*ka, „Tíz szint” fejezet a *bódhiszattva* szellemi fejlődésének tíz szintjét mutatja be. A *bódhiszattva* az első szinten határtalan örömet érez, hogy a lények megsegítése érdekében a Buddha tanait követi. Majd erkölcsös életével, a dolgok mulandósága feletti elmélkedésből fakadó bölcsességével felismeri a dolgok valós természetét és a nyolcadik szintre érkezve már erőfeszítés nélkül, spontán nyilvánul meg. Ennek köszönhetően minden lényt a neki megfelelő módon tudja tanítani, s az utolsó szinten tanítása mindenkire hullik, mint az eső. Az *Avatamszaka-szútra* utolsó fejezete, amely a mű egynegyedét teszi ki, a *Gandavjúha* egy fiatal fiú, Szudhana szellemi útkereséséről számol be. Útja során erényes barátokkal, szerzetesekkel, királyokkal, *bráhmaná*kkal, világi nőkkel, fiúkkal, lányokkal, s egy prostituálttal találkozik, akik különböző tanácsokkal látják el.

A kínai buddhizmus egyik legjelentősebb iskolája, a hit fontosságát hangsúlyozó *jingtu* 淨土 (Tiszta Föld), amely azt tanítja, hogy a buddhista tan hanyatlásának korszakában (*mofa* 末法) nem lehet saját erőből megvilágosodni, így nincs értelme a hagyományos buddhista gyakorlatoknak. Egyetlen üdvözítő módszer létezik csak: Amitábhához kell fohászkodni, hogy a hívő halála után Amitábba isteni paradicsomába, Tiszta Földjére, a Szukhávátiba szülessen újra. Az Amitábba-kultusz terjedésében meghatározó szerepet játszott a két *Amitábha szútra*, a *Rövid Szukhávátívjúha-szútra* (*Amituo jing* 阿彌陀經) és a *Hosszú Szukhávátívjúha-szútra* (*Wuliang shou jing* 無量壽經).¹⁰ A rövidebb *szútra*, amelyet a nagy fordítómester, Kumáradzsíva fordított kínaira, gyönyörű képekkel mutatja be a Tiszta Földet: mindent arany, gyémánt és drágakövek fednek be, csodás madarak hangja hallatszik mindenfelé, semmilyen szenvedés nem tapasztalható. Ha valaki Amitábba Buddhát idézi meg, akkor megjelenik előtte, s halálakor a Tiszta Földjén fog újrászületni. A hosszabb *szútra* nem csupán leírja ezt a mesebeli világot, de elmagyarázza keletkezésének előzményeit is. Megtudjuk belőle, hogy nagyon régen élt egy Dharmákara nevű szerzetes, aki fogadalmat tett, hogy minden módon segíteni fogja a lényeket. Miután fogadalmát beteljesítette, Amitábba Buddha lett, és az erényei miatt elnyert Tiszta Földjét pedig Szukhávátinak hívják.

A meditáció fontosságát kiemelő *chan* iskola korai mesterei nagy becsben tartották a *Lankávatára szútrát*, így a *Lankávatára szútra* mesterei néven is említik őket. A szöveg feltehetően Dél-Indiából származik, első fordítói a dél-indiai buddhizmus kiváló ismerői voltak. Dharmaraksza már 420-ban készített erről fordítást, de ez nem maradt fenn. Gunabhadra 443-ban, Bódhirucsi 513-ban, Siksánanda pedig 714-ben fordította le.¹¹ A *szútra* az indiai *jógácsára* iskola műve, amely bemutatja a hat érzékszervi tudatosságot, a tudatosság hetedik

¹⁰ A *szútrák* angol fordításait lásd Gomez 1996.

¹¹ Hamar 1994.

szintjét, a *manaszt*, és végül a *karmacsírakat* tároló *álajavidnyánát*. A *szútra* az első hét tudatosságot kifejlődő tudatosságnak nevezi, mivel a nyolcadik tudatosságból fejlődnek ki. A *jógácsára* tanok mellett már a *tatháगतारब्हा* fogalom is megjelenik ebben a műben. A *tatháगतारब्हा* a buddha-lényegiség, vagy látens buddhaság, amely lehetővé teszi, hogy a lények buddhává váljanak. A kérdés csak az, hogy a *tatháगतारब्हा* miként viszonyul a tudatosság legmélyebb szintjét képviselő *álajavidnyánához*. A *szútra* nem fogalmaz egyértelműen: néha a kettő azonosságát, néha pedig különbözőségét hirdeti.¹²

A *szútrák* fordítása után indiai kommentárokat is fordítottak a mesterek, azonban a 6. századtól a kínaiak elszakadtak az indiai magyarázatoktól, s saját vallási tapasztalatuk alapján kezdték a Buddhának tulajdonított műveket magyarázni. Ennek a mozgalomnak köszönhető, hogy Kínában létrejöttek a sajátosan kínai buddhista iskolák: *tiantai*, *huayan*, *jingtu* és *chan*. A *szútrák* jelentős szerepet játszanak a mindennapos vallási gyakorlatban is: a szerzetesek napi rituáléjuk során a *szútrákat* recitálták, a *szútrák* másolása pedig a hívő tömegek jámbor tevékenysége volt. Több *mahájána szútra* végén ugyanis azt olvashatjuk, hogy az, aki a *szútrát* másolja, terjeszti, továbbadja, számtalan érdemet halmoz fel. Ha valaki érdemeket akart gyűjteni, el akart kerülni valamilyen szerencsétlenséget, vagy elhunyt rokonának akart kedvezőbb újrászületést biztosítani, akkor valamelyik *mahájána szútrát* lemásolta vagy lemásoltatta. Egyes szerzetesek arra specializálódtak, hogy a hívő tömegek számára pénzért *szútrákat* másoltak. A következő történet egy ilyen esetet mond el:

A Zhengsheng időszakban (695) a Huayinből származó Deng Yuanyingnek (eredeti nevén Yuanshuangnak) volt egy közeli barátja, aki váratlanul meghalt egy tragédiában, hét nap múlva azonban visszatért az életbe. Azt mondta Yuanshuangnak: 'Láttam, hogy az alvilág palotájának hivatalnokai apádat készülnek üldözőbe venni, s már a parancsot is ki akarták adni. Gyorsan gyűjts érdemeket, hogy elkerülje ezt a sorsot!' Yuanying megrémülve mondta: 'Milyen érdemmel menekülhet meg apám ebből a bajból?' Azt válaszolta: 'Sietve másold le az *Avatamszaka szútrát*! Ne késlekedj, mert szorít az idő!' Yuanying sietve elment a piacra, és papírt vásárolt. A közeli kolostorhoz tartozó *chan* templom *chan* mesterét megkérte, hogy keressen *szútramásolókat*, akik a tan szerint tiszta életet élnek. Elkezdtek másolni a *szútrát*, s nem telt bele tíz nap, az egész *szútrával* végeztek. Böjti lakomával ünnepeltek. Így sikerült elkerülni a szerencsétlenséget.

Yuanying már régebben eltemette anyját, de még mindig mélyen gyászolta. Akkor télen a tizenegyedik hónapban az anyja sírján régebben ül-

¹² Hamar 2000.

tetett elszáradt növények hirtelen kivirágoztak és leveleik nőttek. Illatos, színes virágok borították be a sírt. Ez valószínűleg a *szútram*ásolás eredménye. A környezet hivatalnokai beadványt írtak erről a császárnénak. Wu Zetian császárné Yuanying szülőtiszteletének elismeréseképpen egy díszkaput adományozott neki.¹³

Ezeket a másolt műveket alapvetően nem olvasás céljából készítették, hanem diplomáknak ajánlották fel áldozatképpen. A Dunhuang-i barlangkönyvtár nagyon sok ilyen felajánlási szöveget őrzött meg, némely népszerű *mahájána szútrá*ból több ezer példány maradt fenn.

KÍNAI KOMMENTÁROK A SZÚTRÁKHOZ

A kommentár-írás mind Kínában, mind Indiában nagy hagyománnyal rendelkezik.¹⁴ A kínai klasszikusok rendkívül tömörek, így a kínai írástudók már a Han-kortól kezdve sok kommentárt írtak ezekhez. Az egész kínai kultúra egyik sajátossága a múltba nézés, a tekintélynek elfogadott klasszikusok folyamatos újraértelmezése.¹⁵ Természetesen ezek az értelmezések mindig tükrözik a kommentátor korának szellemi háttérét, így nem biztos, hogy az újabb és újabb kommentárok az eredeti szöveg mondanivalójának megértéséhez visznek el. A buddhizmus megjelenésekor már kialakultak a kommentár-írás módszerei, így ezek hatással voltak a buddhista kommentár-írásra. Ugyanakkor az indiai kommentárok lefordításával az indiai hagyományt is megismerték a kínai buddhisták. Vasubandhu a *Vjákhjájukti* című művében részletesen foglalkozik a kommentár-írás módszertanával.¹⁶ Kifejti, hogy egy kommentárnak öt komponenst kell tartalmaznia: el kell magyaráznia a mű célját és központi tételét, a szavak jelentését, egymáshoz való viszonyát, a szöveg kapcsán felvetődő ellenvetéseket és az ezekre adott válaszokat. A *Vjákhjájuktit* nem fordították le kínaira, így a kínai egzegéták nem ismerhették Vasubandhu elveit közvetlenül, azonban az ezeket az elveket követő indiai egzegétikai hagyomány biztosan hatást gyakorolt a kínaiakra. A kínai kommentár-irodalom tehát a kínai és indiai hatás alatt fejlődött ki, s alakultak ki sajátos jellegzetességei. A kommentár a kínai buddhisták kedvenc műfaja volt, több mint kétszer annyi kommentár maradt fenn, mint értekezés. A Buddha szavainak interpretációját

¹³ Hamar 2010: 75.

¹⁴ Henderson 1991.

¹⁵ Hamar 2003.

¹⁶ Schoening 1996.

többre becsülték, mint az önálló művek alkotását. A kommentár-írás technikája évszázadok alatt forrott ki, végleges formáját a Tang-korban (618–907) nyerte el, s a későbbiekben már csak ezt a technikát alkalmazták, jelentősebb újítások nem történtek.

Az első kommentátorok a külföldi fordító mesterek voltak, akik a lefordított művet szóban elmagyarázták, illetve előszót írtak hozzá. A korai fordításoknál gyakran előfordul, hogy a mester szavai nem különülnek el a fordítástól, a *szútra* fordításával együtt jegyezték le. A legelső kommentárokat a *szútra* sorai közé szúrták be, ezért ezeket sorközi kommentároknak (*zhu* 注) nevezték. Ilyen kommentár például Chenhuitól 陳慧 (4. század) a *Yinchiru jing zhu* 陰持入經注, Daoantól 道安¹⁷ (314–385) a *Ren benyu sheng jing zhu* 人本欲生經注, Sengzhaótól 僧肇 (384–414) a *Zhu Weimojie jing* 注維摩詰經. Mind a három kommentárt egy előszó előzi meg, amely részletesen magyarázza a *szútra* címét. Ebből a korai korszakból származik, hogy a kommentárokat három fő részre tagolják: bevezetésre (*xu* 序), a fő tanításra (*zhengzong* 正宗) és az elterjedésre (*liutong* 流通).

Ahogy a buddhizmus egyre erősebb gyökeret eresztett Kínában, a társadalom egyre szélesebb rétegei váltak a buddhizmus odaadó híveivé, a *szútrák* értelmezése is egyre bonyolultabb lett, s egyre inkább a buddhista iratok megértésére specializálódott szerzetesek monopolizálták a kommentár-írást. A korábbi sorközi kommentárt felváltotta a kifejtő kommentár (*shu* 疏), s a továbbiakban ebben a formában írták a szerzetesek kommentárjaikat. Feltehetően Daosheng (355–434) írta meg először kommentárját a *Lótusz szútrához* ebben a formában, amelynek címe *Mioafa lianhuajing shu* 妙法蓮華經疏.¹⁸ Ennek a kommentárnak a sajátossága, hogy elhagyja a kommentárokat bevezető előszót, és közvetlenül a kommentár előtt összefoglalja a *szútra* legfontosabb tanításait. A későbbiekben ebből alakul ki egy hosszabb bevezető értekezés, amelyet titokzatos beszédnek (*xuantan* 玄談,) neveznek. Itt határozzák meg a kommentált *szútra* központi gondolatát (*zong* 宗), amelynek kifejtésére a *szútra* íródott. A titokzatos beszéd tartalmazza a buddhista tanítások rendszerezését vagy osztályozását, amely a kínai buddhizmus egyik sajátossága. A kínai buddhisták felfedezték, hogy a buddhista tanítások között helyenként ellentmondások vannak, így ennek feloldására alkották meg a tanítások rendszerezését. A tanításokat a legegyszerűbbtől a legbonyolultabbig rangsorolták, s hangsúlyozták, hogy a Buddha alkalmazkodva a hallgatóságának képességeihez különböző szinteken tanított.

¹⁷ Daoan korának kiemelkedő tudós szerzetese volt. Az ő nevéhez fűződik az első kínai buddhista közösség megszervezése, a buddhista fordítások első katalógusa és a Maitréja-kultusz bevezetése. Zürcher 1959: 184–204.

¹⁸ A mű angol fordítását lásd Kim 1990.

A *xuantan* mellett a kínai buddhista kommentárok jellegzetessége a *szútra* szerkezeti vázának (*kepan* 科判 vagy *kewen* 科文) a feltérképezése. A kommentátor a *szútra* minden egyes szakaszának külön címet ad, s ezeket a szakaszokat rendszerbe szervezi. Ez a módszer azt hivatott szolgálni, hogy megmutassa: a Buddha minden egyes szavát megfontoltan, valamilyen céllal, szándékkal nyilatkoztatta ki. A *szútra* logikai felépítettségét mutatják ki azzal is, hogy minden fejezet kommentálása előtt elmagyarázzák, hogy az adott fejezet miért éppen ott található a *szútrán* belül (*laiyi* 來意).

A kifejtő kommentárok hasonlóan a sorközi kommentárokhoz a *szútrát* mondatról mondatra magyarázzák. Zhiyi 智顓 (538–597), a *tiantai* 天台 iskola alapítója a *Lótusz szútrát* értelmezte sok művében. A *Lótusz szútra szavai és kifejezései* (*Fahua wenju* 法華文句) című kommentárja passzusról passzusra magyarázza a szent szöveget. A Tang-kor másik nagy egzegétikai iskolája, a *huayan* 華嚴 az *Avatamszaka szútrát* tekintette a Buddha legtekélyesebb tanításának, így pátriárkái ehhez a *szútrához* írtak terjedelmes kommentárokat. Ezek közül is kiemelkedik Chengguan 澄觀 (738–839) kommentárja, a *Da fangguang fo huayanjing shu* 大方廣佛華嚴經疏,¹⁹ amely a buddhista kánon több száz művéből idéz, hogy megvilágítsa a *szútra* jelentését. Kommentárja így túlmegy a kommentár keretein, és sokkal inkább egy enciklopédiára emlékeztet. A szerző többször elmagyarázta a kommentárját, amelyet tanítványai lejegyeztek, s így született meg a kommentár kommentárja, a *Dafangguang fo huayanjing suishu yanyichao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔.

Az *Avatamszaka szútrában* található a *Buddha megjelenése* fejezet, amely összefoglalja a *mahájána* buddhizmus buddha-fogalmát. Világossá válik belőle, hogy a Buddha már nem a történeti személyt jelenti, hanem egy transzcendens lényt, aki csak azért jelent meg a világban, hogy segítsen a lényeknek megszabadulni a szenvedéstől. A *szútra* részletes leírást ad a transzcendens Buddha testéről, hangjáról és tudatáról.

Chengguan a következőképpen kommentálja ezt a passzust:

A *tathágata* tízféle testben jelenhet meg. A tíz test a következő: 1. a tíz irányt átható test 2. ragaszkodás- és akadály nélküli test 3. a világot segítő test 4. egyformán, a képességeknek megfelelően megjelenő test 5. rejtve segítő test 6. a lények előtt folyton megjelenő test 7. részrehajlás nélkül mindenhol megjelenő test 8. számtalan jövőben megjelenő test 9. az ékes birodalma által lényeknek segítő test 10. a kívánságokat teljesítő ékes test.

Ha az, hogy valahová elmegy és az, hogy nem megy el különböző, akkor hogy lehetséges, hogy a kettő egyszerre teljesüljön? Azért lehetséges,

¹⁹ Chengguan életrajzát és filozófiáját lásd Hamar 1998b. Életrajza kibővített formában angolul is megjelent, lásd Hamar 2002b.

mert a *tathágata* testetlen. Részletesebben kifejtve: mivel testetlen, ezért nem lehet, hogy bárhova is elmenne; de mivel nincs teste, ezért nincs olyan hely, ahol ne lenne jelen. Olyan, mint az űr a formában. Ha az űrnek lenne teste, akkor anyagi dolog lévén, összeütközésbe kerülne a formával. Miként, ha a vasat beletesszük a vízbe, a víz nem megy bele a vasba. Mivel az űrnek nincs teste, így áthatja a formát, a formában van. A dolgok ürességéhez hasonló az elv üressége. Ez a *tathágata* tan-teste.²⁰

Mikor már csak tantrikus szövegeket fordítottak kínaira, általános gyakorlattá vált, hogy a korábban élt híres mesterek kommentárjaihoz további magyarázatokat fűztek, vagy a kommentár szerkezeti vázát térképezték fel újabb művekben. Zhanran 湛然, a *tiantai* iskola Tang-kori nagy mestere több ilyen művet is alkotott Zhiyi kommentárjai kapcsán.

A *szútrát* szóról szóra magyarázó kommentárok mellett olyan kommentárokat is találunk, amelyek a *szútrát* értekezés formájában magyarázták el, a Buddha kinyilatkoztatásának lényegét próbálták megragadni. Zhiyi és a *sanlun* iskola mestere, Jizang 吉藏 (549–623) számos ilyen kommentárt szerzett: *Fa hua xuanyi* 法華玄義, *Weimojing xuanshu* 維摩經玄疏, *Fahua xuanlun* 法華玄論, *Jingming xuanlun* 淨名玄論, *Fahua youyi* 法華遊義. Mindegyik mű részletesen elmagyarázza a *szútra* címének jelentését, a *szútra* központi gondolatát, illetve összefoglalja a buddhista tanítások rendszerét. A *Fa hua xuanyi* érdekessége, hogy Zhiyi a százharminchárom oldalas műből nyolcvannyalc oldalt szentel a *Lótusz szútra* címében szereplő két kifejezés, a *dharma* (fa 法) és a „csodálatos” (*miao* 妙) jelentése magyarázatának.

ÉRTEKEZÉSEK

A kommentárok mellett természetesen önálló értekezések is szerepelnek a buddhista kánonban, amelyek a buddhista tanításokat általában valamelyik kínai buddhista iskola szempontjából foglalják össze. A korai korszak egyik leghíresebb mestere, Huiyuan 慧遠 (334–417) *A sramana nem hódol a királynak* (*Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論) című értekezésében kiállt a buddhista egyház autonómiája mellett, s hangsúlyozta, hogy az uralkodónak támogatnia kell a szerzetesek munkáját, mert nem evilági célokat tűztek ki maguk elé. Ebben a művében a lélek halhatatlansága mellett is érvel, a konfucianusok ugyanis támadták a buddhizmus újraszületésről alkotott tanítását. A következőképpen magyarázza el az újraszületést:

²⁰ Hamar 2002.

A tűz átadása (ugyanazon) tüzelőanyagban, ez olyan, mint a lélek átadása a testben; ám a tűz átadása más tüzelőanyagban olyan, mint a lélek átadása más testnek. Az előző tüzelő nem a későbbi tüzelő, s ebből tudhatjuk, hogy a [feladatukat] tökéletesen ellátó ujjak művészete mily titokzatos (vö. Zhuangzi III).²¹

A kínai buddhista irodalomban és filozófiában kiemelkedő helyen szerepel Sengzhao, aki kezdetben a taoizmus műveiben mélyedt el, azonban később Kumáradzsíva tanítványául szegődött, s a kínai *madhjamaka* iskola mestere lett. Három értekezése: *A nem-abszolút üressége* (*Buzhen kong* 不真空), *A dolgok nem változnak* (*Wu bu qian* 物不遷), *A pradnyának nincs tudása* és *a Nirvána névtelen* (*Niepan wuming* 涅槃無名), amelyeket *Zhaolun* 肇論 címen gyűjtöttek egybe.²² Sengzhao ezekben a műveiben kiválóan magyarázza el a *madhjamaka* iskola legfontosabb tanításait, s közben kitűnő nyelvi leleménynyel ötvözi a buddhista kifejezéseket a taoista fogalmakkal. Műve nagy hatást gyakorolt a későbbi korokra, kommentárokat fűztek hozzá, illetve a Tang-kori iskolák is merítettek belőle. A szent ember nem megkülönböztető tudatát a következőképpen írja le:

Így aztán a szent ember üressé teszi az elméjét és megtölti (= valóságossá teszi) a megvilágosodást (vö. Laozi III). Egész nap tud és mégsem tud soha. Ezért képes tompítani a ragyogást és eltakarni a fényét (vö. Laozi VII). Üres elméje a titokzatosság tükre. Elzárván bölcsességét és eltömítvén hallását, egészen egyedül felfogja a kifürkészhetetlent (vö. Zhuangzi XII).²³

A korai korszak értekezései között meg kell említenünk a buddhista apologetikus műveket. A buddhizmus Kínába érkezése és gyors terjedése természetesen nem váltott ki osztatlan elismerést és támogatást. A konfuciánus írástudók hamar felismerték, hogy a buddhizmus számos ponton ellentétes saját tanításaikkal, így hevesen bírálták a buddhizmus tanításait. A legnagyobb ellenérzést az váltotta ki, hogy a konfuciánus értékrendszerben a család minden erkölcs táplálója, a buddhizmus viszont azt hirdette, hogy a szerzeteseknek cölibátust kell fogadniuk, nem lehet utódjuk, s a családjukkal is meg kell szakítaniuk minden kapcsolatot.²⁴ Ezekben a művekben tehát választ kellett adni, hogy a buddhizmus miért nem sérti meg a szülőtisztelet elvét. Ugyancsak gyakran felvetett bírálat a buddhizmussal szemben, hogy idegen, barbárok lak-

²¹ Tőkei 1996: 36.

²² Liu 1994.

²³ Tőkei 1993: 50.

²⁴ A buddhizmust ért korai vádakról lásd Zürcher 1959: 254–285.

ta országból terjedt el Kínába, így nem fogható a konfucianizmushoz, amelyet kínai szent bölcsek alkottak meg.

A buddhizmus másik riválisa a taoizmus volt, amely sokat kölcsönzött ugyan a buddhizmus eszmerendszeréből és intézményi felépítéséből, mégis a buddhizmus versenytársaként lépett fel, s igyekezett elsőbbségét bizonyítani a buddhizmussal szemben. A *Laozi megtéríti a barbárokat* című műben azt állították, hogy valójában a hagyomány szerint nyugatra távozó Laozi Indiába ment, s ott Buddhaként tanított. Természetesen a buddhista hívek számos műben cáfolták ezt az állítást, s a Yuan-kori (1271–1368) császárok végül a buddhistáknak adtak igazat, a taoista művet betiltották. Az apologetikus művek közül az egyik leghíresebb a *Mouzi eloszlatja a kételyeket*, amelynek datálása nem egyértelmű, a 3. vagy 5. században keletkezhetett.²⁵ A mű kérdés-felelet formában íródott, a kérdező konfuciánus írástudó támadja a buddhizmust, míg a buddhista válaszadó sorra kivédi ezeket a támadásokat. A mű sajátossága, hogy a válaszadó álláspontja alátámasztására nem a buddhista művekből idéz, hanem a kínai klasszikusokhoz fordul. A szülőtisztelet hiánya miatt megfogalmazott vádra így felel:

Egyszer régen egy Qibeli ember hajón kelt át a folyón, s az apja beleesett a vízbe. A fia megragadta a karját, majd a feje tetejére állította, hogy a víz kijöjjön a szájából. Az apa így megmenekült. Az, hogy fejfelé állította, a szülővel szembeni tiszteletlenség netovábbja, mégis ezzel megmentette apja életét. Ha kezét összekulcsolva szülőtisztelő fiú módjában viselkedett volna, akkor az apja a vízbe veszett volna. Konfuciusz azt mondta: „Van, aki képes velünk együtt járni a követendő utat, ...de nem képes rá, hogy velünk együtt helyesen mérlegeljen.”²⁶ Ezt nevezik az időnek megfelelő cselekvésnek. A *Szülőtisztelet könyve* azt mondja: „A korábbi királyok tökéletes erénnyel rendelkeztek és a taot követték.” Tai Bo 泰伯²⁷ rövidre vágta a haját és tetoválta a testét. Mivel Wu 吳 és Yue 越 szokásait követte, megszegte azt a szabályt, hogy a test, végtagok, bőr és a haj [nem károsodhatnak]. Konfuciusz mégis azt mondta: „Róla elmondhatjuk, hogy elérte az erény legmagasabb fokát.”²⁸

²⁵ Kennan 1994; Hamar 2005.

²⁶ Idézet a *Lunyuból* (9: 28): „A mestermondta: Van, aki képes arra, hogy velünk együtt tanuljon, de nem képes velünk együtt a követendő utat járni. Van, aki képes velünk együtt járni a követendő utat, de nem képes velünk együtt megszilárdítani (erényeit). Van, aki velünk együtt megszilárdítani is képes (erényeit), de nem képes rá, hogy velünk együtt helyesen mérlegeljen (minden esetben).” Lásd Tőkei 1962: I. 98.

²⁷ Tai Bo és Yu Zhong Ji Li bátyjai voltak, Ji Li fia pedig a Zhou-dinasztia Wen királya. Mikor Tai Bo és Yu Zhong megtudták, hogy apjuk királyi hatalmát Ji Lire akarja átruházni, visszavonultak, és a *man* barbárok közt éltek Wuban és Yueben, ahol átvéve a helyi szokásokat levágták a hajukat és tetoválták testüket.

²⁸ Idézet a *Lunyuból* (8:1.): „A mestermondta: Tai Boról igazán elmondhatjuk, hogy

Konfuciusz nem ócsárolta, mert levágta a haját. Így szemlélve, ha valaki nagy erénnyel rendelkezik, nem kötik az apró dolgok. A szerzetesek lemondanak családjukról és vagyonukról, elhagyják feleségeiket és gyermekeiket, nem hallgatnak zenét, nem néznek gyönyörű nőkre. Azt mondhatjuk, hogy ez a lemondás legmagasabb foka. Hogyan is ellenkezne a szent tanítással, s nem lenne összhangban a szülőtisztelettel?²⁹

A Tang-kori buddhista iskolák mesterei számos értekezést írtak, amelyekben saját iskolájuknak tantételeit fejtették ki. A *huayan* buddhizmus harmadik pátriárkája, Fazang (643–712), a hagyomány szerint Wu császárnőnek a palota előtt álló aranyoroszlán példáján mutatta be a *huayan* iskola főbb tanításait, ezért kapta a mű az *Aranyoroszlán* címet. A forma (anyag) és üresség különbözőségét így írja le:

Azt jelenti, hogy az oroszlán jellege üres, az egyedüli valóság az arany. Az oroszlán nem létező, míg az arany lényege szerint nem nem-létező. Ezért a nevük (is más): anyag és üresség. Továbbá: az ürességnek nincs magától való jellege, csak az anyag segítségével mutatkozik meg. Így nem akadályozza meg a képzelt létezését. A nevük (ezért) anyag és üresség.³⁰

A másik nagy skolasztikus iskola, a *tiantai* alapítója, Zhiyi 智顛 (538–597) a buddhista meditációt foglalta össze két klasszikussá vált művében a *Rövid Samatha-vipasjanában* (*Xiao zhiguan* 小止觀) és a *Mahá-samatha-vipasjanában* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀).³¹

Xuanzang 玄奘 (596–664), aki Indiában tökéletesen megtanult szanszkritul, hazatérve nekilátott az Indiából hozott művek fordításának, s a császár parancsára kínai klasszikusokat, például az *Út és Erény könyvét* fordította szanszkritra. Fordításai mellett összeállította *A csak-tudatosság megalapozása* (*Chengweishi lun* 成唯識論) című művet, amely több indiai mester kommentárját tartalmazza.³² Ez a mű, amely enciklopédikusan foglalja össze a *jógácsára* iskola tanításait a kínai *faxiang* 法相 iskola legfontosabb könyve lett, s egész Kelet-Ázsiában nagy hatást gyakorolt.

A nyugaton legismertebb kínai buddhista iskola, a *chan* egyik alpműve a hatodik pátriárka történetét megörökítő *Az alapvetés könyve* (*Liuzu tanjing*

elérte az erény legmagasabb fokát. Háromszor engedte át másnak az égalattit [a királyi trónt], és a nép (nem ismervén okait) még csak nem is magasztalhatta érte.”

Lásd Tőkei 1962: I. 88.

²⁹ Hamar 2005: 262–263.

³⁰ Tőkei 1993: 95.

³¹ Donner 1993.

³² Wei Tat 1973.

六祖壇經), amely elmondja, hogy a *chan* iskola hogyan szakadt északi és déli ágra. Az ötödik pátriárka nem a mindenki által elismert Shenxiunak adta át a legitimitációt jelentő szerzetesi köntöst, hanem az írástudatlan Huinengnek, aki délre menekülve megalapította a *chan* déli iskoláját, amely a fokozatos megvilágosodást hirdető északi iskolával szemben a hirtelen megvilágosodást tanította.³³ Tanításainak különbségét jól mutatják a kettőjük által írt versek. Shenxiu verse így hangzik:

A test a *bodhi* [= a bölcsesség] fája,
Az elme olyan, mint egy tiszta tükör állványa,
Mindig szorgalmasan törölgetni kell,
Nem szabad engedni, hogy belepje a por.

Erre válaszul Huineng ezt írta:

A *bodhi* gyökerét tekintve éppen nem fa,
Miként a tiszta tükörnek sincs állványzata,
A buddha-természet örökké világos és tiszta,
Ugyan hol is lephetné be azt a por!³⁴

A *chan* buddhizmus legismertebb alkotásai a *gonganok* 公案, amelyek gyakran mehökkentő, nehezen értelmezhető történetek.³⁵ Ilyen *gonganok* tartalmazó gyűjtemény a *Feljegyzések Linqiről*, *A kapujanincs átjáró* és a *Nefrit szirt feljegyzések*.³⁶ Ez utóbbi kötetben található a következő rövid párbeszéd:

Egy szerzetes megkérdezte Dongshan Heshangot:
– Mi Buddha?
– Három font kender – Felelte Dongshan.³⁷

A *gongan* gyűjtemények mellett a *chan* buddhizmusban ugyancsak nagy népszerűségnek örvendtek a híres *chan* mesterek mondásainak lejegyzései (*yulu* 語錄).

³³ A források elemzése alapján azonban úgy tűnik, hogy valójában az északi iskola is a hirtelen megvilágosodást tanította, s az egész történet inkább legenda, mint történelmi tény. McRae 1986.

³⁴ Tőkei: 1993.

³⁵ Heine 2000.

³⁶ Magyar fordításait lásd Miklós 1987.

³⁷ Miklós 1987.

TÖRTÉNETI MŰVEK

A kínai buddhizmus történetének rekonstruálásában nagy segítséget nyújtanak a bőséges történeti források.³⁸ Ezek közül is kiemelkednek az eminens szerzetesek életrajzainak gyűjteményei, amelyek közül a legelső a Huijiao 慧皎 (497–554) által írt *Kiváló szerzetesek életrajza* (*Gaoseng zhuan* 高僧傳). Ezt követte Daoxuan 道宣 (696–667) műve, *A kiváló szerzetesek életrajzának folytatása* (*Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳), majd Zanning 贊寧 (919–1002) alkotása, a *Kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteménye* (*Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳). Zanning a korábbi művek alapján a szerzeteseket tíz csoportba sorolja: 1. fordítók; 2. szövegmagyarázók; 3. meditálók; 4. regulaértelmezők; 5. tanvédők; 6. csodatevők; 7. öncsonkítók; 8. recitálók; 9. erényeket gyakorlók; 10. egyéb.

Az életrajzi művek mellett a Song-korban nagyon sok olyan történeti munkát írtak, melyek a kínai buddhizmust egy-egy kínai iskola szemszögéből mutatták be, s e művekben saját iskolájuk érdemeit domborították ki. Egy korai buddhista krónika a Fei Changfang 費長房 által írt *Feljegyzések a három drágaságról a különböző korokban* (*Lidai sanbao ji* 歷代三寶記), amely még viszonylag kevés eseményt sorol fel. Zuxiu 祖琇 1164-ben fejezte be buddhista krónikáját, melynek *A Longxing időszakban készített buddhista krónika* (*Longxing biannian tonglun* 隆興編年通論) címet adta, s mellyel a *chan* iskola elsőbbségét próbálta meg alátámasztani. Hasonló céllal írták a *chan* iskolában *A lámpás átadásának történeteit*, amelynek első darabja a Daoyuan 道源 által 1004-ben írt *A Jingde-korszakban készült feljegyzés a lámpa áthagyományozásáról* (*Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄). A *tiantai* iskola is több ilyen történeti művet hagyott hátra. Wu Keji 吳克己 (1140–1214) írta meg *A buddhista iskolák helyes leszármazása* (*Shimen zhengtong Shimen zhengtong* 釋門正統) címűt 1195 és 1214 között. Egy másik *tiantai* szerzetes, Zhipan 志磐 állította össze *A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzést* (*Fozu tongji* 佛祖統記) 1258 és 1269 között, amely a *tiantai* iskola legerjedelmesebb történeti munkája.³⁹

Az életrajzokban a történeti tények mellett természetesen hagiografikus elemeket is találhatunk. Az indiai fordítómesterről, Buddhahadráról a következőket olvashatjuk:

„Yixi tizennegyedik évében (418) a harmadik hónapban a tizennegyedik napon Jianye városában a Xiesikong kolostorban megépítették a tiszta tant oltalmazó csarnokot, hogy a mester lefordítsa az *Avatamszaka szútrát*. Miközben a fordításon dolgozott, a csarnok előtt hirtelen egy tó keletkezett. Minden reggel két kék ruhás lény emelkedett ki a tóból, akik a fordítócsarnokban kitakarítottak, tust

³⁸ Hamar 1998.

³⁹ A mű részletének angol fordítását lásd Jan 1966.

dörzsöltek, és a mester szolgálatára álltak. Este visszatértek a tóba. A hagyomány szerint a *szútrát* hosszú ideig a *nágák* palotájában őrizték. A sárkányok királya örült, hogy lefordítják a *szútrát*, ezért ebben saját maga segédkezett.⁴⁰ Később ezt a kolostort átnevezték Xingyan kolostornak.⁴¹ A fordításban írnokként részt vettek még többek közt a következő szerzetesek: Huiye, Huiyan, Huiguan. Adományokkal segítették a munkát többek közt Hao körzet kormányzója, Meng Yi és a jobboldali gárda tábornoka, Zhu Shudu. A Yuanxi korszak második évének (420) hatodik hónapjában a tizedik napon elkészültek a fordítással. A Yongchu időszak második évének (421) második hónapjának huszadik napjáig összevetették a szanszkrit eredeti szöveggel a fordítást.

Song állam uralkodója felkérte Buddhahadrát, hogy magyarázza el neki a *szútrát*. A mester aggódott, hogy nem tudja átadni a *szútra* jelentését, mert nem ismerte tökéletesen a helyi nyelvet. Ezért a templomban Guanyin *bódhiszattva* segítségével fohászokodott. Nem telt bele hét nap, s azt álmodta, hogy indiai fejét kínaira cserélték. Így már tökéletesen megértette a kínai beszédet. Ettől kezdve úgy hívták: „a kicserélt fejű *tripitaka*⁴²-mester.”⁴³

A KÍNAI BUDDHISTA KÁNON

A kínai buddhista kánon kialakulásához fontos lépcsőfokok voltak a különböző katalógusok. Ezek közül a legelső a korábban említett Daoan-féle katalógus, amely sajnos nem maradt fenn, de kétségtelenül inspirálta a későbbi katalógusok összeállítóit. A kínai buddhista kánon kialakulásában legnagyobb szerepet játszó katalógus a Tang-korban összeállított *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄, amely alapján a buddhista kolostorok gyűjtötték és rendszerezték a buddhista műveket, s az ebben használt csoportosítást vették át a későbbi kánonok. A legelső nyomtatott kínai buddhista kánont *Kaibao zang* 开宝藏 kánonnak ne-

⁴⁰ A *nágák* kígyószzerű mitikus lények az indiai mitológiában, a kínai buddhista szövegekben azonban sárkánynak (*long* 龍) fordítják, mert a kígyóhoz negatív képzeteket társítottak. A kínai buddhista hagyomány szerint az *Avatamszaka szútra* három változatát őrizték a *nágák* palotájukban. A leghosszabb változat annyi versszakot tartalmazott, ahány porszem van a világegyetemben, a középső verzió 498 800 versszakból állt, míg a legrövidebb mű százezer versszakot foglalt magában. Nágárdzsuna, a második század nagy buddhista filozófusa a legenda szerint elment a *nágák* palotájába, s elhozta a legrövidebb *Avatamszaka szútrát*. Hamar 2007: 139–140.

⁴¹ A Xingyan jelentése: „az *Avatamszaka szútrát* elterjesztő”.

⁴² A *Tripitaka* (hármaskosár) a buddhista kánon, amelynek három része: a *szútra*, a *vinaja* és az *abhidharma*. A külföldi fordító szerzeteseket szokták *tripitaka*-mesternek hívni.

⁴³ Hamar 2010: 69.

vezik, mivel a *kaibao* korszak negyedik évében (971) kezdték el nyomtatni, és 983-ban fejezték be. A kánon kiadásához százharmincezer fadúcot használtak fel. A későbbiekben többször kiadták a buddhista kánonot, összesen huszonhét kiadás létezik, tizennyolc kínai, hét japán és két koreai.⁴⁴

A ma leggyakrabban használt kiadása a japán *Taisō Tripitaka* (大正新修大藏經 *Taishō Shinshū Daizōkyō*), amely összesen száz kötetből áll, s a fordított műveken kívül kínai és japán szerzők műveit is tartalmazza. Ez a kánon ma már ingyen elektronikusan is hozzáférhető.

BIBLIOGRÁFIA

- Agócs T.: *Gyémántsútra*. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest 2000.
- Benn, J. A.: *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 2007. (Studies in East Asian Buddhism).
- Chên, K. K. S.: *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton University Press, Princeton 1964.
- Csányi Z.: *A kínai buddhista kánon nyomtatott kiadásainak története*. ELTE Kínai Tanszék, Budapest 2010. MA értekezés, kézirat.
- Donner, N. – Stevenson, D. B.: *The Great Calming and Contemplation: a Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho Chih-kuan*. University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Gomez, L. O.: *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhavatīvyūha Sūtras*. University of Hawaii Press, Honolulu 1996.
- Hamar I.: Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából. In: *Tibeti Buddhista filozófia*. Balassi Kiadó, Budapest 1994, pp. 59–76. (Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata)
- Hamar I.: A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása – Vasubandhu: A húsz versszak kommentárja. In: *Buddhista logika*. Balassi Kiadó, Budapest 1995, pp. 61–78. (Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata)
- Hamar I.: *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Balassi Kiadó – Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest 1998. (Történelem és kultúra 15.)
- Hamar I.: A buddhista tanok rendszerezése Kínában. In: Puskás Ildikó (szerk.): *Állandóság a változásban, Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest 2000a, pp. 382–397.

⁴⁴ Csányi 2010.

- Hamar I.: Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban. In: *Mítoszok és vallások Kínában*. Balassi Kiadó, Budapest 2000b, pp. 50–65.
- Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban*. Balassi Kiadó, Budapest 2002.
- Hamar I.: Buddhista kommentárirodalom Kínában. In: *Kínai nyelv és irodalom*. Balassi Kiadó, Budapest 2003, pp. 253–275.
- Hamar I.: Mou mester eloszlatja a kételyeket: az első kínai buddhista apológia. In: Hamar I. – Salát G. (szerk.): *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Balassi Kiadó, Budapest 2005, pp. 235–295. (Sinológiai Műhely 5.)
- Hamar I.: Csodás történetek az Avatamszaka szútráról. *Vallástudományi Szemle* (2010), 2. pp. 65–79.
- Heine, S. – Wright D. S. (eds.): *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford University Press, Oxford – New York 2000.
- Henderson, J. B.: *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton University Press, Princeton 1991.
- Jan Yün-hua: *A Chronicle of Buddhism in China (580–960): Translation of the Monk Chih-pán's Fo-tsu t'ung chi*. Visva-Bharati, Santiniketan 1966.
- Keenan, J. P.: *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. State University of New York Press, New York 1994.
- Legge, J.: *A Record of Buddhistic kingdoms; being an account by the Chinese monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon. A. D. 399–414, in search of the Buddhist books of discipline*. The Clarendon Press, Oxford 1886.
- Liu Ming-Wood: *Madhyamaka Thought in China*. E. J. Brill, Leiden 1994.
- McRae, J. R.: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 1986. (Studies in East Asian Buddhism 3.)
- Miklós P.: *Kapujanincs ájáró: kínai csan-buddhista példázatok*. Helikon, Budapest 1987.
- Porosz T.: *Lótusz szútra*. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest 1995.
- Schoening, J. D.: Sūtra Commentaries in Tibetan Translation. In: Cabezón, J. Ig. – Jackson R. R. (eds.): *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Snow Lion, New York 1996.
- Tőkei F.: *Kínai buddhista filozófia*. Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Budapest 1993. (Történelem és kultúra 10.)
- Wei Tat: *Ch'eng Wei-shih Lun: Doctrine of Mere-consciousness*. The Ch'eng Wei-shih lun Publication Committee, Hong Kong 1973.
- Zürcher, E.: *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China 2*. E. J. Brill, Leiden 1959.

A buddhizmus története a Maláj-félszigeten, Szumátrán és Jáván a 15. század előtt

A mai Malajzia és Indonézia területén egykor létező buddhizmus története egy izgalmas, de első pillantásra talán periférikusnak tűnő fejezete a buddhizmus egész történetének.¹ Az a tény, hogy jelen kötetben egy önálló fejezet kapott, köszönhető talán annak is, hogy a szerkesztők ellensúlyozni próbálták azt a marginális szerepet (16 sor), melyet Andrew Skilton összefoglaló művében a témának szentelt.²

Az elsősorban Szumátrán és Jáván virágzó³ buddhizmus emlékei bizonyos aránytalanságot mutatnak: míg viszonylag nagy számban állnak rendelkezésünkre olyan régészeti leletek, melyek minden kétséget kizáróan bizonyítják a buddhizmus jelentős befolyását a térségben, addig alig akad egy-két olyan konkrét buddhista szöveg, amely a térségből ránk maradt volna. Ez az aránytalanság nyilvánvalóan köszönhető annak a ténynek, hogy a buddhizmus az elmúlt öt évszázadban, a 15–16. századtól elterjedő iszlám hatására, teljes mértékben háttérbe szorult, és jelenleg alapvetően már csak a helybeli kínaiak gyakorolják azt.

Jelen tanulmányban tehát az iszlám elterjedése előtti buddhizmus történetét mutatom be röviden a kínai források, a helybeli epigráfiai és egyéb szöveges hagyományok, valamint a régészeti leletek alapján.

A BUDDHIZMUS AZ I. SZ. 5–7. SZÁZADBAN

I. sz. 414-ben az Indiából Kínába hazatérő és Jáván öt hónapig tartózkodó Faxian 法顯 (337–422) még alig létezőként írja le a helyi buddhizmust: „Ezután elérkeztem egy Yepoti [Jáva]⁴ nevű országra, ahol az eretnek bráhmanizmus vi-

¹ Köszönettel tartozom Brittig Verának és Hidas Gergelynek, akik tanulmányomat elolvasták, és az Indonéziára, illetve Indiára vonatkozó részeket átnézték.

² Skilton 1997: 127.

³ Reichle 2007: 4.

⁴ Van olyan elképzelés, amely szerint Yepoti nem Jávára utal, erről lásd Reichle 2007: 218. n.1. K. R. Hall (1984: 60.) evidenciaként kezeli, hogy Borneó nyugati partjára vonatkozik. J. L. Kurz elemzése szerint a Borneóra (*Boni 淳泥*) vonatkozó, 10–18. századi (tehát jóval későbbi) kínai források többször utalnak a helyi buddhizmusra. Kurz 2011: 9–12, 23, 44–47. Vö. Munoz 2007: 103.

rágzik, (de) a buddhista tan (elterjedtsége) említésre sem méltó.⁵ Mint ezt W. P. Groeneveldt is megjegyzi, ez nem jelenti azt, hogy a buddhizmus egyáltalán ne lett volna ismert,⁶ de Faxian mércéjével mérve minden bizonynal elhanyagolható lehetett.⁷

Számos beszámolóink van ugyanakkor arról, hogy a Maláj-félszigeten, illetve az indonéz szigetvilágban több kisebb állam létezett, melyeknek volt valamilyen buddhista kötődésük: Kedah, Panpan, Chitu, Langkasuka vagy Heling. Mind-ezen kisebb királyságok vagy városállamok uralkodói indiai címeket használtak, Indiából származó írással írt, gyakran szanszkrit nyelvű feliratokat készíttettek, hindu papokat és/vagy buddhista szerzeteseket alkalmaztak, hindu és/vagy buddhista épületeket építtettek, és Indiába rendszeresen küldtek követségeket.⁸

Az 5–11. századi között álló Kedah állam központja Sungai Mas volt a Bujang völgyben (Maláj-félsziget északi része), ahol az 5–6. századból származó buddhista feliratokat találtak.⁹ A Kelantan-folyó felső részén (Maláj-félsziget északkeleti része) elterülő Chitut 赤土 („Vörös föld”, Tanah Merah) gazdag városállamnak írják le a kínai források és megjegyzik, hogy az egyik uralkodó lemondott trónjáról, hogy a buddhizmust hirdesse, miközben az udvarában *bráhma*nák számai laktak.¹⁰ A Panpan 槃槃 nevű városállamról ugyanez a forrás megjegyzi, hogy buddhista,¹¹ melyet a régészeti leletek is alátámasztanak.¹² Langkasuka a Mekong delta déli részén terült el (a Maláj-félsziget északi, Thaiföld déli részén), a 6. században gyakran küldtek követséget Kínába, és a buddhista zarándokok számtalanszor álltak meg itt Indiába menet vagy jövet.¹³

⁵ *Gaoseng Faxian zhuan* 高僧法顯傳 [más néven: *Foguo ji* 佛國記] (T51: 2085, p0866a): 乃到一國, 名耶婆提。其國外道婆羅門興盛, 佛法不足言。

⁶ Groeneveldt 1960: 7. n.2.

⁷ Faxian más országokkal kapcsolatban kifejezetten kiemeli, hogy a buddhizmus virágzik (p0858a: *sheng* 盛, *shen sheng* 甚盛), az „említésre sem méltó” kifejezést ugyanakkor máshol nem használja.

⁸ Milner 2008: 24.

⁹ Andaya 2001: 325; Jacq-Hergoualc’h 2002: 193–229.

¹⁰ Andaya 2001: 326. *Suishu* 隋書 82.3a: „Szokásuk, hogy tisztelik a Buddhát, de még inkább nagy becsben tartják a *bráhma*nákat. (...) Apját buddhista királynak hívta, aki trónra került, majd elvonult szerzetesnek 其俗敬佛尤重婆羅門 (...) 稱其父釋王位出家” (ugyanaz a kijelentés: *Beishi* 北史 95, *Taiping yulan* 太平御覽 787, *Wenxian tongkao* 文獻通考 331). Chituról lásd Jacq-Hergoualc’h 2002: 229–231.

¹¹ Andaya 2001: 326. Panpanban „tíz kolostor van ott, a szerzetesek a buddhista szútrákat olvassák, mindannyian esznek húst, de nem isznak alkoholt. (...) A szerzeteseket *bhiksunak* nevezik” 有僧尼寺十所, 僧尼讀佛經, 皆肉食而不飲酒. (...) 俗皆呼僧為比丘. (*Wenxian tongkao* 331, lásd meg *Tongdian* 188, *Taiping huanyu ji* 176, *Liangshu* 54.18b).

¹² Jacq-Hergoualc’h 2002: 143–160, 311–323. (utóbbi a 9. századi Panpanról).

¹³ Andaya 2001: 327.

A BJ2-es ásatási területen (Yarang, Pattani, Thaiföld) részletesen kidolgozott, égetett agyag fogadalmi *sztúpák* töredékeit (mintegy kétezret) találtak, míg a BJ3-as helyszínen ca. 500 000 (sic!) ilyen töredékre bukkantak.¹⁴ Hasonlóan nagy számban kerültek elő a környékről 6–7. századra datálható fogadalmi táblácskák.¹⁵ A fogadalmi *sztúpák* és táblácskák számához képest elenyésző mennyiségben találtak buddhista szobrokat.¹⁶ Az észak-jávai, talán Semarang környékén¹⁷ lévő Heling¹⁸ 訶陵 (Kalingga) eleinte valószínűleg buddhista központ volt, Dnyánabhadrá (Ruonabatuoluo 若那跋陀羅) itt született, és 664–665-ben egy Huining 會寧 (fl. ca. 664–678) nevű kínai szerzetes számos szöveget itt fordított le kínaira.¹⁹

Érdeemes hangsúlyozni, hogy a vallási identitások a mai értelemben valószínűleg nem léteztek, egyes államok, ezen belül is az elit viszonylag gyakran változtatta vallási preferenciáit: az 5. századi Kedahban eleinte domináns buddhizmust egy *saiva* orientáció váltotta fel, majd az uralkodó ismét a buddhizmus felé fordult, végül ismételten a hindu hagyomány került előtérbe.²⁰

Ekkor és a későbbi korszakokban is kérdéses természetesen, hogy miként kerültek az Indiában kialakult kultúra egyes elemei a Maláj-félszigetre vagy Szumátrára. Abból a tényből kiindulva, hogy a délkelet-ázsiaiak a dél-indiai írásokat átvették, ugyanakkor a dél-indiai nyelveket nem, A. W. Christie arra következtet, hogy elsősorban délkelet-ázsiai, és nem dél-indiai személyeket kell közvetítőként elképzelnünk.²¹ A 6–9. század között virágkorát élő dél-indiai Pallava-dinasztia, illetve tőle a tengeri kereskedelemben a vezető szerepet átvevő Csóla-dinasztia kereskedő-szövetségeken keresztül volt hatással a közel-keleti és

¹⁴ Jacq-Hergoualc'h 2002: 175–179. A tárgyak törekenysége valószínűsíti, hogy helyben állították őket elő. A *sztúpák* mérete ca. 19–94 cm között változott. Jacq-Hergoualc'h 2002: pl. 19.

¹⁵ Jacq-Hergoualc'h 2002: 179–180. BJ3: 5820 töredék. A táblácskákra írt mindkét típus egyértelműen buddhista tartalmú (*ye dharmā hetuprabhavā...*, illetve *Khasamanāya nirodharmāge ye va...*), az első formula volt a gyakoribb.

¹⁶ Jacq-Hergoualc'h 2002: 184–187, pl. 74–81. négy Buddha-szobor, három Avalókitésvara-szobor, egy Maitréja és egy Tan kereke ábrázolás. A későbbi (9. századi) Langkasukáról Jacq-Hergoualc'h 2002: 326–328.

¹⁷ Munoz 2007: 219.

¹⁸ Wolters 1983: 61–62; Munoz 2007: 105–107.

¹⁹ A kutatók többsége legalábbis így rekonstruálja a változásokat a talált régészeti és epigráfiai leletek, valamint a külső beszámolók alapján. Sarkar 2001b: 75; Munoz 2007: 106. A szumátrai központokról (délkeleten Gantuoli, északon Barus) lásd Milner 2008: 24.

²⁰ Wheatley 1966: 273–281. alapján Milner 2008: 32–33. Vö. az eredetileg hindu Candi Bimát (Dieng-fennsík) a 8. században buddhistává alakították át Munoz 2007: 133, 224.

²¹ Christie 1998: 239.

a délkelet-ázsiai kereskedelemre,²² de az elmúlt évtizedekben többen (pl. O. W. Wolters) megkérdőjelezik G. Coedès azon nézetét, hogy a buddhizmus is feltétlenül ugyanezen az útvonalon és ugyanezen résztvevők révén terjedt el.²³

A BUDDHIZMUS A 7–12. SZÁZADBAN

Srívídzsaja (Szumátra) (7–11. század)

Szumátrán és Jáván a buddhizmus története szempontjából két domináns államalakulat létezett: Szumátrán Srívídzsaja állam (7–13. század), Közép-Jáván pedig a Sailéndra-dinasztia (8–9. század), kettejük viszonya nem tisztázott teljes mértékben, de feltételezhető, hogy mind eredetüket tekintve, mind pedig néhány uralkodó esetében (pl. Bālaputra) vannak köztük átfedések.

A 671-ben Indiába zarándokló Yijing²⁴ 義淨 (635–713) hat hónapot töltött az akkor már virágzó szumátrai thalasszokráciában, Srívídzsaja államban,²⁵ majd két hónapot Malāyuban.²⁶ Mikor Indiából ca. 685-ben visszatért, Srívídzsajában maradt, hogy ott írja meg műveit, illetve hogy buddhista *szútrákat* fordítson. Dél-Kínába állítólag csak a megfelelő papírért és tusért ment 689-ben, majd a megfelelő eszközökkel és négy segítőkkel visszatért Szumátrára, ahol további hat évet töltött fordítással, és ahonnan csak 695-ben tért vissza Wu Zetian 武則天 kínai császárnő (uralk. 690–705) udvarába. Mindez már önmagában is azt jelenti, hogy az egyik legfontosabb kínai zarándok Szumátrát megfelelőbb helynek tartotta szanszkrit szövegek fordítására, mint szülőföldjét. Gyakran idézett leírásában, amely a 700–703 között már Kínában fordított *vinaja*-szövegben szerepel, egyértelművé is teszi, hogy miért érdemes Szumátrán tanulmányozni a buddhista tanokat:

²² Christie 1998: 241.

²³ Vö. Barnes 1995: 171.

²⁴ Lásd például Wolters 1986.

²⁵ Srívídzsajáról lásd például Coedès 1918, 1930; Wolters 1986; Manguin 2001, a Maláj-félszigethez való viszonyáról Jacq-Hergoualc'h 2002: 233–255. Srívídzsaja állam és Palembang összefüggését már Groeneveldt és S. Beal felvetette, Schlegel, P. Pelliot és Gerini pedig egyetértett vele (Briggs 1950: 78–79.), de csak G. Coedès (1886–1969) bizonyította 1918-ban. Srívídzsaja szervezett államiságáról, birodalmi jellegéről, pontosabban ennek hiányáról H. Kulke és O. Wolters alapján, lásd Jacq-Hergoualc'h 2002: 248–255.

²⁶ Malāyu ekkor még nem a Maláj-félszigetet jelentette, hanem szintén Szumátrán volt, a Jambi folyó környékén (Andaya 2001: 319; Reichle 2007: 218. n.4), bár létezik olyan vélemény is, amely szerint egy jóval nagyobb területet értettek alatta, M. C. S. Diskul (1980: 2.) szerint a 14. századi *Nāgarakṛtāgamában* például Bhūmi Malāyu egész Szumátrát jelölte.

A déli tengerek szigetein mind sokan tisztelik (a Buddhát), a királyok és az államok vezetői (a Buddha) áldás(ának) tiszteletét viselik szívükön. E Srívidzsaja (fővárosának) külső területén²⁷ ezernél is több szerzetes él, akik a tanulást tartják elsődlegesnek, ezenkívül pedig sokan gyűjtenek alamizsnát. Ugyanazt tanulmányozzák és olvassák, amit a Középső Országban [India, Madhja-désa], a szerzetesi szabályok között sincs egy sem, ami különbözne (az indiaitól). Ha egy Tang [kínai] szerzetes nyugatra kívánna menni, hogy tanulmányokat folytasson, maradjon itt [Srívidzsajában] egy-két évig, gyakorolja a Tan előírásait, jobb, ha csak utána megy tovább Indiába.²⁸

A sokszor hivatkozott fenti szövegből tehát egy olyan szumátrai települést ismerünk meg, ahol ezernél több buddhista szerzetes lakott. Ennél többet (háromezret) Yijing egyedül az északkelet-indiai Nándában említ, bár O. W. Wolters szerint ez utóbbi túlzásnak mondható.²⁹ A *vinaja*-szakértő Yijing talán azért maradt ilyen sokáig Srívidzsaja fővárosában, mert a 7. században az itteni buddhista szerzeteseknek talán nagyobb része a *múlaszarváasztivádin* irányzatot képviselte (bár Malájuban volt néhány *mahájána* követő),³⁰ nem véletlen talán, hogy a fenti idézet éppen a *Múlaszarváasztiváda-ékasatakarmán* kínai fordításában kapott helyet. A Yijing által említett öt kiváló buddhista mester egyike, Sákjakírti, szintén itt élt. Máshol Yijing részletesen beszámol a Szumátrán tartott buddhista ünnepekről.

²⁷ A *guoxia* 郭下 értelemben szereplő *kuoxia* 廓下 zárt településre utal, de valószínűleg nem kőből épült, hanem a királyi központon kívüli lakóhelyek sorát jelöli, talán a Bukit Seguntang területét értették alatta. Wolters 1986: 26–27.

²⁸ *Genben shuo yiqie you bu baiyi banmo* 根本說一切有部百一羯磨 [Múlasarvāstivāda-ékasatakarmán] T24: 1453, p0477c: 南海諸洲咸多敬信，人王國主崇福為懷。此佛逝廓下僧眾千餘，學問為懷，並多行鉢所有尋讀，乃與中國不殊，沙門軌儀悉皆無別，若其唐僧欲向西方為聽讀者，停斯一二載，習其法式，方進中天亦是佳也。 Mint ezt O. W. Wolters (1986: 6.) megjegyzi, Yijing hajlamos a Srívidzsajával kapcsolatos aktuális információkat mellékes jegyzetek, odavetett megjegyzések formájában közölni, amire kiváló példa a fenti, egyébként rendkívül fontos idézett.

²⁹ Wolters 1986: 27.

³⁰ Takakusu 1896: xli, Jacq-Hergoualç'h 2002: 183, Reichle 2007: 16. Ezzel ellentétben E. E. McKinnon (1985: 2. n. 4.) úgy fogalmaz, hogy Szumátrán eredetileg a *mahájána* buddhizmus volt a meghatározó. P. Skilling (2011: 373–375.) ugyanakkor figyelmeztet, hogy az egyes irányzatokhoz való kötődés vizsgálatát a kutatás túlzásba vitte, valójában nem ez az igazi kérdés. Habár természetesen voltak különbségek, az alapvető formák és célok közösek voltak, továbbá egy-egy tárgyból nem szabad messzemenő következtetéseket levonni: egy Avalókitésvara-szobor szerinte mindössze arról tanúskodik, hogy ott a buddhisták egy csoportja tisztelte ezt a *bódhiszattvát*, de ebből nem lehet arra következtetni, hogy a *mahájána* követők voltak dominánsak az adott területen.

A déli tenger tíz szigetén az ünnepi felajánlás még pompásabb. [Az első napon a szerzetesek megmosakszanak a rituálisan előkészített olajjal és vízzel.] A második napon délután megverik a dobokat és (más) hangszereket, elhelyezik a füstölőket és virágokat, előszólítják a tiszteletreméltó rend szerint a szekereket és a hordszékeket, a lobogók ragyognak a napon, a szerzetesek és a világiak tömegesen vonulnak a(z adományozó) ház(ának) udvarához, ahol sátrat állítanak fel, az arany vagy bronz képmás csak úgy ragyog és fénylik, melyet bekennnek illatos anyaggal, majd a (képmást) elhelyezik egy tiszta tálban. Mindannyian füstölőt és vizet hoznak és őszinte odaadással megfürdetik, majd miután egy illatos kendővel megtörölték, beviszik a csarnokba, ahol füstölőket és lámpásokat állítanak fel és dicshimnuszokat énekelnek. Ezután a (kolostori) előjáró az adományozónak [*dánapati*] elmondja az adakozás versét [*dánagáthá*], elmagyarázva az érdemszerző cselekedet (hatását). (...) A harmadik napon (...) ismét felállítják a szobrot, röviden megfürdetik, (de) a füstölők, a virágok és a zene kétszer annyi, mint előző reggel. Elhelyezik a felajánlásokat a képmás előtt, és (a szobor) mindkét oldalán öt vagy tíz, díszbe öltözött fiatal lány sorakozik. (...) Ezután felkérnek egy szerzetest, hogy a (szobor) ülőhelye előtt hosszasan térdelve magasztalja a Buddha erényeit, majd megkérnek még két szerzetest, hogy a szobor mellett helyet foglalva olvassanak fel egy rövidebb *szútrából* egy fél vagy egy egész oldalt. Néha megáldják a szobrokat és közösen buddha-szemet rajzolnak neki, hogy ezáltal még nagyobb áldást [(jövőbeli) boldogságot] szerezzenek. (...) Ezután húsz vagy harminc fajta ételt szolgálnak fel, de ez csak a szegényebekben esetében van így, a királyi család vagy egy rendkívül gazdagságú esetében (...) a lakomán fogyasztott étel és ital akár száz fajta [ízű] is lehet. Az ország királya elveti megbecsült státuszát és szolgának hívhatja magát, a szerzeteseknek felszolgálva az étkeket.³¹

A helyi epigráfiai emlékek megerősítik a külső kínai megfigyelők leírását: a 682–686 közötti időszakra datálható, a végső soron a mai Palembang kör-

³¹ *Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳 (T54: 2125, p0210c–0211a): 然南海十洲齋供更成殷厚。[...] 第二日過午已後，則擊鼓樂設香花，延請尊儀棚車輦輿，幡旗映日法俗雲奔。引至家庭張施帷蓋，金銅尊像瑩飾皎然，塗以香泥置淨盤內，咸持香水，虔誠沐浴，拭以香圭捧入堂中，盛設香燈方為稱讚。然後上座為其施主，說陀那伽他，申述功德。(...) 至第三日 (...) 重設尊儀略為澡沐，香花鼓樂倍於昨晨，所有供養尊前普列，於像兩邊各嚴童女，或五或十。(...) 次請一僧座前長跪讚歎佛德。次復別請兩僧。各昇佛邊一座，略誦小經半紙一紙，或慶形像共點佛睛以來勝福。(...) 次行諸食，有三二十般，此乃貧窶之輩也。若是王家及餘富者 (...) 餽饌飲食數盈百味。國王乃捨尊貴位，自稱奴僕，與僧授食。

nyékéről, Srívidzsaja feltételezett központjából³² származó nyolc feliratos kő³³ között talán Śrī Jayanāsa király által a Śrīkṣetra park építése kapcsán elrendelt Talang Tuwo-felirat mutatja leginkább a buddhista terminológia hatását.³⁴ A dél-indiai *pallava* írással, nagyszámú szanszkrit szó felhasználásával, de alapvetően ómalájul írt, 684-re datálható feliratot (50x80 cm) L. C. Westenenk találta 1920-ban a Palembang közelében lévő Bukit Seguntang („Seguntang domb”) lábánál, jelenleg a Museum Nasionalban (Jakarta) található.³⁵

684. március 23-i napon megalapították a Śrīkṣetra nevű parkot *punta hiyaṃ Śrī Jayanāsa* utasítására. Íme a Fenség szándéka (a következő) [*praṇidhānāṇḍa*]: Minden itt elültetett (növény) (...) és minden jó tettem szolgáljon az összes lény javára. (...) Ezen felül, (az ide látogatóknak) legyenek jó barátaik [*kalyāṇamitra*], hogy megszülessen bennük a *bódhicsitta* [*vodhicitta*] és a Három Drágakő [*ratnatraya*] szeretete [*maitri*]. (...) Legyenek még gondolataikban kitartóak, legyen övék a *mahászattvák* [*mahāsattva*] gyémánt-teste [*vajraśarīra*], legyenek páratlan erejűek, legyenek győzedelmesek [*jaya*], emlékezzenek előző életükre [*jātimara*], érzékszerveik legyenek épek, legyenek formára szépek, boldogok, mosolygósak, nyugodtak, kellemes hangúak, Brahmáhangúak [*vrahmasvara*]. Szülessenek férfiként (újra) [*jādi lāki*], maguktól legyen létezésük, váljanak a *csintámani* edényévé [*cintāmaṇinidhāna*], legyen hatalmuk a(z újra)születések felett [*janmavaśitā*], hatalmuk a karma felett [*karmmavaśitā*], hatalmuk a szennyezettségek felett [*kleśavaśitā*], és végezetül ériék el a tökéletes és végső megvilágosodást [*anuttarābhisamyaṃvodhi*].³⁶

H. Woodward a felirat alapján biztosnak tartja, hogy a 7. században jól ismert volt a *páramitájána*, és elképzelhetőnek tartja a *Gandavjúha-szútra* is-

³² A G. Coedès által javasolt és általánosan elfogadott Palembanggal szemben néhány kutató máshol feltételezte Srívidzsaja fővárosát: J. L. Moens (Kelantan, Maláj-félsziget), R. Braddel (Sabak, Kalimantan), megint mások pedig Thaiföldön. Diskul 1980: 1.

³³ Szanszkrit *praśasti*, indonéz *prasasti*.

³⁴ Reichle 2007: 17–19. A 775-re datált Ligor (Nakhon Si Thammarat) felirat szintén említ buddhista motívumokat: a Márát legyőző Buddhát, Padmapánit, Vadzsrapánit és három *sztúpa* építését. Jacq-Hergoualc’h 2002: 243.

³⁵ Coedès 1930: 38. A Bukit Seguntangnál Buddha-szobrot is találtak, melyet korábban a 3–5. századra, jelenleg a 7. századra datáltak (McKinnon 1985: 11. pl. 6; 13. n.24, utóbbiban Nik Hassan Shuhaimy 1979-es véleményét idézve).

³⁶ Az eredeti szöveg átírását lásd Coedès 1930: 39–40, a francia fordítást lásd Coedès 1930: 40–42, a fenti magyar fordítás alapvetően ez utóbbi alapján készült, a szögletes zárójelben szereplő megfeleltetések pedig az előbbiből illesztettem be. Lásd még Coedès 1992.

meretét is,³⁷ M. C. S. Diskul pedig ugyanezen felirat alapján a tantrikus jellegű *mahájána* buddhizmus szumátrai jelenlétére utal,³⁸ és kiemeli, hogy a szövegben említett park talán a buddhista zarándokok számára készült.³⁹

Szumátrát illetően általánosan megállapítható, hogy az egyébként további ásatásokat igénylő szumátrai régészeti lelőhelyekről (Muara Takus, Muara Jambi, Padang Lawas, Batang Hari) előkerült leletek többsége buddhista jellegű.⁴⁰

A 7–8. században Szumátrán valószínűleg jelen voltak bizonyos *mantrajána*, illetve ezoterikus buddhista eszmék. A Kínában majd jelentős szerephez jutó Vadzsrabódhi (Jingangzhi 金剛智) és tanítványa, Amóghavadszra (Bukong[gangzhi] 不空[剛智]) mindenesetre Srívidzsajában tartózkodtak, mielőtt Kínába indultak volna tovább.⁴¹ Elvileg természetesen elképzelhető, hogy a két tantrikus mester szumátrai jelenléte egyszerűen a korabeli utazási szokásokkal függ össze, vagyis hogy a zarándokok ugyanazon az útvonalon jártak, mint a kereskedők, így természetesen megálltak Szumátrán. Ugyanakkor tudjuk, hogy az ezoterikus buddhizmus kiemelt szerepet játszik majd a későbbi időszakban Szumátrán és Jáván, így talán mégsem pusztá véletlenről van szó. Szumátrán a 11. században Malāju fővárosának számító Muara Jambi környékéről számos ezoterikus buddhista hatást mutató leletegyüttes került elő: 61 téglapünetet találtak, melyek buddhista szertartási célokra használtak, aranylemezeken pedig az öt *tathágata*, a 16 Vadzsrabódhiszattva és a 16 Vadzsratára neve szerepel.⁴² A környéken találtak még tíz Buddha és hét Avalókitésvara szobrot.⁴³

³⁷ Woodward 2004: 335.

³⁸ Diskul 1980: 3.

³⁹ Diskul 1980: 9.

⁴⁰ Reichle 2007: 7–8.

⁴¹ Yuanzhao 圓照 (719–800) szerint mester és tanítványa Jáván találkoztak 718-ban Woodward 2004: 338; Lehnert 2011: 351. Amóghavadszra hat választott tanítványa közül Huiguonak 惠果 (746–805) volt egy Bianhong 辨弘 nevű jávai tanítványa, aki így Kūkai társa is volt a tanítványok között. Sundberg 2004: 113. Bianhong 780-ban érkezett a Qinglong-kolostorba 青龍寺 Jáváról (Sundberg 2004: 114.), hogy bővítse már korábban is meglévő tantrikus buddhista ismereteit (Sundberg 2006: 102–103.), H. Woodward egy 2009-ben tartott előadásában azt a hipotézisét fogalmazta meg, hogy Bianhong visszatért Jávára és ott segédkezett Borobudur megtervezésében.

⁴² Miksic 2010: 26. Az 1119-ben Zhu Yu 朱彧 által publikált *Pingzhou ketan* 萍洲可談 (2. fej.) szerint egy Srívidzsajából (*Sanfoqi* 三佛齊) érkező személy a számos *dháranít* tartalmazó *Mahámájúrvídjárányi-szútrát* (*Kongque mingwang jing* 孔雀明王經) recitálta egy nyilvános kantoni ünnepségen. Wolters 1983: 52–53. Érdemes megjegyezni, hogy Srívidzsajában járó Yijing ezt a szöveget lefordította kínaira (T19: 985: *Fo shuo da kongque zhouwang jing* 佛說大孔雀咒呪王經), a szintén ott áthaladó Amóghavadszra pedig javított Yijing fordításán (T19: 982: *Fomu da kongque mingwang jing* 佛母大孔雀明王經). Wolters 1983: 53.

⁴³ Miksic 2010: 27.

Az India és Szumátra közötti kapcsolat nem volt egyirányú: 860 körül például a Jáváról Szumátrára menekülő Bālaputra a Pála-dinasztiabeli Dévapáladéva király uralkodása alatt az északkelet-indiai Nálándában alapított kolostort, a Pála király pedig öt falut adományozott a *vihára* fenntartására.⁴⁴ A Nálándában talált rézlemez felirata szerint Mahārāja Bālaputra szumátrai (Suvarṇadvīpa), de nagyapja jávai (Yava) király volt, a buddhizmusáról híres Sailéndra-dinasztia „ékessége”.⁴⁵ Valószínű tehát, hogy a Sailéndrák a 9–11. században Srívidzsaja uralkodói voltak, és folytatták a buddhizmus felvirágoztatását, de ezúttal nem Közép-Jáván (erről később még szó lesz), hanem már Szumátrán, sőt azon is túllépve, Indiában is támogatták a buddhizmust. A 9. század közepén legyőzött jávai Sailéndrák és a szumátrai Srívidzsaja-dinasztia második korszaka között Bālaputra képviselhetette a kontinuitást, feltehetően azért, mert a Sailéndra-házbeli apja, Samaratungga a Srívidzsajákhoz tartozó Tārāt vette el feleségül.⁴⁶ 1005-ben Srívidzsaja akkori uralkodója alapított egy buddhista *viharát* Dél-Indiában, a Csólák fennhatósága alá tartozó Nágipattanában (Négapatam),⁴⁷ az 1080-as években pedig Srívidzsaja királya további dél-indiai buddhista épületeket alapított.⁴⁸

A 11. században szintén Szumátrán élt (Suwarnadvīpī) Dharmakīrti, akihez állítólag Atisa (Dīpankara Srídnýána) elzarándokolt.⁴⁹ Atisa 1012–1024 között tartózkodott Srívidzsajában (Palembangban vagy Jambiban).⁵⁰ Még ha Atisa mesés elemekben gazdag, egyes szám első személyben előadott útja ebben a formában aligha történhetett meg, de a Dharmakīrtihez történő utazás ténye valószínűsíthetően igaz, hiszen a tibeti szöveg Dharmakīrtit egyértelműen híres szumátrai gurunak mutatja be, és ezt semmiképpen sincs okunk megkérdőjelezni.⁵¹

A buddhizmus szumátrai jelenlétét jól mutatják azok a Szumátrán (és Jáván is) elterjedt a tárgyak, melyek vésvé vagy pecsételve viselték a *ye dharmā* /

⁴⁴ Diskul 1980: 7.

⁴⁵ Reichle 2007: 19; Christie 1998: 250. n.37.

⁴⁶ A Sailéndra hercegnő, Samaratungga lánya, Prāmodawardhanī a Szandzsaja-házbeli *rakai* Pikatan nemeshez ment férjhez. A nő testvére, Samaratungga fia, Bālaputra fellázadt ellene, de felkelését leverték, így Szumátrára menekült, és talán ekkor ült a Srívidzsaja trónra. Diskul 1980: 4; Munoz 2007: 143–145.

⁴⁷ Diskul 1980: 8; Christie 1998: 253. n.52; Jacq-Hergoualc’h 2002: 233. Ugyanakkor egy évtizeddel később, 1014–15-ben egy másik uralkodó ajándékokat küldött a Csóla államban lévő hindu templomba. Christie 1998: 253. n.52.

⁴⁸ Christie 1998: 256. n.65. A két *vihára*-alapítás (1005 és 1080-as évek vége) között a Csólák és a Srívidzsaják között egyébként számos katonai konfliktus történt (Diskul 1980: 8).

⁴⁹ Miksic 2010: 23–24.

⁵⁰ Woodward 2004: 347.

⁵¹ Atisa tibeti legendájának fordítását lásd Decker 1995: 535–540.

ye *dhammā*⁵² feliratot. A 1990-es évektől publikáltak ilyen tárgyakat, melyeket előállítási technológiájuk, kontextusuk, képi ábrázolásuk, szövegük és lelőhelyük szerint lehet csoportosítani.⁵³

Az 1025-ben Dél-Indiából érkező Csóla támadás következtében Srívidzsaja hatalma megrendül és ezzel együtt a buddhista világban betöltött szerepe is háttérbe szorul. Kiválóan illusztrálja ezt a változást a J. Miksic által említett példa, amely szerint miközben egy 1015-ben másolt *Astaszáhaszriká-pradnyápáramitá-szútra* kéziratot még olyan híres szentélyekkel díszítettek, mint a jávai Dipangkara, a Kedah-beli és Srívidzsaja-beli Lokanātha, addig ugyanennek a *szútrának* az 1071-es másolatában már csak a jávai helyszín maradt meg, a Maláj-félszigeten lévő Kedah-ot és a szumátrai Srívidzsaját már nem tartották számon a fontos buddhista helyszínek között.⁵⁴

A Sailéndra-dinasztia (Jáva) (8–9. század)

A 7–8. századból Jáva északnyugati részén, Batujaya mellett (ugyanezen a területen állt a Taruma királyság, Tarumanagara⁵⁵) az 1980-as években egy jelentős templom-együttest fedeztek fel a Tarum-folyótól nem messze, melyet régészetileg 2002–2006 között tártak fel. A harminc feltárt helyszínből tizenhárom helyen a 6–7. századra datálható, téglából épített szentélyt találtak (pl. Blandongan, Segaran), és az is egyértelművé vált, hogy a korábban itt virágzó helyi, nem-buddhista Buni-kultúra (i. sz. 1–4. század) viszonylag gyors ütemben adott utat a buddhizmus elterjedésének.⁵⁶ Az ásatások során *sztúpa*-jellegű építményeket, illetve buddhista fogadalmi táblákat (rajtuk *abhaja-mudrával* ábrázolt buddhákat) találtak.⁵⁷ Számos Amaravati stílusú⁵⁸ álló buddhát fedeztek fel a 6–8. századból, a 7–11. század közötti időszakból származó tárgyak esetében pedig helyi előállításra utalnak a nyomok.⁵⁹

⁵² Más néven *Pratítjaszamutpádagáthá*.

⁵³ Ez az ötös osztályozás I. Strauch 2009-es tanulmányából származik (idézi Griffiths 2011: 142, ahol D. Boucher, illetve P. Skilling korábbi tanulmányainak adatai is megtalálhatóak).

⁵⁴ Miksic 2010: 23–24.

⁵⁵ A területen az 5. századra datált hét szanszkrit nyelvű feliratot találtak, a feliratokon említett Purnavarman viszont Visnu-követő volt. Manguin – Indrajaja 2011: 113, 131.

⁵⁶ Manguin – Indrajaja 2011: 114–115, 122, 129.

⁵⁷ Manguin – Indrajaja 2011: 114–115.

⁵⁸ Vö. Briggs 1950: 87.

⁵⁹ Reichle 2007: 21.

A jávai buddhizmus legfontosabb központja az előbb Közép-Jáván uralkodó Sailéndra-dinasztia volt, majd később az uralom központja Kelet-Jávára került át. A két történeti korszak alapján szoktak közép-jávai (8–10. század) és kelet-jávai (11–15. század) művészetről beszélni, mely kategóriák tehát egyszerre jelölnek földrajzi és időbeli kereteket.⁶⁰

A közép-jávai buddhizmus szempontjából legfontosabbnak számító Sailéndra-dinasztia eredetével kapcsolatban számos teória létezik, ezek közül itt csak a legfontosabbakat ismertetem.⁶¹ A kutatók között egyrészt nincs egyetértés abban, hogy milyen eredetű ez a dinasztia, sem abban, hogy Jáván létezett-e párhuzamosan egy másik dinasztia (Szandzsaja) is, vagy ez utóbbi pusztán a Sailéndrák oldalága-e, végül nincs konszenzus abban sem, hogy Jáván kívül (Szumátrán és a Maláj-félszigeten) volt-e a Sailéndráknak jelentős befolyása.

Számos köztük több indonéz kutató szerint a Sailéndrák jávai eredetűek: így vélekedik Boechari,⁶² Poerbacharaka,⁶³ O. W. Wolters és J. G. de Casparis.⁶⁴ W. F. Stutterheim konkrétan Semarang mellől eredezteti a Szandzsaják Mataram-dinasztiájával általa egyébként azonosnak tartott Sailéndra-dinasztiát.⁶⁵

Az indiai eredetet támogatja számos kutató, köztük több indiai is. R. C. Majumdar (1937) szerint a Sailéndrák Burma déli részén keresztül érkeztek Indiából a Maláj-félszigetre, és a 6–7. századi, egyébként erősen Siva-hívő⁶⁶ Saila, illetve Sailódbhava-dinasztiákkal kapcsolhatók össze (Orissza, Kalinga).⁶⁷ K. A. Nilakantha Sastri Dél-Indiából, Pándja vidékéről származtatja őket, bár hozzáteszi, hogy valójában Jáván értek valódi dinasztiává,⁶⁸ ugyanakkor nem ad magyarázatot arra, hogy a Pándják Siva-hívők voltak.⁶⁹ H. B. Sarkar szerint a Sailéndrák gyökerei az Iksváku-dinasztiára vezethetők vissza, akiknek fővárosa Srívidzsajapuri volt, így Sarkar szerint a Srívidzsaják kezdettől fogva Sailéndrák voltak. Véleménye szerint a hatalmukat i. sz. 3. század második felében elvesztő Iksvákuk helyi hatalmasságként éltek tovább, majd 300–392 között költöztek át Szumátrára, hogy megalapítsák Srívidzsaját, amiből azután egy következő lépésben a jávai Sailéndra-dinasztia kivált.⁷⁰

⁶⁰ Reichle 2007: 4.

⁶¹ Lásd például Briggs 1950; Munoz 2007: 132–134.

⁶² Sarkar 1985: 326.

⁶³ Jordaan 1999: 211.

⁶⁴ Jordaan 1999: 211. J. G. deCasparis korábban egyébként G. Coedès funani teóriáját támogatta.

⁶⁵ Briggs 1950: 82, 89.

⁶⁶ Sarkar 1985: 324.

⁶⁷ Briggs 1950: 83.

⁶⁸ Briggs 1950: 86.

⁶⁹ Sarkar 1985: 323.

⁷⁰ Sarkar 1985: 329.

R. E. Jordaan azt hangsúlyozza, hogy a Sailéndrák nem lehettek jávaiak, tehát idegen dinasztíának kellett lenniük, mert érkezésükkel és távozásukkal túlságosan nagy változásokat hoztak Közép-Jáván: amikor például eltávoztak, megszűnt a buddhista templomok építése, ójávai lett a preferált nyelv a szanszkrittal szemben, mind a Kálasan-, mind pedig a Këlurak-felirat egy-egy konkrét Jáván kívüli guru hatásáról beszél, a *Rámájana* helyett a *Mahábháratát* kezdték előnyben részesíteni.⁷¹ Jordaan szerint tehát az indiai eredetű Sailéndra-dinasztiát indiai mesteremberek kísérték, és ők segítettek a közép-jávai épületek felépítésében.⁷²

A Sailéndra-dinasztiával kapcsolatos máig megoldatlan másik probléma, hogy vajon a Közép-Jáván található buddhista (pl. Borobudur) és hindu (pl. Prambanan) építmények valóban a dél-jávai, buddhista Sailéndra és az észak-jávai, hindu Szandzsaja vetélkedésének köszönhetik-e létüket, vagy kizárólag a Sailéndra-dinasztia egyes uralkodóinak személyes preferenciái határozták meg vallási jellegüket.⁷³ Az északon (Solomerto) talált buddhista emlékek, továbbá az uralkodói listákon (pl. Candi Kálasan) található, korábban különbözőnek vélt királynevek új értelmezése alapján néhány kutató kezdte megkérdőjelezni a földrajzi és vallási értelemben két önálló entitásnak tartott dinasztia elméletét,⁷⁴ és valószínűbbnek tűnik, hogy a Sailéndra-ház egyes királyai a hindu, illetve a buddhista, esetleg mindkét vallást támogatták. J. R. Sundberg határozottan kijelenti, hogy i. sz. 800 környékén egyetlen dinasztia létezett Közép-Jáván.⁷⁵

Az bizonyosnak látszik, hogy a két vallás néha békésen élt egymás mellett, máskor pedig vetélkedtek egymással, de vallásháborúra a jelenlegi ismereteink szerint nem került sor.⁷⁶ Jáván több hindu templom létezett, ugyanakkor a rituális tárgyak esetében a buddhista rituális bronztárgyak a dominánsak.⁷⁷ Kérdéses, hogy bármelyik adat releváns-e a jávai hinduizmus és buddhizmus viszonyára vonatkozóan, ahogyan az is kérdéses, hogy ezen indiai eredetű vallásoknak volt-e jelentős hatása a Jáván élő átlagemberekre, hiszen még az uralkodói elit vallási praxisában is érezhető az indiai hatás előtti, helyi vallási gyakorlat.⁷⁸ J. Miksic de Casparist idézi, amikor azt mondja, hogy a Sailéndra vallás az ősök és a szent hegyek tiszteletének keretében elhelyezett *mahájána* buddhizmus volt.⁷⁹

⁷¹ Jordaan 1999: 232.

⁷² Jordaan 1999: 233–234.

⁷³ Reichle 2007: 21.

⁷⁴ Reichle 2007: 21.

⁷⁵ Sundberg 2003: 183–184.

⁷⁶ Miksic 2010: 6.

⁷⁷ Reichle 2007: 21.

⁷⁸ Reichle 2007: 22.

⁷⁹ Miksic 2010: 18.

Ami a 8–9. századi Sailéndra–Szandzsaja viszonyt illeti, P. M. Munoz összefoglalása szerint alapvetően három hatalmi csoport létezett: 1. A Srívidzsaja köztudással rendelkező, tehát Szumátráról érkező buddhista Sailéndra-dinasztia, akit maláj nemesek kísértek, de uralkodásuk alatt kénytelenek voltak a kettes pontban említett csoportra támaszkodni. 2. A Szandzsaja-családhoz tartozó helyi, Siva-hívő földesurak, akik együttműködtek a Sailéndrákkal, ezért megtarthatták pozíciójukat és privilégiumaikat. 3. Egy lázadó, szintén Siva-hívő nemesség Kelet-Jáván, akik nem ismerték el a Sailéndrákat.⁸⁰

Munoz szerint mikor 856-ban a Sailéndra Bálaputrát legyőzik és ő visszatér Palembangba (Szumátrára), a Szandzsaják restaurációja következik be, akik azonban toleránsak maradtak a buddhizmussal szemben.⁸¹ A 907-re datált Balitungi feliraton felsorolják a Szandzsaja uralkodókat (Rakai), de ez a lista aligha egyeztethető össze a Sailéndra uralkodói listákkal.⁸² Munoz szerint a felirataikon gyakran maláj nyelvet használó Sailéndrák nem tartoztak a jávai arisztokráciához (*rakai*), alapvetően idegenek voltak Jáván.⁸³ Rakai Pikatan 856-ban *kraton*ját (királyi palotáját, királyi központját) a közép-jávai Medangban állítja fel, amely a feliratokon szereplő Mataram királyság fővárosának (inkább egy nagy falunak) felelhet meg és amely feltehetően a Szandzsaják szülőhazája volt.⁸⁴

Ehhez a történetileg nehezen körülhatárolható Sailéndra-dinasztiához köthető egész Délkelet-Ázsia egyik legismertebb buddhista építménye, a közép-jávai Yogyakartától mintegy 40 kilométernyire északnyugatra, a Kedu-síkságon található Borobudur, melynek értelmezésére, ami nem függetleníthető az eredet kérdésétől, a legkülönbözőbb teóriákat alkották meg a kutatók.⁸⁵ Érdemes hangsúlyozni, hogy Borobudur környékén (Magelang) ugyanazon a tengelyen két további buddhista építmény (Candi Pawon, Candi Mendut) található. Miután a 10. században a királyi udvar Kelet-Jávára költözött, Borobudur elhagyatottá vált és csak a 19. században fedezte fel Thomas S. B. Raffles és B. Cornelius, de Európában csak 1865 körül lett ismert.⁸⁶ Első restaurációját 1907–1911 között Th. van Erp vezette, a második fázisra 1973–1983 között került sor I. Roeseno és R. Soekmono irányítása alatt.

A Borobudur elnevezés talán a *bhúmiszambhárabhúdhara*, „a lépcsőzetes erényfelhalmozás hegye” kifejezésből ered, egy 842-es felirat

⁸⁰ Munoz 2007: 134, 225, 227.

⁸¹ Munoz 2007: 228–230.

⁸² Munoz 2007: 230.

⁸³ Munoz 2007: 222.

⁸⁴ Munoz 2007: 230–231. Prambanantól 3 km-re délre lévő Ratu Baka *kraton* régészeti lelőhelyén hindu és buddhista emlékek egyaránt előkerültek. Munoz 2007: 232.

⁸⁵ A Borobudurról szóló irodalmat lásd Woodward 1999: 40–42; Reichle 2007: 222–223. n.52.

⁸⁶ Dumarçay 1992: 178.

Bhūmisambhārának szánt támogatást említ.⁸⁷ Habár nem áll rendelkezésre biztos alapot nyújtó epigráfiai bizonyíték a datálásra, egyéb szempontok (művészettörténeti, régészeti, vallástörténeti) alapján a kutatók többsége egyetért abban, hogy Borobudurt több évtized alatt építették, hozzávetőlegesen 780–825 között.⁸⁸ Az értelmezés szempontjából rendkívül fontos, hogy Borobudur négy vagy öt fázisban épült,⁸⁹ és ezen időszak közben részben megváltozhatott az építetők koncepciója is.⁹⁰ Ennél rövidebb időszakot feltételez J. R. Sundberg, aki szerint „Barabudurt” építtetője *Śrī Mahārāja Rakai Warak dyaḥ* Manāra (uralk. 803–827) volt.⁹¹

Az építmény legáltalánosabb leírását Bodrogi Tibor megfogalmazásában idézem: „A Borobudur lényegében egy dombot körülvevő, illetve azon emelkedő lépcsőzetes piramis, amely hat, egyre kisebbedő négyzetes teraszról és négy kerek teraszról áll (tengelye az alapnál 123 méter, magassága korábban 42 méter volt). A széles legalsó teraszt körmenet céljára használták, az e fölött elhelyezkedő öt terasznak egy belső és egy külső fala van, az utóbbi egyúttal a lejjebb fekvő terasz magasra nyúló belső fala. A kerek teraszokon körben kis, belül üreges *dagobák* (harang alakú, átluggatott falú építmény) helyezkednek el, ezek száma felfelé haladva 32, 24 és 16. A legfelső teraszon emelkedik koronaként az 52 láb átmérőjű hatalmas központi *sztúpa*. A legfelső *sztúpához* a négyzetek oldalainak közepét keresztező négy lépcsősor vezet fel. A kerek teraszok a *dagobáktól* eltekintve teljesen csupaszok, míg az alsó rész gazdagon díszített.”⁹²

Az alsó szinten a belső és külső falakon található mintegy 1460 narratív relief viszonylag jól beazonosítható⁹³ buddhista műveket jelenítenek meg:

1. *Karmavibhanga* (a jelenleg nem látható, támaszfalakon lévő reliefek).⁹⁴
2. *Lalitavisztara* (első szint).
3. *Dzsátakamálá*, *Divjavadána*-történetek⁹⁵ (első

⁸⁷ Munoz 2007: 351.

⁸⁸ Munoz 2007: 351. Vö. i. sz. 760–830 (Swearer 2010: 208.), i. sz. 790–840 (Chihara 1996-os véleményét idézi Sundberg 2006: 101.).

⁸⁹ Dumarçay 1978: 22–28.

⁹⁰ Dumarçay 1992: 178; Munoz 2007: 354. Woodward (2004: 338.) szerint például Borobudurt először valószínűleg a *Gandavjúha-szútrát* ábrázoló reliefekkel akarták lezárni, amint Szudhana megérkezik Maitréja tornyába.

⁹¹ Sundberg 2006: 96.

⁹² Bodrogi 1971: 68–69. Vö. Munoz 2007: 351.

⁹³ J. C. Huntington (1994: 133.) Borobudur egészének szimbolikájával, nem a reliefekkel kapcsolatban említi, hogy „the primary text (or text family) for Borobudur has not been incontrovertibly established.”

⁹⁴ Ezt Krom 1927-ben azonosította. Huntington 1994: 138.

⁹⁵ Swearer 2010: 208.

és második szint). 4. *Gandavjúha-szútra* és *Bhadracsari-pranidhána-gáthá*⁹⁶ (második, harmadik, negyedik szint).

A négyzetes teraszok oldalain, a belső falak felső részén az égtájaknak megfelelően különböző *mudrával* ábrázolt *tathágata*⁹⁷ található: *abhaja-mudrá* (Amóghasziddhi [Divjadundubhiméghanirghósa], északi oldal), *dhjána-mudrá* (Amitábha, nyugati oldal), *varada-mudrá* (Ratnaszambhava [Szankuszumitarádzsa], déli oldal), *bhúmiszparsa-mudrá* (Aksóbhja [Ratnakétu], keleti oldal).⁹⁸ A legfelső négyzet alapú szinten *vitarka-mudrával*, a körkörös teraszokon lévő rombusz-, illetve négyzetesen átluggatott *dagobákban* ülő Vairócsana buddhákat pedig a *dharmacsakra-mudrá* két ujjas, jávai változatával ábrázolták.⁹⁹

Borobudurt nagy valószínűséggel a keleti lépcsőtől indulva járták körbe a zarándokok az óra járásával megegyező irányban (*pradaksina*) és miután felértek a legfelső szintre a nyugati lépcsőn indultak lefelé.¹⁰⁰ A mára kisebb könyvtárnyra dagadt Borobudur-értelmezésekből néhány fontosabbat emelek ki.

Első megközelítésben az építményre szokás *sztúpaként*, *mandalaként*¹⁰¹ vagy Méru-hegyként tekinteni.¹⁰² Második, általános strukturális értelmezésként sok kutató három szintre osztja Borobudurt és ezt megfelelteti a *káma-dhátu* (a vágy világa, legalsó szint), a *rúpa-dhátu* (a formák világa, öt négyzetes szint) és az *arúpa-dhátu* (a formanélküliség világa, három kör alakú terasz

⁹⁶ Amíg az egyébként önálló műnek is tekinthető *Gandavjúha-szútra* az *Avatamszaka-szútra* utolsó fejezete, addig a *Bhadracsari* (*Szamantabhadra esküje*) nem található meg az *Avatamszaka-szútra* korai kínai fordításaiban, csak a Pradnyá-féle fordításában (i. sz. 798) kapott helyet (az *Avatamszaka-szútra* fejezeteiről lásd Hamar 2002: 39–60). A *Bhadracsarit* önálló műként Amóghavadzsra is lefordította kínaira. Sundberg 2004: 118; Lee 1961: 410–411. n.14–15.

⁹⁷ A korábbi szakirodalomban használt *dhjáni-buddha* kifejezést a 19. században alkották meg. Sørensen 2011: 92. n.3..

⁹⁸ Bernet Kempers 1959: 44; Huntington 1994: 139; Munoz 2007: 352.

⁹⁹ Huntington 1994: 153. Figure 2; Kossak 1994: 78. n.79.

¹⁰⁰ Dumarçay 1992: 178; Munoz 2007: 352.

¹⁰¹ Az égtájak szerinti megfelelő *mudrákkal* szereplő négy *tathágata* és a fent található Vairócsana buddha, továbbá Borobudur alapvető szerkezete arra enged következtetni, hogy a tervezők szerkezetileg valóban egy *mandalát* kívántak megjeleníteni. Ugyanakkor J. Miksic 1990-es könyvéről írott recenziójában J. Dumarçay (1992: 178.) megjegyzi, hogy Borobudur nem felel meg egyetlen ismert *mandalának* sem (például a szokásos *bódhiszattvák* hiányoznak róla), elsősorban azért, mert az építkezés előrehaladtával az eredeti tervekhez képest változások történtek. Érdemes hangsúlyozni, hogy Borobudur esetleges *mandala*-jellege mint kérdés egyben tantrikus háttérrel is összefügg. Sundberg 2004: 118–119. Klokke (1995) és Snellgrove (1996) a *vadzsrá*-szimbolizmust hiányolja Borobudurban. Sundberg 2003: p.182. n.39.

¹⁰² Swearer 2010: 208.

és a központi *sztúpa*) buddhista fogalmainak.¹⁰³ Swearer összefoglalásában Borobudur a szellemi emelkedés útja az alsó karmikus következményekkel járó cselekedetek szintjétől a felső, formákon túli valóságig.¹⁰⁴

Paul Mus mintegy 800 oldalas műve szerint Borobudur a királyi hatalmat a Buddhával összekötő, *axis mundi*ként szolgáló kozmikus hegy, tetején az ég kupolájával.¹⁰⁵ Mint erre I. Mabbett felhívja a figyelmet, a P. Mus-féle értelmezés hátránya éppen absztrakt jellegében van, tehát nem veszi figyelembe, hogy a 800-as évek környékén Jáván mit ismerhettek Borobudur építői.¹⁰⁶ 2009-ben megjelent könyvében Mark Long konkrétan kozmikus, archaeo-asztronómiai összefüggéseket fedez fel a Borobudurnál mérhető arányokban.¹⁰⁷

J. G. de Casparis a *gótra* szó értelmezéséből kiindulva a Sailéndra-dinasztia őseinek vonalával köti össze az építményt, míg R. Soekmono az ősök által felhalmozott erények megtestesülését látja Borobudurban.¹⁰⁸

Kérdéses, hogy létezik-e olyan egyetlen buddhista szöveg, amelyből Borobudur struktúrája magyarázható. J. L. Moens (1951) a *Lankavatára-szútrával*, J. J. Boeles (1985) pedig a *Lótusz-szútrával* kapcsolta össze Borobudur szimbolizmusát, de ezeket a javaslatokat a valódi megfelelés hiánya miatt J. C. Huntington például komolytalannak minősíti.¹⁰⁹ W. F. Stutterheim 1933-ban felvetette, hogy az építkezés koncepcióját a jávai tantrikus hagyomány *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* című művével lenne érdemes összefüggésbe hozni. J. G. de Casparis 1981-ben ezt a feltételezést a *vadzsrá*-szimbolizmus és az isteni női társ hiánya miatt elvetette, míg M. Klokke 1996-ban ezt továbbfejlesztve próbálta datálni Borobudurt.¹¹⁰

Sákjamuni és Vairócsana buddha azonosságára építve J. C. Huntington szerint Borobudur az *Avatamszaka-szútrában* leírt *buddhadharma* abszolút univerzalitását igyekszik bizonyítani.¹¹¹ A három körkörös szinten található, átlátszó *dagobában* ülő *dharmacsakra-mudrá* buddha nem más, mint Vairócsana, aki láthatatlan, és csak a közvetlen tapasztalat által (vagyis a *dagoba* szintjét elérve, azt konkrétan megközelítve) tapasztalható meg: ezt fejezik ki a *dagobákban* ülő, messziről nem, csak közelről, akkor is csak részben látható buddha-figurák.¹¹² A központi *sztúpában* ülő befejezetlen buddha

¹⁰³ Bernet Kempers 1959: 44; Munoz 2007: 352. Vö. Bodrogi 1971: 69.

¹⁰⁴ Swearer 2010: 208.

¹⁰⁵ Swearer (2010: 208.) összefoglalása.

¹⁰⁶ Mabbett 1983: 431.

¹⁰⁷ Ennek kritikáját lásd Acri 2011: 313–317.

¹⁰⁸ Swearer 2010: 208–209.

¹⁰⁹ Huntington 1994: 135, vö. Dumarçay 1992: 178–179.

¹¹⁰ E véleményeket és a hivatkozásokat lásd Sundberg 2006: 112.

¹¹¹ Huntington 1994: 135. Krom (1927).

¹¹² Huntington 1994: 140–141.

a *dharmadhátu*ban lévő Vairócsanát (illetve Sákjamunit) ábrázolja, amint a megvilágosodás pillanatában az *Avatamszaka-szútrát* kezdi hirdetni.

Végül röviden H. W. Woodward interpretációját ismertetem, aki L. Gómez és A. Wayman munkáira támaszkodva szembeállítja a négyzetes alapú szinteken található folyosók szűk világát a felső, kör alakú teraszok tágas távlatot kínáló nyitottságával. A lenti szintek a halandók valóságos világa, a fenti szintek a buddhák ideális világa (*dharmadhātu*). A harmadik szinten egy reliefen megjelenik Maitréja tornya mint külső kép, de annak lakosaként csak a fenti teraszon tudja magát azonosítani a zarándok.¹¹³ Mindehhez az érzéshez hozzájárulhat az is, hogy Woodward szerint a fenti 72 *sztúpát* eredetileg arany bevonattal készítették, így az Indra hálójában lévő drágakövekhez hasonlóan eredetileg egymásban tükröződhetnek.¹¹⁴ Ami a buddha-alakokat illeti, Woodward szerint tehát a reliefeken szereplők testesítik meg a *nirmánakáját*, a folyosók feletti fülkékben ülő, csak felnézve látható buddhák a *szambhógakáját*, míg a felső teraszokon található 72 buddha a *dharmakáját* jeleníti meg.¹¹⁵ Számos további, a fentieknél jóval összetettebb értelmezési kísérlet is született, de ezeket itt nem áll módomban ismertetni.¹¹⁶

A jávai buddhizmus erős kötődést mutat az ezoterikus irányzat iránt: a Candi Kálasant (i. sz. 778) például Tárának szentelték,¹¹⁷ a Borobudurtól nem messze található Candi Mendut¹¹⁸ külső falain a nyolc *bódhiszattva* szerepel, akik Woodward szerint a *mantrajánához* köthetők.¹¹⁹ Rajtuk kívül a külső falon egy álló, nyolckarú Avalókitésvara és két ülő istennő (valószínűleg Csundá és Pradnyápáramitá) található, ez utóbbiak jelenlétét H. Woodward

¹¹³ Woodward 1999: 35, 36, 2004: 338.

¹¹⁴ Woodward 1999: 36. Hozzá kell tenni, hogy 1999-es cikkében Woodward a 72-es (16, 24, 32) számok szimbolikájához a szanszkrit ABC-től a Nap–Hold szimbolizmuson és a japán csillag-*mandalákon* (*hoshi-mandara*) át végül, kissé meglepő módon, a vallásos taoizmus Shangqing hagyományáig eljutva véli megtalálni az értelmezés végső kulcsát. Woodward 1999: 38–39.

¹¹⁵ Woodward 2004: 342. n.34.

¹¹⁶ Például Lokesh Chandra, A. Snodgrass, J. J. Boeles, J. Fontein, J. Miksic, Soekmono – J. G. de Casparis – J. Dumarçay, K. Ishii, H. Kottkamp, M. Nihom, J. L. Nou – L. Frédéric, M. J. Klokke, D. L. Snellgrove, D. Chichara, elméletüket röviden összefoglalva lásd Woodward 1999: 40–42.

¹¹⁷ Lásd Jordaán 1997: 285. A Yogyakartától nem messze talált szanszkrit Kálasani felirat szerint Panangkarān (Panaṅkaraṇa) rāja építtette a szentélyt. Briggs 1950: 81; Munoz 2007: 132, 222.

¹¹⁸ Bernet Kempers 1959: 38–41.

¹¹⁹ Woodward 2004: 337. n.17-ben további utalásokkal a máshol is megjelenő, például Shōji Itō által a Candi Plaosanban is azonosított nyolcas csoportról. A nyolc *bódhiszattva* délkelet-ázsiai előfordulásáról lásd Skilling 2011: 375–377.

a *Kárandavjúha-szútra* alapján magyarázza.¹²⁰ Ugyanezen szentélyen belül Sákjamuni, Avalókitésvara és egy *bódhiszattva* szobor található. 2009-ben megjelent könyvében Mark Long egyrészt a *vásztupurusa-mandala* alapján értelmezi a Candi Mendut szimbolikáját, másrészt csillagászati, illetve archaeo-asztronómiai összefüggéseket vél felfedezni benne.¹²¹

A Candi Sewu¹²² épületében megjelenik a *Szarvatathágatatattvaszangrahán* alapuló ezoterikus buddhista *vadzsradhātu-mandala*.¹²³ A Candi Sewu közelében talált Këlurak-felirat (782) a Mandzsusri egyik alakjának, Mandzsughósának állított szoborról emlékezik meg, amely ünnepélyes felavatást a Bengálból érkezett guru Kumáraghósa vezetett.¹²⁴ A felirat 15. versében Mandzsughósára mint Vadzsradharára, Brahmára, Visnura és Mahésvarára (Sivára) utal, ami valószínűleg összefügg a Candi Sewuban a négy égtáj irányában található négy oldalkamrával.¹²⁵ A Candi Plaosantól keletre, Rejoso nevű faluban egy Vairócsana szobrot találtak, melynek hátán *sziddham* írással szerepel a *ye dharmā*-felirat.¹²⁶

Közép-Jáván a 10. századig, Kelet-Jáván a 11. századig állítottak elő buddhista bronzszobrokat (például az 1913-ban Nganjukban vagy az 1976-ban Surocoloban felfedezett bronzszobrok).¹²⁷ A Medang királyság utódjának számító Kahuripant a Bali szigetén 991-ben született Airlangga (uralk. 1019–1045) alapította, és királyságában egyszerre támogatta a buddhista és a hindu hagyományt. 1035-ben Airlangga egy Śrīvijayāšrama nevű buddhista kolostort építtetett királyi hitvese, Śrī Sanggramavijaya Dharmaprasadottunggadevi tiszteletére. A *Nāgarakṛtāgama* beszámolója szerint halála előtt néhány évvel (1045) Airlangga megkért egy „*mahájána* buddhistát, a *tantra* mesterét és a jó-gik urát, aki a Lemah Citra temetőben lakott”, hogy ossza fel birodalmát két fia,

¹²⁰ Woodward 2004: 337–338. Felmerült még az ezoterikus buddhista *Mahāvairócsana-szútra* alapján történő értelmezés is (Singhal), de ezt H. Woodward (2004: 338.) nem tartja valószínűnek.

¹²¹ Ennek kritikáját lásd Acri 2011: 317–320.

¹²² Bernet Kempers 1959: 55–56.

¹²³ Orzech 1989: 109. A Nganjuk-bronzok esetében is gyakran feltételezik ezt, de Mukundá jelenléte miatt ezt Woodward (2004: 344.) cáfolja.

¹²⁴ Woodward 2004: 340.

¹²⁵ Briggs 1950: 81; Woodward 2004: 340. A 792-re datált Ratu Bata-feliratnak a Śrī Lankán található Abhajağiri kolostorral (*vihára*) való kapcsolatáról lásd Woodward 2004: 341; Sundberg 2004: 96–102. A látszólag hindu istennel kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy a *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan* szerint Brahmá, Visnu és Siva valójában Vairócsana [Wairochana] emanációi és emiatt rendelkeznek hatalommal. Reichle 2007: 40.

¹²⁶ Sundberg 2004: 117.

¹²⁷ Woodward 2004: 343–344; Sharma 2011.

Janggala és Kediri között.¹²⁸ Ezt a Bharāda nevű buddhista mestert név szerint említi a buddhista Joko Dolok szobor felirata is.¹²⁹

A BUDDHIZMUS A 13–15. SZÁZAD KÖZÖTT (SZINGHASZÁRI – MADZSAPAHIT)

A buddhista épületek és szobrok eleddig megmagyarázhatatlanul hiányoznak a 11–12. század közötti Jáváról, de a 13–14. században újra megindul a templomok építése, a kőszobrok és rituális bronztárgyak előállítására.¹³⁰ Ebben az időszakban éli virágkorát Kelet-Jáván az ún. Siva-Buddha tisztelete is.¹³¹ A *Saṅhyan Kamahāyānikan* egyértelműen így fogalmaz: „Buddha egy Sivával.”¹³² A Szinghaszári- és Madzsapahit-dinasztiák dominánsan hindu tárgyakat állítottak elő, de fennmaradt a korszakból egy kis számú, az indiai eredetű hűen követő buddhista tárgycsoport is.¹³³

A Szinghaszári-dinasztia (1222–1292) utolsó uralkodója, Kṛtanagara (uralk. 1268–1292), az epigráfiai és irodalmi hagyományok tanúsága szerint az ezoterikus buddhizmus patrónusa volt.¹³⁴ Apja, Viṣṇuwardhana tiszteletére emelte a Candi Jagot, illetve készíttetett Amóghapása¹³⁵ szobrokat.¹³⁶ A jávai történelem két legfontosabb forrása egymással ellentétes képet fest Kṛtanagaráról: míg a 14. századi, buddhista szerzőtől származó *Nāgarakṛtāgama* egy katonailag és szellemileg is sikeres uralkodót mutat be, aki elkötelezett a buddhizmus iránt (42,3–43,3),¹³⁷ addig a 15–16. századi, hindu szerző által írt *Pararaton* (*Pustaka rāja*) egy jóval sikertelenebb, pálmaborral gyakran lerészegedő király képét tárja az olvasó elé. N. Reichle szerint elképzelhető, hogy a két kép közötti ellentmondás a különböző vallási attitűd számlájára írható: míg a buddhista szerző nagyra értékelte a király által gyakorolt tantrikus hagyományt, addig a hindu szerző elítélte például a borivást mint ezen tantrikus gyakorlat egyik elemét.¹³⁸ A Szunda, Madura, Szumátra és Bali felé egyaránt terjeszkedő Kṛtanagara

¹²⁸ Reichle 2007: 29.

¹²⁹ Reichle 2007: 29.

¹³⁰ Reichle 2007: 21.

¹³¹ Miksic 2010: 2; Milner 2008: 39; Sarkar 2001a.

¹³² Sarkar 2001a: 113: „Buddha tunggal lavan Śiva”.

¹³³ Reichle 2007: 22. J. Miksic (2010: 9.) ugyanakkor azt állítja, hogy az iszlám érkezése előtt a buddhizmusnak sokkal jelentősebb szerepe volt a maláj világban, mint a hinduizmusnak.

¹³⁴ Reichle 2007: 9, 33; Munoz 2007: 260.

¹³⁵ Lásd Barua – Basilio 2009.

¹³⁶ Reichle 2007: 85–132; Diskul 1980: 6.

¹³⁷ Reichle 2007: 33–34.

¹³⁸ Reichle 2007: 30.

1275-ben állítólag ugyanabba a *Hévadzsra-tantra* hagyományba nyert beavatást Vadzsrahairavaként,¹³⁹ mint a vele azonos időben uralkodó és 1293-ban őt megtámadni készülő Kubiláj kán Mandzsusriként.¹⁴⁰

A 14. században Szumátrán uralkodó maláj Ādityawarman által elrendelt feliratokban és az általa támogatott művészetben elsősorban a tantrikus buddhizmus nyomai fedezhetők fel.¹⁴¹ A művészettörténet legalább két szobrot kapcsol a személyéhez: az egyik Amóghapását (Avalókitésvara egyik nyolckarú megnyilvánulását), a Batang Hari partjánál, Sungai Langsat faluban talált másik szobor pedig a hinduk¹⁴² számára is fontos Bhairavát ábrázolja (jelenleg a Museum Nasional Indonesiában található).¹⁴³ Érdemes talán megjegyezni, hogy a tantrikus buddhizmus pantheonjának tagjait gyakran állították az állam védelmének szolgálatába.¹⁴⁴

A Padang Lawas-i templom-komplexum a Baruman folyó alsó folyásánál áll és a 13–14. századra datálható.¹⁴⁵ Habár Szumátrán található, kelet-jávai tantrikus hatást fedezhető fel rajta,¹⁴⁶ a gyakori *vadzsrá*-motívum mellett olyan ezoterikus istenségek is megjelennek, mint Héruka.¹⁴⁷ Hasonló jellegű jávai hatás egyértelműen felfedezhető például a Padang Rotjonál talált, Amóghapását és tizenhárom kísérőjét ábrázoló szoboregyüttesen, melynek talapzatán *kawi*

¹³⁹ Lokesh Chandra 2003: 17. A Kṛtanagarával összefüggésbe hozott Aksóbhja-szobor nem mond ellent a Hévadzsra beavatásnak. Reichle 2007: 31–32.

¹⁴⁰ Reichle 2007: 30–31; Hall 2004: 220. n.6. Saját 1991-es tanulmányára hivatkozva Kenneth R. Hall (2004: 219–220.) azon a véleményen van, hogy a Yuan udvar egyebek között azért kezdett először békés diplomáciai tárgyalásokat Kṛtanagarával, mert tantrikus buddhista uralkodóként egyenrangú félként tekintett rá, és csak miután a Szinghaszári uralkodó megcsonkította követeit, azután indította el Kubiláj kán büntető expedícióját.

¹⁴¹ Diskul (1980: 6.) szerint Ādityawarman a szumátrai Minangkabau vidéken tartózkodott, ahol számos feliratában szerepel a *vadzsrá* (*bajra*) szó. Ādityawarmanon kívül egyébként még legalább két szumátrai uralkodó próbálta megszerezni magának a hatalmat: a Palembang-beli *mahárádzsa* és Dharmāśraya ura. Max Nihom (1994: 189.) nyomán Andrea Aciri (2006: 127. n.48.) megjegyzi, hogy a *vadzsradhātu-mandala* hiánya arra enged következtetni (bár ez *argumentum ex silentio*), hogy a jávai tantrikus buddhizmus a *Tattvasangraha* 8. századi kodifikálása előtti indiai állapotot tükröz. Ugyanakkor Szumátrára ez már nem lenne igaz (vö. Miksic 2010: 26.), továbbá Orzech (1989: 109.) szerint a jávai Candi Sewuban felfedezhető a *vadzsradhātu-mandala*.

¹⁴² Hariani Santiko szerint Jáván létezett a dél-indiai *kápálikák*hoz hasonló hindu Bhairava-szekta (idézi Reichle 2007: 33.).

¹⁴³ Reichle 2007: 9, 167–209.

¹⁴⁴ Woodward 2004: 331. Lásd például Amóghavadzsrá beadványát (T52: 2120, 840b1–12; Orzech 1989: 97.).

¹⁴⁵ Reid 2006: 9.

¹⁴⁶ Christie 1998: 263.

¹⁴⁷ Miksic 2010: 28; Reichle 2007: 133–166.

írással ójái feliratot találtak.¹⁴⁸ A 1286-ra datált feliratról egyértelműen kiderül, hogy Amóghapása szobrát Jáváról (Bhūmi Jāwa) hozták Szumátrára (Suvarṇadvīpa) és Dharmmāśrayanál állították fel Śrī Viśwarūpakumāra érdemszerző tetteként (*akan puṇya*), melyet a jávai Szinghaszári uralkodó (*pāduka śrī mahārājadhīrāja śrī Kṛtanagara*) is támogató, és amely érdemszerző tett örömmel töltötte el Bhūmi Malāyū (Jambi/ Srívidzsaja, Szumátra) népét és urát, Śrī mahārāja sṛīmat Tribuwanarāja Mauliwarmadewát.¹⁴⁹

Jáván az Airlangga által két fia között 1045-ben kettéosztott birodalom a Szinghaszári-királyság első uralkodója alatt (Ken Angrok / Rājasa) egyesül, bár a Joko Dolok feliraton az azt elrendelő Kṛtanagara apjának, Wiṣṇuwardhanának tulajdonítja ezt a tettet.

A korábbi korszakok lényegében teljesen hiányzó, írott buddhista szövegeivel ellentétben, a Madzsapahit időszakban (1293–1527) több mű is köthető a buddhizmushoz. A *Nāgarakṛtāgama* (más néven *Desawarnana*) című udvari krónikát, a Madzsapahit korszak egyik legfontosabb irodalmi alkotását egy buddhista szerzetes, Mpu Prapañcha írta Rājasanagara (Hayam Wuruk) (1350–1389) király számára ójái nyelven (*kawi*) 1365-ben.¹⁵⁰ Hasonló módon a korabeli *kakawin* műfajú alkotásokra (pl. *Arjunawijaya*, *Sutasoma*,¹⁵¹ vagy *Kuñjarakarna*) is lehet úgy tekinteni, mint amiket a Buddhának, illetve a királynak ajánlottak fel a szerzők.¹⁵²

A *Kuñjarakarna* egy ójái prózai mű Vairócsana buddha pokoltól megmentő hatalmáról (M. Kern publikálta 1901-ben), melyet a kelet-jávai Malang melletti Candi Jago reliefjei vizuálisan is megjelenítenek.¹⁵³ Ennek a munkának szintén ójáiul, de versben írt verziójának (*Kuñjarakarna-dharmakathana*) elemzését buddhista szempontból A. Teeuw és Robson (1981) végezte el, szerintük a történet a jávai szinkretikus közegben keletkezett.¹⁵⁴ Velük szemben Max Nihom (1994) amellet érvel, hogy a verses mű közvetlenül egy szanszkrit szövegre vezethető vissza, G. E. Marrison viszont ez utóbbiról szóló recenziójában úgy véli, hogy Nihom pusztán egy korábbi spekulációt cserél le egy újabbra.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Christie 1998: 264.

¹⁴⁹ Christie 1998: 264. A szobor Szumátrára szállításának célja lehetett a malájokkal való szövetségkötés a mongolokkal vagy más szumátrai királyság ellen. Reichle 2007: 122.

¹⁵⁰ Miksic 2010: 3; Reichle 2007: 25.

¹⁵¹ További irodalomról lásd Creese 2001: 13.

¹⁵² Miksic 2010: 3.

¹⁵³ Marrison 1997.

¹⁵⁴ Teeuw–Robson 1981: 9–37; Creese 2001: 18.

¹⁵⁵ Marrison 1997.

Fontos jávai buddhista szöveg még az *ácsárjábhiséka* avatási rítusok során recitált *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*, melynek első része a *Mantranaya*,¹⁵⁶ egy 42 szanszkrit versből álló kompiláció (9–11. század) és a hozzájuk fűzött ójávai kommentárokból áll,¹⁵⁷ míg a második része a majdnem egészében ójávauiul írt *Advaya-sādhana*.¹⁵⁸ Az első szanszkrit részből Unrai Ogiwara 1915-ben 15 verset a *Mahāvairócsana-szútra* kínai verseivel vetett össze (ennek szanszkrit eredetije nincs meg, csak a kínai és a tibeti fordítás). Hasonlóságok találhatók még a *Vadzrsasékharā* vagy *Dzsápa-szútra* 14 versével (ezt Vadzsrabódhi 723-ban fordította kínaira, T. 866), illetve a *Szarvadurgatiparisódhana-tantra* és a *Krijászangrahapandzsiká* című művek egyes részeivel.¹⁵⁹ 1950-ben Shinten Sakai a SHKM 26–42 verseit az *Adhjarđhasatiká-pradnyápáramitá-szútra* kínai és tibeti verseivel hasonlította össze. 1974-ben J. W. de Jong javított a szanszkrit verseken és együtt elemezte a tibeti verzióval, Ishii Kazuko pedig hat további verset azonosított.¹⁶⁰

A 13–14. században az önálló jávai istenszobrok két típusa volt meghatározó: az egyik típus félelmetes, démoni jellegű isteneket, a másik meditáló, szelíd isteneket ábrázolt. N. Reichle meglátása szerint ez a két típus a hatalom két aspektusát vagy két fajtáját jeleníti meg: az első a szabadjára engedett fizikai (és szellemi) erőt, a másik a szellemileg kontrollált erőt jeleníti meg.¹⁶¹

A buddhista szentélyekben található szobrokra a kutatás gyakran tekintett úgy, mint amelyek egy konkrét istenséget és egy adott uralkodót egyszerre ábrázolnak. Ez az elképzelés a város mint makrokozmosz, illetve a város ura (király) mint a makrokozmosz ura (isten) analógiából, illetve ennek a szentélyekre történő kiterjesztéséből adódott, de manapság ez a nézet megdőlni látszik: bár egyes isten-szobrot valóban az elhunyt uralkodó emlékére állítottak, de ez nem jelenti azt, hogy őt kívánja ábrázolni.¹⁶² Az uralkodóra való megemlékezés egyes esetekben egyszerre történt hindu és buddhista szentélyekben: Raden Wijaya vagy Kŗtarājasa (uralk. 1293–1309), a Madzsapahit-dinasztia első uralkodójának emlékét egyszerre őrizték egy Sivának szentelt (Simping) és

¹⁵⁶ de Jong 1974.

¹⁵⁷ Kats publikálta 1910-ben a *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānan Mantranaya* és a *Sang Hyang Kamahāyānan* szövegét. 1913-ban Speyer a szanszkrit szöveget újból kiadta. Vö. Ishii 1992: 231. Ishii (1992: 233.) szerint a SHKM-et egy jávai ezoterikus buddhista állította össze Jáván a rendelkezésére álló különböző szövegekből. Lásd még Sarkar 2001b: 78–80.

¹⁵⁸ Woodward 1999: 37.

¹⁵⁹ Woodward 2004: 339.

¹⁶⁰ Ishii 1992: 231.

¹⁶¹ Reichle 2007: 10.

¹⁶² Reichle 2007: 9–10.

egy Buddhának szentelt (Antahpura) templomban.¹⁶³ Fiát, Jayanagarāt (uralk. 1309–1328) három templomban tisztelték: ebből kettő Visnuhoz kötődött (Sila Ptak, Bubat), a harmadik pedig a Buddhához (Sukhalila).¹⁶⁴ A Madzsapahit időszakban tehát nem valószínű, hogy az uralkodót egy konkrét istenséggel azonosították volna.¹⁶⁵ A fenti gyakorlat és egyéb információk ugyanakkor azt is jelzik, hogy a buddhista és hindu szentélyeket igyekeztek elkülöníteni és nem helyeztek el oda nem illő szobrokat a templom belsejében.¹⁶⁶ Még ha egy uralkodó vagy egy átlagember egyszerre is tisztelte a Buddhát és Visnut, ez nem jelentette azt, hogy számukra a köztük lévő különbségek összerosódtak volna.¹⁶⁷ Az egyes vallások képviselői természetesen igyekeztek saját vallásuk számára elsőbbséget kivívni, így bizonyos értelemben versenyhelyzet alakult ki, hogy felsőbbrendűségüket bizonyítsák és ezáltal uralkodói támogatást szerezzenek saját vallásuk számára.¹⁶⁸

ÖSSZEFOGLALÁS

Jelen tanulmány arra tett kísérletet, hogy rövid áttekintést adjon a buddhizmus 15. század előtti történetéről a Maláj-félszigeten, illetve Szumátra és Jáva térségében. A fentiek során utalásszerűen igyekeztem bemutatni azokat a fontosabb dinasztikiakat, vallásos művészeti alkotásokat, kínai forrásokat, helyi epigráfiai emlékeket és buddhista szövegeket, melyeket a kutatás összefüggésbe szokott hozni ezen térség adott időszakával. Annak ellenére, hogy a Maláj-félsziget, Szumátra és Jáva buddhista hagyománya eltörpülni látszanak az indiai, kínai, tibeti vagy japán buddhizmushoz képest, talán sikerült néhány olyan adattal szolgálni, ami azt bizonyítja, hogy ez a terület a buddhizmus története szempontjából mégsem volt teljes mértékben periférikus. Természetesen az itt érintett bármelyik résztémáról (a Talang Tuwo-feliratról, a Sailéndrákról, a *Saṅ Hyaṅ Kamahāyānikan*ról, Amóghavadzsráról vagy Borobudurról) jelen tanulmány teljes hosszával megegyező vagy azt meghaladó írást lehetne készíteni

¹⁶³ Miksic 2010: 3.

¹⁶⁴ Miksic 2010: 3.

¹⁶⁵ Ugyanakkor más területeken vagy korszakokban léteztek olyan szobrok, melyek az uralkodót egyszerre kívánják *bódhiszatt*ként és *csakravartin*ként ábrázolni. Reichle 2007: 12.

¹⁶⁶ Miksic 2010: 4. Ugyanakkor a *Nāgarakṛtāgama* 56. versét lehet úgy is értelmezni, hogy egyetlen templomban egy Siva és egy Aksóbhja szobrot helyeztek el. Reichle 2007: 35.

¹⁶⁷ A kései jávai szinkretizmus kérdéséről lásd Reichle 2007: 37–45.

¹⁶⁸ Miksic 2010: 5–6; Reichle 2007: 42–43.

(ahogy ezt már sokan meg is tették), de jelen írás elsődleges célja a téma áttekintése volt, hogy az további, ennél már részletesebb és elmélyültebb kutatáshoz kiindulópontul szolgálhasson.

BIBLIOGRÁFIA

- Aciri, A.: The Sanskrit-Old Javanese Tuttur Literature from Bali. The Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia. *Rivista di Studi Sudasiatici* 1 (2006), pp. 107–137.
- Aciri, A.: Alternative approaches to eighth-century Central Javanese Buddhist architecture. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167 (2011), pp. 313–321.
- Andaya, L. Y.: The Search for the ‘Origins’ of Melayu. *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (2001), pp. 315–330.
- Barnes, G. L.: An Introduction to Buddhist Archaeology. *World Archaeology* 27 (1995), pp. 165–182.
- Barua, A. – Basilio, M. A.: *Iconography of Amoghapāśa: The Bodhisattva of Compassion*. Hong Kong 2009.
- Bernet Kempers, A. J.: *Ancient Indonesian Art*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1959.
- Bodrogi T.: *Indonézia művészete*. Corvina, Budapest 1971.
- Briggs, L. P.: The Origin of the Sailendra Dynasty: Present Status of the Question. *Journal of the American Oriental Society* 70 (1950), pp. 76–89.
- Christie, J. W.: The Medieval Tamil-language Inscriptions in Southeast Asia and China. *Journal of Southeast Asian Studies* 29 (1998), pp. 239–268.
- Cœdès, G.: Le royaume de Çrīvijaya. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 18 (1918), pp. 1–36.
- Cœdès, G.: Les inscriptions malaises de Çrīvijaya. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 30 (1930), pp. 29–80.
- Cœdès, G.: The Malay Inscriptions of Sriwijaya. In: Coedes, G. – Damais, L.-C. (eds.): *Sriwijaya: History, Religion, and Language of an Early Malay Polity*. Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Kuala Lumpur 1992, pp. 41–92. (Monograph of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 20.)
- Creese, H.: Old Javanese studies; A review of the field. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157 [Old Javanese texts and culture] (2001), 3–33.
- Decker, H.: Atiśa’s Journey to Sumatra. In: Lopez, D. (ed.): *Buddhism in Practice*. (Princeton Readings in Religions) Princeton University Press, Princeton 1985, pp. 532–540.

- Diskul, M. C. S.: *The Art of Śrīvijaya*. Kuala Lumpur – Oxford – New York – Melbourne: Oxford University Press; Paris: UNESCO 1980.
- Dumarçay, J.: *Borobudur*. Oxford University Press, Kuala Lumpur – Oxford – New York – Melbourne 1978.
- Dumarçay, J.: Review of *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas*. *Journal of Southeast Asian Studies* 23 (1992), pp. 177–179.
- Griffiths, A.: Inscriptions of Sumatra: Further Data on the Epigraphy of the Musi and Batang Hari Rivers Basins. *Archipel* 81 (2011), pp. 139–175.
- Groeneveldt, W. P.: *Historical Notes on Indonesia and Malaya compiled from Chinese sources*. C. V. Bhartara, [Djakarta] 1960. [Eredetileg: *Notes on the Malay Archipelago and Malacca, compiled from Chinese sources*. W. Bruining, Batavia 1876.]
- Hall, K. R.: Small Asian Nations in the Shadow of the Large: Early Asian History through the Eyes of Southeast Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 27 (1984), pp. 56–88.
- Hall, K. R.: Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600–1500. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47 (2004), pp. 213–260.
- Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban*. Balassi Kiadó, Budapest 2002.
- Huntington, J. C.: The Iconography of Borobudur revisited: The Concepts of *Slesha* (Multivalent Symbology) and the *Sarava[buddha]kaya* as Applied to the remaining Problems. In: Klokke, M. – Lungsingh Scheurleer, P. (eds.): *Ancient Indonesian Sculpture*. KITLV Press, Leiden 1994, pp. 133–153.
- Ishii K.: The Correlation of Verses of the *Sang Hyang Kamahāyānan Mantranaya* with Vajrabodhi's *Jāpa-sūtra*. *Area and Culture Studies* 44 (1992), pp. 225–236.
- Jacq-Hergoualc'h, M.: *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC – 1300 AD)*. Brill, Leiden 2002.
- Jordaan, R. E.: Tārā and Nyai Lara Kidul: Images of the Divine Feminine in Java. *Asian Folklore Studies* 56 (1997), pp. 285–312.
- Jordaan, R. E.: The Sailendras, the status of the Ksatriya theory, and the development of Hindu-Javanese temple architecture. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155 (1999), pp. 210–243.
- De Jong, J. W.: Notes on the Sources and Text of the *Sang Hyang Kamahāyānan Mantranaya*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 130 (1974), pp. 465–482.
- Kossak, S.: The Arts of South and Southeast Asia. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 51 (1994), pp. 17–88.

- Kurz, J. L.: *Boni in Chinese Sources: Translations of Relevant Texts from the Song to the Qing Dynasties*. Nalanda-Sriwijaya Centre, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2011. (Nalanda-Sriwijaya Centre Working Paper Series 4.)
- Lee, P. H.: The Importance of the Kyunyŏ Chŏn (1075) in Korean Buddhism and Literature-Bhadra-Cari-Pranidhana in Tenth Century Korea. *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961), pp. 409–414.
- Lehnert, M.: Amoghavajra: His Role in and Influence in the Development of Buddhism. In: Orzech, C. B. – Sørensen, H. H. – Payne, R. K. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Brill, Leiden 2011, pp. 351–359.
- Lokesh Chandra: Foreword. In: Fic, V. M.: *The Tantra*. Shakti Malik, New Delhi 2003, pp. 13–18.
- Mabbett, I.: Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument by Luiz Gomez; Hiram W. Woodward. *Journal of Southeast Asian Studies* 14 (1983), pp. 430–432.
- Manguin, P.-Y.: Sriwijaya, entre texte historique et terrain archéologique: un siècle à la recherche d'un État évanescent. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 88 (2001), pp. 331–339.
- Manguin, P.-Y. – Indradjaja, A.: *The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java*. In: Manguin, P.-Y. – Mani, A. – Wade, G. (eds.): *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-cultural Exchange*. Manohar, Singapore – New Delhi – Institute of Southeast Asian Studies 2011, pp. 113–136. (Nalanda Sriwijaya Series 2.)
- Marrison, G. E.: Review of Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism: The Kuṅjarakarṇa-dharmakathana and the Yogatantra by Max Nihom. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60 (1997), p. 193.
- McKinnon, E. E.: Early Politics in Southern Sumatra: Some Preliminary Observations Based on Archaeological Evidence. *Indonesia* 40 (1985), pp. 1–36.
- Miksic, J. N.: *The Buddhist-Hindu Divide in Premodern Southeast Asia*. Nalanda-Sriwijaya Centre, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2010.
- Milner, A.: *The Malays*. John Wiley & Sons, New York 2008. (Nalanda-Sriwijaya Centre Working Paper Series 1.)
- Munoz, P. M.: *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*. Editions Didier Millet, Singapore 2007.
- Nihom, M.: *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism: The Kuṅjarakarṇa-dharmakathana and the Yogatantra*. Institut für Indologie der Universität Wien, Vienna 1994.

- Orzech, C. D.: Seeing Chen-Yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayāna in China. *History of Religions* 29 (1989), pp. 87–114.
- Reichle, N.: *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.
- Reid, A.: *Is there a Batak History?* Asia Research Institute, Singapore 2006. (Asia Research Institute Working Paper 78.)
- Sarkar, H.: The Kings of Sri Sailam and the foundation of the Sailendra Dynasty of Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 141 (1985), pp. 323–338.
- Sarkar, H. B.: The Evolution of the Śiva-Buddha Cult in Java. In: Kumar, B. (ed.): *Glimpses of Early Indo-Indonesian Culture*. Indira Gandhi National Centre for the Arts, Aryan Books International, New Delhi 2001a, pp. 108–116. [Eredetileg: *Journal of Indian History* 45 (1967), pp. 637–646.]
- Sarkar, H. B.: The Philosophical Matrix and Content of the Vajrayāna System as Practices by the Śailendra Rulers of Central Java (C. A. D. 775–856). A Search for its Origin (a Literary and Inscriptinal Approach). In: Kumar, B. (ed.): *Glimpses of Early Indo-Indonesian Culture*. Indira Gandhi National Centre for the Arts, Aryan Books International, New Delhi 2001b, pp. 70–89.
- Sharma, N.: Surocolo Bronzes and their Tantric Text. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 64 (2011), pp. 209–219.
- Skilling, P.: Buddhism and the Circulation of Ritual in Early Peninsular Southeast Asia. In: Manguin, P.-Y. – Mani, A. – Wade, G. (eds.): *Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-cultural Exchange*. Manohar, Singapore – New Delhi – Institute of Southeast Asian Studies, pp. 371–384. (Nalanda Sriwijaya Series 2.)
- Sørensen, H. H.: Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China. In: Orzech, C. B. – Sørensen, H. H. – Payne, R. K. (eds.): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Brill, Leiden 2011, pp. 90–132.
- Speyer, J. S.: Ein altjavanischer mahayanistischer Katechismus. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 67 (1913), pp. 347–362.
- Sundberg, J. R.: A Buddhist mantra recovered from the Ratu Baka plateau; A preliminary study of its implications for Sailendra-era Java. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 159 (2003), pp. 163–188.
- Sundberg, J. R.: The wilderness monks of the Abhayagirivihara and the origins of Sino-Javanese esoteric Buddhism. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160 (2004), pp. 95–123.
- Sundberg, J. R.: Considerations on the dating of the Barabuḍur stūpa. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 162 (2006), pp. 95–132.

- Swearer, D. K.: *The Buddhist world of Southeast Asia*. SUNY Press, New York – Albany 2010.
- Takakusu, J.: *A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695)*. Clarendon Press, Oxford 1896.
- Teeuw, A. – Robson, S. O.: *Kunjarakarna Dharmakathana. Liberation Through the Law of the Buddha: An Old Javanese Poem by Mpu Dusun*. With a contribution on the reliefs of Candi Jago by A. J. Bernet Kempers. Martinus Nijhoff, The Hague 1981. (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Bibliotheca Indonesica 21.)
- Wolters, O. W.: *A Few and Miscellaneous Pi-chi Jottings on Early Indonesia*. *Indonesia* 36 (1983), pp. 49–65.
- Wolters, O. W.: *Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya*. *Indonesia* 42 (1986), pp. 1–41.
- Woodward, H.: *On Borobudur's upper terraces*. *Oriental Art* 45 (1999), pp. 34–43.
- Woodward, H.: *Review Article: Esoteric Buddhism in Southeast Asia in the Light of Recent Scholarship*. *Journal of Southeast Asian Studies* 35 (2004), pp. 329–354.

*A buddhizmus mint államvallás története és
stratégiái Koreában:
Hoguk Pulgyo (護國佛教)*

A buddhizmust államvallásként gyakorló országok vallástörténetét fémjelezheti egy olyan szóösszetétel, melyben a többségi lakosságra utaló népnévet összekapcsolják a „buddhizmus” szóval, létrehozva olyan kifejezéseket, mint „mongol buddhizmus”, „japán buddhizmus”, stb. vagy – mint e tanulmány témája „koreai buddhizmus”.¹ A belső-ázsiai birodalmakhoz (a teljesség igénye nélkül: ujjur, tangut, kitaj, mongol, stb. birodalom) hasonlóan Koreában is a buddhizmus volt az egyik fontos tényező az államiség kialakulásához, fejlődéséhez és sikeres fennmaradásához. A legtöbb e témában készült tanulmány közismert, szinte sztereotip jellemzőkkel értekezik a koreai buddhizmusról. Ezek közé tartozik a sokat idézett jelző: „az állam által támogatott és az államot támogató vallás (és egyházi szervezet)”. Ez a szimbiózis sikeresen alapozta meg, és tartotta fenn Korea államiségát a félsziget egyesítésétől (6–9. század) egészen a mongol hódítók visszavonulásáig (14. század), hogy aztán nyolc évszázadnyi – nem kizárólagos, de vezető – ideológiai uralma után, éppen a túlszervezett, és a vallástól már meglehetősen eltávolodott egyházi rendszere okozza háttérbeszorulását a következő öt évszázadra (15–19. század). Virágzó gazdasági, politikai és kulturális hatalmát felváltja a puszta fennmaradásért folytatott küzdelem. A 20. századi történeti események aztán újra tekintélyes tényezővé teszik a buddhizmust, s bár nem nyerte vissza azt a szerepet, melyet Korea történetének első ezer esztendejében (4–14. század) játszott, napjaink országarculatát jelentősen meghatározza.

¹ Amikor megkaptam a felkérést, hogy e rövid összefoglaló cikket megírjam, könnyű, de egyben nehéz dolgom is volt egyszerre. Könnyű, mert koreai tanulmányútjaim során foglalkoztam az ország vallástörténetével (sámánizmus és buddhizmus), majd pedig évekig tanítottam a *Koreai buddhizmus* kurzust, és nehéz, hogy melyik jelenséget válasszam ki mindössze egy fejezetnyi terjedelemben, amivel leginkább jellemezni lehet a koreai buddhizmust mint önálló diszciplínát. A több lehetséges elemzési mód közül a buddhizmussal foglalkozó kurzusaim vezérfonalát is adó történeti szempontú megközelítést választottam, kitekintéssel a koreai buddhizmus szinkretikus jellegére is. Itt szeretném megköszönni Osváth Gábornak a szöveghez fűzött hasznos megjegyzéseit.

Mielőtt a címben megjelölt témát, a *Hoguk Pulgyot*² és jellemzőit bemutatnánk, szót kell ejteni arról a tudományos vitáról, melyet Kim Jongmyung³ indított, s mellyel megpróbálja a források újraértelmezésével átírni az eddig használatos elemzési paradigmákat.⁴ Érvelési rendszerét tanulmányozva kétségtelenül igaza van abban, hogy a források (lásd alább) még kínálnak új lehetőségeket az értelmezésre, de megközelítési módja, mellyel mindenáron szembe megy az eddig elfogadott nézetekkel, ugyanolyan módszertani hiányosságot vet fel, mint amelyeket éles hangon bírál. Az alábbiakban részben elfogadva Kim fenntartásait, és megfelelő helyeken idézve is azokat, a hagyományosan használt kutatási paradigmák rendszerében, vázlatos történeti kontextusba illesztve ismertetem a koreai buddhizmus mint államvallás egyes jelenségeit.

I. A KEZDET: AZ ELIT VALLÁSA ÉS A BUDDHISTA MISSZIONÁLÁSI STRATÉGIÁK A HÁROM KIRÁLYSÁG KORA (I. E. 18–668)

A történeti Korea földrajzi helyzete lehetővé tette, hogy a szárazföld vagy a tenger felől népcsoportok áramolhassanak be a félszigetre, és ott etnikumuk, nyelvük, műveltségük elemeit egyfajta elszigeteltségben huzamosabb ideig megőrizhessék. A sajátos földrajzi fekvés (a tengerpart hossza sokszorosa a szárazföldre kapcsolódó földterület hosszának) miatt a bevándorló koreaiak napjainkig is a világ egyik etnikailag legegységesebb államát alkotják. Mivel nagyobb átvonuló népmozgások a későbbiekben nem voltak⁵ és a hódító törekvések (a mongol protektorátus időszaka a 13. században, a japán megszállás a 20. században) sem jártak tartósabb sikerrel, a népesség és a kultúra látványos átalakításával, Koreában a 20. századig fennmaradtak a buddhizmusnak az első évezred közepétől formálódó alapstruktúrái.

A első buddhista misszionáriusok megjelenését, legendákkal átszótt tevékenységét megőrizték a mintegy hét évszázaddal későbbi keletkezésű belső források, mint a *Feljegyzések a Három Királyság Történetéről* (*Samguk Sagi*, 三國史記),⁶ és elsősorban a *Kiegészítések a Három Királyság [Történetéhez]*

² A koreai nevek és szakkifejezések átírása a McCune–Reischauer rendszert követi.

³ Jelenleg a Korea Egyetem professzora, fő kutatási témája a Koryó időszak buddhista rituáléi.

⁴ Kim 2010: 45–56. A szerző kétféle írásmódban használja a nevé: Kim Jongmyung és Kim Jong-myung.

⁵ A koreai etnikum feltételezett megjelenését követően (i. e. 1000?).

⁶ A Koryó-dinasztia idején (1145) összeállított történeti feljegyzések gyűjteménye, mely Sima Qien *Shiji*-jét modellezi, szerzői a konfucianus beállítottságú Kim Pusik

(*Samguk Yusa*, 三國遺事),⁷ a vallás és eszmetörténet szempontjait pedig a *Kiemelkedő Szerzetesek a Tengertől Keletre* (*Haedong Kosüng-jön*, 海東高僧傳).⁸

A koreai buddhizmus kutatásában – mint azt fentebb jeleztük – az utóbbi évtizedben felvetődött, hogy sztereotípiák nehezítik az új, áttörő eredmények megjelenését. A felsorolt források használatánál fegyelembe kell venni azt, hogy a leírt eseményekhez képest sok évszázaddal később keletkeztek. Bizonyos, hogy a 12–13. században rendelkezésre álltak olyan dokumentumok, melyek alapján a gyűjtemények elkészültek, ezek azonban nem maradtak fenn, és a Koryö időszak ideológiája erősen rányomta bélyegét arra, hogy miként értelmezték a korabeli szerzők az adatokat. Tekintettel arra, hogy valamennyi a koreai buddhizmussal foglalkozó tanulmány részletesen tárgyalja az eseménytörténetet,⁹ az alábbiakban nem vázolom a kronológiát, csak azokat az adatokat emelem ki, melyek kapcsolódnak a buddhista állami ideológiához.

A koreai félsziget törzsi-nemzetségi szerveződésű területei közül három fejlődött a szervezett államiság szintjére, időrendben: Paekche (18–660), Koguryö (37–668) és Silla (57–668). A buddhizmus megjelenését a források a 4. században konkrét személyekhez, és ami témánk szempontjából még fontosabb, eseménytípushoz kötik, melyek pontosan tükrözik a misszionálási stratégiákat. A buddhizmus már korábban is ismert lehetett a népesség körében, a források által kiemelt események inkább olyan fordulópontokra utalnak, melyek megváltoztatták a buddhizmushoz való hozzáállást, vagy melyek legitimé tették jelenlétét. A misszionálási stratégiák „ügyes eszközök” tarából merítnek, és bár a háttérben jelen van az, hogy a kínai adminisztrációs mintákat követő államapparátus számára a buddhizmus is elsősorban kínai közvetítésű, az első

(1075–1151) és vezetése alatt más írástudók. Számos értelmezéssel, pontosítással ellátott orosz fordítása: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim_Busik/index1.phtml?id=2314 – utolsó megtekintés: 2013. 06. 04. A szerzőről és a forrás szemléletéről: Shulz 2004: 1–13.

⁷ A Koryö-dinasztia idején (1280/1285) összeállított forrás, mely a történeti események mitológiai és legenda-kontextusát tartalmazza, szerzője a buddhista szerzetes és állami tanácsadó Iryön (1206–1289). Szemben a *Samguk Sagival*, a buddhista szemlélet dominál benne. Cf. Iryön 2006, Iryön 2002.

⁸ A Koryö-dinasztia idején összeállított (1215) buddhista szerzetesi életrajzok gyűjteménye, szerzője a buddhista szerzetes Kak'un; a nagyobb része elveszett. Cf. Lee 1969. Koreai fordítása: <http://db.history.go.kr/front/dirservice/HG/listMainHG.jsp> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 04. Az előszó gazdagon annotált fordítása: Song Chunwei 2008: 1–38. Internetes elérhetősége: http://sino-platonic.org/complete/spp183_korean_buddhist_monks.pdf. – utolsó megtekintés: 2013. 06. 04.

⁹ Grayson könyve jelenleg is fontos alapmű a koreai buddhizmus eseménytörténete szempontjából, de szemlélete – különösen a buddhizmussal kapcsolatban pontosításokat igényel; bibliográfiája jól használható referenciaként (a 20. század nyolcvanas éveigi): Grayson 1989.

szerzetesek tevékenysége kötődik a prebuddhista vallási és hiedelemrendszerhez, mintegy folytatva, illetve magasabb szintre emelve azokat. Minden a vallásokhoz forduló egyén a számára fontos testi egészséget, és anyagi jólétet, boldogulást keresi a transzcendens világban, cserébe az egyéni és a közösségi áldozatokért (rituálékért). Bár a buddhizmus felvétele és az egyházi szervezet kiépülésének a támogatása állami érdek, a legitimáció a forrásokban mint az egyénnek és a közösségnek a támasza, mint egy vallás jelenik meg és válik sikeressé. Nem a kronológiát, hanem a misszionálási stratégiát áttekintve, a következő motívumok rajzolódnak ki a források adatai alapján.

I. 1. Csodák, mágikus gyógyítás – szinkretizmus

Vitathatatlan, hogy a koreai buddhizmussal foglalkozó tanulmányokban a buddhizmus egyik legfontosabb jelensége szinkretikus jellege. A prebuddhista vallási és hiedelemstruktúrákhoz való kapcsolódás az egyik legfontosabb elem a korai missziós narratívákban.¹⁰ Sillában a buddhizmust képviselő szerzetes Ado (4. század vége)¹¹ gyógyító tevékenységével misszionál, az uralkodó elit, az uralkodóház egyik tagját gyógyítja meg.¹² Az esemény kapcsolatot teremt a buddhizmus és a hagyományos hiedelemrendszerben fontos helyet elfoglaló sámánygyógyítás között, de legmagasabb szintre, az uralkodó elit szintjére emeli és buddhista szövegek és tárgyi világ használatával végzi el. A szinkretizmus további példái – a teljesség igénye nélkül – a sámánizmushoz és az ősök tiszteletéhez kötődő rituálék továbbélése a buddhizmus égisze alatt, majd beolvasztása az udvari szertartásrendbe. Itt jegyeznénk meg, hogy a források elégtelensége miatt a sámánizmus kifejezés használatával óvatosabban kellene bánni a koreai prebuddhista hiedelmek és vallási nézetek kapcsán. A sámán típusú mediátor kétségtelenül létezett a Három Királyság korában, és a buddhizmus terjedésének leghosszabban ellenálló Silla Királyságban dokumentáltan megvannak a ráutaló jelek. Ugyanakkor nem kizárható, hogy nemcsak sámánok voltak a vallási specialisták.¹³ Pöphüng király (*wang* 514–540), aki államvallássá tette a

¹⁰ Kim Jongmyung fent említett cikkében megkérdőjelezi ezt az általánosan elfogadott nézetet, mely nagyon sok tanulmány alapgondolata: Kim 2010: 50, passim. Az általa „conventional scholarship”-nek nevezett tudományosságnak azonban a forrásokban megtalálható adatok alapján igaza van a szinkretizmus jelenlétével és meghatározó mivoltával kapcsolatban, ahogy azt jelen tanulmány alfejezetében (I. 1–3.) bemutatott elemzése is igyekszik bizonyítani. Lásd még: Grayson 1984: 185–198.

¹¹ Azonosítják a forrásokban szintén feltűnő Mukhoja (Hükhoja) szerzetessel. Ahn 1989: 1, 3; Grayson 1984: 34.

¹² A források szerint Nulchi király (417–458) lányát gyógyította meg füstölők alkalmazásával. Lásd a fenti hivatkozásokat.

¹³ Birtalan 2002: 13–20.

buddhizmust Sillában, egy olyan uralkodói sort nyitott meg, melyben a gyér forrásadatok alapján is tisztán látszik a törekvés a buddhizmus megszilárdítására. Az uralkodói nevek a buddhizmusból merítenek, a *csakravartin* („világ-uralkodó”) ideológia hatja át a félsziget egyesítésére törekvő királyok háborús terveit. De a harcos *ksatrija* réteggel¹⁴ azonosságot vállaló hódító Silla királyok elkötelezettsége mellett is előkerülnek a prebuddhista vallási struktúrák.

Az idő haladtával a buddhizmus egyre inkább teret nyer az uralkodó elit körében, de a hagyományos vallási nézeteket valló arisztokráciát és a tömegeket olyan politikai stratégiával lehetett megnyerni, melyben helye van még a sámánizmusnak. Söndök királynő (632–647) volt az, akiről a *Samguk Yusa* részletesen leírja a hadmozdulatokban is jól hasznosított jósképességét¹⁵ és részvételét az őskultusz rituáléiban. A mágikus események egyik legtöbbet idézett narratívája Ich’adon (Köch’adon, eredetileg Pak Yömchöök) mártíromsága, mely a buddhizmus erejének és ugyanakkor a prebuddhista rendszerekhez való kapcsolódásának kitűnő példája. A közismert, és koreai buddhista szentélyek, templomok falán gyakran ábrázolt esemény Pöphüng király (514–540) uralkodása idején történt (527), amikor a buddhizmus iránt elkötelezett fiatal nemes, uralkodói tanácsadó feláldozta életét, hogy a buddhizmus erejét az elit és a tömeg előtt is demonstrálja. Kérésére a buddhizmust egyébként pártoló uralkodó lefejeztette, mégpedig egy megjátszott összetűzést követően, amikor Ich’adon a buddhizmust hirdette. Lefejezése előtt megjövendölte, hogy hitének köszönhetően testéből vére tejfehéren csordul, s hogy lehulló feje egy magaslatra száll fel.¹⁶ A csoda megtörtént, és Silla elfogadta a buddhizmust. A hegy mitológiai és vallási szerepe kulcsmotívum a történetben. A hegyistenek, hegyszellemek kultusza – Korea természeti viszonyait figyelembe véve – központi szerepet játszhatott a buddhizmus előtt is, ezt még források hiányában is meg lehet állapítani akár analógiásan (például Mongólia, Tibet hegykultusza), akár a későbbi, már dokumentált szerepére alapozva (lásd: a San shin *dang* „Hegyistenszentély” szerepét a buddhista kolostorokban, stb.).

¹⁴ Érdekes ötleteket felvető, bár a sámánizmus szerepét valamelyest túlértékelő tanulmányában Pankaj részletesen elemzi a buddhista szimbolikát az uralkodói rituálékban. Felhívja a figyelmet, arra is, hogy a buddhizmus történetéhez, eszmevilágához kapcsolódó uralkodói nevek milyen nagy a jelentőségük a hódítások időszakában, egy sokat idézett példa Chinp’yöng király (579–632) – Suddhódana és hitvese – Májá *puin* neve önmagáért beszél. Pankaj 2005: 131–144, 131.

¹⁵ Például Söndök jóskála (*Samguk Yusa* 1. Söndök wang chigi samsa. 58–59.); idézi Pankaj 2005: 139–140.

¹⁶ A történet ábrázolása és (egyszerűsített) narratívája: *Pyöghwa-ro ponün pulgyo iyagi* 1996: 186–188. [Falra festett buddhista narratívák].

I. 2. Buddhista szútrák – kínai írásbeliség

A koreai királyságok államszervezete kínai konfuciánus alapokon épült ki és az államvallás is elsősorban kínai mintákat követ. Hangsúlyozandó, hogy a leendő állami és uralkodói ideológia is erős szálakkal kapcsolódik Kínához, ahonnan buddhista szútrák és kegytárgyak kerülnek át mindhárom királyságba, legelőször Koguryöba. A források egy Sundo nevű szerzetest említenek legelső buddhista misszionáriusként (372),¹⁷ aki a Keleti Qin (317–420) államból érkezett, és a vallás terjesztése érdekében szent szövegeket hozott a kínai területekről. Misszionáló tevékenysége mellett szövetséget is keresett a koreai államban az északi barbárok ellen (hasonlóan Adohoz, aki később továbbment Sillába, lásd fentebb). Az első misszionáriusok megjelenését követően gyorsan megjelennek azok a koreai szerzetesek, akik Kínában tanulnak és igen magas szintű tudás birtokában kommentárokat írnak, majd saját maguk is alkotnak szent szövegeket, melyek aztán visszajutnak a kínai buddhista műveltségbe.¹⁸ Az írásbeliség – mint az államiság fontos összetevője – nagyban támaszkodik erre a tevékenységre. A buddhista iratok mellett a konfucianizmus klasszikusai is átkerülnek Koreába és szintén fontos formálói a koreai írásbeliségnek és szellemiségnek.

A buddhizmus kínai eredte legitimáló erő, de már az első időkben feltűnik az a nézet, mely a kínai hagyomány mellett hangsúlyozza az indiai kapcsolatot is, a buddhizmus nem-kínai változatának a jelenlétét. Malánandáról, a Paekche államba 384-ben¹⁹ érkező misszionáriusról a források alapján az sejthető, hogy indiai, vagy turkesztáni eredetű szerzetes volt. A kínai legitimáció mellett fontos jelenség a túlzott függéstől való elhatárolódás is.²⁰ A 6. század elején újabb lendületet adott a buddhizmusnak az, hogy az uralkodók Indiába küldték a tanulni vágyó ifjak egy részét, akik visszatérve eredeti (nem kínai fordításból származó) buddhista szövegek megszerzésével is hozzájárultak az állami ideológia egyfajta egyensúlyának kialakításához. Mind a Koguryö, mind a Paekche kiindulási pontja volt az eszmerendszer és a szöveghagyomány további, Japán irányában folytatódó terjesztésének is (a 6. század végétől).

¹⁷ Sosurim (371–384) 2. éve.

¹⁸ Lásd például Wönhyo és szerzetes társai tevékenységét: Hamar 2010: 89–94.

¹⁹ Ch'imnyu (384–385) 1. éve.

²⁰ Hasonlóan a kínai birodalmak mellett formálódó nomád államalakulatokhoz, melyekben szintén visszanyúltak a buddhizmus bölcsőjéhez, Indiához, vagy pedig más nomád nép által alapított birodalom buddhizmusának a struktúráit vették át, szent szövegeit fordították.

I. 3. Kolostoralapítás – az egyházszervezet és az állami adminisztráció kiépítése

A misszionáriusok érkezése egyúttal a kiindulási pontja a kolostori rendszer kialakulásának is, először az idegen szerzetesek számára épültek szentélyek, melyek uralkodói fennhatóság alá tartoztak, s az állami kultuszok formálódásának is az alapelveivé váltak.²¹

I. 4. Wõnhyo (617–686)²²

A szinkretizmus fontos szerepet játszott a tömeg megszólításában, erre jó példa Wõnhyo szerzetes élete és tevékenysége, melyben a fent tárgyalt három szempont is összekapcsolódik.²³ Az egyesített, és egyesítést közvetlenül megelőző időszakot méltán nevezik a Silla buddhizmus aranykorának: a buddhista eszmerendszer talaján virágzásnak indult a tudomány és a művészet.²⁴ A korszak szellemi arculatát a szerzetesek alakították ki, a sok nagyság közül is kiemelkedik: Wõnhyo és Ūisang (625–702). Wõnhyo mester élettörténete nem mondható tipikus szerzetesi életpályának. Bár egyszerű családban született, korán a tanulásnak szentelte magát, s a kortársak véleménye szerint egyformán jártas volt a „három eszmerendszerben”: a buddhizmusban, a Tao-ban és a konfucianus tanokban²⁵ is (életrajzai szerint mesterek nélkül sajátította el tudását). Miután szerzetessé avatták, behatóan tanulmányozta a *Tripitakát* és magas fokozatot ért el a meditációs gyakorlat terén is. Mint számos kortársa, ő is Kínába készült tanulmányútra és mestert keresni, de vándorútja során egy különös esemény hatására megvilágosult, s végül is sohasem jutott Kínába. Kortársával, Ūisang-gal, a század másik kiemelkedő gondolkodójával együtt Kína felé menet viharba kerültek, és egy barlangban kerestek szállást (ez már a második kísérletük volt, első alkalommal ugyanis szárazföldön próbáltak meg

²¹ A kolostorokról szóló tetemes irodalom részletesen bemutatja történetüket, építészetüket, a főbb kultusztárgyakat, és az ikonográfiát. Jelen tanulmányban nincs lehetőség ezek kifejtésére. Az első kolostorok megalapításáról: Ahn 1989: 1–27; *Korean Buddhism* 1996.

²² Az alábbi összegzés alapja: Hong 1982: 15–30; Buswell 1989, továbbá Hamar 2010.

²³ Bár számos olyan Silla szerzetes és buddhista mester van, akiknek életét be lehetne mutatni egy a címben megjelölt témát bemutató cikkben, a terjedelmi korlátok miatt csak Wõnhyo életét és tevékenységét ismertetem részletesen mintegy esettanulmányként.

²⁴ Jelen tanulmánynak nem témája a Silla vagy a Koryõ kori buddhista művészet bemutatása; itt csak annyit kívánunk megjegyezni, hogy az örökségében gandháriai és kínai, de megfogalmazásában mégis sajátosan koreai buddhista művészet napjainkig is meghatározza a koreai motívumkincset és az országarculatot.

²⁵ Kim 2004.

Kínába jutni, de a Koguryö királyság határőrei kémeknek nézték és visszatoncolták őket). Wönhyo éjszaka fölébredt és szomját csillapítandó a szilkéjét kereste a sötétben, úgy vélte, hogy rátalált és ivott belőle, mert tele volt vízzel, azután újra elaludt. Reggel mikor fölébredt látta, hogy a szilkéje helyett egy koponyából ivott (a barlang egy sírhely volt), s ez az esemény rádöbbsentette arra, minden a tudattól függ, s hogy az igazságot egyedül a tudatban kell keresni. Ezek után Wönhyo megszakította Kína felé vezető útját és visszatért Sillába.

A 7. században több buddhista filozófiai és meditációs irányzat is ismert volt a koreai félszigeten műveiben; Wönhyo valamennyit egyesíteni kívánta.²⁶ Egy egységes eszmerendszerre törekedett, s ez megfelelt az országegyesítésre törekvő, majd azt végrehajtó Silla ideológiájának is. Műveinek, kommentárjainak a számát hetvenháromra teszik a kutatók, egyik fontos alkotása a *Vadzsraszamádhi-szútra* kommentár, amelyben a napjainkig meghatározó *Sön* (kínai *chan*, japán *zen*) irányzat alapjai már megtalálhatók.²⁷ Élete utolsó szakaszában az elmélet és a gyakorlat egymáshoz közelítését tűzte ki célul, kivonult a szerzetből és táncolva, dobolva prédikált. „Az elmélet és a gyakorlat olyan mint egy kocsi két kereke.” – mondta, „Egymást kell követniük a mozgásban.” Úgy szólt az emberekhez, hogy az mindenki számára közérthető legyen, ezért a hagyományos vallási és hiedelemrendszerek gyakorlatához fordult (erre utal talán a prédikációja során használt tánc és a dobolás). A buddhista szerzetesi regulát végül teljesen félretette, megházasodott és Muyöl király lányát, Yosök hercegnőt vette feleségül. Házasságának története is tanulságos: Wönhyo az utcákon rohangálva kiabált: „Ha valaki ad nekem egy nyeletlen fejszét, akkor kivágok egy fát, hogy az édig növezzem.” Amikor a király ezt meghallotta, úgy értelmezte Wönhyo szavait, hogy különleges képességekkel megáldott fiút fog nemzeni, aki bizonyára népének híres tanítójává válik, s hozzáadta a lányát. A frigyből született Söl Chöng (660–730), aki nevezetes konfucianus tudós lett. Fia születése után Wönhyo végleg maga mögött hagyta a szerzetesi életet, világi ruhát kezdett hordani és nevet is cserélt: Sosöng-kösa annyit tesz, mit „Jelentéktelen világi”. Tevékenysége és nem mindennapi élete meghatározó a Silla korszak eszmerendszerében. Műveiben ő dolgozta ki és „koreanizálta” kortársai és követői számára a *pöpkong* (szkr. *súnjaváda*) „üresség” és a *poböp* (szkr. *pratíjjaszmutpáda*) „a jelenségek egymással való összefüggése”²⁸ tanításokat.

²⁶ Kim 2004.

²⁷ Buswell 1989.

²⁸ Vö. „függő keletkezés”.

II. A VIRÁGKOR – HOGUK PULGYO (護國佛教) AZ ÁLLAMVALLÁS A KORYŐ IDŐSZAK (918/935–1392)

Az államvallás valamennyi jellegzetessége már az egyesített Silla időszakban körvonalazódott. Az ekkor létrejött társadalmi és politikai struktúrákra alapozva épült ki a buddhista egyház, és foglalta el fokozatosan azokat a kulcspozíciókat, melyek meghatározó tényezővé tették a Koryŏ időszak során. A buddhizmus olyan „nemzeti” vallássá és ideológiává vált, amelynek mind a politikai, mind pedig a kulturális szerepe egyaránt fontos volt. A *hoguk pulgyo* eszméje már a Silla szerzetes Chajang Yulsa (590–658) életművében is részletesen megjelenik.²⁹ Kifejtette, hogy a buddhista tanok kell jelentsék az állami ideológia alapját, hogy a szerzetesek működjenek politikai tanácsadóként, hogy a buddhista szertartások feladatai közé tartozik az ország jólétének a biztosítása, s a szerzeteseknek, ha szükséges, fegyverrel is részt kell venniük az ország védelmében.

A Koryŏ időszakban a Három Királyság korához képest megváltoztak a kül- és belpolitikai viszonyok; a félsziget egyesítéséért folytatott belső harcok már az egyesített Silla idején is lecsendesedtek, s csak a korszak végén (10. század eleje) lángoltak fel újra, de ebből a belviszályból nőtt ki Koryŏ uralkodó dinasztiája. A viszonylag kiegyensúlyozott belső helyzethez azonban a külső hódítók fenyegetése társult. Koryŏnak szembe kellett néznie a szárazföld felől fenyegető kitaj (Liao-dinasztia 947–1125), dzsürcsi (Jin-dinasztia 1125–1234) támadásokkal, végül pedig a mongol terjeszkedéssel. A mongolok Ögödei nagykán (1229–1241) idejétől egészen a Yuan-dinasztia bukásáig (1368) többször megtámadták, majd elfoglalták és protektorátussá alakították Koreát, mely státusz lehetőséget adott az uralkodóknak, hogy egy lazább függés rendszerében megóvják az állam bizonyos struktúráit.³⁰

II. 1. Pluralitás a valláspolitikában

Ahogy fentebb említettük, a korábbi időszakokban már bevált rendszerekre alapozva építette ki hatalmát a Koryŏ-dinasztia alapítója, ezt vették át utódai is.³¹ T’aejo, azaz Kön király (918–943) mint tehetős családból származó kiváló képességű hadvezér emelkedett ki a belső széthúzástól meggyengült Silla időszakban.³² Hatalomra jutásával sokat átvett a megelőző korszak politikai és ha-

²⁹ Grayson 1989: 52–54, 106.

³⁰ Breuker 2012: 59–95.

³¹ A hatalom kiépítésében és megtartásában nem a közvetlen, hanem a későbbi uralkodók voltak méltó utódai pl. Hyŏngjong (1009–1031).

³² Az erről szóló összegzés és további szakirodalom: Csoma 2011: 37–41.

talmi struktúrájából és a buddhizmusnak is kiemelt szerepet szánt. A róla szóló és hozzá kapcsolható források közül jelentős a *Tíz intelem* (*Hunyo sipcho* 訓要. 十條),³³ melynek tömören megfogalmazott gondolatai irányadóak voltak a Koryö-dinasztia uralkodói számára. Az alábbiakban három olyan intelmet idézünk, melyek jól érzékeltetik a korszak elejére jellemző vallási pluralitást.³⁴

1) Az állam jóléte, sikere nagyban függ a Buddhák hatalmától. Ezért [a király] kolostorokat építtetett mind a *Sön-jong*, mind pedig a *Kyo-jong* számára, hogy mindkét irányzat a maga rendszere szerint végezze a rituálékat és gyakorolja a Tant. [Hangsúlyozta, hogy] mindenképpen meg kell akadályozni, hogy köztük rivalizálás alakuljon ki.

2) Minden szentélyt Tosön³⁵ mester geomantikai útmutatásai alapján kell fölépíteni. De a buddhista kolostorok, pagodák sem építhetők föl, ha megzavarják a föld jó energiáit (*chidök*). Erre az uralkodó figyelmeztetette az udvar tagjait és az arisztokrácia képviselőit. Figyelmeztetett arra is, hogy a föld energiáinak megzavarása szerepet játszott Silla pusztulásában.

3) A két legfontosabb ünnep a *yöngdünghoe*³⁶ és a *p'algwanhoe*.³⁷ Az első szerint tisztelni kell a Buddhákat, a második szerint áldozni kell a Sárkány szellemnek, az Öt Szent Hegynek, az Égi szellemeknek, a hegyek, folyók szellemeinek.

Az egymás mellett létező, de szinkretizálódó vallási nézeteket – úgy tűnhet – különválasztja, külön kezeli a szöveg. A *Sön* „meditációs irányzat” és *Kyo* „doktrinális irányzat”, melyek egyesítésén több jeles koreai szerzetes is fáradozott (lásd alább), elkülönítve szerepel az intelmek között. Ugyancsak szétválasztja a buddhizmus és a hagyományos hiedelemvilág kultuszhelyeit és rituális rendszerét. E látszólagos ellentmondás feloldása talán abban rejlik, hogy az uralkodó számba vette a különböző társadalmi rétegek számára fontos vallási rendszereket, és mindegyikre támaszkodva, mindegyiket külön is kezelve építi ki hatalma ideológiai hátterét. Ezzel valóban ellenétes az a törekvés, mely a korszakra (és a megelőző Silla-dinasztiára is) jellemző,³⁸ hogy a különböző vallási irányzatokat, nézeteket szintetizálni, egységesíteni kell.³⁹

³³ A szöveg a többször átszerkesztett Koryö történeti krónikában a *Koryö sa*-ban (高麗史) őrződött meg. A hagyomány, mely T'aejohoz kapcsolja a forrást meglehetősen erős, bár a szövegfilológiai vizsgálat alapján van olyan nézet, mely a 11. századra teszi a keletkezését és Hyöngjong király korszakához köti: Breuker 2010: 251.

³⁴ Jelen tanulmány csak az egyes paragrafusok főbb gondolatait összegzi. Az eredeti szövegek, angol fordításuk és értelmezésük: Breuker 2010: 351–368.

³⁵ Tosön (827–898) a koreai *feng shui* (*p'ungsu*) kiemelkedő mestere. Egyik fontos elve volt a „rossz erejű helyek megzabolázása *sztúpák*, Buddha szobrok elhelyezésével”.

³⁶ „Lótusz mécses fesztivál”, buddhista ünnep, az első holdhó 15. napján. Pratt – Rutt (Hoare) 1999: 529.

³⁷ „A nyolc fogadalom ünnepe” a 11. holdhó 15. napján. Pratt – Rutt (Hoare) 1999: 370.

³⁸ Lásd például Wönhyo különböző irányzatokat egyesítő törekvéseit.

³⁹ Erről lásd még alább Chinul tevékenysége kapcsán.

II. 2. Az ország védelme – hoguk sasang⁴⁰

Mint azt már fentebb említettük, a Koryö időszakban az ország a gyakori külső támadások elleni védelemre rendezkedett be. A Silla korban az egyesítésének, a Koryö időszakban pedig az ország védelmének biztosította a buddhizmus az ideológiai hátterét; előzményei a Silla kori *hwarang*⁴¹ mozgalomra nyúlnak vissza. Újabb kutatások vitatják a *hwarang* kizárólagosan buddhista eszmérendszerét, és felhívják a figyelmet a konfuciánus ideológiára, mely alapvető volt az ifjak nevelésében, nézeteik kialakításában.

Az ország védelmének egy fontos alap gondolata volt az *Inwang-hogukpanya-gyöng*, mely szerint: ha az embereket veszély fenyegeti, mint támadás, járványok, szárazság, áradás, akkor az uralkodónak egy buddhista *szútrát* kell felolvasnia, új szentélyeket kell nyitnia, hogy az emberek áldozatot mutathassanak be és imádkozhassanak.⁴² Ez biztosítja a Buddhák és a *bódhiszattvák* védelmét az ország számára. E szerint az elv szerint a buddhizmus mint egy gazdag pantheonnal rendelkező istenvilág jelenik meg, s az uralkodó a *szútrák* felolvasása révén már a transzcendens hatalmak támogatásának birtokában⁴³ fordulhat – jogosan – a társadalom valamennyi rétegéhez. Az ország védelmének buddhista ideológiája megjelenik, sőt az ország történetének emblematikus eseményévé válik a buddhizmus perifériára szorulásának az időszakában is Sösan taesa hadi tette révén (lásd alább).

II. 3. Egyházszerkezet (a szangha, az állami adminisztráció és az írásbeliség)⁴⁴

Az az adminisztrációs rendszer, amely Koryöban kiépült jól ismert korábról, Koreán kívüli államalakulatok történetéből is. Az állam és az egyház hasonló viszonya számos belső- és kelet-ázsiai államban megtalálható volt (jól dokumentált például a tangut és mongol buddhizmus történetében – a teljesség igénye nélkül). A szerzetesek kulcspozíciókat foglaltak el a legfelsőbb adminisztrációban és a kolostorok fontos szerepet játszottak az államszerkezet gazdasági hierarchiájában.⁴⁵ A magas rangú és sokoldalúan képzett szerzetesek

⁴⁰ Vö. Vermeesch 2008.

⁴¹ A Silla kori arisztokrácia katonai alakulatai, melyben harci kiképzést és a kor szelleméhez kapcsolódó nevelést kaptak az ifjak. Úgy értelmezték, hogy Maitréja *bódhiszattva* volt az ideáljuk, és hogy a *bódhiszattva* ábrázolás ékszerreire utal maga a *hwarang* „virágos (?)” azaz „díszes (?)” elnevezés is. Vö. Vermeesch 2008: 18.

⁴² Kim 1994.

⁴³ Vermeesch 2008.

⁴⁴ Lásd: Vermeesch 2008 és a műről írt recenziót: Jorgensen 2009.

⁴⁵ Vermeesch 2008: 273–304.

udvari tanácsadóként működtek: *wangsa*, „az uralkodó tanácsadója”, *kuksa* „az ország tanácsadója”,⁴⁶ de nem alkotnak testületet. A buddhista egyház az államszervezet egyik alapstruktúrájává vált, de ugyanakkor a *szanghá*ban való rangok elérését is a konfuciánus vizsgákhoz hasonló vizsgarendszerhez kötötték. Így az állam ellenőrzést gyakorolhatott az egyházi hierarchiába bekerülőknél felett is. A vizsgáknak ezt a rendszerét Kwangjong király (949–975) vezette be; megtartotta *Tíz Intelem* tanácsát és még a vizsgák szintjén is külön kezelte a *Kyo* – és a *Sön* irányzatokat. Bár több volt a konfuciánus képzettségű állami tisztviselő, a legmagasabb rangokat a buddhista képzettségűek és elsősorban a szerzetesek tölthették be. A nevelés legfőbb eszköze is – az uralkodó családon belül – a buddhista szemléletű oktatás volt. A Koryö időszakban a buddhizmus valódi államvallássá (*kukkyo*) vált; a szerzetesek viselték a magas állami hivatalokat, az egyre gyarapodó kolostorok hatalmas birtokokat és anyagi javakat halmoztak fel, cserébe messzemenőig támogatták az uralkodók politikáját.

A korszak írásbeliségének⁴⁷ a legnagyobb eredménye a *Tripitaka Koreana* (P’alman Taejanggyöng 八萬大藏經⁴⁸ vagy Koryö Taejanggyöng 高麗大藏經),⁴⁹ melynek elkészítése hatalmas szervező munkát igényelt. A jól szervezett lebonyolítás és a szövegek nagy pontosságú előállítását jól tükrözi a koreai buddhista szerzetesség felkészültségét. A nyomódúcok kifaragása és a nyomtatás 1011–1087 között zajlott, de ez az első változat – máig nem tisztázott körülmények között – elpusztult az egyik mongol támadás során (1232). A második nyomat 1236–1251 között készült, ezt őrzik ma a *Haeinsa*⁵⁰ kolostorban; része a koreai nemzeti örökségnek és UNESCO világörökségnek is.⁵¹

II. 4. *Chinul* (1158–1210)⁵² *Pojo kuksa*⁵³

Chinul nemcsak a Koryö időszak, de a koreai buddhizmus szempontjából is meghatározó, emblematisz alak. Nagy hatással voltak rá a kínai Chan tanítások, melyek alapján fő céljának a *Sön* és a *Kyo* egyesítését tekintette. Kiválóan ismerte a *mahájána szútrákat*, de kedvelt műfaja a *hwadu* (kínai *hua-t’ou*

⁴⁶ Vermeesch 2008: 238–266.

⁴⁷ Ahn 1982: 81–95.

⁴⁸ „*Nyolcvanezres Tripitaka*”.

⁴⁹ http://eng.tripitaka2011.com/sub/02_01_01.jsp

⁵⁰ Korea buddhista kolostorai közül a három vezető a *Triratna* (*Sambo*) kolostorok: *Buddha* – *Tongdosa*, *Dharma* – *Haeinsa*, *Szangha* – *Sönggwansa*. Lásd még: *Korean Buddhism*.

⁵¹ <http://whc.unesco.org/en/list/737/>

⁵² *Chinul* tevékenységének részletes értékelése: Buswell 1991.

⁵³ „Az egyetemes fény országos mestere”.

volt.⁵⁴ Vándorszerzetesként bebarangolta a Chirisan hegységet, de a letelepülés mellett döntött és megalapította a Sönggwangsa kolostort, a koreai Három Drágakő kolostor egyikét. A 13. század elején, amikor a *szangha* szervezete válságba jutott, ennek kiküszöbölésére létrehozta a Szamáthi és Pradnyá társaságot (Jönghyesa), melynek keretében a „hirtelen” megvilágosodás, és az azt követő „fokozatos” elméművelés elveit tanította. Ezzel iránymutatója lett a későbbi korok koreai buddhistáinak, és az ő rendszeréből nőtt ki a Chogye rend, mely a 20. század elejétől, és különösen napjainkban, meghatározó jelentőségű Koreában.

III. PERIFÉRIÁN – TÚLÉLÉSI STRATÉGIÁK. YI/CHOSŰN IDŐSZAK (1392–1910) ÉS A JAPÁN HÓDÍTÁS KORA (1910–1945)

A Chosön (Yi; 1392–1910) korszakban már a dinasztia trónra kerülésével megkezdődött a buddhizmus visszaszorítása.⁵⁵ Ennek okai közt vezető szerepet játszott az, hogy a magas hivatalokat viselő szerzetesek óhatatlanul belekeveredtek az állam, vagy egyes nemesi érdekcsoportok gazdasági manipulációiba, és ezzel kompromittálták magukat.⁵⁶ Paradox módon ismét a buddhizmus volt az új uralkodó dinasztia segítségére, mégpedig azzal, hogy a buddhista javak elvétele és újraosztása fontos szerepet játszott az új hatalmi bázis kiépítésében. Az arisztokrácia tagjai között nagy számmal voltak olyanok, akiknek a buddhizmus ideológiai vezető szerepe nem adott elegendő lehetőséget, s akik konfucianus neveltetésüket kihasználva jutottak most magasabb pozícióba. Az adminisztráció szinte teljes mértékben átrendeződött. Ez a folyamat azért is mehetett végbe viszonylag zökkenőmentesen, mert az államszervezetben mindig is jelen volt a konfucianus tanításokban jártas hivatalnoki réteg. A konfucianizmus terjedését, szerepének fontosabbá válását elősegítette a korszak erőteljes Ming-orientációja is. Az új államapparátus tevékenységéhez a filozófiai alapot Chöng Tojön (?–1398) munkássága (1337–1342) szolgálta, mely a későbbi Chöson kori törvényeknek is alapja lett. A buddhizmus perifériára szorítása többféle módon történt; az államapparátus szintjén nem csak kicserélődött a hivatalnok réteg, hanem a korábbi legmagasabb pozíciókat, melyeket

⁵⁴ A *hwadu* „a szó, a beszéd hegye”. A *kongan*hoz hasonlóan meditációhoz használt *Sön*-szöveg. Az különbözteti meg a *kongan* (kínai *kungan*, japán *kōan*) műfajtól, hogy *hwadu* mint csattanó, része is lehet a *kongannak*. Chinulról és a *hwadu* műfajáról lásd Buswell 1991.

⁵⁵ Grayson 1989: 151–155, 172–176.

⁵⁶ Vermeesch 2008: 273–304.

csak a buddhista tanokban jártasak (elsősorban pedig szerzetesek) tölthettek be, megszüntették. Ez lett a sorsa a *wangsa* és *kuksa* rendszernek is. A másik fő törekvés a buddhizmus gyakorlása helyszíneinek (kolostorok, szentélyek) drasztikus csökkentése, a fővárosból való teljes kiszorítása volt. A kolostorok, szentélyek elkobzott épületeit kézműves műhelyként, raktárként, fogadóként hasznosították. A *tochö-p-che* rendszer⁵⁷ alapján számba vették, összeírták a buddhizmus anyagi javait és személyi bázisát, és ez alapján döntöttek sorsukról. Az államapparátus afelett is ellenőrzést gyakorolt, hogy hányféle buddhista irányzat, rend (*jong*) működhessen: a hatalomátvétel idején létező tizenegyféle rendet először hétre, majd kettőre (*Sön* és *Kyo*) csökkentették. A koreai buddhista tanítók korábbi törekvése, tehát, hogy egységesítsék, összevonják a különböző irányzatokat, paradox módon így valósult meg, külső beavatkozással, természetesen a tanítás lényegének a figyelmen kívül hagyásával, pusztán adminisztrációs eszközökkel. Azok az intézkedések, melyek megtiltották a szerzeteseknek még a fővárosba való belépést is, azt szolgálták, hogy a buddhizmus kikerüljön a közösségi élet minden formájából és a társadalom perifériájára szoruljon. 1749-ben kodifikálták is a korábbi tilalmakat, s ez azt mutatja, hogy a buddhizmus kiszorítására tett erőfeszítések nem csökkentek az évszázadok folyamán. A korszakra jellemző volt azonban néhány olyan paradoxon, mint az, hogy a konfuciánus neveltetésű uralkodók közül többen buddhistákká lettek életük végére. Klasszikus példa erre a konfuciánus uralkodók mintaképeül szolgáló Sejong király (1418–1450), aki élete alkonyán buddhista *szútrákat* kezdett írni és buddhista pagodákat építtetni.⁵⁸ Az ő idején alkották meg udvari tudósai a koreai nemzeti írást, a *han'gült*⁵⁹ (1443 vége, 1444 eleje), melyen aztán egyre több buddhista művet jegyeztek le.

III. 1. *Hyujöng Sösan Taesa (1520–1604)*⁶⁰

A buddhizmus hirtelen és meglehetősen agresszív kiszorítása a politikai, gazdasági és társadalmi élet szinte minden szférájából új stratégiát igényelt, melynek nem a hatalmi pozíciók visszaszerzése, hanem egyszerűen a túlélés volt a célja. A szerzetesek hegyi menedékbe, remetelakokba menekültek, és a korábbi nagy pompájú kolostori élet helyébe a szegénység és a vándorlás lépett. Számosan kézművességből tartották el magukat. A korszaknak viszont a buddhizmus szempontjából megvolt az az előnye, hogy a Koryö időszakban a politikai és

⁵⁷ Grayson 1989: 151.

⁵⁸ Grayson 1989: 152.

⁵⁹ Az írás történetéről lásd Osváth 1999: 758–765.

⁶⁰ Kim 1996: 117–125.

gazdasági ügyekkel leterhelt szerzetesség most többet foglalkozhatott a buddhista Tannal. Ebben a légkörben is tovább élt a buddhizmusban gyökeredző, az eszmerendszereket egyesítő gondolkodásmód, melynek kiemelkedő alakja Sösan Hyujöng, aki a konfucianizmusról és a taoizmusról írt tanulmányiban megpróbálta ezeknek a buddhizmussal közös pontjait megtalálni. Továbbá foglalkoztatta a Sön és a Kyo irányzat harmonizálásának a gondolatata is. Híres műve *A meditációs tan tükre* (*Sönga kwigam* 1564).⁶¹ Sösan mester és tanítványa Yujöng Samyöng *taesa* (1544–1610) a megtestesítői a *hwarang* hagyományokat követő „harcos szerzetes” típusának, akik ha kellett fegyvert ragadtak annak az országnak a védelmére, mely bár őket kisémmizte, de hazájuknak vallották. A japán Tojotomi Hidejosi támadása (1592–1598) elleni ellenállás megszervezésében a szerzeteseknek fontos szerep jutott. Hyujöng mintegy ötezer szerzetest szólított fegyverbe és sikeresen szállt szembe a japán hódítókkal a szárazföldi hadműveletekben.⁶²

III. 2. Útkeresés – függetlenségi és reformmozgalmak a buddhizmus égíse alatt

A 19. és 20. század fordulójára megérett az idő a buddhizmus megújulására, megújítására. A szerzetesek új nemzedékének az egyik legfontosabb törekvése az volt, hogy a hegyekben rejtőző, a társadalomból kikerült (kitiltott) buddhizmust vissza kell hívni az emberek közé, vissza kell szerezni pozícióját a falvakban, városokban. A törekvés egyik képviselője Han Yongun (1879–1944)⁶³ volt, aki a buddhizmus visszatérését a szerzeteseknek a közösségek javára végzett szociális tevékenységével kívánta összekötni. Állást foglalt az emberek egyenlőségéért és a szabadságjogaiért is. A tárgyalat időszakban ez különösen előtérbe került, mert a buddhizmus sorsát a 20. század első felében meghatározta a japán kulturális hatás, majd pedig a japán megszállás idején az, hogy a hódítókkal való szembeszegülés eszköze lett. Ugyanakkor a buddhizmus szerepe meglehetősen ambivalens, mert egyes csoportok a túlélés stratégiáját éppen a hódítókkal szembeni lojalitásban látták. Az 1910-es japán megszállást követően Korea kulturális élete is függő helyzetbe került. A hódítók megpróbálták az addig az állami életből kiszorított buddhistákat különböző kedvezményekkel a maguk oldalára állítani. Ennek az időszaknak az eredménye például a szerzetesek cölibátusának felszámolása és a családos szerzetesek rendjének, a *T'aego* rendnek a megszervezése.⁶⁴ A japánok síkra szálltak azért, hogy a buddhisták

⁶¹ Kim 1996: 120–121; Kim 2011: 381–398.

⁶² Grayson 1989: 155.

⁶³ Kim 1996: 149–162; Yom 1982: 97–117.

⁶⁴ A *T'aego* jelenleg is fontos szerepet tölt be a koreai buddhista hitéletben, de az egy-

szabadon hirdethessék eszméiket, és hogy ne korlátozzák őket sem helyileg, sem időben a vallásgyakorlásban. Ugyanakkor nyíltan vagy burkoltan egyetemesen kívánták a japán irányzatokat, rendeket a koreaiakkal, az előbbieket vezetője alatt.⁶⁵ A 20. század elejének politikai helyzete számos, egyes buddhista csoportoktól kiinduló mozgalmat hívott életre.⁶⁶ A Buddhizmuskutató Társasága, a Wönjong⁶⁷ vagy az Imjong reformmozgalom, vagy akár a Harminc hegy Szövetsége mind megmutatták, hogy a társadalmi életből való kényszerű száműzetés ideje alatt is hatalmas tudás halmozódott fel, mely amint erre lehetőség adódott, élénk tettvággyal párosulva visszavezette a koreai buddhizmust a társadalmi, sőt a függetlenségi mozgalmak szervezésével a politikai életbe is.

IV. KITEKINTÉS

A buddhizmus nagy utat tett meg Koreában 4. századi megjelenésétől napjainkig. Jelen volt az államok születésénél, háttérrel biztosított az államalakulatok megerősödéséhez. A kínai mintákat követő írásbeliség fejlődése, a művészet kimagasló alkotásokat létrehozó formálódása, a mindennapi élet számos mozzanata mind-mind sokban kötődik hozzá. Átélt a politikai és gazdasági hatalom birtoklásának szédítő magasztát és a puszta létért folytatott harc, valamint a megaláztatás árnyoldalát.

Napjainkban a *Chogye* rend vezetése alatt meghatározó vallási és kulturális jelenség, mely szervesen beépült Korea országarculatába, s méltón ünnepelheti több mint másfél évezredes jelenlétét a félszigeten. Annak feltárása, hogy mit jelent a mai társadalomban, milyen lehetőségei vannak az identitás, a műveltség, az oktatás, a szociális vagy éppen a politikai szférában már egy más tanulmány feladata.⁶⁸

ház tömegében és befolyásában is vezető rendje a cölibátust megtartó *Chogye* rend. Reprezentatív kiadványa például a *Korean Buddhism*.

⁶⁵ Tanulmányában Mok részletesen elemzi, hogy melyik japán buddhista rend, irányzat melyik kolostort vagy buddhista mozgalmat vette célba tevékenységével. Mok 1993: 23–49.

⁶⁶ Mok 1993: 24–26.

⁶⁷ Barret 1996.

⁶⁸ Elemzési módszerek például: Tedesco 1993: 5–10; Shim 1993: 50–55; *Religion and Society in Contemporary Korea* 1997; Barret 1996.

BIBLIOGRÁFIA

- Ahn, Kai-hyon: Publication of Buddhist Scriptures in the Koryo Period. In: *Buddhist Culture in Korea*. Si-sa-yong-o-sa Publishers Inc, Seoul 1982, pp. 81–95. (Korean Culture Series 3.)
- Ahn, Kye-hyon: A Short History of Ancient Korean Buddhism. In: *Introduction of Buddhism to Korea. New Cultural Patterns*. Asian Humanities Press, Berkeley 1989, pp. 1–27.
- Barret, K.: *Won Buddhism: A Modern Way. A Study of So'aesan's spiritual response to Modernisation* (PhD. Diss.) Yonsei University 1996.
- Birtalan, Á.: Some Common Phenomena in Korean and Inner Asian Ancient Religious Systems. In: Birtalan, Á. (ed.): *Aspects of Korean Civilisation*. Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies, Budapest 2002, pp. 13–20. (Korean Studies in Hungary I.)
- Breuker, R. E.: *Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918-1170. History, Ideology, and Identity in the Koryö Dynasty*. Brill, Leiden 2010.
- Breuker, R. E.: And Now, Your Highness, We'll Discuss the Location of Your Hidden Rebel Base: Guerrillas, Rebels and Mongols in Medieval Korea. *Journal of Asian History* 46 (2012), pp. 59–95.
- Buswell, R. E. Jr.: *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea. The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*. University Press, Princeton 1989.
- Buswell, R. E. Jr.: *Tracing Back the Radiance. Chinul's Korean Way of Zen*. University of Hawaii Press, Honolulu 1991.
- Buswell, R. E. Jr.: *The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*. University Press, Princeton 1992.
- Csoma M.: *Koreai csaták és harcosok, Az ókortól a modern időkig*. Oriental History Project, Budapest 2011.
- Faludi P.: *Korea története. I. Az ókortól 1945-ig*. Külkereskedelmi Főiskola, Budapest 1993.
- Grayson, J. H.: Religious Syncretism in the Shilla Period: The Relationship between Esoteric Buddhism and Korean Primeval Religion. *Asian Folklore Studies* 43 (1984), pp. 185–198.
- Grayson, J. H.: *Korea. A Religious History*. Clarendon Press, Oxford – New York 1989.
- Hamar, I.: Wonhyo's Influence on Chengguan. In: Häussler, S. – Csoma, M. (ed.): *Proceedings of the International Conference Dedicated to the Twentieth Anniversary of Diplomatic Relations between Hungary and the Republic of Korea (1989–2009)*. Eötvös University Press, Budapest 2010, pp. 89–94.

- Hong, Jung-shik: The Thought and Life of Wŏnhyo. In: *Buddhist Culture in Korea*. The Si-sa-yong-o-sa Publishers Inc, Seoul 1982, pp. 15–30. (Korean Culture Series 3.)
- Inoue, Hideo: *The Reception of Buddhism in Korea and its Impact on the Indigenous Culture*. (kézirat)
- Iryŏn: *Samguk Yusa* (삼국유사) Kim, Won-jung (ed.). Eulyu Munhwasa, Seoul 2002.
- Iryŏn: *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*. Ford. Ha, Tae-Hung – Mintz, Grafton K. Yonsei University Press, Seoul 2006.
- Kim, Jong-in: *Philosophical Contexts for Wŏnhyo's Interpretation of Buddhism*. Jimoodang International, Seoul 2004. (Korean Studies Dissertation Series 6.)
- Kim, Jongmyung: *Buddhist Rituals in Medieval Korea (918–1392): Their Ideological Background and Historical Meaning*. (PhD Diss.) University of California 1994.
- Kim, Jongmyung: *Buddhism in Korea. The Sŏn Tradition. Supplementary Readings*. Yonsei University, Seoul 1996.
- Kim, Jongmyung: Hyujŏng's Sŏn'ga kwigam and its Historical Setting and Soteriological Strategies. In: *Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea and Japan*. Brill, Leiden 2011, pp. 381–398.
- Korean Buddhism*. Kum Sok Publishing Co. Ltd, Seoul 1996.
- Lancaster, L. R. – Yu, C. S.: *Assimilation of Buddhism in Korea. Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*. Asian Humanities Press, Berkeley, California 1991.
- Lee, P. H.: *Lives of Eminent Korean Monks: The Haedong Kosŭng Chŏn*. Harvard University Press, Cambridge (MA) 1969. Koreai fordítása: <http://db.history.go.kr/front/dirservice/HG/listMainHG.jsp>
- Mok, Jeong-bae: Buddhism in Modern Korea. *Korea Journal* 33 (Autumn 1993), 3. pp. 23–49.
- Osváth G.: Koreai nyelv. In: Fodor I. (szerk.): *A világ nyelvei*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1999, pp. 758–765.
- Pak, Chong-hong: Wŏnhyo's Philosophical Thought. In: *Assimilation of Buddhism in Korea*. Berkeley, California 1991, pp. 47–103.
- Pankaj, M.: The Uses of Buddhist and Shamanistic Symbolism in the Empowerment of Queen Söndök. In: *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 5 (2005), pp. 131–144.
- Pankaj, M.: The Dialogue between Shamanism and Buddhism in Early Shilla. (mauscript).

- Pratt, K. – Rutt, R. (with additional material by Hoare, J.): *Korea. A Historical and Cultural Dictionary*. Curzon, Richmond 1999. (Durham East Asia Series)
- Pyöghwa-ro ponün pulgyo iyagi*. Seoul 1996. [Falra festett buddhista narratívák]
- Religion and Society in Contemporary Korea*. Lancaster, L. R. – Payne, R. K. (ed.). University of California Institute of East Asian Studies, Berkeley California 1997. (Korea Research Monographs 24.)
- Shim Jae-ryong: Buddhist Responses to Modern Transformation of Society in Korea. *Korea Journal* 33 (Autumn 1993), 3. pp. 50–55.
- Shulz, E. J.: An Introduction to the Samguk Sagi. *Korean Studies* 28 (2004), pp. 1–13.
- Song Chunwei: Heroes Brought Buddhism to the East of the Sea: A Fully Annotated Translation of The Preface of *Haedong Kosüng Chön*. *Sino-Platonic Papers* 183 (2008), pp. 1–38.
- Tedesco, F.: Sleeping Wisdom Awakens: Korean Buddhism in the 1990s. *Korea Journal* 33 (Autumn 1993), 3. pp. 5–10.
- The history and Culture of Buddhism in Korea*. Dongguk University Press, Seoul 1993.
- Vermeesch, S.: The Power of Buddhas. *The Politics of Buddhism during the Koryö Dynasty (918–1392)*. Harvard University Asia Center, Cambridge (MA) – London 2008. (Harvard East Asian Monographs 303.)
- Yom Mu-woong: The Life and Thought of Han Yong-woon. In: *Buddhist Culture in Korea*. The Si-sa-yong-o-sa Publishers Inc, Seoul 1982, pp. 97–117. (Korean Culture Series 3.)

Interneten is elérhető források és tanulmányok
(utolsó megtekintésük: 2012. 05. 13.)

- Jorgensen, J.: Sangha-State Relations in the Koryo Dynasty. In: *H-Net Reviews in the Humanities & Social Sciences*. 2009, pp. 1–5. <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24556>
- Kim, Jongmyung: A Search for New Approaches. To Research on Korean Buddhist History. *Korean Histories* 2 (2010), pp. 45–56. http://www.koreanhistories.org/files/Volume_2_1/KH_2_1%20Kim-%20Search%20for%20New%20Approaches.pdf
- Lives of Eminent Korean Monks: The Haedong Kosüng Chön*. Koreai fordítása: <http://db.history.go.kr/front/dirservice/HG/listMainHG.jsp>

- Pankaj, M.: The Uses of Buddhist and Shamanistic Symbolism in the Empowerment of Queen Söndök. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 5 (2005), pp. 131–144. http://ftp.buddhism.org/Publications/IABTC/Vol05_07_Pankaj%20Mohan.pdf
- Samguk Sagi: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim_Busik/index1.phtml?id=2314
- Song Chunwei: Heroes Brought Buddhism to the East of the Sea: A Fully Annotated Translation of The Preface of Haedong Kosüng Chön. *Sino-Platonic Papers* 183 (2008), pp. 1–38. http://sino-platonic.org/complete/spp183_korean_buddhist_monks.pdf
- Tripitaka Koreana*. http://eng.tripitaka2011.com/skub/02_01_01.jsp; [valamint http://whc.unesco.org/en/list/737/](http://whc.unesco.org/en/list/737/)

SZABÓ BALÁZS

A buddhizmus Japánban

BEVEZETÉS

Amikor Basil Hall Chamberlain, a Tokiói Egyetem brit vendégprofesszora a 19. század végén megkérdezte hallgatóit, milyen vallásúak, a japánok nem tudtak a kérdésre egyértelmű választ adni, képtelenek voltak eldönteni, buddhistának avagy sintó vallásúnak érzik-e magukat. A brit tudós számára, aki hívő keresztényként elképzelhetetlennek tartotta, hogy egy kultúra szilárd vallási alapok nélkül létezzen, ez megdöbbentő volt.

A mai Japán lakói számára saját népük buddhista múltja magától értetődő tény, minden japán életének a része, bár a lakosság (hasonlóan a legtöbb gazdaságilag fejlett országhoz) erősen szekularizált, a japánok többsége csak temetések kapcsán kerül kapcsolatba a buddhizmus intézményeivel. Ezzel együtt azonban a japán kultúra a buddhizmus hatása nélkül elképzelhetetlen volna: ez a vallás ezeröttszáz évvel ezelőtti Japánba jutása óta letörölhetetlen nyomokat hagyott a japánok világán, mindenhol ott találjuk hatását, legyen az az írás, az irodalom, az építészet, a képzőművészet vagy a gondolkodás.

A japán buddhizmus egyik legszembeötlőbb jellemzője az, hogy rendkívül szoros kapcsolatban fejlődött a japán nemzet mindenkori állapotával, politikai és társadalmi értelemben egyaránt – a japán buddhizmus mindig kereste az összhangot a politikai hatalommal, néhány kivételtől eltekintve igyekezett kiszolgálni a fennálló rendet. Ezen túlmenően a japán buddhizmus, hasonlóan a japán emberek felfogásához, mindig készen állt befogadni az új eszméket, nem ragaszkodott szigorúan saját doktrínáihoz, mindig kész volt a megújulásra. Mindez egy hithű buddhista számára talán kiábrándítóan hangozhat, ám ha úgy tekintünk a japán buddhizmus fejlődésére, mint egy világvallás evolúciójára egy viszonylag zárt világban, egy szabad szellemű nép kezében, akik a vallást mindig a társadalmi-politikai szféra részének tekintették, rendkívül érdekes és tudományos szempontból tanulságos világ tárul elénk.

A BUDDHIZMUS BEKERÜLÉSE JAPÁNBA – AZ ASZUKA-KOR BUDDHIZMUSA

Hagyományosan a buddhizmus Japánba kerülésére vonatkozó első adatnak a 720-ban összeállított, az ország történelmét feldolgozó krónika, a *Nihonsoki*

(日本書紀) közlését tekintették, amelynek Kinmei császárról szóló szakaszában az 552-es évre datálva arról ír, hogy Pekcse királya egy aranyozott Buddha-szobrot és *szútrákat* küldött a császárnak, aki összehívta főembereit a kérdés megvitatására. A vallási ügyeket igazgató Mononobe no Okosi és Nakatomi no Kamako elleneztek az új vallás befogadását, míg fő ellenlábasuk, Szoga no Iname támogatta azt, vélhetően elsősorban politikai okokból, a vallási hatalmukon keresztül az állami ügyeket ellenőrzésük alatt tartó családok befolyásának megnyirbálását célozva meg. A szembenállás végül fegyveres konfliktus kirobbanásához vezetett, 587-ben a Szoga legyőzte a Mononobe családot, megszerezve így a hatalmat az udvarban.¹

A Szogák hatalmának korszakát Aszuka-kornak (538–710) nevezzük a japán történelemben: Aszuka a település neve volt, ahol a Szoga család rezidenciája állt. A kor emblematisztikus figurája volt Sótoku herceg 聖徳太子 (572–622), aki régensként irányítva az udvar politikáját sokat tett azért, hogy a buddhizmus egyre jobban áthassa az uralkodói központ életét.

Az Aszuka-korban a buddhizmus határozta meg a japán uralkodó elit vallási életét, de csak azét. Az új vallás nem volt képes rá, illetve igény sem volt arra, hogy kijusson a nép közé, nem tudott a tömegek vallásává válni. Ezzel együtt a buddhizmusnak óriási volt a jelentősége az ókori japán állam kialakulásában.² Köze volt ahhoz is, hogy a 7. század végén az udvarban megerősödött az állandó főváros alapítását szorgalmazó álláspont, szemben az akkori gyakorlattal, amikor a hatalmi központ az éppen uralkodó császár rezidenciája körül épült ki. A Kínát rendszeresen felkereső küldöttségek tagjait lenyűgözték a Tang-főváros, Chang'an 長安 (ma Xi'an) csodálatos templomai, amelyek körbevérték a császári palotát, amihez képest Japán, állandóan költöző központjával rendkívül elmaradottnak tűnhetett. Az első kísérlet az állandó főváros alapítására (Fudzsiwara-kjó, 694) kudarcot vallott ugyan az építkezés nehézségei miatt, ám a 8. század elején új helyszínen végül felépült az ország első „igazi” fővárosa, Nara.

A NARA-BUDDHIZMUS

Az újonnan alapított városban a palota körül csakhamar felépültek azok a nagy templomok, amelyek az új korszak, a Nara-kor (710–794) buddhista életének központjaivá lettek, s szerzeteseik az előző század második felétől kezdve kiépített új, kínai mintájú adminisztráció, a *ricurjó*-rendszer fontos szereplőivé váltak.

¹ Eliot 1935: 197–199.

² Morimoto Dzsuniciró 2009: 118–119.

A Nara-kor buddhizmusát arisztokratikus buddhizmusnak nevezi a japán vallástörténet, mivel célközönsége és utánpótlása egyaránt a korabeli japán elit volt, a narai templomok szerzetesei kísérletet sem tettek arra, hogy a nép közé elvigyék a tanítást, legfontosabb feladatuknak a császári udvarral ápoltnál jobb kapcsolatot tekintették.

A Nara-kor buddhista vallási életét hat iskola határozta meg, amelyek mindegyike egy-egy Kínában működő iskola japán változataként alakult ki:

– *ricu* 律 (*Vinaja* iskola, vagyis a szerzetesavatás, a kolostori szabályok oktatására szakosodott. Kínai eredetije a Lu).

– *dzsódzsicu* 成實 (*Szatjasziddhi* iskola volt, kínai neve Chéngshí-zōng 成實宗.) Tanítását a *Szatjasziddhi-sásztra* című értekezésre alapozta, amit Harivarman írt és valószínűleg Kumáradzsíva fordított kínaira).

– *hosszó* 法相 (Kínai nevén Fǎxiàng-zōng 法相宗, *jógácsára* iskola, amely Vaszubandhu tanításait követte.)

– *kusa* 俱舍 (A név az indiai buddhista filozófus, Vaszubandhu műve, az *Abhidharma-kósa* kínai ejtéséből származik, ami az iskola központi szövege volt. Mivel tanításai ugyanúgy Vaszubandhu munkáján alapultak, ez az iskola a Hosszó egy ágának is tekinthető.)

– *szanron* 三論 (Kínai nevén Sānlùn 三論宗, *madhjamaka* iskola, amely Nágárdzsuna és Árjadéva munkásságára épült.)

– *kegon* 華嚴 (Kínai nevén Huáyán zōng 華嚴宗. Az *Avatamszaka-szútrán* alapuló iskola volt, amely Kínában Fa-cang révén jelentős iskolává fejlődött.)

Alapvetően jellemző volt rájuk az, hogy a *mahájána* buddhizmus talaján álltak, de számos tekintetben (például a szerzetesavatás, a kolostori élet szabályai területén) erős *hínajána* jellegzetességeket mutattak. Ezek az iskolák nem annyira vallási irányzatnak, mint inkább vallástudományi műhelyeknek tekinthetők, hiszen különbségeik főként abból adódtak, hogy melyik szövegre helyezték a hangsúlyt, a buddhista filozófia mely tanításának az alapján fogalmazták meg mondanivalójukat. Az egyes iskolák között átjárás volt, az érdeklődő szerzetesek hovatartozásuktól függetlenül részt vehettek a tevékenységükben.

A 8. század második felében az udvarban nőtt a nyugtalanság a narai iskolák és a hatalom összefonódása miatt. Egy szerzetes, bizonyos Dókjó az uralkodó feletti befolyását kihasználva még a trónt is kis híján megszerezte.³ Kanmu császár a nagy templomok fojtogató közelségétől menekülve 784-ben áthelyezte a fővárost, amely 794-ben került az újonnan felépült Heian-kjóba (a mai Kiotó), véget vetve ezzel a Nara-kornak.⁴

³ Eliot 1935: 226–227.

⁴ Eliot 1935: 233.

A HEIAN-BUDDHIZMUS

A Nara-időszakot váltó Heian-kor (794–1192) eleje két jelentős iskola fel-emelkedését hozta, amelyek hosszú időre meghatározták a japán buddhizmus fejlődését. 804-ben császári támogatással két szerzetes utazott Kínába, hogy ott saját iskolájuk tanításait tanulmányozzák, illetve szövegeket gyűjtsenek és vigyenek haza Japánba. Ők ketten Szaicsó 最澄 (767–822) és Kúkai 空海 (774–835) voltak.

Szaicsó a kínai nevén *tiantainak* 天台 nevezett iskola követője volt, amelynek ragaszkodása elmélet és gyakorlat egyensúlyához vonzó alternatívát kínált a Nara-kor japán buddhizmusához képest, ahol a szövegek filozófiai értelmezése volt a vallásgyakorlás fő formája. Kínában végzett tanulmányai során meghatározó volt számára (és későbbi iskolája számára is), hogy Szaicsó érdeklődése igen széles volt, igyekezett mindent elsajátítani, amit az akkori kínai buddhizmus kínálni tudott. Így a *tiantai* tanításain és szövegein túl a *chan* (japánban *zen*) és az ezoterikus buddhizmus bizonyos formái is Szaicsó révén jutottak át elsőként Japánba. Ez határozottan megkülönböztette őt Kúkaitól, aki az ún. tiszta ezoterikus tanítás egyik fontos kínai iskolájában, a Zhenyén iskolában tanult, s visszatérése után annak alapján alapította meg *singon* nevű iskoláját Kója-hegyi központtal. Szaicsó befogadó, a buddhista tanítás minden fajtája iránt érdeklődő hozzáállásához képest Kúkai igyekezett megőrizni iskolája tisztaságát és zárt jellegét, ami a korai Heian-buddhizmus két nagy alakja közötti konfliktushoz is vezetett.⁵

A korabeli gyakorlat szerint bár oktatás, képzés minden kolostorban folyhatott, így Szaicsó Kiotó mellett, a Hiei-hegyen alapított Enrjakudzsi nevű kolostorában is, szerzetesavatásra csak az arra jogosult templomokban kerülhetett sor. A Hiei-hegy esetében ilyen templom csak Narában volt, így nehezítve meg Szaicsó törekvését a narai buddhizmustól való végleges elszakadásra. Szaicsó élete vége felé többször folyamodott az önálló szerzetesavatás (ezzel az iskolalapítás) jogáért az uralkodóhoz, ám a még mindig befolyásos narai templomok ellenállása miatt nem járt sikerrel.⁶ A jogot végül éppen halála révén nyerte el: 822-ben bekövetkezett halála annyira megrendítette az őt jól ismerő és tisztelő Szaga császárt, hogy rövidesen engedélyezte az Enrjakudzsi központú *tendai* iskola megalapítását és az önálló szerzetesavatást is. Az így hivatalos jogot nyert *tendai* ezt követően a japán buddhizmus egyik legfontosabb iskolájává lett, Hiei-hegyi központja afféle buddhista egyetemként is funkcionált, az

⁵ Ők kezdetben kifejezetten jó viszonyban voltak egymással, doktrinálisan is a korábbi iskolákkal szemben azonos álláspontot képviseltek. Kiyota Minoru 1967: 253.

⁶ Kamata Sigeo 2009: 98–100.

alapító szándékainak megfelelően, teret engedve a legkülönbébb megközelítéseknek és gyakorlási filozófiáknak is.

A *tendai* tanítás középpontjában elmélet és gyakorlat egysége állt, gyakorlás alatt pedig valóban komoly erőfeszítéseket kívánó gyakorlást értettek, ezért elleneztek a kolostorok városokban való építését is. A *tendai* szembe fordult a korábbi iskolákkal abban is, hogy a megvilágosodást mindenki számára elérhető célnak tekintette, szakítva a narai buddhizmus elitizmusával. Szövegek tekintetében Szaicsó volt az első buddhista vezető Japánban, aki kiemelt szerepet szánt a *Lótusz-szútrának*.⁷

Kúkai *singon* nevű iskolája megalapítása után elnyerte Szaga császár bizalmát és barátságát, ami iskolája gyors felemelkedését hozta el: a *singon* a 9. század elején az udvar vallási életének a központjában álló irányzat lett, hatása a vallási vonatkozásokon túl a japán kultúra különböző területein (pl. kalligráfia) is számottevő. Az ezoterikus tanítások mágikus jellegüknél fogva jól illeszkedtek a japán ősvallás szertartásaihoz, könnyen befogadhatóvá téve őket az udvar előkelői számára. Kúkai talán meglepő módon Szaicsónál megengedőbb volt a sintó irányában, így a *singon* templomok területén létesülhettek sintó szentélyek is, hozzájárulva a buddhizmus és a sintó Japánra oly jellemző összefonódásához. Ugyanakkor a *singon* zártsága akadályává lett népszerűsége későbbi növekedésének: az alapító halála után az iskola fokozatosan veszített jelentőségéből, bár mindig megmaradt a japán buddhizmus egyik jellegzetes ágának.

A MAPPÓ ÉS A NENBUCU-GONDOLAT

A Heian-kor utolsó részében az addig viszonylagos politikai nyugalomban levő szigetországot háborúk sorozata dúlta fel. A császári hatalom gyengülésével és az újonnan felemelkedő samurájréteg térnyerésével párhuzamosan az akkor már századok óta fennálló rendszer összeomlott, nagyfokú bizonytalanságot keltve a lakosság tömegeiben és a társadalom vezető rétegeiben egyaránt. A veszélyesség és kiszámíthatatlanná váló élet felerősítette az ún. *mappó*-gondolatot, vagyis azt a nézetet, hogy a Buddha tanítása (*dharma*) három szakaszban nyilvánul meg a világban: az első időszakban még értik és kifejti hatását, a másodikban már nem értik, de még hat, míg a harmadik, utolsó időszakban már nem értik és nem is hat – ennek a szakasznak a neve *mappó* (末法), vagyis a *dharma* vége volt. A 12. század végi Japánban nagyon sokan meg voltak győződve arról, hogy éppen ebben a korban élnek.

⁷ Kamata Sigeo 2009: 107–108.

A *mappó* gondolata kiábrándultságot és a reménytelenség érzését keltette fel a buddhizmus hívői között is, egyre többen érezték úgy, hogy a buddhista gyakorlás klasszikus formái (amelyek a gyakorló aktivitását, erőfeszítéseit követelték meg) már nem képesek az áhított vallási cél felé vinni őket. Ebben a közegben fedezik fel az Amida Buddha alakjával összekapcsolódó Tiszta Föld eszméjét, illetve Amida ígéletét, mely szerint a Tiszta Földön való újraszületés elérhető a hozzá való fohászzkodással.

Az Amida Buddhához való fohászzkodás (japánul *nenbucu* 念仏) már a korai *tendai*ban is jelen volt, mint a vallásos elmélyülést segítő gyakorlat. Szaicsó utódja az iskola vezetésében, Ennin 圓仁 (794–864) igen fontosnak tartotta ezt a gyakorlatot mint a meditációt segítő eszközt, s mint olyan jelenséget, amely hidat tudott képezni a *tendai* tanítások két fő iránya (exoterikus és ezoterikus) között.

A 10. században szintén egy *tendai* szerzetes, Kúja 空也 (903–972) volt az, aki a kolostort elhagyva a főváros környékét járva a köznép soraiban terjesztette a *nenbucu* gyakorlatát, kiérdemelve ezzel az *icsi-hidzsiri* (a piacok szentje) nevet. A *nenbucu*-gondolat a japán buddhista közösségben Gensin 源信 (942–1017) munkásságával kapott igazán erőre, akinek nagy műve, az *Ódzsójósú* (往生要集) a Tiszta Föld szépségeinek és a pokol szörnyűségeinek leírásával óriási hatással volt kora vallási életére. A műnek később illusztrált kiadásai is megjelentek, tovább növelve annak hatását. Gensin különbséget tett a *nenbucu* két fajtája, a meditatív (*kanszó-nenbucu* 觀想念仏) és a recitatív (*sómjó-nenbucu* 称名念仏) között, ő maga az intellektuálisabb első változatot tartotta fontosabbnak, ahol a fohász csak segíti a gyakorlót a vallási igazság felfedezésében.

A *nenbucu* igazi elterjedését azonban olyan tanítók hozták el, akik szerint pusztán a *nenbucu* ismételtetése elegendő volt a vallási célok eléréséhez. Hónen 法然 (1133–1212) szintén a *tendai* Hiei-hegyi kolostorában kezdte meg pályáját, ám hamarosan elégtelennek érezte a *tendai* gyakorlatát, s figyelme a Tiszta Föld tana és Amida Buddha könyörületessége felé fordult. A *tendai* iskolát 1175-ben elhagyva vándorprédikátorként terjesztette saját tanítását, amely a szofisztikált és aszketikus gyakorlást kívánó *tendai* tanítástól eltérően a *nenbucu* ismételtetésén keresztül felébredő odaadó hitre épült. A tanítás egyszerűsége és a tény, hogy nemre és társadalmi helyzetre tekintet nélkül mindenkinek tanított, hatalmas követőtáborra vonzott köréje, kialakítva a későbbi *Dzsódo* (浄土, vagyis Tiszta Föld) iskola alapjait.

Hónennek meggyőződése volt, hogy a világ hanyatlásával az emberek egyre kevésbé tudnak saját erejükből eljutni a megvilágosodásig, ezért fel kell hagyniuk saját erejük értelmetlen erőltetésével s rá kell hagyniuk Amida

Buddha könyörületességére. Tanítása szerint az első, fontos lépés ezen az úton az, amikor az ember felismeri saját gyengeségét.⁸

Hónen tanításai különösen nagy visszhangra leltek a nép alsó rétegei és az addig a buddhizmus gyakorlásában háttérbe szorított nők között. Ő maga nem ítélte el a buddhizmus gyakorlásának hagyományos formáit, pusztán úgy vélte, egy hanyatló korban, a *mappó* világában azok már olyan mértékű belátást és erőfeszítést igényelnek, amire az emberek túlnyomó többsége nem képes – az ő tanítása viszont mindenki számára befogadható és a megvilágosodás elérését ígérő volt. Hónen az általa ajánlott vallásgyakorláson belül kiemelt szerepet szánt ugyan a *nenbucunak*, de teret hagyott a gyakorlás más formáinak is, mint meditáció vagy *szútra*olvasás.

Hónen népszerűsége és híveinek tömege természetesen kiváltotta a „hagyományos” iskolák rosszsallását, s amikor 1207-ben tanítványai megtérítették a császár két udvarhölgyét is, az incidenst kihasználva ellenfelei elérték Hónen és vezető tanítványai száműzetését. Hónen Sikoku szigetére került, ahonnan bár 1211-ben császári kegyelemmel visszatérhetett, tanítani már nem sokat tudott, mert a következő évben meghalt. Hónen maga sosem akart önálló iskolát alapítani, tanítványai mégis megtették ezt: az őt alapítójaként tisztelő *Dzsódo* iskolát utódai szervezték meg, amelynek központi temploma ma a ki-tóci Csion-in (知恩院).⁹

Hónen száműzetésekor több tanítványát is hasonló sors ért – egyikük számára ez a büntetés fordulatot hozott saját vallási fejlődésében is s a mai napig a Japánban legnagyobb számú hívőt felmutató iskola alapítójává tudott válni. Hónen egyik tanítványa, Sinran 親鸞 (1173–1263) szintén a Hiei-hegyi *tendai* kolostorban tanult és gyakorolt szerzetesi élete első húsz évében, saját beszámolója szerint egy látomás volt, ami Hónenhez irányította őt, akinek 1201-ben lett a tanítványa. Mestere 1207-es száműzetésekor Sinrant Ecsigo tartományba száműzték, le kellett vetnie szerzetesi nevét és öltözékét. Amikor négy év múlva Hónen és tanítványai kegyelmet kaptak és visszatérhettek a fővárosba és a szerzetesi életbe is, Sinran mindkettőről lemondott: megtartva „civilként” elvett feleségét a Kantó vidékére ment s afféle világi vallásoktatóként folytatta életét. Tanításai, bár alapvetően Hónen gondolatainak alapultak, azok további egyszerűsítésével a hangsúlyt teljesen a hitre, az Amida Buddha segítségére való ráhagyatkozásra helyezte. A *nenbucu* Sinrannál már nem gyakorlat, a

⁸ Ez a gondolat vetette fel a japán buddhizmusban a hit kérdését, ami mellett, hogy utat nyitott az amidista iskolák (a Tiszta Föld iskolákat nevezzük így is) térnyerésének, a modern japán buddhista filozófia fontos kérdésévé is vált – a jelentős 20. századi filozófus, Nisida Kitaró késői korszakában sokat hivatkozott erre. Koszaka Kunicugu 2009: 78.

⁹ A Tiszta Föld iskola máig tartó hatásáról lásd Porcu 2008.

megvilágosodás felé vezető út egyik eszköze, hanem a hála kifejezése, köszönetnyilvánítás a megváltásért, amiben a hívő Amida kegyelméből részesül. A tanítás középpontjában a hittel teli lélek, a *sindzsin* elérése áll, ez az, ami képessé teszi az embert arra, hogy tiszta szívvel Amidára bízva magát. Sinran buddhizmusa mentes volt a kínai tanítással szembeni áhitattól éppúgy, mint a hagyományos szerzetesség körében jellemző hierarchikus gondolkodástól, így a közrendűek számára jól befogadhatónak bizonyult.¹⁰

Sinran tanai a Kantó vidékén terjedtek el elsőként, hívei a Tiszta Föld iskolától (*dzsódo-sú*) úgy különböztették meg magukat, hogy a névbe az „igazi” (*sin* 真) szót illetve *dzsódo-sinshúnak* nevezték az új irányzatot. Japánban elterjedt az iskola *sin* buddhizmus (*sin-bukkjó* 真仏教) elnevezése is.

Sinran hatvanévesen lánya társaságában Kiotóba ment s élete hátralevő részét az írásnak és tanításnak szentelte. Halála után hívei mauzóleumot emeltek sírja fölé, amely később a Hongandzsi (本願寺, az Eredeti Eskü Temploma) nevet vette fel – ez a név általánosan használt elnevezése lett az ország különböző részein működő *sin* buddhista templomoknak.¹¹

Az iskola felvirágzása a 8. vezetőjének, Rennjónak 蓮如 (1415–1499) volt köszönhető, aki a 15. század végén, amikor egy időre Kiotóból távozniuk kellett, megszervezte a *sin* buddhizmus vidéki bázisait, egységesítette szertartásrendjét, az ország legdinamikusabban fejlődő, híveit leghatékonyabban összefogó buddhista szervezetévé téve azt.¹²

A KAMAKURA-KOR TOVÁBBI ISKOLÁI

A Heian-időszakot követő Kamakura-kor (1192–1333) politikai és társadalmi értelemben egyaránt óriási változásokat hozott Japán történelmében. A császári rendszer megbukott, s bár az uralkodó nem veszítette el trónját, a háttérbe húzódva, hatalom nélkül élt Kiotóban, az udvar körüli arisztokrata családokkal együtt, akik szintén le kellett, hogy mondjanak politikai szerepükről és gazdasági erejük nagy részéről is.

Társadalmi téren az új kor a szamurájok felemelkedését hozta el, új fővárosuk, Kamakura pedig hamarosan az ország politikai-gazdasági és kulturális központja lett. Mivel a régi buddhista iskolák (a Nara-buddhizmus még létező irányzatai, illetve a *tendai* és a *singon*) Kiotóhoz és az arisztokrata kultúrához

¹⁰ Jaszutomi Sinja 2004: 4–8.

¹¹ Sinrannak az Eredeti Esküvel kapcsolatos tanításáról lásd Jaszutomi Sinja 2003: 249–265.

¹² Róla bővebben: Solomon 1978: 52–54.

kötődtek, s ezért a harcos osztály bizalmatlansággal kezelte őket, nem volt jelen az országban olyan iskola, amely betölthette volna a szamurájság mellett azt a szerepet, amit a korábbi iskolák láttak el az udvarban.¹³ A helyzet tehát – azt mondhatjuk – alkalmas volt egy megfelelő irányzat megjelenésére, ami hamarosan meg is érkezett, alapvetően határozva meg Japán vallási életét és kultúráját a későbbiekben. Ez az irányzat a *zen* volt.

Ennek a kifejezetten kínai iskolának (kínai neve *chan* 禪) a tanításai részben már korábban átjutottak Japánba, éppen a *tendai* révén, amelynek gyakorlatai között ott volt a *zazen*, a *zen* iskolák jellegzetes meditációs gyakorlata is, de a *zen* tanítás önállóan nem vert gyökeret az országban a 12. század végéig. A változás, mint oly sok új dolog a japán buddhizmusban, a *tendai* iskolából indult el, amikor is egy szerzetes, Mjóan Eiszai 明菴栄西 (1141–1215) 1168-ban Kínába, a Tiantai hegy kolostorába utazott tudását elmélyíteni – ott azzal szembesült, hogy a kínai buddhizmus legnépszerűbb, leginkább meghatározó áramlata akkor már nem a *tiantai* tanítás, hanem a *chan* volt. Eiszai első kínai tartózkodása rövid volt, de azzal az elhatározással tért vissza Japánba, hogy mindenképpen újra átkel a tengeren, de akkor már azért, hogy *chan* tanításokat hallgasson és ennek a számára nagyon izgalmas irányzatnak a mestereitől tanulhasson. Ez 1187-ben adatott meg a számára, ekkor több évet töltött Kínában, ahol a *chan* Linji mestertől eredő vonalát tanulmányozta s annak tanítójává is avatták. 1191-es hazatérése után előbb Kiotóban próbálta tanításait elfogadtatni, majd ottani sikertelensége után 1199-ben Kamakurába, a sóguni fővárosba utazott, ahol jóval szívélyesebb fogadtatásra lelet s a következő évben engedélyezték számára egy templom, a Dzsufukudzsi 寿福寺 alapítását. 1202-ben kamakurai sikereivel a háta mögött megalapíthatta első templomát Kiotóban is, ez lett a Kennindzsi 建仁寺, később az öt legfontosabb kiotói *zen* templom egyike.

Az Eiszai által Japánba hozott tanítás egy híres kínai mester, Linji Yihxuan 臨濟義玄 (meghalt 866 vagy 867) vonalát követte, így Linji nevének japán olvasataként Japánban Rinzai lett a neve. A *rinzai* iskola tanításai gyorsan népszerűek lettek a szamurájok körében, köszönhetően annak, hogy ez a tanítás egyszerre volt intellektuális, paradoxonokon alapuló rövid történeteket, párbeszédet, japánul *kóan*okat használó, és aszketikus, a hosszú meditációk során keletkező testi-lelki gyötrelmek legyőzésére törekvő: ideális összetétel az ország feletti uralmat katonaként megszerző, majd azt hivatalnokként irányító szamuráj-felsőosztály számára.¹⁴

¹³ Ez nem jelentette a korábbi iskolák kegyvesztettségét: azok nagy része meg tudta őrizni a birtokait úgy, hogy a szamurájhatalom vezetőinek vallásosságára építve imádságot ajánlott azoknak. Borgen 2007: 35.

¹⁴ A *rinzai* ugyanakkor toleráns, érdeklődő volt más tanításokkal szemben, ez főként a

A *rinzai* iskola Eiszai idejében még nem tudta felmutatni azokat a meghatározó jegyeit, amelyek megkülönböztették volna a többi japán buddhista iskolától, ez a munka neves tanítványaira és utódaira várt, akik, mint Enni Benen 圓爾辯圓 (1202–1280) vagy Muszó Szószeki 夢窓疎石 (1275–1351), megteremtették a *rinzai* templomok rendszerét, megszervezték az iskola vallási életét.

A *rinzai* tanításainak középpontjában a saját természetünkbe való bepilantás, *kensó* (見性) áll, amely fogalom nagyon közel áll a megvilágosodáshoz (*szatori* 悟り), s amely tapasztalat elérése érdekében a gyakorló medítál és egyéb vallásos gyakorlatokat végez. A meditáció fókuszaként szolgálnak a *kóanok*, amelyeket kinek-kinek a mestere jelöl ki, s amelyekre adott válaszain keresztül ítéli meg a gyakorló fejlődését. A folyamat csúcspontja az a pillanat, amikor a válasz a legmélyebb megértésről tanúskodik, s a gyakorló megtapasztalja a *kensó* élményét. A *rinzai* iskola szerint a gyakorlás azonban nem ér véget itt, a megszerzett tapasztalat csak mintegy belépőül szolgál a helyes látásmód elsajátításához, ami további erőfeszítéseket igényel.

1217-ben, két évvel Eiszai halála után egy másik *tendai* szerzetest is a *zen* irányába sodort saját, az igazságért folytatott kutatása. Dógen Kigen 道元希玄 (1200–1253) néhány év Japánban folytatott *zen* tanulmányok után Kínába utazott, hogy ugyanabban a templomban, a Csingtesu-ben (景德寺) találja meg kérdéseire a válaszokat, ahol Eiszai is tanult annak idején. Elődjével ellentétben azonban Dógent nem töltötte el elégedettséggel a *chan* adott vonalának gyakorlata, amely a *kóanokra* koncentrálna azokat mintegy a gyakorlás fő eszközének tekintette – hiányérzete arra készítette, hogy más *chan* templomokba is ellátogasson. Így találkozott egy Tiántóng Rújing 天童如淨 (japánul Njódzsó) nevű mesterrel, aki a Kínában Cádòng zōng-nak (曹洞宗, japánul Szótó) nevezett iskola vezetője volt. Dógen 1227-ben kapta meg a *dharma* átadását Rújing-től, azt követően visszatért Japánba, ahol rövidesen megírta első híres munkáját, a *Fukan zazengi*-t (普觀坐禪儀, Útmutató a *zazen* gyakorlásához). Dógen eleinte Kiotó környékén igyekezett tanításait meghonosítani és templomot szervezni az általa hirdetett megközelítés szerinti gyakorlás számára, de mindvégig meg kellett küzdenie a befolyásos buddhista iskolák, különösen a *tendai* ellenállásával, akik éppen akkoriban általános támadást indítottak az újonnan felbukkanó irányzatok ellen. Dógen problémáit végül egy nagyhatalmú samuráj, Hatano Josisige 波多野義重 (?–1258) támogatása oldotta meg, aki 1243-ban meghívta őt Ecsizen tartományban levő birtokaira. Dógen itt alapította meg azt a kolostort, amit 1246-ban Eiheidzsinek (永平寺) nevez el s a mai napig a *szótó zen* iskola egyik legfontosabb kolostoraként szolgál. Dógen

Kínában akkoriban rendkívül népszerű Szung-konfucianizmusra volt igaz, Japánban az első neokonfucianus művet is egy *rinzai* szerzetes szerkesztésében adták ki 1481-ben. Bodart-Bailey 1993: 303.

számára állami elismertséget adott, amikor 1247-ben a sóguni régens, Hódzsó Tokijori 北条時頼 (1227–1263) meghívta őt Kamakurába tanítani.

Dógen legfontosabb munkájának a *Sóbógenzót* (正法眼藏) tartja az utókor, ami egy esszégyűjtemény, amelynek részeit 1231-től 1253-as haláláig írta meg. Dógen tanításainak középpontjában az a meggyőződés állt, hogy a *zazen*, a meditáció gyakorlása egyszerre eszköz és cél, nincs szükség *kóanokra* vagy más, külsődleges eszközökre a megvilágosodás eléréséhez, pusztán az ülés meditációban elegendő. Ez fejeződik ki híres gondolataiban: *sikan taza* (只管打坐, kb. csak ülni) és *súsó icsinjo* (修證一如, gyakorlás és cél ugyanaz). Dógen *zenje* a *rinzaihoz* képest kevésbé volt individualisztikus, a gyakorlás célja nála nem önmagunk megváltása, hanem az „igazság országának” megteremtése volt¹⁵ – ez a megközelítés befogadhatóbb volt a nem-szamuraj japánok számára, akik a samurájokkal ellentétben kevésbé voltak fogékonyak a személyes dicsőségre, az egyén sikereire.

Bár Dógen maga nem tekintette iskolalapítónak magát, így irányzatát elnevezni sem volt hajlandó, megtették ezt helyette utódai, akik Dógen kínai mesterének iskolájára utalva *szótónak*¹⁶ nevezték el az új *zen* iskolát. A *szótó* a *zen* egyszerűbb megközelítését képviselte a *rinzaihoz* képest és a gyakorlókkal szemben támasztott követelmények is enyhébbek voltak, így az aszketizmusra jóval kevésbé hajlamos földműves réteg soraiban hamar népszerűvé vált – elterjedt mondás volt a „*rinzai* a sógunnak, *szótó* a parasztnak”¹⁷.

A *szótó* iskola Dógen utáni negyedik vezetője volt Keizan 瑩山 (1268–1325), aki az iskola tömegbázisát kívánta növelni azzal, hogy a laikus hívők számára tartott temetési szertartások szabályait átdolgozva lehetővé tette mindenki számára az addig csak szerzeteseknek fenntartott temetést. A kulcs a posztumusz szerzetessé avatás volt – máig élő gyakorlat Japánban, hogy az elhunyt egy posztumusz szerzetesi nevet kap, ezzel beemelik őt a szerzetesi közösségbe, ami egy buddhista hívő számára fontos lépés saját vallási kiteljesedésének útján. A *szótó-zen* ezen gyakorlata az Edo-korban (1603–1867) minden buddhista irányzat számára előírássá lett, illeszkedve ahhoz a kormányzati törekvéshez, hogy a buddhizmust az élet vége, a temetés szertartásaihoz kapcsolja.

A *nembucu* és *zen* iskolákon kívül a Kamakura-kori japán buddhizmus harmadik fontos fejleménye Nicsiren szerzetes 日蓮 (1222–1282) munkássága és az általa alapított iskola volt. Nicsiren Ava tartományban, Sikoku szigetén szü-

¹⁵ Vacudzsi Tecuró 1977: 190.

¹⁶ A *szótó* a kínai Caotong japán olvasata, amely maga két név első írásjegyeiből alkotott kifejezés: az iskola 9. századi alapítója volt Tongshan 洞山, akinek egyik híres tanítványa volt Caosan 曹山.

¹⁷ Dógen filozófiájának modern kori méltatója volt Vacudzsi Tecuró, aki a japán buddhista filozófia egyik csúcspontjaként tekintett rá. Vacudzsi Tecuró 1987: 183–202.

letett és fiatalon *tendai* kolostorokban kapott képzést, majd az országot járva tanult és kereste saját útját. Visszaemlékezései szerint 1253-ban következett el az a pillanat, hogy ráébredt: a buddhista tanítás lényege egyetlen *szútrában*, a *Lótusz-szútrában* le van írva. Ettől kezdve tanításai e *szútra* köré épültek fel, magának az írásnak is mágikus erőt tulajdonítva. A fohász, amit a *nenbucu* mintájára Nicsiren a mindennapos gyakorlás fontos eszközévé tett, szintén a *Lótusz-szútrát* dicsőítette: *Namu-Mjohórengekjó*, vagyis „Tisztelet a *Lótusz-szútrának*”¹⁸

Attól kezdve, hogy Nicsiren világosan látta saját útját (az 1253-as ráébredést ő maga *sotenpórinnek* 初転法輪, a Tan kereke első megforgatásának nevezte), Kamakurába ment és ott kezdett tanítani, saját tanításainak átadásával párhuzamosan pedig támadni a kor buddhista intézményeit. Ez természetesen sok ellenséget szerzett neki, s amikor 1260-ban közreadta *A helyes tanítás az ország védelmében* (*Rissó ankokuron*, 立正安国論) című munkáját, számos üldöztetésben volt része. Két évre száműzetésbe is kényszerült. 1263-ban kegyelmet kapott és visszatérhetett a sóguni fővárosba, ahol ugyanabban a szellemben folytatta oktató és a többi iskolára nézve kritikus tevékenységét, mint azelőtt. 1271-ben újra száműzték, immár három évet kellett egy szigeten töltenie. Itt a zord körülmények ellenére Nicsiren megírta munkássága több fontos írását s megalkotta azt a *mandalát* (*Gohonzon* 御本尊) is, ami azóta is az általa alapított irányzat legfontosabb tiszteleti jelképeinek számít.

1274-es rehabilitációja után Nicsiren elveszítette az érdeklődését a kormányzat meggyőzésében (amit addig fontosnak tartott) és a Kai tartománybeli Minobu hegyére vonult vissza, ahol tanítványaival együtt felépítette a Kuondzsi templomot (久遠寺), amely ma is a *nicsiren* buddhizmus főágának a székhelye.

Nicsiren iskoláját tekinthetjük a „legjapánabb” japán buddhista iskolának annyiban, hogy az iskolaalapítók közül ő volt az egyetlen, aki soha nem utazott Kínába, s iskolájának fő célkitűzése sem valamilyen külföldön kitalált vallási minta követése, hanem a buddhista hiten keresztül Japán védelme és felvirágoztatása volt. Nicsiren tanításának fő pontjai részben egybeestek a *tendai* iskola elképzeléseivel: ő is hitt abban, hogy a megvilágosodás lehetősége mindenki számára megadatik, de a Tiszta Föld iskolákkal is egyet tudott érteni a mappó (a jelenkor vallástalan helyzete) és az aktuális életciklusban történő megvilágosodás kérdésében. Ellentétben a korábbi iskolákkal, Nicsiren úgy tartotta, hogy a megvilágosodás a megfelelő tudatállapottal azonnal, egy életen belül elérhető. Bár szívből egyetértett azzal, hogy a jelenlegi kor a hanyatlás kora, amikor a buddhista tanítás már süket fülekre talál, fontosnak tartotta, hogy a *Lótusz-szútra* a

¹⁸ A *Lótusz-szútra* (*Szaddharma-pundarika-szútra*) irodalmi értékét és filozófiai mélységét tekintve is a többi *mahájána szútra* fölé emelkedik, azzal együtt, hogy mindössze 28 könyvnyi terjedelmével rövidnek számít. Kamata 2009: 33–34.

buddhista tanítás virágzását jövendőlte a későbbi korokra nézve is. Mindebből Nicsiren azt a következtetést vonta le, hogy a tanítás addigi formái nem elegendőek többé a Tan átadására, az új korszak új módszereket követel, másrészt pedig szakítani kívánt az addig használt buddhista tiszteleti jelképekkel (szobrok, festmények) is, magát a *Lótusz-szútrát* állítva a tisztelet középpontjába.

A Nicsirentől származó japán buddhista irányzatok egyik jellegzetessége az, hogy a többi iskolától eltérően szorgalmazzák a térítő tevékenységet is, amiért a japán buddhizmus világában sokszor „agresszív” iskolának tartják őket. Nicsiren szempontjából a tanítás az ország érdekeit szolgálta, nem az egyénét, így szerinte, ha birtokában vagyunk az igazságnak és megtartjuk azt magunknak, nem osztjuk meg másokkal, illetve nem ébresztjük rá a téves tanokban hívőket hibájukra, valójában az országnak ártunk és eláruljuk a tanítást.

Nicsiren halála után tanítását hat vezető tanítványa¹⁹ vitte tovább, akik részben saját iskolákat alapítottak. A mai Nicsirentől eredő irányzatok közül a legjelentősebbek a Nicsiren tanítványai által alapított négy iskolát tömörítő, Kuondzsi központú *nicsiren-sú* (日蓮宗), a Nikkó által a főágtól elszakadva megalapított, a Fudzsi-hegy alatt fekvő Taiszekidzsit (大石寺) központi templomának tekintő *nicsiren-sósú* (日蓮正宗), valamint a későbbi követők által alapított *hokke-sú* (法華宗) különböző irányzatai. A Nicsiren tanításait követő laikus szervezetek a 20. században jelentek meg és tettek szert milliós követőtáborra, Japán vallási életének fontos szereplőivé válva. Közülük a legjelentősebbek a Reijúkai (霊友会, alapítva 1920), a Rissó Kószeikai (立正佼成会, alapítva 1938) és a Szókagakkai (創価学会, alapítva 1930). Utóbbi 1964-ben egy politikai pártot, a Kómeitót (公明党) is létrehozott, amely 1993-ban a kormánypártok egyike lett.

BUDDHIZMUS A MUROMACSI- ÉS EDO-KORBAN

A Kamakura-sógunátus bukása után egy rövid időre a kiotói udvar megkísérelte a császári hatalom restaurációját, ám a kísérlet a samurájhatalom ellenállása miatt néhány év alatt elbukott, az udvar maga is megosztottá vált: ettől kezdve mintegy hatvan éven át a császári család két ága, az északi és a déli udvar vetélkedtek a hatalomért (Nanbokucsó-kor, 1336–1392). A politikai hatalmat az Asikaga-család ragadta magához, akik sóguni központjukat Kamakura helyett Kiotóban rendezték be, arra készítve a Kamakurában már berendezkedett *rinzai-zen* iskolát, hogy létrehozza kolostorainak kiotói rend-

¹⁹ Nissó (日昭, 1221–1323), Nicsiró (日朗, 1245–1320), Nikkó (日興, 1246–1333), Niccsó (日頂, 1252–1317), Nicsidzsi (日持, 1250–?) és Nikó (日向, 1253–1314).

szerét is. Ezek a templomok az új hatalom támogatását élvezve fejlődtek, így a Muromacsi-kor eleje a *rinzai* primátusát hozta el. A *rinzai* iskola vezetője, Muszó Szószeki a sógun befolyásos tanácsadója lett. A *rinzai* szerzetesek a 14. század végéig megőrizték kitűnő kapcsolatukat a sóguni kormányzattal, a harmadik Asikaga-sógun, Josimicu 足利義満 (1358–1408) alatt, akinek idején az Asikaga-hatalom a legerősebb volt, *rinzai* szerzetesek diplomáciai szolgálatot is elláttak Japán és a Ming-Kína között, kijelenthető, hogy az időszak intellektuális életét a buddhista szerzetesek határozták meg.²⁰

A Josimicu idején kibontakozó, majd unokája, Josimasza 足利義政 (1435–1490) alatt kivirágzó Muromacsi-kultúra (olyan művészeti ágakkal, mint a teaszertartás, a virágrendezés, a kertépítészet vagy a tusfestészet) szintén erős *zen* buddhista hatásokat mutatott.²¹

A 15. század közepétől a sóguni hatalom gyengülni kezdett, a központi politika egyre gyakrabban vált a tartományok sorát irányító erős családok vetélkedésének színterévé. Amikor az 1460-as évek közepén a sógun, Asikaga Josimasza politikai válságot okozott azzal, hogy nem tudott egyértelműen nyilatkozni a sóguni utódlás kérdésében, a ország két legbefolyásosabb földbirtokosa, Hoszokava Kacumoto 細川勝元 (1430–1473) és Jamana Szózen 山名宗全 (1404–1473) szembekerülve egymással háborút robbantottak ki. Ez a háború a sóguni hatalom erejének maradékát is felszámolta s az ország a következő százötven évben egymással hadakozó földbirtokosok harcmezéjévé lett.

A háborús időszakban a buddhista templomok kénytelenek voltak megszervezni földjeik és a rajta élő lakosság védelmét, illetve jogaik, érdekeik védelmében részt kellett venniük az adott terület politikai játszmáiban is. Ennek eredményeképpen a legtöbb kolostor maga is önálló földbirtokosként vett részt a küzdelemben, nem riadva vissza az erőszaktól sem pozíciójuk erősítése céljából.

A háborús időszak komoly fellendülést hozott a *sin* buddhista iskola számára, amelynek vezetője, Rennjo a 15. század végén sikerrel szilárdította meg hatalmát a különböző helyeken működő csoportok fölött. A *sin* irányzat templomai a vidék szellemi-vallási központjaivá tudtak válni, vezetőik a térség földműveseinek, kisbirtokosainak számára természetes vezetőkként léptek fel. Ebben a helyzetben egyre gyakrabban megtörtént, hogy a területet birtokló nagybirtokos ellen irányuló lázadások élére a templomok álltak.²² A vallási lázadások (japánul *ikkó-ikki*, ahol az *ikkó* a *sin* buddhizmusra utal, *ikki* 一揆 lázadást jelent) szervezettségüknél és az új tényezőként megjelenő vallási

²⁰ Szagara Tóru 1992: 18.

²¹ Ezzel együtt a 20. században kialakult egy túlzó nézet, amely a japán művészetek szellemi alapjaként kizárólag a *zent* azonosította – ez messze nem igaz, a többi buddhista iskola éppen úgy hatott ezekre a művészeti ágakra. Jaffe 2010: 198–202.

²² Solomon 1978: 51–66.

fanatizmus által rendkívül veszélyesek voltak, komoly gondokat okozva a kor hatalmasainak. Kaga tartományban az 1488-ban kitört lázadás a tartományt addig kormányzó Togasi-ház hatalmának a megdöntésével végződött, s a tartományt attól kezdve a *sin* buddhista templomi vezetők irányították a lakosság bevonásával. Ez a sajátos állapot kilencven éven át fennállt, csak az ország jelentős részét egyesítő Oda Nobunagának 織田 信長 (1534–1582) sikerült a kagai Hongandzsi erejét megtörnie.

A háborús időszak végén az országegyesítést elkezdő Oda Nobunaga művét egyik tábornoka, Tojotomi Hidejosi 豊富秀吉 (1536–1598) fejezte be, a főhatalom azután Hidejosi halálát követően az akkor legerősebb nagybirtokos, Tokugava Iejaszu (徳川家康, 1543–1616) kezébe került. Oda Nobunaga még elkeseredett harcot vívott a buddhista templomokkal (a *tendai* központ Enrjakudzsiban és Nagasimában hírhedt mézszárlásokat hajtatott végre, az ószakai Isijama Hongandzsit pedig öt éven át ostromolta), még az országban a 16. század közepén megjelenő keresztény hittérítők tevékenységének támogatásával is igyekezett a buddhista templomok befolyását csökkenteni.²³ Utódja, Tojotomi Hidejosi már fellépett az általa veszélyesnek ítélt keresztényekkel szemben, de a buddhista intézményekkel kapcsolatban is óvatos volt, sem ő, sem a nyomába lépő Tokugava Iejaszu nem engedték meg, hogy a buddhista templomok még egyszer akkora hatalomra tegyenek szert, mint korábban.²⁴

Tokugava Iejaszu 徳川家康 (1543–1616) 1603-ban sógunná nevezte ki magát a császárral, megalapítva így Edo központtal saját sóguni kormányzatát. A következő 264 évben a Tokugava-sógunok vezették az országot (Edo-kor), békét és stabilitást hozva el a háborús század után. Az új rendszerben a buddhizmus az állam szolgálatának lett alávetve, a sóguni kormányzat szigorúan szabályozta a templomok körülményeit, feladatait. A már említett temetési szolgálaton túl a buddhista templomok feladata lett a lakosság nyilvántartása is, fenntartásukat pedig a kormány a terület lakosságának a kötelességévé tette.²⁵

A háborús időszakban sok gondot okozó *sin* buddhizmussal szemben az Edo-kor elején szigorúan felléptek, a kiotói Hongandzsit felosztva keleti és nyugati templomra két önálló intézménnyé szervezték át – ez a különállás a mai napig létezik.

Az Edo-időszak elején, részben meglovagolva a buddhizmussal szembeni kormányzati gyanakvást kibontakozott egy konfuciánus mozgalom, amely a

²³ Oda Nobunaga az iskolák megrendszabályozásában odáig ment, hogy doktrinális vitáikban is bírói szerepet követelt magának. Ooms 1985: 36.

²⁴ Ebben a törekvésében a sógunt buddhista szerzetes-tanácsadók is segítették, mint például Suden vagy Tenkai. Ooms 1985: 76).

²⁵ Ez azonban nem jelentette azt, hogy a népet buddhista tanításban kívánták volna részesíteni: a köznép inkább el volt ideológiailag hanyagolva a hatalom által. Cudzsimoto Maszasi 1991: 76.

Song-Kína új konfucianizmusán alapulva a samurájoktatás eszmei megalapozójának szerepére tört. Ebben a küzdelemben számukra a buddhizmus ellenfél volt, sorra jelentek meg az íráások, amelyek a buddhizmus irracionálisát, szubjektivitását és az egyént előtérbe helyező, „önző” hozzáállását ostromozták.²⁶ Azt lehet mondani, a 17. századi japán konfuciánus irodalom közös nevezője leginkább a buddhizmus-ellenesség volt, tovább nehezítve a buddhista iskolák amúgy sem könnyű helyzetét.²⁷

Az Edo-kor egy új *zen* irányzat megalapítását is hozta: egy kínai, a *chan* Linji-vonalához tartozó szerzetes, Yinyuan 隱元 (japánul Ingen, 1592–1673) 1654-ben Japánba utazott, előbb Nagaszakiban, majd Kiotó környékén tanítva számos templomot alapított. Iskolája 1661-ben, az Óbaku-hegyi Manpukudzsi megalapításával indult el önálló útján, elnevezéseként az *óbakut* (黄檗) használva. Mivel ez az irányzat az akkor már régóta létező *rinzai* iskolával közös gyökerekkel rendelkezett, tekinthető annak egy vonalának is, de hivatalosan különálló iskolának számított. Az *óbaku* iskola jellegzetessége volt, hogy erősen magán viselte a Ming-kultúra hatását, ez mind a templomok építészeti megoldásaiban, mind a *szútráknál* alkalmazott olvasatokban jelen volt. Mint-hogy Yinyuan jelentős kalligráfus is volt, az *óbaku* iskola a kora-újkori japán kalligráfiára is hatással volt.

BUDDHIZMUS A MODERNIZÁLÓDÓ JAPÁNBAN

Az utolsó Tokugava-sógun, Josinobu 徳川慶喜 (1837–1913) 1867-ben lemondott, a következő évben pedig új politikai rendszer született, amely névleg a császári hatalom restaurálásán, valójában az uralkodót a háttérből irányító erők hatalmán alapult. Az új rendszer külsőségeiben az ókori császári államhoz kívánt visszatérni, a japán ősvallást, a sintót államvallássá tették,²⁸ a buddhizmust pedig, mint „külföldi” vallást, a háttérbe kívánták szorítani. Megtiltották a korábban széles körben alkalmazott gyakorlatot, hogy a buddhista templomokon belül sintó szentélyek álljanak és viszont, rengeteg buddhista templomot

²⁶ A kor talán legjelentősebb konfuciánus gondolkodója, Ogdjú Szorai hevesen tagadta, hogy a szubjektív én bármilyen társadalmi norma forrása lehetne. Najita Tetsuo 1987: 205.

²⁷ Bár Japánban nem voltak olyan elszánt anti-buddhisták, mint a kínai konfuciánusok között, egy konfuciánus tudósak időnként illetet valami elmarasztalót írnia a nagy riválisról. Sato Naokata – Spae 1942: 167–187. Ezzel együtt a konfuciánusok között soknak volt buddhista hátere is, így egyfajta szinkretizmus is kialakult a két tan között. Kurozumi Makoto 1994: 342.

²⁸ Jaszutomi Sinja 2010: 42.

leromboltak, szerzetesek ezreit „képezték át” sintó pappá. A nehézségeket a korábban nagyfokú állami támogatást élvező irányzatok viselték rosszabbul, a mostohábban kezelt, ezért híveik összefogására építő iskolák (*nenbucu* iskolák, *nicsiren* buddhizmus) jóval kevesebb kárt szenvedtek, megerősödve tudtak a modern korba lépni.²⁹

A 19. század végének hatalmas társadalmi átalakulás és az azok nyomán kialakuló létbizonytalanság táptalaja volt a legkülönbélebb vallási jelenségeknek: ebben az időszakban több száz új vallás született meg Japánban, jellemzően a buddhista, sintó, konfucianus, sőt keresztény hagyományokat elegyítő, erősen szektás jellegű mozgalmak voltak.³⁰ A hagyományos japán buddhizmus gyökerei azonban nagyon erősek voltak, így a régi iskolák túl tudták élni a nehézségeket, ma már inkább a szekularizáció, a lakosság vallási érdektelensége az, amivel meg kell küzdeniük.

BIBLIOGRÁFIA

- Bodart-Bailey, B.: The Persecution of Confucianism in Early Tokugava Japan. *Monumenta Nipponica* 48 (1993), 3. pp. 293–314.
- Borgen, R.: A history of Domyoji to 1572 (or maybe 1575): an attempted reconstruction. *Monumenta Nipponica* 62 (2007), 1. pp. 1–74.
- Cudzsimoto Maszasi: Kinszei kóki ni okeru minsúkan – kjókaron o csúsin ni. (Nép-felfogás a kora-újkor második felében, középpontban az oktatással) *Nihon sziszósi gaku* 24 (1991), pp. 75–87.
- Eliot, Ch.: *Japanese Buddhism*. Routledge and Kegan, London 1935.
- Hori Ichiro: *Folk religion in Japan*. Chicago University Press, Chicago 1968.
- Jaffe, R. M. (rev.): Elisabetta Porcu: Pure Land Buddhism in modern Japanese culture. Leiden: Brill, 2008. *Journal of Japanese Studies* 36 (2010), 1. pp. 198–202.
- Jaszutomi Sinja: *Sinran to kiki isiki: atarasiki sítai no tandzsó*. Buneidó, Kiotó 2003. [Sinran és a lázadás tudatossága: egy új típusú vallási közösség születése]
- Jaszutomi Sinja: *Sinran: sin no kózó*. Hózókan, Kiotó 2004. [Sinran: a hit felépítése]
- Jaszutomi Sinja: *Kindai Nihon to Sinran: sin no szaiszei*. Csikuma sobó, Tokió 2010. [Sinran és a modern Japán: a hit újjászületése]

²⁹ Jaszutomi Sinja 2010: 18.

³⁰ Egy összefoglaló áttekintésért lásd Hori Ichiro 1968: 230–231.

- Kamata Sigeo: *Tendai sziszó njúmon*. Perikansa, Tokió 2009. (1. kiad. 1984). [Bevezetés a Tendai filozófiájába]
- Kiyota Minoru: Presuppositions to the understanding of Japanese Buddhist thought. *Monumenta Nipponica* 22 (1967), 3–4. pp. 251–259.
- Koszaka Kunicugu: *Nisida Kitaró no sziszó*. Kódansa, Tokió 2009. (1. kiad. 2002). [Nisida Kitaró filozófiája]
- Kurozumi Makoto: The Nature of Early Tokugawa Confucianism. *Journal of Japanese Studies* 20 (1994), 2. pp. 337–375.
- Morimoto Dzsunicsiró: *Nihon sziszósi*. Miraisa, Tokió 2009. [Japán eszmetörténete]
- Najita Tetsuo: *Visions of virtue in Tokugawa Japan. The Kaitokudo: merchant academy of Osaka*. University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Ooms, H.: *Tokugawa Ideology. Early constructs, 1570–1680*. Princeton University Press, Princeton 1985.
- Porcu, E.: *Pure Land Buddhism in modern Japanese culture*. Brill, Leiden 2008.
- Szagara Tóru: *Nihon no dzsukjó. Szagara Tóru csoszaku-sú* 1–2. Perikansa, Tokió 1992. [A japán konfucianizmus]
- Solomon, M.: The dilemma of religious power: Honganji and Hosokawa Masamoto. *Monumenta Nipponica* 33 (1978), 1. pp. 51–66.
- Spae, R.: Buddhism as viewed by two Tokugawa Confucianists. Ito Jinsai's letter to Doko and its refutation by Sato Naokata. *Monumenta Nipponica* 5 (1942), 1. pp. 167–187.
- Vacudzsi Tecuró: Dógen no sugjó no hóhó to mokuteki. In: *Vacudzsi Tecuró: Vacudzsi Tecuró no zensú*. Ivanami Soten, Tokió 1977. [Dógen buddhizmusának módszere és célja]

PORCIÓ TIBOR

A belső-ázsiai török népek és a buddhizmus

BEVEZETÉS

Ha népekről és hitvilágaikról esik szó, a törökséggel kapcsolatban a legtöbb embernek bizonyára nem (vagy nem elsősorban) a buddhizmus jut eszébe, miképpen a buddhizmussal kapcsolatban sem a törökség. Ez nem meglepő, hiszen a mai török népek többsége – területileg is és számarányukat tekintve is – az iszlám követője. Éppen ezért kevésbé köztudott, hogy hosszú történetük során a török nyelvű népek szinte valamennyi nagy vallással kapcsolatba kerültek, s a mai török népek vallásai között ott találjuk a kereszténységet, a judaizmust és a buddhizmust is. Ez utóbbit a sárga ujjur néven ismert kis népcsoportnál, akikről tudjuk, hogy az egykoron Belső-Ázsia történetében jelentős szerepet játszó régi ujjurok leszármazottai. A belső-ázsiai buddhizmusnak, s ezen belül a török (ujjur) buddhizmusnak is, ma már óriási szakirodalma van, habár ez össze sem mérhető a ceyloni, kínai, tibeti vagy japán buddhizmusával.¹ A törökség és a buddhizmus kapcsolatának áttekintése magyarul egy ilyen jellegű kötet keretében egyéb ok mellett azért is indokolt, mivel a török buddhista irodalom felfedezésének is, és kutatásának is számos magyar vonatkozása van.

A kínai buddhista kánonhoz (*Tripitaka*) Kubiláj kán megrendelésére összeállított katalógus (1285–1287) tanulmányozása során Stanislas Julien felfigyelt arra, hogy – a katalógus előszavának és kolofonjainak tanúsága szerint – az összeállításban ujjurok is közreműködtek, s egyes szövegeknek ujjur fordítása is készült.² Felfedezését 1849-ben tette közzé, s a szakirodalom ehhez az időponthoz, s egyben Julien nevéhez köti az első tudományos híradást az ujjur buddhista irodalom akkor még feltételezett létezéséről.³ A feltételezésből bizonyosság a szélesebb szakmai nyilvánosság számára akkor vált, amikor Berthold Laufer 1907-ben megjelentette híres cikkét, amely már címében is „ujjur buddhista irodalomról” beszélt.⁴ Az ő ismeretét részben a 19. század végi orosz Turfán-expedíciók feltárásairól közzétett beszámolók,⁵ de még inkább az ún. Nagy Medve (*Csillagkép*)-szútra (tib. *sme bdun zhes bya bskar ma'i mdo*, ujjur *Yitikän*

¹ Ennek lehetséges okairól lásd Tremblay 2007: 78–79.

² Julien 1849: 366–367.

³ Franke 1990: 75–76; Elverskog 1997: 1.

⁴ Laufer 1907.

⁵ Radlov – Klemenc 1899.

Sudur) tibeti változatának kolofonja alapozta meg, amely arról értesít, hogy a *szútrának* ujjur nyelvű fordítása is készült.⁶ Semmiképpen nem kisebbíti a két neves tudós érdemeit az, hogy – mind időben, mind forrásának informatív jellegében – Kőrösi Csoma Sándor valójában megelőzte őket.⁷ C. P. Kennedy századoshoz írt, 1825. május 5-én, Szabáthuból (India, a mai Himácsal Pradés államban) kelt levelében Csoma beszámolt arról, hogy a tibeti *Tengyur*⁸ katalógusában talált „egy rövid értekezést, melyet a jugarok nyelvéből fordítottak, és amely röviden elbeszéli egy Sakya szobornak azokon az országokon keresztül való vándorlásait. Ezt a szobrot most Lasszában őrzik, ahová Szrongcen Gampo királynak Konchó nevű felesége hozta Kínából.”⁹ Csoma ezen közlése azonban csak jóval Julien cikke után, 1895-ben vált publikussá, és a külföldi orientalisták figyelmét láthatóan elkerülte.¹⁰ Itthon Csoma „jugur”¹¹ adatával részletesen – valóban hozzáértőn és tudósi alapossággal – először¹² Ligeti Lajos foglalkozott, aki kimutatta, hogy a Csoma és Laufer tibeti forrásaiban szereplő *yo-gur/yo-gur* a ma kínai Kanszuban (Gansu) élő és sárga ujjurként ismert nép elődeit jelöli.¹³

Laufer cikkének megjelenésekor már javában tartott a Belső-Ázsiába irányuló expedíciós láz. Diplomataik, utazók és felfedezők csoportjai indultak a térségbe, a legkülönbözőbb nemzetek képviselőiben. 1889 és 1915 között orosz, brit,

⁶ Laufer 1907: 392.

⁷ Közismert, hogy Csoma eredeti célja a magyarság keleti eredetének felkutatása volt, és ezt a célját azután sem adta fel, hogy megírta tibesztikai műveit. Kara 1978: 161. Sőt, utolsó útjára azért indult Tibet fővárosa, Lhasza felé, hogy ott további adatokat gyűjtsön a „jugurok” országáról és népéről. Róna-Tas 1984: 49. Mint ismeretes, a magyarok *Hungarus* neve egy olyan törzsszövetség nevére megy vissza, amelyet törökül *On Ogur/Ugurnak* neveztek (magyarul: Tíz Ugur). Az ún. „Jugria-kérdéshez” lásd Róna-Tas 1996: 334–335. A magyarság különféle elnevezéseiről ugyanott 209–250, különösen 217–221.

⁸ Tib. *bstan 'gyur*.

⁹ Magyarul Duka 1885a: 58, angolul Duka 1885b: 63–64. A kérdéses szöveget Ligeti azonosította: Ligeti 1931: 304; s ma már tudjuk, hogy Csoma közlése a szöveg tartalmát illetően pontatlanságokkal tűzdelt. A tibeti szöveget kiadta, lefordította és kínai párhuzamával összevetette Kudara 2004: 149–154. A tibeti fordítás 1263-ban készült, s külön érdekessége, hogy ez az egyetlen tibeti buddhista szöveg, amelyről biztosan tudjuk, hogy a forrásnyelve ujjur (mely szintén fordítás, kínaiából). Sajnos, az ujjur szöveg nem maradt fenn.

¹⁰ Még Kudara sem említi meg hivatkozott írásában (előző lábjegyzet), amely tulajdonképpen az egyetlen alapos kiadása a szövegnek.

¹¹ Csoma eredeti angol levelében „yoogoor”, magyar fordításában „jugar” szerepel.

¹² Már korábban Kuun Géza is rámutatott, hogy a Csoma által tibeti forrásokban megtalált „Jugarok országa” valóban létezik, s felvetette, ha Csoma utolsó útja beteljesedhetett volna, talán eljutott volna a Potanin orosz utazó által Kínában lejegyzett *jogurokhoz*. Kuun 1900: 47.

¹³ Ligeti 1931.

német, japán és francia (hogy csak a legjelentősebbeket említsük) expedíciók versengtek a térségben. Ennek megfelelően, ma a világ leggazdagabb ujur (és általában régi turkesztáni) anyagai Berlinben, Londonban, Párizsban, Szentpéterváron és egyes japán gyűjteményekben találhatóak.¹⁴ A Brit Birodalmat a magyar Stein Aurél képviselte, aki a Széchenyi Béla expedíciójában (1879) résztvevő földrajztudós Lóczy Lajostól értesült a Tunhuang-i (Dunhuang) barlangtemplomok létezéséről.¹⁵ Innen, valamint a mai Kína Szincsiang (Xinjiang) és Kanszu térségeiből rendre kerültek elő kéziratok ill. töredékek, különböző nyelveken és írásokkal, amelyek közül nem egy akkor még ismeretlen volt. Ennek az anyagnak terjedelmes részét képezik az egykor virágzó ujur buddhizmus emlékei, köztük az is, amelyre Laufer tibeti forrása utalt.¹⁶

TÖRTÉNETI HÁTTÉR¹⁷

A törkök a 6. század derekán jelentek meg a történelem színpadán, amikor 552 körül a mai Mongólia területén megdöntötték a zsuanszuanok (ruanruan) hatalmát, s megalapították az Első Türk Kaganátust (552–630). Hamarosan meghódították a Kína északnyugati határaitól egészen a Káspi(Kaszpi)-tó keleti partvidékéig fekvő területeket. Alapvető gazdasági és kulturális jelentőséggel bírt, hogy ellenőrzésük alá kerültek a térség főbb kereskedelmi útvonalai (Selyemút), továbbá az a tény, hogy a birodalom szélei elérték a kor valamennyi politikai-civilizációs nagyhatalmát, mint a Bizánci és Perzsa Birodalom, India és Kína.¹⁸ Az 580-as évek elejére a kaganátus két részre szakadt, nyugatira és keletire. A nyugatiak gyakran keveredtek háborúba Bizánccal és Perzsiával, míg a keletiek időről időre megtámadták Kínát. Miután a Tang császárság megalakult (618) és hatalmát megszilárdította, ellentámadásba ment át, és kihasználva a belső török viszályokat, sorra behódoltatta a keleti törzseket. 630-ban a keleti türk birodalom összeomlott, s nem sokkal később a nyugati konföderáció is elveszítette önállóságát.

¹⁴ Az expedíciókról, a kéziratok felfedezéséről, és a további irodalmakhoz lásd Elverskog 1997: 2–5; Shimin 2004; Zieme 2004.

¹⁵ Miklós 1959: 9–17.

¹⁶ A *szútra* kínai változataihoz lásd Franke 1990; Orzech – Sanford 2000; a tibeti fordításhoz Panglung 1991; a mongolhoz Matsukawa 2004 és Elverskog 2006; az ujurhoz Zieme, 2005: 115–149.

¹⁷ Belső-Ázsia régi (ezen belül török korszakának) történetéhez kiindulópontként jó szívvel ajánlható Sinor 1990; Golden 1992; magyarul pedig Vásáry 2003.

¹⁸ Beckwith 1993: 9–10.

Fél évszázad kínai függés után a keleti türkök egy csoportja fellázadt, majd a többi török törzzsel egyesülve megalapították a Második Türk Kaganátust (692–742). 740 körül az ujugurok egységbe tömörültek a szintén török baszmilokkal és karlukokkal, és hosszú harcok után véget vetettek a türkök uralmának. Ezután az ujugurok korábbi szövetségeseik elűzésével megszilárdították hatalmukat. Az irodalomban Ujgur Kaganátusként (vagy sztyepei Ujgur Birodalom) ismert konföderáció mintegy száz évig tartotta magát (744–840), s szoros kereskedelmi, diplomáciai és katonai kapcsolatokat épített ki a Tang udvarral. Amikor a császár trónját belső lázadás fenyegette, az ujgur uralkodóhoz fordult segítségért.¹⁹ 757-ben az ujugurok segédkeztek a kínai főváros, Csangan (Chang'an) visszaszerzésében, majd 762-ben bevonultak a stratégiailag fontos Lojangba (Loyang), leverték az utolsó lázadókat, miközben teljesen feldúlták a várost.²⁰ Itt azonban történt egy jámborabb esemény is, amely jelentőségében és hatásában nem csak rövid távon, hanem évszázadokra meghatározta az ujgur nép további sorsát. Bügü kagán (759–779) találkozott az ott élő szogd kolónia tagjaival, akiknek a többsége Máni tanításait követte.²¹ Mivel a lázadás irányítói a Kínában élő idegenek (türkök, szogdok) közül kerültek ki,²² a szogdok okkal tartottak a császár idegenellenes reakciójától. Azért, hogy hit- és honfitársaik számára védelmet találjanak, az ereje teljében lévő ujgur birodalom vezetőjéhez fordultak.²³ Igyekezetük sikerrel járt, amiben nyilván az is közrejátszott, hogy a szogdok rendelkeztek mindazokkal a fontos képességekkel és tapasztalatokkal (különösen a diplomácia, közigazgatás, üzleti élet, írásbeliség és műveltség terén), amelyeket már az Első Türk Kaganátusban is bizonyítottak, s amelyekre most az új birodalom megszervezéséhez az ujgur kagánnak is szüksége volt. Ezért néhány szogd tanácsadót magával vitt székhelyére, Ordu-Balik-ba,²⁴ akik hamarosan nemcsak azt érték el, hogy a kagán maga is felvegye a manicheista hitet,²⁵ hanem arról is meggyőzték, hogy egy központi vallás bevezetése milyen előnyökkel járhat. Így a kagán 763-ban a manicheizmust a birodalom hivatalos vallásává nyilvánította.²⁶

¹⁹ A Tang császárság és belső-ázsiai szomszédjainak kapcsolatáról, valamint a vonatkozó szakirodalomhoz lásd Beckwith 1993; Slobodnik 1995, 1997; MacKerras 2000.

²⁰ MacKerras 2000: 225–226.

²¹ A manicheizmusról lásd Simon – Simonné 2011.

²² A lázadás elindítója és kezdeti irányítója, An Lusan (An Lushan) maga is szogdtörök vegyes származású volt. Foltz 1999: 80.

²³ A szogdok előszeretettel „használták” a nomád népeket a kínai belpolitika befolyásolására. Beckwith 1993: 146, 17. lábjegyzet.

²⁴ Későbbi mongol nevén Karabalgaszun (mong. Qarabalyasun, halha Xarbalgas).

²⁵ Kudara 2002: 184.

²⁶ A világtörténelemben az Ujgur Kaganátus volt az egyetlen ország, amelyben ez az iráni eredetű vallás ilyen rangot kapott. Nattier 1991: 780; MacKerras 2000: 224.

Természetesen nem csak a Tang udvarban, hanem az ujjur uralkodói körökben sem nézte mindenki jó szemmel a manicheus szogdok befolyásának erősödését s az azt kísérő Kína-ellenes politikát, így e két erő küzdelme rányomta bélyegét mind a bel- mind a külpolitika történéseire.²⁷ A manicheizmus felvétele az ujjurok körében azonban többnek bizonyult egy pillanatnyi politikai aktusnál, dominanciáját még sokáig megőrizte.²⁸ A karabalgaszuni felirat (lásd alább) tanúsága szerint valószínűsíthető, hogy a buddhizmus és esetleg más vallások képviselői (nesztoriánusok, zoroasztriánusok[?]) nemcsak a manicheista papok nyomdokaiban, hanem már azok érkezése előtt is fejtettek ki térítő tevékenységet a harcias nomádok között. A vallási – és természetesen politikai – vetélkedés, csakúgy mint a szogd és kínai kultúra egyidejű közelsége gyümölcsözőnek bizonyult.²⁹ Terjedt az írásbeliség, s vele együtt az egyetemes műveltség. A kilencedik század első felében az ujjur gazdagság és kultúra híre már messze, Belső-Ázsia határain túl is elterjedt. Katonailag azonban már nem volt olyan erős, hogy ellen tudjon állni az északról támadó kirgizek rohamainak, így 840 táján az ujjurok sztyepei hegemoniája véget ért. Ez azonban nem jelentette az ujjur kultúra és műveltség hanyatlását is. Sőt, az igazi fellendülés még ezután következett.

A korábbi nomád államalakulatok (zsuanzsuan és türk) megdöntésekor lényegében csak elit- és hatalomváltás következett be.³⁰ Az ujjurok ebben is eltértek elődeiktől. Törzseik közül többen nem akarták új uraikat szolgálni, délre illetve délnyugatra vándorolva kerestek új hazát. Különböző csoportjaik közül hármat jegyeztek le a források. Egy részük Kínában keresett volna menedéket, de rideg fogadtatásban részesültek és a határszélen néhány éven belül felmorzsolódtak. Egy jelentősebb közösség nyugat felé indult el, majd hamarosan kettévált. Az egyik csoport lehúzódott a kínai határszélre, a mai Kanszu tartományba. Történetüket kínai, tibeti, ujjur és mongol források segítségével egészen a modern korig követni tudjuk. Belőlük lettek a sárga ujjurok, nyelvük és kultúrájuk sokban folytatója a 9. századi ujjurokének. A másik és nagyobb csoport Kelet-Turkesztán északi részén (a mai Szincsiang területén), a Kuca, Karasár, Turfán és Besbalik közötti területeken alapított egy kis birodalmat, melyet a szakirodalom Ujjur Királyság vagy Turfáni Fejedelemség néven ismer.³¹ Új környezetében mindkét csoport fokozatosan áttért a letelepült, földművelő életformára, s idővel az uralkodó vallás szerepét átvette a buddhizmus.

²⁷ MacKerras 2000: 223–226; La Vaissière 2005: 223–225.

²⁸ A vallási életről az Ujjur Kaganátusban lásd MacKerras 1990: 329–334; utóbbi recenziojához Nattier 1991: 780.

²⁹ MacKerras 1990: 340; Russell-Smith 2005: 46.

³⁰ Róna-Tas 1996: 295; Vásáry 2003: 88.

³¹ Az ujjurok vándorlásához lásd Vásáry 2003: 89–99; és angolul Russell-Smith 2005: 53, további irodalmakhoz ugyanitt 120–122. lábjegyzetek.

Kelet-Turkesztánban, különösen a Tarim-medence oázisaiban már az időszámításunk kezdete előtti időktől kisebb államok léteztek, amelyeket többnyire indoeurópai (pl. tokhárok) és iráni (pl. szakák, szogdok) népek népesítettek be. Az i. sz. 6. század közepétől megkezdődött a török népek beszivárgása a területre, s ezzel együtt a fokozatos eltörökösödés, amelynek utolsó állomása volt az uigur törzsek tömeges bevándorlása.

Kulturálisan a térséget a szomszédos területek (Közép-Ázsia, Észak-India, Észak-Kína, Tibet), illetve az időnként itt átvonuló népek befolyásolták. A Selyemút mentén a buddhizmus már az i. sz. 1. században megvetette a lábát s jutott el egészen Kínáig, s közben évszázadokra meghatározó vallása lett a ma Turkesztánnak nevezett nagy tájegységnek.

VALLÁSI HÁT'TÉR

A nagy vallások közül kétségtávol a buddhizmus volt az első, amellyel a sztyeppei törökség kapcsolatba került. Igaz, ennek kezdeteiről és mikéntjéről nagyon kevés megbízható adattal rendelkezünk. Nem kizárt, hogy kínai buddhista misszionáriusok már a zsuanszuan udvarban is tevékenykedtek.³² Ennek valódi mértékéről és hatásáról legfeljebb csak találgatni tudunk, az viszont bizonyosnak látszik, hogy az Első Türk Kaganátussal való kapcsolat alakításában a kínaiak igyekeztek a buddhizmust is felhasználni. Kínai források alapján az is valószínűsíthető, hogy egy népes türk közösség élt a kínai fővárosban, akik között voltak buddhisták is.³³ Részükre, az 550-es évek vége felé, a császár elrendelte egy buddhista templom felépítését.³⁴ Jámbor cselekedetével nem csupán a Csanganban lakó türköknek akart kedveskedni, sokkal inkább egy baráti-politikai gesztusnak szánta Muhan kagán (türk Bukan, 553–572) – a birodalomalapító Bumin kagán fia, sorban a 3. uralkodó felé.³⁵ A következő császár egy feliratban emlékezett meg a templom felszenteléséről, melynek szövege Muhan erényei közé sorolja, hogy a kagán felvette a buddhizmust. E közlés valóság tartalmát azonban többen megkérdőjelezzik, szerintük ez inkább csak a kínaiak vágyálma volt.³⁶ Muhan halála után, öccse, Tatpar (572–581) került a trónra, akiről kínai források azt állítják, hogy egy Hui Lin nevű kínai szerzetes megté-

³² Tremblay 2007: 107, további könyvészethez ugyanott 156. lábjegyzet.

³³ Gabain 1954: 161–167.

³⁴ Gabain 1954: 162–163; Liu Mau-Tsai 1958: 38–39.

³⁵ Tremblay 2007: 107.

³⁶ Gabain 1954: 163; Klimkeit 1990: 54; Elverskog 1997: 5.

rítette,³⁷ és egy szentélyt is építtetett buddhista szerzetesek számára.³⁸ Kérésére az Északi Csi (Qi) uralkodó 574-ben elküldte neki a *Maháparinirvána-szútra* (kínai: *Niepan jing*) „türk nyelvre” (kínai átírásban *tujue yu*) lefordított példányát.³⁹ Sajnos a szöveg nem maradt fenn, és más forrásban sincs nyoma. Így nem tudhatjuk, hogy milyen írással készült, s hogy valójában török nyelvre fordították-e. Noha a német Turfán-expedíció anyagában fennmaradt a szóban forgó *szútra mahájána* változatának két ótörök nyelvű és ujgur írású laptöredéke (s a fordítás megállapíthatóan kínai eredetire megy vissza), semmi köze nincs a feltételezett 574-es fordításhoz.⁴⁰ Ráadásul, ebben a korban még nem beszélhetünk török írott nyelvről, és az is nehezen képzelhető el, hogy a török vallási szókinccs a 6. században alkalmas lett volna a bonyolult buddhista terminológia visszaadására.⁴¹ Ezért, ha valóban létezett ez a fordítás, akkor a célnyelv minden bizonnyal a szogd volt, csakúgy, mint maga az írás.⁴² Ez volt ugyanis az Első Türk Kaganátus hivatali nyelve, amelynek leginkább kézzelfogható bizonyítéka az 580 és 590 közé datálható buguti sírfelirat.⁴³ A sztélé két oldalán és az elején szogd nyelven és írással készült szöveg található, a hátoldalán pedig egy *bráhmí* írásos felirat. Ez utóbbi annyira megrongálódott, hogy lényegében máig megfejtetlen.⁴⁴ A kőbe vésett szöveg, amellet, hogy a szogd nyelv és írás használatára utal az adott korban, gyakran idézett forrás a buddhizmus jelenlétét és Tatpar kagán megtérését bizonyítandó. Az újabb kutatások fényében azonban ez ma már nem tűnik annyira egyértelműnek. Már a felirat korábbi kutatói is feltételezték, hogy a szogd szöveg megfogalmazója maga valószínűleg nem volt buddhista.⁴⁵ Tartalmát illetően a felirat a türk uralkodóknak állít emléket (s ebben lényegében nem különbözik a későbbi türk rovásírásos feliratoktól), s mint ilyen, elsősorban az ősök tisztelete olvasható ki belőle. Emellett az uralkodó halálára használt fordulat, mely szerint az elhunyt „visszatért a Teremtőhöz”,⁴⁶ jól beleillik az ősi török világképbe (tengrizmus),⁴⁷ ugyanakkor meglehetősen idegen a buddhizmus eredeti gondolatvilágától. A felirat mégis a korai török buddhizmus leggyakrabban

³⁷ Gabain 1954: 165; Elverskog 1997: 5.

³⁸ Gabain 1954: 164; Klimkeit 1990: 55; Tremblay 2007: 107.

³⁹ Gabain 1954: 164; Liu Mau-Tsai 1958: 34; Klimkeit 1990: 55; Zieme 1992: 10–11.

⁴⁰ Zieme 1992: 11–12.

⁴¹ Klimkeit 1990: 55.

⁴² Klimkeit 1990: 55; Zieme 1992: 11–12; Kudara 2002: 184; Tremblay 2007: 108.

⁴³ Mongóliában, a Bugut-hegytől 10 km-re keletre (Bayan Cagān Gol megyében), egy egykori temetői komplexum romjai között fedezték fel. Megtálalási helyéről a Cecerleg-i Regionális Múzeumba szállították, ahol jelenleg is található.

⁴⁴ Yoshida – Moriyasu 1999: 125.

⁴⁵ Kljaštornyj – Livšic 1972: 79; Bazin 1975: 41–43.

⁴⁶ Kljaštornyj – Livšic 1972: 76, 86; Yoshida – Moriyasu 1999: 123–124.

⁴⁷ Az ótörök hitvilágról: Roux 1984: 168–192; Scharlipp 1991.

hivatkozott elsődleges történeti forrásává vált. Ennek oka, hogy a szogd szövegben van egy rész, amelyben a felirat első megfejtői szerint Tatpar kagán⁴⁸ elrendelte egy „nagy új *szangha* létrehozását” (*RBkw nwh snk' 'wst*).⁴⁹ A szogd *nwh* „új” valószínűleg téves olvasat a *nwm* helyett,⁵⁰ aminek átírása *nom* és jelentése „jog, törvény, vallás, Tan”.

Valójában a kérdéses kifejezés (*nwm snk'*) több ízben szerepel a feliraton,⁵¹ s kétféleképpen is olvasható: a *snk'* vagy a szanszkrit *szangha* „buddhista közösség”, vagy az iráni *sang* „kő, szikla, sztéle” megfelelője.⁵² Az utóbbi olvasatot előnyben részesítők szerint a feliratnak nincs köze a buddhizmushoz.⁵³ Igazából, a „törvénykő” jobban illeszkedik a szöveggörnyezetbe,⁵⁴ ám ez sem kisebbíti annak a ténynek a jelentőségét, hogy a negyedik oldalon *bráhmí* írásos rész van, ugyanis ezt az írást Belső-Ázsiában kizárólag buddhista körökben használták.⁵⁵ Mindenesre a buguti felirat, még ha buddhista hatásra készült is, inkább cáfolja mint megerősíti, hogy a türk uralkodó elit, élén a kagánnal, szakított volna a türkök hagyományos hitvilágával. Más források ugyanakkor arra világítanak rá, hogy a buddhizmus több volt egy megtúrt vallásnál. Az Északi Csou (*Zhou*)-dinasztia alatt bekövetkezett buddhizmus-üldözés (574–577) során az Észak-Kínát elhagyni kényszerülő szerzetesek közül egy Dzsingupta nevű Gandhára-i mester (528–605?) többedmagával a türk udvarban kapott menedéket.⁵⁶ Közben néhány Indiából hazatérő kínai szerzetes is csatlakozott hozzájuk, mivel hazatérniük nem volt biztonságos. A magukkal hozott szövegeket Dzsinguptával együtt tanulmányozták, katalogizálták és kínaira fordították, s csak 584-ben tértek vissza Kínába.⁵⁷ Később a keleti türk kagán szívélyesen fogadta a kínai zarándokokat: 626-ban Prabhákhmitrát és 630-ban Hüancangot (Xuanzang).⁵⁸

A nyugati türköket illetően kevesebb a konkrét adatunk. 567/568-ban a nyugati területek első ura, Istemi kagán megbízásából egy követség érkezett Bizáncba.⁵⁹ A küldöttség vezetője a szogd Maniakh volt, aki nevéből ítéltetően

⁴⁸ Kljaštornyj – Livšic 1972 Tatpar helyett, tévesen, Taszpar (*Taszpar*)-t olvasott.

⁴⁹ Kljaštornyj – Livšic 1972: 86; Roux 1982: 453.

⁵⁰ Yoshida – Moriyasu 1999: 122–123.

⁵¹ Yoshida – Moriyasu 1999: 123–124.

⁵² Gharib 1995: 357.

⁵³ Erdal 2004: 35, 47. lábjegyzet.

⁵⁴ Tremblay szerint a *nwm snk'* összetétel, akár ezt jelenti, akár azt, buddhista eredetű. Tremblay 2007: 108, 164. lábjegyzet.

⁵⁵ Laut 1986: 4.

⁵⁶ Gabain 1954: 165; Kljaštornyj – Livšic 1972: 78.

⁵⁷ Gabain 1954: 165; Liu Mau-Tsai 1958: 37–39; Klimkeit 1990: 55.

⁵⁸ Tremblay 2007: 107.

⁵⁹ Róna-Tas 1996: 179; Vásáry 2003: 69.

buddhista lehetett.⁶⁰ Mint az ő példája is mutatja, a türk és a szogd arisztokrácia között szoros kapcsolat alakult ki, s a türkök jó hasznát vették a tehetős és művelt szogd kereskedők tudásának. Arról, hogy ez a vallási életre is kihatott-e, csak sejtésünk lehet. Annyi azonban bizonyos, hogy a nyugati türk fennhatóság Közép-Ázsiának részben azon régióit is magába foglalta, ahol a buddhizmus a 6. századra már megvetette a lábát.⁶¹ Ami a későbbi időszakot illeti: Vu-kung (Wukong) kínai szerzetes (751–790) Gandhára-i tartózkodásáról (759–764) beszámolva olyan buddhista szentélyeket említ, melyeket, szerinte, a türk uralkodók anyagi támogatásával építettek.⁶²

A Második Türk Kaganátus egyik jellemzője a türk politikai és kulturális öntudat erősödése és az idegen (értsd: kínai) befolyástól való távolságtartás.⁶³ Tulajdonképpen ennek a törekvésnek az egyik eredménye, és egyben bizonyítéka, a török nyelvre megalkotott első önálló írás, az ún. türk rovásírás.⁶⁴ A korból származó és ezzel az írással készült jelentősebb feliratok arra buzdítják a türköket, hogy térjenek vissza őseik életmódjához és értékrendjéhez.⁶⁵ Éppen ezért ezek a feliratok a legkorábbi elsődleges forrásaink a régi török hitvilágra vonatkozóan is. És részben ez az alapja annak az általános vélekedésnek is, hogy a buddhizmus jelenléte a Második Türk Birodalomban csupán elenyésző lehetett.⁶⁶ Mindenesre a rovásírásos feliratokon gyakori a végső soron szanszkrit eredetű *isbara* (szkr. *isvara*) „uralkodó, herceg” titulus, amely, akár szogd,⁶⁷ akár tokhár⁶⁸ közvetítéssel került a törökbe, mindenképpen buddhista. Tovább árnyalja a képet, hogy uralkodásának elején, 716-ban Bilge kagán agyagfallal körülvett városok és buddhista templomok építésébe kezdett.⁶⁹

Az Ujgur Kaganátus vallástörténetének legmeghatározóbb eleme a manicheus hit felvétele és fokozatos megerősödése az ujgur vezető rétegben. Emellett a varázslók és jósok továbbra is fontos szerepet játszottak.⁷⁰ A buddhizmusnak nem sikerült az ujgur kagánok pártfogását megszerezni, még a 779–808 közötti időszakban sem, amikor felerősödött a Kína-barát politika, s átmenetileg megszűnt a manicheizmus hivatalos támogatása.⁷¹ Jelenléte

⁶⁰ Lieu 1985: 185. Maniakhról bővebben: La Vaissière 2005: 165–167.

⁶¹ Klimkeit 1990: 53; Kudara 2002: 97–98.

⁶² Gabain 1954: 166–167.

⁶³ Klimkeit 1990: 56; Erdal 2004: 41.

⁶⁴ Róna-Tas 1996: 77–78, 333–341; Vásáry 2003: 41–42.

⁶⁵ Tekin 1997: 261; Klimkeit 1990: 55–56.

⁶⁶ Elverskog 1997: 6.

⁶⁷ Tremblay 2007: 108.

⁶⁸ Rybatzki 2006: 225.

⁶⁹ Tremblay 2007: 108.

⁷⁰ MacKerras 1990: 333–335.

⁷¹ Tremblay 2007: 108, 112.

azonban következtethetünk. A már említett háromnyelvű (kínai-szogd-ujgur) karabalgaszuni feliratról (810 vagy 821) tudjuk,⁷² hogy a manicheizmus felvételét más (a szövegben konkrétan meg nem nevezett) vallás(ok?) idológainak elégetése kísérte. Jó okunk van feltételezni, hogy ezek a festett illetve faragott képek mindenekelőtt buddhista alkotások voltak.⁷³

A 9. század derekán a kirgiz uralom alól elmenekülő ujugrok közül a kanszuiak tibeti és kínai környezetbe érkeztek, míg a turkesztáni ujugrok esetében ez kiegészült az iráni és tokhár lakossággal. Vallásilag mindkét régió a buddhizmus bástyája volt, de az ujugur vezető elit még sokáig megőrizte manicheista hitét. A kanszui ujugur fejedelem a 10. század végén (998), a turkesztáni a 11. század elején (1008) tért át a buddhizmusra.⁷⁴ Amikor a kínai Szung (*Song*)-dinasztia követe, Vang Jande (Wang Yande) 982-ben Kocsóba látogatott, egy manicheus templomról, ezzel szemben 50 buddhista kolostorról és egy kínai buddhista könyvtárról számolt be.⁷⁵ Vagyis a Buddha tana már a manicheus uralkodók alatt is javában elterjedt és vált egyre népszerűbbé az ujugur arisztokrácia és köznép köreiben.⁷⁶ Ez az a korszak, amikor az ujugur nemesség támogatni kezdte buddhista művek saját nyelvre történő fordítását. Ehhez a forrást három, a térségben virágzó buddhista kultúra kínálta: a szogd és a tokhár (Kucsá-Karasár-Turfán), valamint a kínai (Besbalik-Turfán-Dunhuang).⁷⁷ Ilyen-olyan mértékben mindhárom kultúra már korábban is szerepet játszott a török buddhizmus kialakulásában és fejlődésében.

Sokáig megkérdőjelezhetetlennek tűnt a feltételezés, hogy a törökök legelső buddhista tanítói a szogdok voltak (ún. „szogd hipotézis”).⁷⁸ A fentebbi rövid áttekintésből is kitűnik a szogd-török kapcsolatok kiemelt jelentősége. Maga az ujugur írás is a szogd írás kurzív változatából alakult ki. Továbbá, a buddhista alapszókincs részben szogd eredetű, illetve közvetítésű, s ezek aránya magasabb az archaikus (ún. „preklasszikus”) szövegekben, mint a későbbiekben („klasszikus”). Egyes ujugur buddhista szövegek szogd írással íródtak. Sajnos, eddig nem került elő olyan ujugur fordítás, amely minden kétséget kizáróan közvetlenül szogd eredetire lenne visszavezethető.⁷⁹ A „szogd hipotézisnek” azonban van-

⁷² A legjobban megőrződött rész a kínai. Gabain 1954: 168–169. A szogd és az ujugur részek legújabb kiadása Moriyasu – Yoshida – Katayama 1999. További irodalomhoz MacKerras 1990: 319, 4. lábjegyzet.

⁷³ Nattier 1991: 780.

⁷⁴ Tremblay 2007: 113.

⁷⁵ Elverskog 1997: 7.

⁷⁶ Az arisztokrácia egy részét szogd nesztorianusok a keresztény hitre térítették. Kudara 2002: 186.

⁷⁷ Elverskog 1997: 8.

⁷⁸ Laut 1986: 1–12; Elverskog 1997: 8, 29–30. lábjegyzetek.

⁷⁹ Zieme 1992: 16.

nak egyéb gyengeségei is. Igaz, hogy a korainak tekinthető – vagyis „preklasszikus” jellegzetességeket⁸⁰ felmutató – szövegek nagyobb számban tartalmaznak szogd megfeleléseket, mint a későbbi fordítások, de a tokhár átvételek száma még ezekben a szövegekben is jóval meghaladja szogdét. Ennek egyik magyarázata Moriyasu szerint az, hogy, szemben a manicheizmussal, a szogd buddhista hatás a sztyeppe-i törökségre csak felületes és sporadikus volt.⁸¹ Amikor az Ujgur Kaganátus 791-ben a tibetiektől egy időre visszaszerezte az ellenőrzést a Tarim-medence észak-keleti oázis-városai felett,⁸² a helyi tokhár buddhisták elkezdték vallási szövegeiket törökre fordítani. Ehhez pedig felhasználták a török vallási szókészletet, amelyet ekkor már a szogd kölcsönzésű terminológia gazdagított. Vagyis, a korai ujgur buddhista szókészlet viszonylag nagyszámú szogd elemei a manicheistáktól származnának. Ezt az elméletet („tokhár hipotézis”)⁸³ támasztaná alá az a tény is, hogy az ujgur buddhista szövegekben előforduló szogd átvételek jórészt nem azonosak a szogd buddhista irodalomban találhatókkal.⁸⁴ Ennek magyarázatát azonban máshol kell keresnünk. Tremblay – cáfolva Moriyasu megállapításait – rámutatott, hogy az ujgur buddhizmus régi szogd szakszavai nem manicheista eredetűek, hanem köznyelvi származékok, s mint ilyenek, csak szóbeli tanítások, prédikációk során kerülhettek a törökbe. Egyben ez bizonyíték arra is, hogy a manicheista vallás udvari támogatása ellenére (vagy amellett) a buddhizmus a Kaganátusban egyáltalán nem volt jelentéktelen, s ez – csakúgy mint a manicheizmus – Kínából érkező szogd misszionáriusoknak volt köszönhető. Ez utóbbiak azonban elsősorban a világiakhoz szóltak, s ennek megfelelően, kerülték a mesterkéltséget, az átlag ember számára nehezen érthető „kolostori nyelv” használatát.⁸⁵

A tokhár hatás leginkább abban mutatkozik meg, hogy az indiai eredetű buddhista szakszavak és kifejezések túlnyomó többsége e nyelv közvetítésével került át az ujjurba. Vannak szövegek, amelyeknek kolofonjából (vagy egyéb ismérvek alapján) tudjuk, hogy tokhárból készült fordítások,⁸⁶ s maradt ránk egy tokhár–török kétnyelvű himnusz is a kései 10. vagy korai 11. századból.⁸⁷ És van még egy fontos bizonyíték: a *bráhmí* írás használatát az ujjurok ugyancsak a tokhároktól vették át.⁸⁸

⁸⁰ Laut 1986: 59–148.

⁸¹ Moriyasu 1990: 147–165.

⁸² Beckwith 1993: 155–157.

⁸³ Tremblay 2007: 110.

⁸⁴ Ez utóbbiak többnyire a kínai terminusok szolgálai fordítása. Tremblay 2007: 110.

⁸⁵ Tremblay 2007: 109–113.

⁸⁶ Kasai 2008: 157–206.

⁸⁷ Elverskog 1997: 8–9.

⁸⁸ Porció 2003a.

A keleti türk és az ujjur udvar számára a buddhizmus mindenekelőtt az előkelő kínai életformát jelentette. Éppen úgy folyamodtak a kínaiakhoz szent szövegeikért, mint selyemért és egyéb luxuscikkekért. Kína-ellenes politikájuk miatt, a Második Türk, valamint az Ujjur Birodalom kagánjai (a 779–808 közötti időszak kivételével), nem-kínai vallást választottak: az előbbiek tengrizmust, az utóbbiak a manicheizmust. Az Első Türk Kaganátusban tevékenykedő buddhista missziók nyomán talán továbbra is fennmaradtak kisebb közösségek, amelyektől a helyiek bizonyos buddhista ismereteket szerezhettek, de írásos hagyománnyal és fordításokkal bizonyosan nem számolhatunk, hiszen a 8. század elejéig a török nem volt írott nyelv. Ha léteztek is kolostorok, könyveik kínai, esetleg szogd nyelvűek lehettek.⁸⁹

A 11. században, a közvetlen tokhár befolyás fokozatosan megszűnésével, a kínai maradt szinte az egyetlen forrás az ujjur buddhisták számára, s e pozícióját egészen a 13. századig megőrizte. A tibeti hatás a mongol hódítás előtt csupán marginális volt.

Nem tudjuk pontosan, milyen okok vezették az ujjur uralkodókat arra az elhatározásra a 10–11. század fordulóján, hogy hátat fordítsanak elődeik hitének és a buddhizmusra térjenek át. Minden bizonnyal nem elhanyagolható szempont volt, hogy a lakosság többsége ezt a vallást gyakorolta. L. Clark szerint, éppen ezért a buddhizmus állami szintre emelése alkalmas eszköznek tűnt a fejedelemség egységessé tételére a muszlim Karahanidák terjeszkedésével szemben.⁹⁰ Kudara szerint, ezzel a „civilizációs” lépéssel egyrészt az ország külső tekintélyét igyekeztek növelni, másrészt azt gondolhatták, így barátságos viszonyt tudnak fenntartani a nagy keleti szomszédal, Kínával.⁹¹ A két elmélet nem zárja ki egymást, s mindkettőnek van alapja. A történelem menete azonban végül másképp alakult.

A kanszui ujjurokat a 11. század első felében a tangutok hajtották uralmuk alá, a turfáni ujjurok pedig az 1120-as évek végén a karakitajok vazallusai lettek. Valószínűleg ez is oka volt annak, hogy a Turfáni Fejedelemség 1209-ben önként behódolt a terjeszkedő Mongol Birodalom fejének, Dzsingisz kánnak. A túlélés és fennmaradás szempontjából az ujjurok számára nem is volt más racionális lehetőség. Mondhatnánk, fél-függetlenségüket őrizhették meg azáltal, hogy karakitaj fél-függőségüket mongolra cserélték. Ez a másik félnek is kapóra jött. A – mind a nomád, mind a városi életformát jól ismerő – ujjurok ugyanis rendelkeztek minden olyan tudással, aminek a mongol államhatalom és politikai elit híján volt. Hasonlóan ahhoz, ahogy korábban a nomád törkök és a félig nomád, félig-letelepedett ujjurok támaszkodhattak a szogdok

⁸⁹ Tremblay 2007: 112.

⁹⁰ Idézve Elverskog 1997: 9.

⁹¹ Kudara 2002: 187.

képességeire és tapasztalataira – a kereskedelemtől kezdve, a diplomácián át, a műveltség és kultúra területéig bezárólag –, most ugyanezekre volt szüksége a friss nomád Mongol Birodalomnak is. Ha úgy tetszik, az ujugurok lettek a mongolok „szogdjai”.⁹²

Ezt a folyamatot jól illusztrálja az írás példája: a mongolok a szogd–ujgur írást vették át. Azt, hogy a mongolok első buddhista mesterei az ujugurok voltak, mi sem bizonyítja ékebben, mint az, hogy vallási szókinccsük javarésze az ujugurból került át.⁹³ Kitüntetett pozícióját az ujugur arisztokrácia és értelmiség (ideértve a papságot) megőrizte Kubiláj kán (u. 1260–1294), illetve a Jüan (*Yuan*)-dinasztia (1271–1368) korában is. Igaz, a vallási mentor szerepben ekkor már tibeti lámákkal és – kisebb mértékben – tudós konfucianus hivatalnokokkal is osztozniuk kellett.⁹⁴ Az, hogy Julien, Csoma és Laufer bevezetőben említett adatai mongol-koriak, s kettő közülük tibeti forrásból származik, nem véletlen. Noha ez a korszak az ujugur buddhizmus történetében késeinek számít, vallás- és kultúrtörténetileg annál izgalmasabb.

Ekkor kezdenek el az ujugurok tibeti szent (főleg tantrikus)⁹⁵ szövegeket saját nyelvre fordítani, s ekkor vezetik be a fadúcos nyomtatást a szövegek sokszorosítására.⁹⁶ A források közül a kínai továbbra is meghatározó maradt, de a tibeti mellett egy régi-új taggal is bővült: ez pedig a szanszkrit. Részben köszönhető ez azoknak az indiai szerzeteseknek, akik a muszlim invázió elől menekülve eredeti szanszkrit műveket is hoztak magukkal, hogy azokat megmentsék a pusztítástól.⁹⁷ A mongol korban munkájukhoz az ujugur fordítók, amennyiben rendelkezésükre állt, előszeretettel használtak több nyelven meglévő változatokat. Így például előfordult, hogy egy ujugur buddhista fordításhoz egyszerre használták a kínai és tibeti és/vagy szanszkrit változatokat (ezzel olykor nem kis fejtörést okozva a szövegek mai kutatóinak).⁹⁸ Ez nem meglepő, hiszen hiszen éppen azt a komplexitást tükrözi, amely nemcsak vallásilag, hanem politikailag, társadalmilag és általában kulturálisan a kort jellemezte. Ennek oka pedig nem más, mint az intenzív kölcsönhatás kínaiak, tibetiek, ujugurok és mongolok között (hogy csak a legjelentősebbeket említsük).

Az ujugurok átvészelték a mongol Jüan-dinasztia bukását, sőt, Kelet-Turkesztán ujugur területein továbbra is virágzott a buddhista kultúra, egészen 1430-ig,

⁹² Brose 2008: 54, 77.

⁹³ Részletekbe menően lásd Shogaito 1991, 2003; Matsukawa 2004.

⁹⁴ Zieme 1992: 14.

⁹⁵ Kara – Zieme 1976, 1977; Kara 1976.

⁹⁶ Zieme 1992: 40–42. A tibetiből fordított ujugur szövegek tudományos jelentőségéről Kara 1978; Scharlipp 1996.

⁹⁷ A kései mongol-kor egyik jellemzője a szanszkrit műveltség újbóli terjedése. Zieme 1992: 42. Lásd még Oda 2003; Porció 2003b.

⁹⁸ Porció 2003b.

amikor fejedelmüket a csagatajidák az iszlámra térítették.⁹⁹ Azok az ujugrok, akik nem akarták feladni régi vallásukat, a kanszui testvéreik között találtak menedéket. Innen, Kanszuból került elő az eddigi ismereteink alapján legkésebbi ujugur buddhista kézirat, az *Aranyfény-szútra* (szkr. *Szuvarnaprabhásza-szútra*, török *Altun Yaruk*) egy 1687-es másolata.¹⁰⁰

AZ UJGUR BUDDHISTA IRODALOM

A fennmaradt szövegek túlnyomó többsége a 11–14. századból származik. A kéziratok különféle könyvformákban készültek; pálmalevél utánzat (szkr. *pusztaka*), kínai típusú könyvtekerces, hajtogatott könyv (leprellőszerű) valamint fadúccal készült xilográf. A legtöbb szogd-ujgur írással készült, néhány magával a szogd írással, emellett találunk *bráhmí* és tibeti írásokat is.¹⁰¹ A Jüan-korból nem ritka, hogy az ujugur írást a sorok közé beékelt *bráhmí* írásos glosszák tarkítják, miközben a lapszámozás kínai.¹⁰²

1997-ben jelent meg Johan Elverskog hiánypótló kézikönyve, amely az addigi referencia irodalom szinte teljes listájával együtt a részben vagy teljesen kiadott – vagy legalábbis a szakirodalomban ismert – ujugur buddhista szövegek átfogó ismertetését tartalmazza. Az első – és Elverskog könyvéig tulajdonképpen az egyetlen ilyen – átfogó tanulmány a múlt század 30-as éveiben készült, s egy magyar tudós, Sinor Dénes nevéhez fűződik.¹⁰³ Elverskog 81 művet tárgyal, de azóta az azonosított kéziratok, illetve töredékek száma tovább gyarapodott és újabb szövegek is kerültek elő. Valószínűleg még így is csak egy szűk hányadával rendelkezünk annak, ami egykoron létezhetett. Ha igaz az a feltételezés, hogy – nagy buddhista szomszédjaikhoz hasonlóan – az ujugroknak is volt saját nyelvű kanonikus gyűjteményük,¹⁰⁴ akkor elképzelhetjük, hogy milyen terjedelmes és gazdag is lehetett eredetileg ez a hagyaték.¹⁰⁵

⁹⁹ Tremblay 2007: 114.

¹⁰⁰ Elverskog 1997: 65–71.

¹⁰¹ Elverskog 1997: 10; Maue – Röhrborn 1984, 1985; Maue 1996, 2009; Róna-Tas 1991: 63–91.

¹⁰² Röhrborn – Róna-Tas 2005.

¹⁰³ Sinor 1939.

¹⁰⁴ Zieme 1992: 10; Elverskog 1997: 14.

¹⁰⁵ A Berlińi Akadémia szinte teljes turfáni anyaga digitalizált formában elérhető: (<http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/DigitalesTurfanArchiv>), s más gyűjtemények anyagainak digitalizálása is jó ütemben halad az *International Dunhuang Project* keretében (<http://idp.bl.uk>).

Meg kell említenünk, hogy természetesen nem csak kéziratok tanúskodnak az egykor virágzó ujjur buddhista kultúráról. Kiziltól Tunhuangig számos kolostorromot és barlangtemplomot tártak fel, bennük kifinomult képzőművészeti ábrázolásokkal és gazdag díszítések maradványaival.¹⁰⁶ Az ezek falain talált zarándokfeliratok¹⁰⁷ pedig arról is árulkodnak, hogy az egymástól távoli ujjur székhelyek szoros vallási kapcsolatokat ápoltak.

ÖSSZEGZÉS

Noha a források a törökök és a buddhizmus kapcsolatának kezdeteiről rendkívül gyérek és szűkszavúak, az megállapítható, hogy a mai Mongólia területén kialakult nomád birodalmak már a zsuansuan kortól kezdve valamifajta kapcsolatban voltak ezzel a vallással. Akár úgy, hogy peremterületeiken a kulturális érintkezés révén beszivároghatott, akár úgy, hogy e vallás közvetítői (pl. kereskedők, követek, szerzetesek) hosszabb-rövidebb ideig tartózkodtak a nomádok hazájában, olykor az uralkodói udvarban is. Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a buddhizmus a sztyepei nomádok látóterében szinte folyamatosan jelen volt, a kérdés mindig a fogadókészség megléte, illetve hiánya volt. Ezt nagy vonalakban nyomon tudjuk követni az uralkodók esetében, az „alattvalók és köz-nép” vonatkozásában már nem rendelkezünk olyan ismeretekkel, hogy valódi képet alkothassunk. Közvetve a karabalgaszuni felirat arról árulkodik, hogy a birodalom vallásilag sem (miként etnikailag és nyelvileg sem) volt egységes, tehát az uralkodó (vagy uralkodó törzs) vallása nem feltétlenül volt egyben uralkodó vallás is. A vallási jövevényszavak arról tanúskodnak, hogy a Buddha tanításait a sztyepei törökök között valóban hatékonyan először a szogdok terjesztették. Csak azáltal lehettek sikeresek, hogy a hétköznapi embereknek hétköznapi nyelven prédikáltak, miközben a buddhizmus gondolatiságát is befogadhatóvá kellett tenniük. A vallástörténetből tudjuk, hogy mint alapvetően monasztikus vallás, a buddhizmus sem hazájában, Indiában, sem azon kívül nem tudott hosszabb ideig fennmaradni uralkodói és/vagy a tehetősebb világiak nagyvonalú támogatása nélkül. Ugyanakkor – szintén a vallástörténetre hivatkozva – mondhatjuk, hogy a buddhizmus egy alkalmazkodó és a helyi hagyományokat „viszonylag” könnyen befogadó vallás, s e tulajdonsága nagy szerepet játszott abban, hogy az indiaitól teljesen eltérő társadalmakban és kultúrákban is mély gyökereket tudjon eresztetni. A nomád, félnomád és félig letelepedett társadalmak kétségkívül

¹⁰⁶ Miklós 1959; Russell-Smith 2005.

¹⁰⁷ Az eddig kiadott zarándokfeliratokhoz: Kara 1976; Zieme 1985: 189–192; Maue 1996: 202–203; Hamilton – Niu 1998; Matsui 2008.

ilyenek, erre jó példa a tibeti és mongol népek buddhizmusa. Ráadásul, mindkét nép ennek a vallásnak köszönheti gazdag írásbeliségét, miként nem kis részben az egykori ujugrok is. Továbbá – hogy a példáinknál maradjunk –, miként mind a tibetiek, mind a mongol népek között a buddhizmus elterjedésében és fennmaradásában a mindenkori hatalom és politikai elit támogatása elengedhetetlennek bizonyult, hasonlóképpen az ujugur buddhizmus is akkor kezdett igazán kiteljesedni, amikor az uralkodók pártfogását is élvezhette. E kiteljesedés abban is megmutatkozott, hogy befogadóból a mongol korra átadó vallássá is vált. Ez, mint e rövid áttekintésből is látható, hosszú és összetett történelmi folyamatok eredménye volt, melynek – hol halványabb, hol kontúrosabb – szálai egészen az Első Türk Kaganátus koráig vezethetők vissza.

BIBLIOGRÁFIA

- Bazin, L.: Turcs et Sogdiens: Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie). In: *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*. Peeters, Louvain 1975, pp. 37–45. (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris 70.)
- Beckwith, C.: *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 University Press, Princeton N. J. 1993.
- Brose, M. C. *Subjects and Masters Uyghurs in the Mongol Empire*. Western Washington University, Bellingham 2008.
- Christian, D. – Benjamin, C. (eds.): *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern. Proceedings from the Third Conference of the Australasian Society for Inner Asian Studies (A.S.I.A.S.), Macquarie University, September 18–20, 1998*. Brepols; Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, Turnhout, Belgium; NSW, Australia 2000.
- Clark, L. V.: The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism. In: Emmerick, R. E. – Sundermann, W. – Zieme, P. (eds.): *Studia Manichaica, IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Berlin 2000, pp. 83–123.
- Duka, T.: *Life and Works of Alexander Csoma De Körös*. Trübner and Co., Ludgate Hill, London 1885a.
- Duka T.: *Körösi Csoma Sándor dolgozatai*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1885b.
- Durkin-Meisterernst, D. et al.: *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Reimer, Berlin 2004.

- Ecsedy I.: Trade-and-War Relations between the Turks and China in the Second Half of the 6th Century. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (1968), pp. 131–180.
- Elverskog, J.: *Uyghur Buddhist Literature*. Brepols, Turnhout 1997.
- Elverskog, J.: The Mongolian Big Dipper Sūtra. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29 (2006 [2008]), 1. pp. 87–123.
- Erdal, M.: *A Grammar of Old Turkic*. Brill, Boston 2004.
- Foltz, R.: *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*. St. Martin's Press, New York 1999.
- Franke, H.: The Taoist Elements in the Buddhist *Great Bear Sūtra* (*Pei-tou ching*). *Asia Major*, 3rd series 3 (1990), 1. pp. 75–111.
- Gabain, A. von: Buddhistische Türkenmission. In: Schubert, J. – Schneider, U. (Hrsg.): *Asiatica : Festschrift Friedrich Weller : zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Otto Harrassowitz, Leipzig 1954, pp. 161–173.
- Gabain, A. von: Der Buddhismus in Zentralasien. In: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. Brill, Leiden-Köln 1961. pp. 496–514.
- Gabain, A. von: *Das Leben im uigurischen Königreich von Qoco (850–1250)*. Harrassowitz, Wiesbaden 1973.
- Gharib, B.: *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*. Farhangon Publications, Teheran 1995.
- Golden, P. B.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
- Hamilton, J. – Niu, R.: Inscriptions ouïgoures des grottes bouddhiques de Yulin. *Journal Asiatique* 286 (1998), pp. 127–210.
- Heirman, A. – Bumbacher, S. P. (eds.): *The Spread of Buddhism*. Brill, Leiden – Boston 2007.
- Julien, S.: Concordance sinico-sanskrite d'un nombre considérable de titres d'ouvrages bouddhiques recueillié dans un catalogue chinois de l'an 1306. *Journal Asiatique* 14 (1849), pp. 353–446.
- Kara G.: Petites inscriptions ouïgoures de Touen-houang. In: Káldy-Nagy, G. (ed.): *Hungaro-Turcica: Studies in Honour of Julius Németh*. Eötvös Loránd University, Budapest 1976, pp. 55–59.
- Kara G.: Uiguro-Tibetica. In: Ligeti, L. (ed.): *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium: held at Mátrafüred, Hungary, 24–30 September 1976*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, pp. 161–167.
- Kara G. – Zieme, P.: *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Akademie-Verlag, Berlin 1976.

- Kara, G. – Zieme, P.: *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg“ von Sa-Skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*. Akademie-Verlag, Berlin 1977.
- Kasai, Y.: *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Brepols, Turnhout 2008.
- Klimkeit, H.: Buddhism in Turkish Central Asia. *Numen* 37 (1990), 1. pp. 53–69.
- Kljaštornyj, S. G. – Livšic, V. A.: The Sogdian Inscription of Bugut Revisited. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26 (1972), pp. 69–102.
- Kudara, K.: A Rough Sketch of Central Asian Buddhism. *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies* Third Series 4 (2002a), pp. 93–107.
- Kudara, K.: The Buddhist Culture of the Old Uigur Peoples. *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*. Third Series 4 (2002b), pp. 183–195.
- Kudara, K.: Uigur and Tibetan Translations of “The History of the Buddha Statue of Sandalwood in China”. In: Durkin, D. (et al.): *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. 2004 pp. 149–154.
- Kuun G.: *Ismereteink Tibetről*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1900.
- La Vaissière, E.: *Sogdian Traders: A History*. Brill, Leiden – Boston 2005.
- Laufer, B.: Zur buddhistischen Literatur der Uiguren. *T'oung Pao* 8 (1907) 3. pp. 391–409.
- Laut, J. P.: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1986.
- Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. Manchester University Press, Greater Manchester – Dover, N. H, USA 1985.
- Ligeti, L. (ed.): *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium: held at Mátrafüred, Hungary, 24–30 September 1976*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.
- Ligeti, L.: A jugarok földje. *Magyar Nyelv* 27 (1931), pp. 300–314.
- Liu Mau-Tsai: *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958.
- MacKerras, C.: The Uighurs. In: Sinor, D. (ed.): *The Cambridge History of Early Inner Asia*. (repr. 1994), Cambridge University Press, Cambridge – New York – Oakleigh 1990, pp. 317–342.
- MacKerras, C.: Uygur-Tang Relations, 744–840. *Central Asian Survey* 19 (2000) 2. pp. 223–234.

- Matsui, D.: Revising the Uigur Inscriptions of the Yulin Caves. *Studies on the Inner Asian Languages* 23 (2008), pp. 17–33.
- Matsukawa, T.: Some Uighur Elements Surviving in the Mongolian Buddhist *Sūtra of the Great Bear*. In: Durkin, D. (et al.): *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. 2004, pp. 203–207.
- Maue, D.: *Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996.
- Maue, D.: Uigurisches in Brāhmī in nicht-uigurischen Brāhmī-Handschriften. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 62 (2009) 1. pp. 1–36.
- Maue, D. – Röhrborn, K.: Ein „buddhistischer Katechismus“ in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift (Teil I). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 134 (1984), pp. 286–313.
- Maue, D. – Röhrborn, K.: Ein „buddhistischer Katechismus“ in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift (Teil II). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 135 (1985), pp. 68–91.
- Miklós P.: *A tunhuangi Ezer Buddha barlangtemplomok*. Magyar Helikon, Budapest 1959.
- Moriyasu, T.: L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien. In: Haneda, A. (ed.): *Documents et archives provenant de l'Asie Centrale. Actes du Colloque Franco-Japonais organisé par l'Association Franco-Japonais des Études Orientales*. Kyoto 1990, pp. 147–165.
- Moriyasu, T. – Yoshida, Y. – Katayama, A.: Qara-Balgasun Inscription. In: Moriyasu, T. – Ochir, A. (eds.): *Provisional Report of Researches on Historical Complexes and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998*. The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, Toyonaka 1999, pp. 209–224.
- Nattier, J.: Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism. *Numen* 37 (1990) 2. pp. 195–219.
- Nattier, J.: Nomads, “Barbarians”, and the Study of Inner Asia. *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991) 4. pp. 776–784.
- Oda, J.: Indian Buddhist Missions to Uighuristan, Based on Chinese Sources. In: Bretfeld, S. – Wilkens, J. (eds.): *Indien und Zentralasien – Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 25–43.
- Orzech, C. D. – Sanford, J. H.: Worship of the Ladies of the Dipper. In: White, D. G. (ed.): *Tantra in Practice*. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2000, pp. 383–395.

- Panglung, J. L.: Die tibetische Version des Siebengestirn-sūtras. In: Steinkellner, E. (ed.): *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*. Wien 1991, pp. 399–416.
- Porció, T.: On the Brāhmī Glosses of the Uyğur ‘Sitātapatrā’ Text. *Central Asiatic Journal* 47/1 (2003a), pp. 91–109.
- Porció, T.: On the Technique of Translating Buddhist Texts into Uyğur. In: Bretfeld, S. – Wilkens, J. (Hrsg.): *Indien und Zentralasien – Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 7. bis 10. Mai 2001*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003b, pp. 85–94.
- Radlov, V. V. – Klemenc, D. A.: *Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan*. Comissionaires de l’Académie impériale des sciences, St. Petersburg 1899.
- Róna-Tas A.: Kőrösi Csoma Sándor titka. *Tiszatáj* (1984), pp. 47–53.
- Róna-Tas A.: *Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, Wien 1985.
- Róna-Tas A.: *An Introduction to Turkology*. József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Szeged 1991.
- Róna-Tas A.: *A honfoglaló magyar nép. Bevezetés a korai magyar történelem ismeretébe*. Balassi Kiadó, Budapest 1996.
- Roux, J.: Les inscriptions des Bugut et de Tariyat sur la religion des Turcs. In: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, pp. 451–461.
- Roux, J.: *La religion des Turcs et des Mongols*. Payot, Paris 1984.
- Röhrborn, K. – Róna-Tas A.: *Spätformen des zentralasiatischen Buddhismus. Die altuigurische Sitātapatrā-dhāraṇī*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2005.
- Russell-Smith, L.: *Uyğur Patronage in Dunhuang. Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries*. Brill, Leiden – Boston 2005.
- Rybatzki, V.: *Die Toṇuquq-Inschrift*. JATE, Szeged 1997.
- Rybatzki, V.: *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente. Eine lexikalische Untersuchung*. Institute for Asian and African Studies, Helsinki 2006.
- Scharlipp, W.: Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen Historikern. *Die Welt des Islams* 31 (1991), 2. pp. 168–192.
- Scharlipp, W.: Zur Terminologie in den lamaistisch-türkischen Texten. In: Emmerick, R. E. (et al.): *Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung “Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung”, veranstaltet von*

- der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin* (9.–12.12.1994). Harrassowitz, Berlin 1996, pp. 259–268.
- Shimin, G.: The Study of Uighurica from Turfan and Dunhuang in China. In: Durkin, D. (et al.): *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. 2004, pp. 95–99.
- Shogaito, M.: On Uighur Elements in Buddhist Mongolian Texts. In: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 49 (1991), pp. 28–49.
- Shogaito, M.: Uighur Influence on Indian words in Mongolian Buddhist Texts. In: Bretfeld, S. – Wilkens, J. (Hrsg.): *Indien und Zentralasien – Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 119–143.
- Simon R. – Simonné, Pesthy M. (szerk.): *Máni és a fény vallása. A manicheizmus forrásai*. Corvina Kiadó, Budapest 2011.
- Sinor D.: A középzásiai török buddhizmusról. In: Németh Gy. (szerk.): *Kőrösi Csoma-Archivum* 1. Budapest 1939, pp. 353–390.
- Sinor, D. (ed.): [Repr. 1994], *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge University Press, Cambridge – New York – Oakleigh 1990.
- Slobodnik, M.: Discussions on Strategy against “Barbarians” – An Essay from New History of Tang Dynasty (*Xin Tang Shu*). *Asian and African Studies* 4 (1995) 1. pp. 71–89.
- Slobodnik, M.: The Early Policy of Emperor Tang Dezong (779–805) towards Inner Asia. *Asian and African Studies* 6 (1997) 2. pp. 184–196.
- Tekin, T.: *A Grammar of Orkhon Turkic*. Routledge, London (1997).
- Tremblay, X.: The Spread of Buddhism in Serindia – Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century. In: Heirman, A. – Bumbacher, S. P. (eds.): *The Spread of Buddhism*. Brill, Leiden – Boston 2007, pp. 75–129.
- Vásáry I.: *A régi Belső-Ázsia története*. Balassi Kiadó, Budapest 2003.
- Walter, M. N.: Sogdians and Buddhism. *Sino-Platonic Papers* 174 (2006), pp. 1–66.
- Yoshida, Y. – Moriyasu, T.: Bugut Inscription. In: Moriyasu, T. – Ochir, A. (eds.): *Provisional Report of Researches on Historical Complexes and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998*. The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, Toyonaka 1999, pp. 122–125.
- Zieme, P.: *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Akademie-Verlag, Berlin 1985.
- Zieme, P.: *Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Westdeutscher Verlag, Opladen 1992.

- Zieme, P.: Von der Turfanexpedition zur Turfanedition. In: Durkin, D. (et al.): *Turfan Revisited: The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Reimer 2004, pp. 13–18.
- Zieme, P.: *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*. Brepols, Turnhout 2005.
- Zieme, P. – Kara, G.: *Ein uigurisches Totenbuch: Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum Or. 8212 (109)*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.

INTERNETES HIVATKOZÁSOK

- Berlin Branderburg Academy of Sciences and Humanities (szerk) 2007, *Turfan Studies*, [http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/Turfanforschung edn](http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/Turfanforschung%20edn), Berlin – utolsó megtekintés: 2012. 06. 12.
- International Dunhuang Project* (<http://idp.bl.uk> – utolsó megtekintés: 2013. 02. 18.

BETHLENFALVY GÉZA

Tibet és a buddhizmus

„A Világ Teteje” néven is emlegetett, tibeti népcsoportok által benépesített fennsík átlagos tengerszint feletti magassága 4000–5000 méter között van, délről a világ legmagasabb hegyvonulata, a Himalája, nyugaton a Pamír, északon a Kunlun, keleten pedig a Hengduan hegységek határolják. Magát a fennsíkot is sok kisebb-nagyobb hegyvonulat és bizonyos termékenységét lehetővé tevő folyóvölgyek szabdalják sok részre, amelyek külön-külön sajátos kulturális egységek, vallási csoportok, fejedelemségek kialakulását tették lehetővé.

A tibeti fennsíkot, fontos és eltérő kulturális sajátságokkal rendelkező birodalmak vették körül: délről India, keletről és észak-keletről a különböző kínai fennhatóság alatt álló területek, nyugatról és észak-nyugatról a perzsák és az egymást váltogató lovas nomád népek: szkíta, türk, hun, mongol és egyéb törzsek.

Bár nehezen megközelíthető és a törzsi közösségek által uralt és védett terület volt, azért a kereskedelmi, vallási, baráti érintkezéseknek, olykor-olykor háborús összeütközéseknek ez a világ is tág teret adott. Történelmileg hiteles belső információk (korabeli írásos szövegek, sziklafeliratok) csak a 7. századdal, a központi tibeti királyság megalakulásával kezdődő korból maradtak fenn, amikor a tibeti írást, írásbeliséget is létrehozták, és alkalmazni kezdték. Viszont különböző külső és belső forrásokból a korábbi időkről, Tibetnek a buddhizmus előtti vallásairól is képet kaphatunk. Ezek a források: archeológiai emlékek, a máig megőrződött ősi népi vallási hagyomány a bonpó/bön, a korabeli kínai dokumentumokban megőrzött vallási és történeti hagyományok és a későbbi Tibeti történeti művekben megőrzött regék, legendák.¹

ARCHEOLÓGIA

A tibeti világ ősi vallásaira irányuló archeológiai kutatások nagyon hiányosak. Korábbi európai kutatók (Giuseppe Tucci, Sven Hedin, Hugh Richardson, George N. Roerich stb.) elszórtan gyűjtöttek, fényképeztek, leírtak archeológiai jellegű anyagokat, főként a nyugat-tibeti vidékeken. A nem túl terjedelmes

¹ Tibet történetéről és vallásairól a legáttekinthetőbb magyar nyelven megjelent könyv: Hoffmann 2001. Széleskörű bibliográfiát csatol minden kérdéshez, a könyv használatát melegen ajánlom.

legújabb irodalomból érdemes megnézni John Vincent Bellezza cikkeit, könyveit. Bellezza 1993-tól kezdve a tibeti fennsík különböző részein évenként tíz hónapot is eltöltött, és elsősorban a régészeti emlékeket és a néphagyományt kutatta. Öt könyvet és egy sor cikket publikált, ezek nagyrészt az interneten is olvashatók. Bellezza a Virginia Egyetem munkatársa, és az Oxfordi egyetemmel is kapcsolatot tart.²

Ennél fontosabb fejlemény, hogy kínai kutatók valódi ásatásokat kezdtek meg Tibet egyes területein. Maguk a felfedezett emlékek több mint három-, sőt négyezer évvel ezelőtti időkből – a késő-kőkorszakból, és vaskorból – származhatnak. A kutatók a korai időkben létrehozott lakó-barlangok, temetkezési helyek, a bennük datálható csont-maradványok, kő, bronz, majd vas eszközök, fegyverek, valamint kőoszlopok, sziklarajzok, vallási szimbólumok és ábrázolásaik alapján törekednek képet alkotni azokról az időről.

Fontos kutatói központ működik a nyugat-kínai Szecsuan (Sichuan) tartomány Chengdu központi egyetemén, amely a környék tibeti buddhista emlékeit is gondozza. Itt élnek és publikálnak Huo Wei és Li Yongxian professzorok, cikkeiket internetes portáljaikon (OTDO – Old Tibetan Documents Online és CNKI – China National Knowledge Infrastructure) olvashatjuk. Itt most csak Huo Wei professzor cikkére hívom fel a figyelmet, amelyben több szempontból vizsgálja a korai tibeti civilizáció kialakulását, ezek között szól a kínai kutatók archeológiai munkájáról is.³

Érdekes írás Zhang Yasha, pekingi egyetemi tanár Bécsben megjelent cikke is,⁴ amelyben a Cho-Kongban talált, és i. e. 2000 tájra datált kis majom-fej szoborban az egyik tibeti eredetmondában szereplő ős-majom képét fedezi fel, aki az ős-boszorkánnyal (*srin mo*, szkr. *ráksaszí*)⁵ egyesülve hozta létre az emberi világot, így a tibetiekét is.

A kínai Xinhua hírügynökség⁶ 2012. augusztus 24-i dátummal arról tájékoztat, hogy a dél-nyugat-tibeti Ngari prefektúra területén egykori, már ismert királysírokat régészeti módszerekkel újra átvizsgáltak, és az ásatást vezető Dr.

² Bellezza az archeológia mellett már a zsang-zsung kérdéssel is foglalkozott, egyes könyvei Indiában és Kínában jelentek meg, bibliográfiája és publikációinak egy része erre a területre is kiterjednek, elérhetőek Bellezza honlapján. Legfőbb könyvét Bécsben adták ki: Bellezza 2008. <http://www.athenapub.com/12tibet.htm> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 26.

³ Huo Wei 2010.

⁴ Zhang Yasha 2008: 40–54, 399–413.

⁵ A tibeti szavak nemzetközi átírását (Wylie transcription system) dőlt betűkkel adjuk meg, nem jelölve, hogy a szó tibeti. Itt a kötet többi cikkétől eltérően a jobb áttekinthetőség érdekében a tulajdonneveket is döntöttük. (A szerk.) A szanszkrit szavakhoz magyaros átírást használunk, a kínai szavak pinyin átírást követnek.

⁶ china.org.cn – utolsó megtekintés: 2013. 10. 03.

Tong Tao, a Kínai Társadalomtudományi Akadémia munkatársa szerint ezek a történetileg ismert tibeti királyság előtt virágzó zsang-zsung (*zhang-zhung*) birodalom emlékei. A sírok egy bonpó kolostor közelében vannak, és a bon szövegek sokszor hivatkoznak arra, hogy zsang-zsung nyelvből fordították őket. A leletek között voltak Kínából származó darabok, mint például kardok, és selyem-kendők, de egy arany maszk és sok használati tárgy Észak-Indiára, illetve még nyugatabbra fekvő területekre utal. A sírokban talált ló-, marha- és birkacsontok gazdag állattenyésztésről tanúskodnak, és a csontmaradványok, amelyeket Jin Shubo tibeti hivatalnok küldött el Pekingbe karbon-datálásra, az i. e. 2. és az i. sz. 2. század közé teszi az emlékek korát, a nyugati Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) és a Vei királyság (i. sz. 220–265) uralkodásának idejére.

ZSANG-ZSUNG

Az utóbbi évtizedekig Tibet tudományosan hiteles történetéről a „tibeti királyságnak” a 7. században történt megalapításától: a tibeti írás létrehozásától, az első írott források, sziklafeliratok megjelenésétől, az első „Tankirály”, Szongcen Gampo (*srong brtsan sgam po*, 605–649 körül) trónra-lépésétől, a buddhizmus hivatalos „meghívásától” volt szokásos beszélni. Azonban az utóbbi évtizedek kutatásai egy korábbi jelentős birodalom, egy sajátos etnikai, kulturális, vallási világ létezésére vetettek fényt. Erről a zsang-zsung-nak nevezett világról még csak mostanában kezdődik a töredékes ismeretek teljesebb képpé való összeállítás. Későbbi tibeti történeti munkákban és a szóbeli hagyományokban megőrzött, egymástól sok-sok ponton eltérő regék szerint a zsang-zsung fejedelemségek konföderációja vagy egy királyság, vagy egy jelentéktelen államalakulat, vagy akár egy jelentős birodalom is lehetett. Még arról is alapvetően eltérnek a nézetek, hogy milyen méretű volt, és mely területekre terjedt ki. Vannak, akik szerint dél-nyugat Tibettől az észak-nyugati határokig húzódott, mások szerint Tibet és India határvidékén néhány folyó völgyet népesített be. De túl a regéken és legendákon, ma már bizonyítottnak tekintjük, hogy az indo-iráni világ és a kínai népek közötti, a tibeti fennsíkon zajló kereskedelem, valamint a kulturális és vallási kapcsolatok tekintetében, ez a Nyugat-Tibetnek is nevezett terület jelentős szerepet játszott, és még a Tibeti Királyságnak is vetélytársa volt annak létrejöttékor. R. A. Stein és Per Kvaerne arra mutatott rá, hogy a Tazignak (*stag gzig* vagy *rtag gzigs*) nevezett közép-ázsiai vidéken keresztül hellén értékek jutottak el a tibeti világba, nyilvánvalóan az ősi időkben virágzó iráni és szogd kapcsolatok révén, amiben a bon vallás hagyományai is szerepet játszhattak.

A zsang-zsung kultúra és a buddhista vallás tibeti meghonosodásának kérdése szorosan összefügg egymással, mert ahogy az átmenetben szerepet játszó

bonpó mesterek sokszor állítják, egyes szövegeiket zsang-zsung nyelvből fordították, és néha a lefordított művek zsang-zsung nyelvű címeit is megadják. Nemrég egy kétnyelvű kéziratot is találtak. Namgyal Nyima (*rnam rgyal nyi ma*)⁷ zsang-zsung – tibeti – angol terminológiai szótárát 2003-ban Berlinben is kiadták, ő a több száz bonpó szövegből majd négyezer szót gyűjtött össze. Ami a nyelvi hovatartozás kérdését illeti, mai ismeretek szerint ez a nyelv egy tibeti nyelvjárásnak látszik, leginkább az észak-indiai és dél-tibeti Szatledzs (Sutlej) folyó völgyében, Kinnaurban (Kunawar) beszélt tibeti nyelvjáráshoz hasonlít, de az egész kérdés még további alapvető kutatást igényel.

Az ugyanitt és a Dél-Tibetben folyó ásatások során jelentős építészeti és tárgyi leletek kerültek elő. Egyes kutatók ezt a dél-tibeti vidéket, a legendák szerinti Kjunglung-völgyet (*khyung lung*, „A szent Garuda madár ezüst völgye”) a zsang-zsung birodalommal azonosítják, és a Tagzig Olmo Lung Ring (*stag zzig 'ol mo lung rings* vagy *'ol mo 'i gling*, „A boldogság országa”) is a zsang-zsung birodalommal kapcsolatos fontos hely. Egyes radiokarbon vizsgálatok i. e. 150 körülre teszik a vidék betelepülésének kezdetét. A bonpó iratok (pl. a *gzer mig* és *gzi brjid*) Tagzigot egészen másfelé, Indiától észak-nyugatra szokták elhelyezni, ugyanakkor a források szinte egybehangzóan állítják, hogy Tagzig fővárosa a Kailása, tibeti Tisze (*ti se*) hegy környékén volt. Erről a kérdésről érdekes írások olvashatók John Myrdhin Reynolds / Vajranatha amerikai tudós tollából, aki több könyv szerzője, és a meditatív – misztikus – gyakorlatban is otthonosan mozog.⁸ A zsang-zsung-ról mondottakat azzal kell lezárunk, hogy itt is további alapos vizsgálatokra van szükség. A jelenlegi helyzetet a 2006-ban, Németországban tartott tibetológiai konferencia előadásait tartalmazó kötet foglalja össze a legáttekinthetőbben.⁹

Egy másik korai nomád népcsoport, amely a tibeti fennsík észak-kelet felőli betelepülésében fontos szerepet játszott, a kínai forrásokban qiang (*chiang*) néven szerepel, az európai irodalomban inkább a k'iang nevet használják. Őket a legkorábbi központosító kínai államszövetség, a Shang-dinasztia korában (i. e. 17–11 század?) megjelent írásbeliség dokumentumai (főként jósló-csontok) már em-

⁷ Namgyal Nyima 2003. Ez egy új zsang-zsung terminológiai szótár, mely a tibeti vallások bonpó/bön tradíciójához is kapcsolódik, 468 forrásból származó 3875 szócikket tartalmaz, az egyes szócikkekhez tartozó tibeti és angol nyelvű magyarázatokkal és a pontos hivatkozásokkal és bibliográfiai információkkal együtt.

⁸ Magyarországon is többször járt tanításokat adni, az interneten megtalálható a neve a *kalden yungdrung* és az *Olmo Lungring: the imperishable sacred land* címszavak alatt: <http://bonchildren.tonkoblako-9.net/en/jewel2/03.tan> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 04.

⁹ Blezer 2011. További figyelemreméltó könyvek: Beckwith 2009; McKay 2003 (3 vols.); Uray Géza is lényeges pontokon foglalkozott a korai Tibet kérdéseivel, itt csak egy cikkére utalok: Uray 1968.

lítik. Ezt a k'iang törzsszövetséget tartják a tibetiek legkorábban azonosítható elődeinek (mások szerint ellenfeleinek). Állattartó (kecske-, juh-, marha-, jak-, lótényésztő) nomádok voltak és Kína, és Belső-Ázsia felől vándoroltak a tibeti fennsík irányában. A hús mellett a pörkölt árpából darált *campa*, a birka-vajjal és sóval ízesített tea volt az étlapjukon. Ruháikat és lakósátraikat nemezből és állatbőrökből készítették. A régészek által talált majom-ábrázolásokból arra következtettek, hogy (mint a későbbi tibeti hagyományból tudjuk), a majom volt az egyik totemállatuk. Későbbi kínai források részletesen szólnak az i. e. 63-ban őket ért xiongnu (belső-ázsiai hun) támadásról, amelyben a k'iangok is részt vettek. Valószínű hozzájuk tartozhatott a Szumpa nevű törzs is, ezt későbbi tibeti források is említik. Feltehetőleg mindannyian a zsang-zsung „birodalom” alkotórészei is voltak, ha az annak a nagy kiterjedését feltételező elméletet fogadjuk el.

NÉPVALLÁS

Amint mondtuk, az indiai vallások és így a buddhizmus egyik alaptulajdonsága, hogy az adott közösség korábbi vallási hagyományait nem pusztítja, hanem megőrzi. Indiában az ötezer év előtti Mohendzsó-dáró vallási figuráit (pl. a „Proto-Sivának” nevezett istenséget) a bevándorló indo-árják beépítették saját isteneik közé. Tibetben a népi hiedelem és „isten~démon”-világ és az ehhez kapcsolódó kultusz él tovább napjainkig. Most a buddhista szerzetesek vették át az asztrológiai világképet, ők mondják a jövőndőt, védik az embereket a veszedelmes démonok okozta betegségek, bajok ellen. Nyilvánvaló, hogy a népvallási hagyományt a buddhizmus szerves részének kell tekinteni: a fennmaradt istenvilágot, a sámán kultusz gyakorlatait, a különböző áldozati szerzetéseket, jóslást, gyógyítást, és hasonlókat. A közismert történet szerint, 785 táján, amikor az egyik első kolostor, Szamje (*bsam yas*) építkezésénél a hely föld-démonai minden éjszaka lerombolták a falakat, amelyek előző nap elkészültek, Padmaszambhava vitára hívta ki a hely szellemét, és amikor az megígérte, hogy segíti az építkezést, a hely démonának is építettek egy kisebb szentélyt, ahol még ma is naponta megkapja a hús-áldozatot. Az ilyen, buddhista építményeket leromboló démonvilág más tibeti legendákban is előfordul.

Sok jel mutat arra, hogy az ősi tibeti hiedelemvilág egy szervesen összefüggő, határozott kozmológiai világképen alapult, amelynek lényege az égbolt, a természeti erők, hegyek, vizek tisztelete, ezek transzcendens megközelítése, és az egész Belső-Ázsiát, sőt talán mondhatjuk a korai Euráziát jellemző „sámán-világ” val-

lásossága volt.¹⁰ Csak amíg a magyar sámánok vallása a kereszténység térhódításával, Szent István korával szinte teljesen visszaszorult, Tibetben az ősi vallás sok eleme megőrződött a buddhizmus államvallássá válása közben is, sőt azzal együttműködve. Mint említettük, ez a szinkretikusnak nevezhető módszer Indiában alakult ki évezredek során, ahol a sokféle nép, nyelv, vallás, kaszt látszólagos ellentét-szülő hatásával szemben a „unity in diversity” („egységesség a különbözőségben”) gyakorlata vált valósággá. Ez azt jelenti, hogy a másság elfogadását, a tölem különbözővel, a másik kaszthoz, valláshoz tartozóval való együttélést gyakorolták, és ez lett általános az egyéni, társadalmi, és vallási szinten is.

A buddhizmusnak ez a jellegzetessége tette lehetővé, hogy az ősi sámánkultuszokat az egész Tibettel kapcsolatos világban – például Mongóliában is – többnyire buddhista szertartásokkal elegyedve, mind a mai napig gyakorolják, és ez ma is megfigyelhető és tanulmányozható. A két vallásosság együttélésének kérdéseit tárgyalja és gazdagon illusztrálva mutatja be a Kelényi Béla szerkesztésében megjelent úttörő jelentőségű könyv, a *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*.¹¹

Bár a témával kapcsolatban sok újabb tanulmány is készült, itt a tibeti istenvilág eredetével elsősorban Giuseppe Tucci legfőbb munkája alapján foglalkozunk,¹² annak szerves áttekinthetősége miatt. Tucci szerint az egyik leggazdagabb forrást a tibeti népcsoportok saját eredetmondái jelentik, minthogy nem egyszer maguk a mitikus ősök váltak istenné. A családfákban nemegyszer egy-egy úgynevezett „démon” is szerepet kapott, de tartasuk szem előtt, hogy a görög *daimón* szó eredetileg pozitív, segítő szerepű istent, istenséget, szellemet jelentett. Fontosnak látja a világ keletkezésével kapcsolatos hagyományokat is, amelyek négy különböző elképzelésben jelentkeznek.

Az egyik korai legenda szerint kezdetben volt a fehér fény, ebből keletkezett egy „ős-tojás”, amelyből az első ember megszületett. A fehér fény azután létrehozta az egész világegyetemet és az egész emberiséget.

Egy másik elképzelés szerint kezdetben az üresség volt, ebből jött létre az őslétező-lény, amelyből a fény jött létre, ebből a lételemek, ezekből az ősteknős, akinek a tojásaiból jöttek létre a Lú (*klu*) kígyó démonok és a többi élőlény.

¹⁰ Érdekes megközelítést nyújt a kérdérről Geoffrey Samuel könyve: Samuel 1995, továbbá Rösing 2006. Az eredeti német címe: *Trance, Besessenheit und Amnesie* (német kiadás 2003). A mongóliai hegyek, tavak, természeti egységek istenségeiről, kultuszáról mintegy harminc tibeti szöveget gyűjtött össze és adott ki könyvében Xatagin Osornamjimín Süxbátar: Süxbátar 2001. A burját hagyományt is ismerteti Geraszimova 1989.

¹¹ Kelényi 2003: 135 (angol nyelvű változata is megjelent). A tibeti démonvilággal foglalkozó alapvető könyvet René de Nebesky-Wojkowitz, osztrák etnológus-tibetista írta: Nebesky-Wojkowitz 1956. Indiában több reprintje, Kínában fordítása jelent meg. Egy új összefoglalás a korai világképről: Xie Jisheng 1996.

¹² Tucci 1949: 711–742.

A harmadik hagyomány szerint is kezdetben az üresség volt, ebből először a kék fény, majd belőle a tojás jött létre, és ebből keletkezett végül az egész világegyetem.

A negyedik elképzelés szerint kezdetben az őslétező volt, amelyből a lételemek, a víz keletkezett, ezután jött létre a tojás, amelyből az a szörnyeteg keletkezett, amelynek a testrészeiből a világ különböző részei jöttek létre.

Az utolsó elképzeléshez egy másik legenda is hasonlít, amely szerint az ürességből „létezést létrehozó kígyó-démon királynő” (*klu rgyal mo srid pa gtan la phab pa*) keletkezett. Az ő fejéből keletkezett az égbolt (*gnam*). Jobb szemének fényéből a Hold, bal szemének fényéből a Nap, és a felső fogsorból a négy bolygó. Amikor a kígyó-démonnő kinyitotta a szemét nappal volt, amikor becsukta éjszaka lett. További tizenkét fogából a holdházak keletkeztek. Nyelvéből keletkeztek a villámok, hangjából a mennydörgés, lélegzetéből a felhők, könnyeiből eső, torkából a jégverés és az orrából a szél. A véréből az öt óceán jött létre, húsából a Föld, csontjaiból a hegyek és ereiből a folyamok.

Tucci megemlíti A. H. Francke *Tibeti esküvői énekek*¹³ című gyűjteményét is, amelyben a világfa képe jelenik meg: ennek hat ága van, ezek közül négy a világtájaknak, kettő pedig a függőleges világtengely fő pontjainak felel meg. Minden ágon egy-egy madár ül, melyekhez egy-egy tojás tartozik. A garudához (*khyung*) aranytojás, a madarak királyához, a keselyűhöz egy türkizszínű tojás, egy másik keselyűhöz kagylószínű tojás, a sashoz egy ezüst-tojás, az isteni madárhoz korál tojás, és a fehér sólyomhoz vas-tojás tartozik. Ez a hat tojás összefügghet a kígyó-démonnők (*klu mo*) hat megjelenítési formájával, akik a világtájakat és a földet, vizeket uralták, és akik megharagudtak, amikor az emberek a folyók és tavak hajózása révén, hidak építésével a kígyó (*klu*) démonokat, a föld megművelésével és házak építésével pedig a föld démonok (*sa bdag*) birodalmait sértették meg.

Ezután Tucci azt az érdekes kérdést vizsgálja meg, hogy vajon a legősibb tibeti törzsek nevei és a démonok hogyan függenek össze. Itt is többféle hagyományt őriznek a források: az első forráscsoport szerint az ősmajom és a Szinmó női démon (*srin mo*) házasságából született hat gyermek a tibeti nép ősei voltak, és egyben a hat tibeti törzs alapítói (és értelemszerűen azok ősei is). Ezeknek a nevei tibetiül: *se*, *rmu/dmmu*, *ldong*, *stong*, *gra* és *bru*. Más helyről *dgra*, *'bru*, *ldong*, *ga'*, *nu bo* és *dpa' mda'*. Egy további forrás csak négy őst említ: *se*, *rmu*, *ldong* és *stong*. Apjuk a négy (~hat?) testvér mindegyikének Tibet egy-egy részét adományozta, amelyeket ők azután tizenkét-tizenkét egységre osztottak.

A fenti nevek közül, a Mú (*dmu*) ma is a legközismertebb démon-nevek egyike. Ezek a félelmetes démonok a Nyen (*gnyan*) és a Lú (*klu*) démonokkal

¹³ Francke 1923.

állnak rokonságban. Tibet egy bizonyos vidéke is róluk van elnevezve, királyuk Sasza (*sha za*), az [Ember-]Hús-evő démonok közé is tartozik. Ikonográfiai-lag sárkányfejjel és emberi testtel ábrázolják, szájából jégverés jöhet. A király édesanyja a bon főisten üzenetvivői közé tartozik (*po nya mo*) és ő uralkodik a Mú (*dmu*) hadseregek felett. Követtársai a Tangna (*thang nga*) istennők közé tartoznak. Egy másik forrás szerint két csoportra lehet őket osztani (*rmu rje* és *dmu btsan*), de mindnyájan a Cen (*btsan*) démonok közé is tartoznak. Különböző, többnyire vízzel kapcsolatos betegségeket okoznak, (pl. vízkórságot), amiből nyilvánvaló, hogy félelmeteseknek is tekintették őket. A hagyományok szerint a legmagasabb, az égbolt feletti rétegekben van a lakóhelyük, és így az istenek legfelsőbb (*steng*) rétegéhez tartoznak. Más hagyományok szerint lakóhelyük egy megolvadt fém-tó volt, és ez egyben az a hely is, ahova a halott lelkek juthattak egy kötél-létra segítségével. Volt egy papi csoport, akik ezt a létrát tartani tudták, és ezt a klánt is Múnak hívták.

A Sze (*se*, *bse* és *bsve*) név szintén egyszerre jelentett egy törzset és a démonok egy osztályát. A Győzedelmes Fekete Sze nevű Sze-démon egyben az egyik leghíresebb Lú is (*srog dkar rgyal po*), akit sárkányfejjel, ember testtel és sárkány-lábbal szoktak ábrázolni. A Lú hadsereg parancsnoka is volt, amely egyébként szabályosan, a török-mongol és egyben tibeti katonai hagyományok szerint rendeződött el jobb-szárnyra és bal-szárnyra. A Szadag (*sa bdag*) földterület-birtokló népi istenségek között is gyakran fordul elő a Sze név, és ezeket szívesen ábrázolják állatfejű szörnyetegekként. Már a bon hagyományban is dokumentált a Tisze (*ti se*) név, amely a szent Kailása hegy tibeti neve, és amelyben a *ti* szótag valószínűleg a kinnauri nyelvjárásban vizet jelentő szóval azonos, a *sze* pedig a *bse* démonokkal hozható összefüggésbe. A Szakja és a 'Khon nemzetség egyik őse, Gyusze (*gyu bse*) szintén kapcsolatban lehetett ezzel a törzs- illetve démon-névvel. Laufer a Sze neveket egy kínai szóhoz is kapcsolja, amely varázslót, sámánt jelöl. Bon forrásokban is előfordul a szó „fekete mágus” jelentésben.

A Gong törzsnévvel kapcsolatban, egy azonos nevű hegyre gondolhatunk, amelynek az ura egy démon volt. A *dgra* (a szó alapjelentése „ellenség”) törzsnévvel kapcsolatban pedig a *dgra lha* népszerű démoncsoportra utalhatunk, akiknek vezetője a zsang-zsung Cen (*btsan*) volt, aki egy katonai erényeket viselő démon. A szó a már buddhista idők király-neveiben is előfordul.

A buddhizmus és a népi vallásosság kapcsolatait mutató érdekes dokumentumról számol be blogjában Sam van Schaik.¹⁴ A kéziratot Stein Aurél hozta el Dunhuang-ból, és ma Londonban, a British Library-ben őrzik. A dokumentum elnevezése *Tibeti könyv a varázslatokról*, és roppant szemléletes leírást ad mindazokról a bajokról, amelyeken a buddhista „varázsló” segíteni tud.

¹⁴ earlytibet.com/2009/02/19/a-tibetan-book-of-spells – utolsó megtekintés: 2013. 06. 04.

A BON (BON-PÓ, BONPÓ, ~BÖN) VALLÁSI HAGYOMÁNY

A bon szövegek történeti hagyománya azt mondja, hogy vallásuk alapítója, Senrab Mivocse (*gshen rab mi bo che*, „A Gsen nagy embere”) tizennyolcezer évvel ezelőtt, a Tagzig (*stag gzigs*) birdalom Omolungring (*’ol mo lung ring*) nevű tartományában élt, amelynek közepén a Jundrung Guceg (*yung drung dgu brtsegs*), a kilenc szvasztika hegycúcsai meredeznek. Maga az időmegjelölés természetesen mitologikus, van egy másik, az i. e. 7. századra utaló, és a Senrab Mivocse életét megközelítően a Buddha működésével egy időre tevő hagyomány is. Mint említettük, maga a Tagzig szó feltehetőleg Perzsiát jelenti, egyesek szerint a mai tadzsik népnév rejlik mögötte. A bonpó szövegek szerint Tagzig egy Tibettől nyugatra fekvő birodalom, még a zsang-zsung királyságtól is nyugatabbra fekszik. Van a szónak nomád állattartókra utaló jelentése is.

Sokan arra gondolnak, hogy tekintve, hogy a bonpó vallás és a buddhizmus között sok a közös vonás, valójában a bon egy „korai” buddhizmus, amely a királykori erőszakos térítési események során került ellentétbe a buddhizmussal. A mai dalai láma is úgy nyilatkozott, hogy a bon nem más, mint a buddhizmus egyik irányzata, és van olyan bonpó hagyomány is, amely szerint a Buddha a saját tanításait Senrab Mibótól vette át. Az iráni kapcsolat azért is érdekes, mert a buddhizmus már az időszámításunk kezdete körüli századokban eljutott a ma Afganisztánként ismert területre, az akkor virágzó Khotan országba, a Tibettől észak-nyugatra fekvő Tarim medence tájára, és az ezen a vidéken áthaladó Selyemút mentén jutott el Kínába is. Tehát ha a bon hagyománynak reális alapja van, ezen a vidéken valóban átvehetett valamit, amit a Buddha is tanított. Így például a megvilágosodás élményét, amit még tovább gazdagítottak az iráni vallásosságban meghatározó jellegű „fény-sötétség” kettősséggel.

A buddhizmussal való kapcsolat egy másik szemléletes dokumentuma, hogy a bon kánont, szent könyveik gyűjteményét, szintén *Kangyur* (*bka’ gyur*) és *Tengyur* (*bstan gyur*) néven ismerjük, és ezt nyilvánvalóan a buddhista kánon mintájára készítették el talán a 14. század táján, vagy még később.¹⁵ Sajátos bonpó szövegek a *terma* iratok (*gter ma*, „megtalált”), amelyeket állítólag régi mesterek a bon vallás üldöztetése idején rejtettek el, és a későbbi megtalálás után kapták meg fontos elismertségüket.

A bon vallás viszonylag későn került az európai kutatás asztalára, a legutóbbi évtizedekben megjelent alapvető művek írói közül feltétlenül meg kell említenünk Samten Gyaltzen Karmay (*bsam gtan rgyal mtshan mkhar rme’u*)¹⁶

¹⁵ Martin – Kvaerne – Nagano 2003. Tsering Thar 1996: 325–365.

¹⁶ Karmay 1998 (a korábbi húsz évben megjelent tanulmányok együttes kiadása). Lásd még: Karmay 2000; 2001; 2003; 2007a; 2007b.

nevét, aki maga is bonpó szerzetesként ismerkedett meg ezzel a vallással, és később Amerikában, majd Franciaországban publikált. Jelentős a norvég Per Kvaerne munkássága is.¹⁷

A JARLUNG-DINASZTIA: BUDDHIZMUS A KORAI TIBETI KIRÁLYSÁGBAN

A tibeti regék a fennsík talán legtermékenyebb vidékére, a Jarlung folyó völgyére, a völgyet uraló fejedelmekre vonatkozóan egy hosszú király-listát adnak meg. A lista uralkodói közül a harmincharmadik király, Szongcen Gampo egyértelműen történelmi személyiség, róla alább még szólunk.

Viszont a 28. király, Lha Thothori Nyancen (*lha tho tho ri gnyan btsan*) aki az 5. században élt, és kínai források is megemlítik a nevét,¹⁸ már szintén kapcsolatba kerülhetett a buddhizmussal és az indiai írásbeliséggel. A legenda szerint, amelynek több változata van, palotájára az égből egy négy kincset tartalmazó láda (vagy kosár) esett. A palota neve Jumbu-lakhar (*yum bu bla mkhar* vagy *'Om bu bla mkhang*, „Démoni anyaistennő vára”), és még ma is áll, a tibetiek szerint Tibet legrégebb háza. A bonpó hagyomány szerint a legelső király építette,¹⁹ későbbi írások szerint Lha Thothori Nyancen, és maga a fejedelem lakott benne. Alapszerkezete bizonyosan a császárkor előtti időkre utal, míg kínai jellegű tornya későbbi építmény. Az égből aláhullott láda négy kincse: egy szent könyv (a *Kárandavjúha szútra*); egy arany Avalókitésvara szobor; egy *mani*-kő (rajta a mind a mai napig népszerű hat szótagú *óm mani padmé húm mantra* – a tibeti írás feltalálása előtt egy évszázaddal); valamint egy Buddha-edény (talán éneklő tál). Más hagyomány szerint egy arany *sztúpa* is volt benne.

A király és emberei persze nem értették meg a palotára hullott üzenetet, és a láda a kincstárba került. További legendák szerint két szerzetes is ellátogatott a királyhoz, megkísérelték elmagyarázni a kincs jelentését, de nem sok sikerrel, így ez csak egy kis lépés maradt a buddhizmus megismerése felé.

Az első tibeti királyság, a Jarlung-dinasztia (*yar klungs, yar lung*, amit a kínaiak Tubo-nak neveznek), igazi megalapítója és a tibeti történelem egyik legfontosabb személyisége Szongcen Gampo volt, aki valószínűleg a 617-es év körüli időben született – más forrás szerint 605-ben. A korai dátumokat csak hozzávetőlegesen ismeri a tudomány.²⁰ A Jarlung-dinasztia harmincharma-

¹⁷ Kvaerne 1971; 1972; 1973; 1974; 1976; 1977; 1985; 1987; 1989; 1993; 1995; 1996.

¹⁸ McKay 2003: 190.

¹⁹ Képe látható: Richardson 1998: plate 67.

²⁰ Az évszámokat leginkább Dan Martin <http://tibet-vs-china-nationalisthistories>.

dik uralkodójaként 629-ben kellett átvennie a hatalmat, miután apját, Namri Löncent (*gnam ri slon mtshan* vagy *gnam ri srong brtsan*) megmérgezték, és kb. 627-ben(?) meghalt. De minthogy Szongcen Gampo már közel 13 éves volt, és tudott lovagolni, így az uralkodásra alkalmasnak tekintették.²¹ Ha igaz, 649-ig élt, de a királyi hatalmat már előbb átadta fiának, és maga – ahogy a legendák mondják – az alaptörvények megfogalmazásával foglalkozott. Olyan hagyomány is van, amely szerint 698-ig élt, és a Cshongyaszh völgyben temették el. Egyes kínai források szerint a Tang-dinasztia uralkodójának küldöttsége 650-ben hozott egy kondoleáló levelet Lhászába.²²

Szongcen Gampo és a Jarlung-dinasztia uralma alatt Tibet regionális nagyhatalommá vált: beolvasztotta a Kuku-nor-tó környékét (ma Qinghai), és a Tarim-medence megszállásával egy évszázadra tibeti fennhatóság alá került a Selyemútnak egy terjedelmes része. Az észak és kelet felé terjeszkedő tibeti nagyhatalom azonban keleten kínai érdekszférákat sértett. A 690-es évektől hosszantartó háborúskodás vette kezdetét, amelynek eredményeképpen a tibeti – karluk – abbászida katonai szövetség a híres Talasz-menti csatában (751) végleg megállította a kínaiak nyugati irányú terjeszkedését. A Kínában fennálló polgárháborús helyzetet kiaknázva, 763-ban a tibeti hadsereg Csangant (Chang'an), Kína akkori fővárosát is elfoglalta.

A Szongcen Gampónak tulajdonított fontos tettek közül a következőkről kell részletesebben szólnunk: miniszterét, Thonmi Szambhótát (a *thon mi* nemzetségből származó „legkiválóbb tibeti” *szam-bhóta* – ahogy indiai meseteri nevezték) elküldte Indiába, hogy a tibeti nyelv írását megalkossa, és ennek segítségével készülhessenek el az első irodalmi alkotások, udvari krónikák, és törvények. Bevezette a buddhizmus kultuszát, kínai, nepáli és zsang-zsung feleségei a buddhista vallás sok elemét, például szobrokat hoztak magukkal, ezért a király szentélyeket építtetett (ilyen a Dzsokhang Lhászában).

Küzdött, kereskedett a szomszédos birodalmakkal, és sok technikai eredményt tanult tőlük. Hadseregével mélyen behatolt Kínába, Nepálba, a zsang-zsung birodalomba, a k'iang, tangut és egyéb szomszédos népek területeire, és a háborúskodást követő diplomáciai manőverekkel, hasznot hozó szövetségeket épített ki a meghódítottakkal.

Ami a tibeti írás kialakítását illeti, a későbbi tibeti történeti munkák szinte egybehangzóan ismétlik ezt a hagyományt, hogy Szongcen Gampo kedvenc

wikischolars.columbia.edu/Tibet+Chronology összeállítása alapján követjük, ő Michael Aris kronológiáját vette alapul, aki viszont Christopher Beckwith, Hugh Richardson, David Snellgrove, Helmut Hoffmann és Melvyn Goldstein tanulmányait használta.

²¹ Vitali 1990: 70.

²² Bacot 1940: 30.

miniszterét, Thonmi Szambhótát küldte el Indiába tizenöt ifjú tudósjelölttel együtt. Talán 632-ben mentek le Kasmírba, ahol Lipikara (*li byin*, „Írás-csináló”) és Dévavidjászimha (*lha rig pa'i seng ge*, „Isteni Tudás-oroszlán”) nevű *bráhmínok* tanították írni Thonmi Szambhótát (a többiek odavesztek a hőség és különböző betegségek miatt). Miután visszatért hazájába bevezette az egyik korai észak-indiai, az úgynevezett *gupta* írást mintaként használó tibeti írásrendszert, amely 30 mássalhangzó, ezekből szerkesztett mássalhangzó-csoportok és négy magánhangzó segítségével kiválóan alkalmas volt az alapvetően monoszillabikus nyelv rögzítésére. Két neki tulajdonított szöveg is fennmaradt,²³ *A harminc [betű] (sum bcu pa)* és *Az [írás]-jelekhez vezető út (rtags kyijug pa)*, melyek nyelvtani jellegűek, bár a hagyomány szerint nyolc művet írt, és ő fordította le azt a szöveget, amely az égből hullott le a 28. király, Lha Thothori Nyancen palotájára. Ez az *Aranyfény szútra (gser 'od dam pa*, másutt a *Kárandavjúha szútra* szerepel) Avalókitésvara kultuszához tartozik, ezt erősítette meg a fordítás, és az első tibeti királyt (és később a dalai lámákat) ezen istenség megtstesülésének tekintették. Ezeket a legendákat az 1290 és 1364 között élt híres tibeti tudós Butön (*bu ston*) közismert tantörténeti műve (*chos 'byung*) tartalmazza, de Szakjapa Szönam Gyalcennek (1312–1375) a királyi geneológiáról szóló műve (*rgyal rabs gsal ba'i me long*) is megemlíti Thonmi Szambhótát. De akármennyire szép és meggyőzőnek tűnik a tibeti írás feltalálásának ez a története, az a tény, hogy Thonmi Szambhóta neve a legendás működés korától számított hat évszázad írott emlékeiben nem fordul elő, az európai tudomány sok képviselőjében kételyeket ébresztett létezése és a hagyomány valóságossága iránt is.

Így a tibeti írás kialakulásának igazi története a modern Tibet-kutatás egyik fontos kérdésévé vált. Az ezzel kapcsolatos szakirodalom legjobb ismertetését Róna-Tas András 1985-ben, a *Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets* címen megjelent könyvében találjuk,²⁴ ahol a *Die tibetische Schrift als Quelle der tibetischen Sprachgeschichte* című hatodik fejezet (183–303) először a kérdéssel foglalkozó európai kutatást foglalja össze, majd a régi tibeti történészek munkáit ismereti, azután a tibeti írás kialakulásának alapkérdéseit tárgyalja. A tanulmányt három figyelemreméltó függelékben Abbé Mignon 1723-ban Nagy Péter cárhoz, a tibeti írásról szóló levele, Thonmi Szambhóta fent említett írástörténetileg jelentős műve, a *Szumcsu-pa* tibeti szövege és fordítása,²⁵ és egy paleográfiai bemutatató zárja, amelynek 24 oldalán a négy európai szerzőtől összeállított írásmintákat láthatjuk.

²³ Ezeket elemzi Miller 1987: 81–110.

²⁴ Róna-Tas 1985.

²⁵ Ennek a szövegnek a fordítását részletesen kommentálva adta ki Noble Ross Reat a Library of Tibetan Works and Archives sorozatában. Reat 1982.

Róna-Tas András részletesen foglalja össze a tibeti írás európai megismerésének történetét.²⁶ Mindenkinnek ajánljuk a sok dokumentummal illusztrált tanulmányt, itt csak néhány fontosabb eseményt emelünk ki belőle. A legelső értesítést arról a tényről, hogy Tibetnek egyáltalán létezik egy saját írása, Wilhelm von Rubruk 1252-ben a francia uralkodónak Pekingből írt levelében találjuk.²⁷ Az első két eredeti tibeti írásos könyv-lap, amit egy szibériai kolostorban találtak, 1722-ben jelent meg nyomtatásban egy szentpétervári és egy lipcsei folyóiratban. Az ezzel kapcsolatos vitáról reprodukálja Róna-Tas András tanulmánya G. F. Müller *De scriptis tangutycis in sicriptis tanguticis in Siberia repertis commentatio Gerardi Friderici Mülleri* címen, 1744-ben megjelent könyvének bevezetését, melyben a mongol, ujjur, mandzsú nyelvek mellett a tangut és tibeti nyelvek és írások kérdését tárgyalja. De Müllerhez hasonlóan a svédeknek 1709-ben Poltavában elszenvedett veresége után szintén Szibériába száműzött D. G. Messerschmidt naplójában már 1724-ben szakértelemmel írta le a tibeti ábécé betűit (199–201). Abel-Remusat francia sinológus kelet-szakértő *Recherches sur les langues tartares*²⁸ (1820) című könyvének fontosságát Róna-Tas András többször említi. Ez a könyv sok adatot, elemzést ad a tibeti írás történetéről a korabeli egyéb írásokkal kapcsolatban is. Itt következik Róna-Tas könyvében²⁹ Kőrösi Csoma Sándor grammatikai művének az ismertetése, amelyben Csoma negyven oldalon, táblázatokon mutatja be először az írás szótagoló rendszerét, majd a különböző írástípusokat, így a *bámyik*, *bruts'a*, *lánts'a* betűket.³⁰

Még későbbi, tanulmányozásra érdemes munkák szerzői Isaac Jakob Schmidt, aki szintén mongol háttér alapján készítette el tibeti szótárát, Sarat Chandra Das, a leghasználatosabb tibeti–angol szótár indiai szerzője, A. H. Francke, és F. W. Vogel, akik már a Dunhuang-ban talált anyagokat is használhatták, és jelentős megállapításokat tettek a tibeti írás korabeli előzményeiről, a *gupta*, *bráhmí*, *lants'a*, *kutílá*, *sáradá* és egyéb indiai írásokról. G. Clauson, F. W. Thomas és Uray Géza írásai is szerepet játszottak a tibeti írás eredetének kutatásában.

A tibeti írás eredetének kérdése mind a mai napig foglalkoztatja a kutatókat. A vitatható és megoldatlan (megoldhatatlan?) kérdések, az eddig nem ismert vagy fel nem tárt dokumentumok, így a csak néhány évtizede elkezdett archeológiai feltárások egészségesen táplálják a tudományt. Rudolf Hoernle

²⁶ Róna-Tas 1985: 185–242.

²⁷ Risch 1934.

²⁸ Teljes címe: *Recherches sur les langues tartares, ou Mémoires sur différents points de la grammaire et de la littérature des Mantchoux, des Mongols, des Ouigours et des Thibétains*, Paris, 1820

²⁹ Róna-Tas 1985: 218–223.

³⁰ de Kőrös 1834. Hatvannégy nagyméretű oldalon, tizenegy féle írást mutat be Lokesh Chandra *Indian Scripts in Tibet* című könyve. Lokesh Chandra 1984.

szerint a késői *gupta* írás khotáni változata volt a fő forrás, mert ez hasonlít a tibeti kezdő és szóbelsei magánhangzók használatára és a hosszúság jelzésére a legjobban. Khotán (*li yul*) és Kasmír kapcsolatai a Selyemút miatt abban az időben igen közeliak voltak,³¹ így Thonmi Szambhóta Kasmírban valóban találkozhatott egy khotani mesterrel is. Minthogy Zsang-zsung egyik területének a neve „Li” volt, a legendában említett írástanító neve, Li byin jelentheti a zsang-zsung származást is, akikről feltételezhető egyfajta indiai írás – a *maryig* (*smar yig*) ahogy a saját írásukat nevezték – használata.

A tibeti írás történetével kapcsolatban egy 2011-ben megjelent publikációra szeretném még felhívni a figyelmet. Szerzője Sam van Schaik, a British Library munkatársa, a nemzetközi Dunhuang program (International Dunhuang Project) résztvevője. A *Tibet, a History* című könyvét a Yale egyetem adta ki 2011-ben. A tibeti írás eredetéről megjelent ötven oldalas munkája, az *Új vizsgálódás a tibeti írás feltalálásáról* sok kérdést vet fel és sok új adatot közöl.³² Először valamelyest kételkedő hangvétellel, de behatóan vizsgálja a történeti hagyományokat az írás bevezetéséről, a Thonmi Szambhóta történeteket. Helyenként szó szerint idéz a forrásokból, például a korábban alig ismert, Dunhuangban fennmaradt *Régi tibeti krónika*-ból (*sba' bzhed*),³³ amelynek híres passzusa így idézi fel Szongcen Gampo emlékét:

Előtte Tibetben nem volt írás, de a Cenpo uralkodása idején megszületett Tibet szokásjogának biztos alapja: Tibet jogrendje és kormányformája, a miniszteri tisztségek, a magasabb és alacsonyabb rangok, a tiszteletreméltók jutalmazása, a bűnözők és csalók megbüntetése, a termőföldek és legelők egyenlő felosztása *tülka, dorka* és *lung* földekre, a súlymértékek és hosszsmértékek: *bre, pül, srang* stb. meghatározása. Minden ember hálát érzett jóságáért, és ezért ő „Szongcen, a mélyreható” nevet kapta.³⁴

Ez a mondat bizonyítja, hogy az írást elsősorban a közigazgatásban alkalmazták, és a *Régi tibeti krónika* egy másik pontja szerint 654–655-ben a törvények leírása és a népesség összeírása is megtörtént. Schaik ezután a fennmaradt ősi kőoszlopok feliratait elemzi szövegileg és betű-formák szempontjából is.

A második részben a tibeti írás eredetének lehetséges forrásait vizsgálja. Elsősorban az indiai írásformákat, és ezeknek távolabbi, a Tibetet minden irány-

³¹ Hoernle 1916. Szanszkrit, khotáni, kucsai, tibeti szövegek. Erre utal Francke 1911 is.

³² http://earlytibet.files.wordpress.com/2007/06/vanschaik_2011.pdf – utolsó megtekintés 2013. 09. 12.

³³ Wangdu – Diemberger 2000.

³⁴ A szerző fordítása.

ból körülvevő területeken megtalálható formáit veszi sorra. Ezek: Bengália, Nepál, a Dél-Tibettel határos Gilgit, a Szatledzs-völgy, Zsang-zsung, Kasmír, Khotan, a Tarim medence, Dunhuang, az ujjur uralmak, Belső-Ázsia, Mongólia, és egészen a Kínáig terjedő vidékek, de a Kínában készült iratokat, feliratokat is vizsgálja – mindenhol, ahová a buddhizmus indiai szövegei csak eljuthattak. Az írás legvalószínűbb forrásának ő is egy korai *gupta* írást, vagy a *bráhmí* írás egyes formáit tartja. Egy fokozatos, de nem túl hosszú idő alatti írás-kialakulást tart valószínűnek, és bár Thonmi Szambhóta létezésére semmi tárgyi bizonyítékot nem talált, valamilyen India illetve Kasmír felé irányuló expedíció lezajlását mégis lehetségesnek tartja. Ezután két függelékben sorra veszi az összes betűt, és összehasonlítja különböző lehetséges írásmintákkal. Az Uray Géza által tárgyalt *b* és *v* betűkkel külön foglalkozik.

A tibeti világ, a nyelv és írás megismerésének külön fejezete kapcsolódik a keresztény misszionáriusok csoportjainak munkájához. Először jezsuiták jutottak el Tibetbe, amiről azt hitték, hogy Kína része, majd, miután a pápa Lhászát a kapucinusokra bízta, az ő szerepük erősödött meg.

Visszatérve Róna-Tas András tanulmányára, ő is megemlíti a jezsuita Albert d'Orville és Johann Gruber nevét, akik első európaiként jutottak el Lhászába. Megjegyezhetjük, hogy Gruber Linzben született és 1680-ban Magyarországon halt meg. Jelentéseik nyomán küldték a kapucinusokat Tibetbe, akik közül a legfontosabb Orazio de la Penna (1680–1746) volt. Róla alább még szólnunk kell. A misszionáriusok hazaküldték a Tibetről és tibeti nyelvről összeszedett ismereteiket, és ebből Rómában egy könyvet szerkesztettek össze két lépcsőben: a közismertté váló *Alphabetum Tibetanum* először 1762-ben látott napvilágot.³⁵ Az Antonio Agostino Giorgi (1711–1797) neve alatt megjelent 820 oldalas munkát olyanok állították össze a misszionáriusoktól érkezett anyagokból, akik sohasem találkoztak tibeti emberrel, így a könyvet sok kritika érte. A Lhászában az 1710-es évektől 1746-ig tevékenykedő kapucinusok viszont maradandó nyomokat is hagytak: bibliai szövegeket fordítottak tibetire, és Horace della Penna (teljesebb nevén fra Francesco Orazio della Penna di Billi), az egyik vezető szerzetes, egy tibeti–olasz szótárt készített, amelynek (azóta elveszett) kéziratát Patnában hagyták. Itt egy német szerzetes, F. Ch. Schroeter lefordította angolra, majd ez a kézirat a Kalkutta melletti Szerámpur (Serampore) baptista szerzeteseihez jutott, akik 1828-ban kiadták azt, szintén hozzá nem értő szerkesztésben.³⁶ Ez a szótár az Ázsiai Társaság

³⁵ Giorgi 1762.

³⁶ Schroeter 2012. Eredeti szövegeket és jó bibliográfiát találunk a jezsuitákról: Wessels 1924. A kapucinus misszióval kapcsolatban érdemes kézbe venni Fr. Fulgentius Vannini könyvét, melyben a szerző bőven ismerteti a kapucinusok életrajzait, tibeti expedícióit, kapcsolataikat a dalai lámával és templomuk felépülését Lhászában,

(Asiatic Society) számára kérdésessé tette Kőrösi Csoma Sándor támogatását, aki a Himalája kolostoraiban időzve épp ekkor írta tibeti–angol szótárát és nyelvtanát, amire William Moorcroft 1823-ban kérte fel és „100 rúpia előleget” is adott neki (saját fizetése évi 23 ezer volt). A szerámpuri szótár egy példányát Csomának is elküldték, aki semmi jót nem tudott róla mondani, így az ő szótárának és nyelvtanának a megjelentetését szükségszerűnek érezte. Megjegyzem, eltekintve a szerkesztési zűrzavartól és a rengeteg nyomtatási hibától, a szerámpuri szótár igen gazdag anyagot tartalmazott, Csoma használta is. Saját szótárának egyetlen hibája, hogy a latin ábécé szerint rendezte a szavakat és nem a tibeti szerint, a szerámpuri szótár betűrendjének átvételéből származik. De mikor Csoma 1831-ben eljutott Kalkuttába, és „két művét letette az asztalra”, még mindig nem történt semmi. Az Ázsiai Társaság főtitkára, H. H. Wilson halasztgatta a dolgot, és amikor 1833-ban hazaindult Angliába, felajánlotta a kormánynak, hogy a két kéziratot magával viszi Oxfordba (hogy ott talán a saját nevére adja ki, mint ahogy Csoma egy cikkével ezt már megtette, és mint ahogy saját szanszkrit nyelvtanában sem említi meg azokat az indiai *bráhmín*okat, akik „segítettek” neki). Amikor azután James Prinsep lett a Társaság új főtitkára, 1834-ben Csoma mind a két, a tibeti nyelv megismerését, megtanulását lehetővé tevő alapvető munkája megjelent.

SZONGCEN GAMPO ÉS A BUDDHIZMUS MEGHONOSODÁSA

Szongcen Gampo külpolitikájának – a háború és kereskedelem mellett – még egy fontos területe volt: a személyi kötődések, házasságok. A tibeti történetírók szerint öt felesége volt, ezek közül a nepáli és a kínai feleség szerepét tartják különlegesen fontosnak a buddhizmus Tibetbe érkezése és meghonosodása szempontjából. Első felesége, Li Tigmen (*li thig dman*), a zsang-zsung uralkodói családból származott, általa a meghódítandó zsang-zsungok felé tett lépést. Saját nővére viszontlépésként a zsang-zsung uralkodó felesége lett, de miután a házasság nem vált be, zsang-zsung férjének behódoltatásában működött közre.

A buddhista szentírásokat és szobrokat a nepáli Liccshavi-dinasztia királyának lánya hozta magával 624-ben, akinek a neve Bhrikutí Déví volt, – a tibetiek legendái *bal mo bza'* „Nepáli királynő”, *khri btsun*, „Királyi-hölgy” néven is emlegetik. Egy legenda szerint Szongcen Gampo egy misztikus látomás nyomán

majd szomorú távozásukat. Vannini 1976. Egy korábban (1876, rpr. 1989) megjelent fontos munkában megtaláljuk Horacio della Penna saját beszámolóját is Tibetről. Az első angol felfedezők (George Bogle és Thomas Manning) beszámolóit, akik 1774-ben illetve 1811-ben indultak Tibet felé: Markham 1999.

kérte meg, de csak azzal a feltétellel vehette el feleségül a Buddha születésének országából származó hercegnőt, hogy Tibetben is meghonosítja a buddhizmust. A Fehér Tárának is nevezett királynő kincseket és szobrokat hozott hozományként. Szongcen Gampo talán legfontosabb felesége Kínából érkezett 640–641 tájt, de kínai adatok szerint a tibeti király követe már 634-ben megérkezett a Tang-dinasztia császárához, hogy a császári házból való feleséget kérjen. Ezt ekkor megtagadták, de miután 635–636-ban a tibetiek támadást indítottak kínai területek ellen, és hadaik eljutottak a Kuku-nor vidékéig, a kínaiak megfontolták a dolgot, és az ellenségeskedés helyett a szövetséget választották. A békeszerződés jelképeként útnak indították Wencheng gongzhu (*mung chang kung tso* vagy *rgya bza'*, „kínai feleség”) hercegnőt, a császár unokahúgát, aki a tibeti király felesége lett. A népes kínai küldöttség jelentős aranykincsekkel, és egy gyönyörű Buddha szoborral érkezett, ami még ma is látható Lhászában a Dzsokhang szentélyben. A király a Ramocse kolostort is ekkor építette.³⁷

A legendák szerint a nepáli és kínai feleségek hatására Szongcen Gampo Tibet strukturálisan fontos földrajzi pontjait jelentő helyeken 13 buddhista szentélyt épített. Ezeket egyes ábrázolásokon egy Tibetet jelképező fekvő démon-nóalak különböző testrészeibe szúrt akupunktúrás gyógyhatású, a gonoszt elűző tűk mutatják. A buddhizmus meghonosításához vezető kezdőlépések megtételéért Szongcen Gampót az első „Tankirály”-ként (*chos rgyal*, szkr. *dharmarádzsa*) jegyzi a hagyomány.

Szongcen Gampo halála után a leszármazottak fiatalon foglalták el a királyi trónust, és az uralmat kormányzók gyakorolták. Ennek a kornak küzdelmeiről, melyek Kínától a hun, iráni, türk, indiai államalakulatok szinte mindegyikére kiterjednek, sokat lehetne írni, de inkább a következő Tankirály, Triszong Decen (*khri srong lde btsan*) tevékenységéről kell szót ejtenünk, aki 779-ben a buddhizmust valóban Tibet államvallásává tette. Sokak szerint ő volt a Jarlung-dinasztia legjelentősebb királya, 742–796 között uralkodott. Thride Cugten (*khri lde gtsug brtan*, 704–754) és Jinsing gongzhu (*gyim shing kung tso*) kínai hercegnő gyermeke volt. Külpolitikailag sikerült megerősíteni államát, határai kelet-, nyugat-, sőt dél felé is tovább terjedtek.

A tibetiek 763-ban Kína akkori fővárosát, Chang'ant is elfoglalták, ahonnan egy hosszú időre szóló békemegállapodás kötése után vonultak csak vissza. Erre a megállapodásra hivatkozik az a kétnyelvű szöveg, amit a 764-ben felállított ún. Zsol köemlékoszlopra (*zhol rdo ring*) véstek, és amely ma is Lhászában, a Potala előtt áll (körülpítése miatt alig láthatóan). Ez egyben az egyik legkorábbi tibeti nyelvemlék, szövegét és fotográfiáját, a többi kőoszlop felirattal együtt legutóbb H. E. Richardson adta ki.³⁸ Előszavában többek között Uray Géza egy cikkére és előadására is hivatkozik.

³⁷ Megrongálásairól és restaurációjáról: Gonkatsang – Willis 2009: 41–57.

³⁸ Richardson 1985.

A buddhista tanok és kultusz megismerése és terjesztése érdekében Triszong Decen Nálandából először a buddhizmus legnagyobb mesterét Sántaraksitát hívta meg, de miután őt a nemesség buddhizmus-ellenes képviselői egy járvány kitörésére hivatkozva elüldözték, a *tantrához* és varázsláshoz jól értő Padmaszambhavát (*padma 'byung gnas*, „A szent lótuszvirág szülöttje”) sikerült rávenni, hogy jöjjön el Tibetbe. Maga Thriszong Decen és lánya Pema Sal (*lha lcham padma shal*) – akit, mint mondják, a mester a halálból hozott vissza – is tanítványává váltak. Megkapták a Vadzsrakíla beavatást, és a *khandro nyingtig* (*mka' 'gro snying thig*, szkr. *dákiní-hridajaszútra*) tanítást, ami már a magas tantrikus *dzogcsen* (*rdzogs chen*), a „nagy tökéletesség” beavatások körébe tartozik. Így Vimalamitra, és Longcsenpa hagyományvonala is otthonra lelt Tibetben.

Padmaszambhava nőtársa, a *dákiní*nak tartott Yeshe Cögyel (*mkha' 'gro ma ye shes mtsho rgyal*) volt, aki Padmaszambhava tanításait és életrajzát is megírta.³⁹ Korábban Triszong Decen felesége volt, de a király átadta a mesternek. A későbbi hívők Yeshe Cögyelben a Buddha édesanyjának, a hindu Szaraszvatínak és a buddhista Tára istennőnek a megtestesülését látták.

Triszong Decen kezdte meg az első igazi buddhista kolostor, Szamje megépítését is, amelynek építése közben Padmaszambhavanak le kellett győznie a hely-szellemeket, démonokat. De a legfontosabb esemény, ami a Szamje kolostor korai történetéhez kapcsolódik, az a 792–94-ben lezajlott hitvita, amelyben az Indiából meghívott Kamalasila és a kínai Hosang Mahájána arról a kérdéstről vitáztak, hogy a megvilágosodást (szkr. *bóधी*) hirtelen/gyors módon lehet elérni, ahogy azt a *chan* buddhizmus alapján álló kínaiak gondolták, vagy több újrászületésen keresztül zajló hosszas törekvésre van szükség, ahogy a *madhjamaka* filozófia, Nágárdzsuna tanítja. Triszong Decen az indiaiaknak adott igazat, és a kínai delegáció sértődötten távozott.

A harmadik tibeti Tan-király Ralpacsen néven szerepel a történeti tudatban, valódi neve Tricu Decen (*khri gtsug lde brtsan*) volt, 806-ban született, és 815-től 838-ig uralkodott. A tibeti birodalom határai ismét tágultak, miután kínai, indiai, nepáli területek, Khotán, Baltisztán, Gilgit és Hunza, valamint zsang-zsung, mongol és ujgur vidékek meghódításuk után a birodalmához kerültek. Kínával 821–822-ben, az ujugurokkal 822-ben kötött béke-megállapodásokat, ezek közül hármat kőoszlop feliratokon is rögzítettek, nem csak Lhászában, de Kínában is. A király tanult is a keleti szomszédtól: kínai standardokon alapuló mértékrendszert honosított meg, szabályozta a szerzetesek rendfokozatait és egy-egy szerzetes el látásának a forrását, hét családra bízva a szükséges adakozást.

Ralpacsen bőkezűen támogatta a buddhizmust. Indiából, Nepálból, Kaszmirból, Khotánból és Kínából is szenteket, tudósokat, fordítókat hívott meg

³⁹ Dowman 1984.

a kultusz, és főként a szanszkrit szövegek tibetire fordítása érdekében, hogy minél több szent szöveg – a már „épülő” buddhista kánon fontos részei – tibeti nyelven olvasható, és gyakorolható legyen. A fordítási munka egységesítése érdekében ekkor készítették el a *Mahávjút-patti* című szanszkrit–tibeti szótárat, amely a buddhista tanítások tematikus terminológiai elrendezésén alapul. Megjegyzem, ennek a fontos szótárnak első modern kiadását Kőrösi Csoma Sándor készítette el, kiegészítve a terminusok angol jelentéseivel.⁴⁰

Ralpacsen nevéhez fűződik még a fenséges, kilenc emeletes Usandordzse templom (*u shang rdo rje lha khang*) felépítése, amelynek felső szintjén szent szövegeket, kultikus szobrokat, tárgyakat őriztek, középső szintjein a szerzetesek, földszintjén pedig a törvénykezés és bizonyos királyi hivatalok működtek.

Ralpacsent a buddhizmus érdekében tett erőfeszítései folytán Vadzsrapáni („Kezében villám-jogar tartó”) istenség megtestesülésének tekintették. De ellenségei is voltak, a régi rend hívei, és a hagyományok szerint két bonpó-hívő miniszter meggyilkolta, és testvérét, a régi (részben bon) hagyományok követőjét, Langdarmát (*glang dhar ma*) ültették a helyére.

Ralpacsen uralmának felszámolásával a Jarlung-dinasztia nevével fémjelzett „Tan korai terjedésének” (*ngadar, snga dar*) korszaka véget ért.

Langdarma (néhány éves uralma: 838–841? más források szerint 901–906) a hagyományok zöme szerint a buddhizmus üldözését állította „belpolitikája” középpontjába (bár más véleményű források is vannak), de kemény harcokat kellett vívnia az észak-nyugatról támadó kirgizekkel is. Sikerei tetőfokán Dunhuang is a kezére került. Egy Lhalungból származó, Pelgyi Dordzse (*dpal gyi rdo rje*) nevű buddhista remete sikeres merényletet követett el ellene, így 842-ben (vagy 846-ban) meghalt. Ezután gyermekei egymás ellen folytatott vetekedése, és a helyi arisztokrácia belső küzdelmei folytán a Jarlung királyság felbomlott, és egy alig követhető, áttekinthetetlen évszázad, a „szétesés korszaka” (*bsil bu'i dus*) következett.

A buddhizmus üldöztetésének volt olyan következménye is, hogy tibeti szerzetesek más vidékekre menekültek, hogy ott folytathassák munkájukat. A legenda szerint közéjük tartozott „Tibet három bölcse” (*bod kyi mkhas pa mi gsum*), akik egy számarhátnyi rakomány *vinaja* és *abhidharma* kéziratot vittek magukkal, előbb Ngariba (*mnga' ris*), majd onnan Mongólia felé, és végül Amdóba, ahol megtelepedtek a még működő Acsung namdzong (*an chung*

⁴⁰ A Csoma által készített *Mahávjút-patti* feldolgozás már 1831-ben kész volt, de csak 1910-ben jelent meg az első, 1916-ban a második, és 1944-ben a harmadik része. A Terjék József által szerkesztett *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös* összkiadás 1984-ben jelentette meg együttesen az egészet. Közben orosz, francia és japán szerzők is kiadták ezt a fontos, a *Tengyurban* is megtalálható szótárat. Újabb magyar hozzájárulás volt az ügyhöz Sárközi Alice publikációja: Sárközi 1995.

gnam rdzong) kolostorban. Itt találta meg őket Lacszen Gongpa rabszel (*bla chen dgongs pa rab gsal*, 832–915), és tanítványa Lumesz (*klu mes*), aki abban játszott fontos szerepet, hogy a korai tibeti buddhista tanítás és szerzetesi hagyomány – amit *nyingmapának* (*rnying ma pa*) neveznek, és amit Padmaszambhava és a Szamjében megtelepedett társai hoztak létre – visszatérjen Tibetbe.

A szétesésnek egy másik fontos fejleménye, hogy Langdarma egyik unokája, Nyima Gön (*skyid lde nyi ma mgon*) egy háromszáz fős hadsereg élén elfoglalta Nyugat-Tibetben, a Kailása szent hegy környékén fekvő, régi Ngari és Guge vidéket és a mai Ladakh egy részét. Nyima Gön itt királyi dinasztiát hozott létre, amely uralma évszázadaiban a buddhizmus megszilárdulását segítette.⁴¹ Egyik régi székhelye a ma is híres Shey kolostor környékén volt.

A központi vidékek fejedelemségeinek egymással való vetekedése közben a buddhista restauráció a peremvidékeken erősödött meg. A Ngarinak nevezett területen (*mnga' ris sa khul*) 912 körül szerveződött egy új ország, ezt Guge királyságnak szokták nevezni, mert központja Guge (*gu ge*) és Purang (*pu hrang*) voltak, de magában foglalta a mai Ladakh keleti részét, Zanszkárt, Kinnaurt és Szpitit, a Szatledzs folyó indiai és tibeti völgyeit. Ez a vidék korábban Zsangzungnak is része volt, a szent Kailása hegy és környéke is ide tartozik.

A Guge királyság nevezetes szülöttje Rincsen Szangpo (*rin chen bzang po*, 958–1055) nagy szerepet játszott a tan későbbi terjedése, a *cschidar* (*phyi dar*) megindításában. Tizenhárom éves korában lett szerzetes, és a király, Yese-Ö (*lha bla ma ye shes od*) biztatására többször is lezarándokolt Kasmírba, hogy megtanulja a szanszkrit nyelvet, és hogy tanulmányozhassa a szanszkrit nyelven megőrződött buddhista iratokat, és a legfontosabbakat magával is hozza Tibetbe. Kolostorok építésében is fontos szerepet játszott (megjegyzem, hogy Zanszkárban, ahol Csoma tanult, a hagyomány szerint a legfőbb kolostort Rincsen Szangpo alapította), itt folytatódott a szent szövegek fordítása is. De hogy ez a munka sikeresebb legyen, Rincsen Szangpo javasolta, hogy hívják meg az indiai egyetemeken híressé vált mestert, Atisát (*jo bo rje dpal ldan a ti sha*, szkr. Dípankara Srídnjána, 982–1054).

A tibeti király Jese-Ö és fia Söngge (*srong nge*), több delegációt küldött Nalándába és később Vikramasílabá, hogy Atisát meghívják, de a delegáció tagjainak nagy része meghalt, és a kolostori egyetem apátja, Szthavira Ratnákarasánti sem akarta elengedni. Atisa életrajza igazi kalandregény: királyi családból származik, de nem akart király lenni, hanem az Avadhútípával (a *mahásziddha* hagyomány egy jeles képviselőjével) való találkozás után a

⁴¹ Ladakh és Nyugat-Tibet története önmagában is egy külön könyvtárat jelent. Az egyik alapvető további irodalmat is megadó könyv: Petech 1977. A legújabb irodalmat ismerteti: Zeisler 2010. A bécsi egyetem nyugat-tibeti projektjeinek keretében megjelent kiadványokban is fontos tanulmányokat találunk.

szerzetességet választja. Apja, a király már megkeresett egy hercegnőt, hogy összeházasítsa a fiával, és nem akarta elengedni, de Atisa azt mondta neki: „Ez az arany palota számomra nem más, mint börtön, a hercegnő nem más, mint a démonok lánya, az édes eledel nem más, mint egy döglött kutya rothadó húsa, és a selyemruha nem más, mint a szemétdombon talált rongy. Mától kezdve az őserdőben fogok élni, hogy Avadhútipa mester lábánál tanuljak. Minden, amit még kérek az útra, az egy kevés tej, méz, és barna rizs, és máris indulok.” Más híres mestereknél is tanult, mint Rá hulagupta, Bódhibhadra, Síl araksita, akik főként a buddhista filozófia mestereinek tanításait adták át neki.

Többszöri kísérlet után Atisa végül engedélyt kapott, hogy három évre Tibetbe menjen, 1041-ben el is indult, de egy évre megállt Nepálban, hogy a Szvajambhúnáth sztúpához érkezve ott meditáljon. Itt találkozott az India felé utazó Marpával (*mar pa lo tsa ba*, 1012–1099), aki már sok szanszkrit művet fordított le tibetire, és a másik fordítóval, Rincsen Szangpóval is. Ezután érkezett meg a király városába, Ngariba, ahol három évet töltött, és megírta *A megvilágosodáshoz vezető út* (*byang chub lam gyi sgron ma*, szkr. *Bódhipathapradípa*) című alapvető művét. Ezután úgy határozott, hogy Tibetben marad. Szamje kolostorát érintve (ahol elcsodálkozott a szanszkrit és tibeti kéziratok mennyiségén) elment a Lhasza környéki Nyetang (*snye thang*) kolostorba, ahol kilenc évet töltött, és még öt évig, különböző kolostorokat látogatva – összesen tizenhét évig – élt Tibetben, amíg hetvenkét éves korában elhunyt. Testét Nyetangban helyezte örök nyugalomra tanítványa Dromtön, a korábban itt alapított kolostorban. A Lhaszától északra fekvő Reting (*rva sgreng*) kolostort is Dromtön hozta létre még 1056-ban, és ez a két kolostor lett az Atisa tanításait továbbvivő *kadampa* (*bka' gdams pa*, a „buddha-szó tanító”) hagyomány és szekta alapintézménye.⁴²

Ugyanezen a *kadampa* hagyományon alapul a Congkhapa által később létrehozott *gelugpa* (*dge lugs pa*) rend tanítása is. De szóljunk néhány szót az „új fordítások” (*gsar ma*) iskoláinak nevezett *kagyüpa*, *szakjapa* és *gelugpa* rendekről, amelyek még több ágra oszthatók. Alaptanításaik megegyeznek egymással, a különbséget a különböző indiai mesterek és módszereik adják.

A LEGFONTOSABB SZERZETESI RENDEK

A *kagyüpa* rend a 9–11. századokban élt nagy *mahásziddhák* hagyományát viszi tovább, ezek: Marpa, az ő tanítványa Milarepa (*mi la ras pa*, 1052–1135) a híres

⁴² Az Atisáról szóló bőséges irodalom bibliográfiáját megtaláljuk a következő művekben: Chattopadhyaya 1967, Eimer 1977.

költő, és az ő tanítványa Gampopa (*sgam po pa*, 1079–1153), aki az első dél-tibeti Daglha Gampo kolostort (*dvags lha sgam po*) alapította. Ezután újabb kolostorok létrehozásával a rend sok ágra szakadt, amelyek azonban mind a *sziddhák* tantrikus hagyományát, a talán legfőbb mester, Nárópa, „Hat tanítását” (*na ro chos drug*) és a *Mahámudrá* tanítást ápolják, a *Csakraszamvara* és *Hévadzsra tantra* kultuszát tekintik központinak. A négy legfontosabb *kagyüpa* rend: *barom kagyü* (*'ba' rom bka' bryud*), *pagdru kagyü* (*'phag gru bka' bryud*), *karma kagyü* (*karma bka' bryud*), és a *celpa kagyü* (*tshal pa bka' bryud*). A többi nyolc rend közül csak kettőt említünk fontos kolostoraik miatt: *drigung kagyü* (*'brigung bka' bryud*), és *drugpa kagyü* (*'brug pa bka' bryud*) – ez utóbbi Bhutánban játszik fontos szerepet. Közelebbről csak a *karma kagyü* rendről szólunk.

A *karma kagyü* iskolát azzal a céllal alapította az első *karmapa*, Düzsum Khyenpa (*dus gsum mkhyen pa*, „a három idő: múlt, jelen, jövődő ismerője”, 1110–1193), hogy a Buddha tanításait torzítástól mentesen őrizték meg, és szóban adják tovább. Ezért nevezik a „szóbeli vonal”-nak is.

A *kagyüpa* rend alakította ki a *tulku*-lámák (*sprul sku*, szkr. *nirmánakája*, reinkarnálódott vallási vezető) intézményét, amelyet később a többi rend is átvett. A *karmapák* fekete koronát viselnek, ezért fekete kalapos rendnek is nevezik. Igen fontos az eredetükről szóló hagyomány, ugyanis ezek a tantrikus buddhizmus kialakulását és elfogadtatását jelentő *mahásziddha*, „teljes bölcsességet elért” mesterek hagyományának képviselői.⁴³

A tantrikus hagyományt Indiában az i. sz. első századokban a Siva követők alakították ki, akik az abszolútumot megtestesítő Siva istenség és női társa Párvati egyesülésének átélését, a transzcendencia élményt meditációs technikával érték el. Tantrikus meditációjuk egyik eszköze, technikája az volt, hogy a gerincoszlop táján egy csatornát képzeltek el, amelyben Siva kígyója kúszik felfelé, és a főbb pontoknál, a *csakráknál* (köldök, szív, torok, homlok, koponyatető) egyre fokozódó örömeztetést indukál, amelynek felső foka a mindenséggel való egyesülés. A 8. századtól kezdve a kasmíri őserdőkben és barlangokban élő hindu aszkétáktól a buddhista remeték eltanulták ezt a meditációt, és a saját, buddhista típusú megvilágosodáshoz vezető tantrikus ösvényüket alakították ki. Ők a *bódhicsitta*, „a megvilágosodás gondolata” elnevezésű magot mozgatták felfelé a csatornán a *pránájána* légzés segítségével. Amikor a magot sikerült a fejtetőhöz eljuttatni, akkor a gyakorló is eljutott a *mahászukhához*, a megvilágosodás legteljesebb örömeinek átéléséhez, ami az Én teljes megszűnésének, illetve mindenséggel való eggyé válásának a transzcendenciát is magába foglaló élménye, és egyben az üresség, azaz az okok és okozatok világán túli világnak megtapasztalása is. Ezzel a korábbi filozófiai iskolák *súnjátá*, „üresség” tanítását is életben tartották, amely az ember evilági életét (*szanszára*)

⁴³ A *mahásziddha* kultuszról érdekes képet prezentál Hamvas Béla. Hamvas 1944.

csak képzeletünk szüleményének véli, és csak a gondolat valóságosságát ismeri el. Ezt a hagyományt ápolta Tilópa (989–1069), Nárópa (1016–1100), Marpa (1012–1097), Milarepa (1052–1135) és Gampópa (1079–1153), aki az első *karmapa*, Düsüm Khyenpa közvetlen mestere volt.

A *kagyüpa* rend olyan vonzó tevékenységet folytatott, hogy – mint említettük – jelentős oldalágai alakultak ki, ezek között ma is legnépszerűbb a *karmakagyüpa* iskola.⁴⁴

A *szakjapa* (*sa skya pa*) rend annak a vidéknek a „szürke földjéről” kapta a nevét, ahol Khön Köncsog Gyalpo (*'khon dkon mchog rgyal po*, 1034–1102) 1073-ban alapította meg első kolostorát. Kultuszuk a korai *nyingma* irányból származott, az alapító egyik őse Padmaszambhavanál tanult. Jelentőségük az első mongol megtérés idején volt kiemelkedő. Bár a tibetiek már 1207-ben a tangutok elleni mongol hadjárat után a hódítók adófizetőivé váltak, a térítés kezdete a *szakjapa* rend akkori főlámája, Szakja pandita (*kun dga' rgyal mtshan*, 1182–1251) és Göden kán (Ögödej másodszületett fia) 1247-ben létrejött találkozásához, illetve a pandita unokaöccse, Phagpa láma (*chos rgyal 'phags pa blo gros rgyal mtshan*, 1235–1280) és Kubiláj kán között kialakult szövetséghez köthető. Phagpa kivívta a nagykán tiszteletét, és így nemcsak Tibet helytartójának rangját kapta meg a Jüan-dinasztia alapítójától, de a császár tanítómesterének címét is elnyerte.⁴⁵ Nevét a hagyomány szerint általa létrehozott különleges *phagpa* írás is őrzi, amely egyenes vonalakból, szögletes betűket szerkesztve komponálja a tibeti ábécén alapuló írást, amelyet főleg a fontos pecsétek komponálásakor használtak. Szakja pandita emléke szintén fontos nálunk, egyik művének, a *Bölcs mondások kincsestára* címen ismert irodalmi jellegű munkájának korai mongol fordítása miatt. Ennek egy mongol és tibeti párhuzamosan leírt szövegét Ligeti Lajos facsimile formában adta ki, és óráin ezt a szöveget használta a mongol és a tibeti nyelv tanítására. Később egy szép magyar fordítása is megjelent. Viszont nem ő volt az első magyar tudós, aki Szakja panditának ezzel a művével foglalkozott, 1833-ban már Kőrösi Csoma Sándor is elkészített egy nyolcvan oldalas válogatást a bölcs mondásokból, de a tibeti szöveg és angol fordítása csak halála után, 1855–1856-ban jelent meg Calcuttában.

A *gelugpa* (*dge lugs pa*, „erényes”) és sárgasüvegesnek is nevezett rendet Congkhapa (*tsong kha pa blo bzang grags pa*, 1357–1419) tibeti mester alapította. Megszilárdította a monasztikus fegyelmet, előírta a szerzetesi szabályokhoz való szigorú ragaszkodást, a buddhizmus átfogó tanulmányozását és a tantrikus gyakorlatok végzését. A rend kiváló tudósok sorát adta, és fontos kolostorokat alapított: 1409-ben a legfőbbet, a Ganden kolostort, majd későbbiek

⁴⁴ A különböző rendekről óriási irodalom olvasható, itt csak egy egyébként is alapvető könyvre hívnám fel a figyelmet: Snellgrove 1987.

⁴⁵ A tibeti–mongol kapcsolatokra vonatkozó adatokat Szilágyi 2008 cikkéből idézem.

a Drepung, Szera, és az óriási Tashi Lhunpo. A 16–17. századra ez az iskola lett a tibeti buddhizmus vezető irányzata. A *gelugpa* rend a mongoloktól is jelentős támogatást kapott, a rend vezetője Szönam Gyaco (*bsod nams rgya mtso*) 1578-ban elfogadta Altan nagykán meghívását, aki a szövetségkötés tiszteletére a „dalai láma” (*dalai bla ma*, a mongol *dalai* „óceán” jelentésű szó és a tibeti *bla ma* „legmagasabb bölcsesség” szavakból) címet adományozta neki, ami ettől kezdve reinkarnációkon keresztül öröklődött. Altan kán és később Güsri a *gelugpa* rendet a Tibet feletti világi fennhatósághoz juttatták. A mongolok még 1641-ben is segítettek a *gelugpáknak* egy felkelés letörésében, és hogy a világi uralmukat megőrizték, amikor az 5. dalai lámát Ngavang Lobszang Gyacót (*ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, (1617–1682) a világi trónra emelték.

A „Nagy Ötödik” törekedett arra, hogy a mongolokkal jó kapcsolatban maradjon, és az ő nevéhez (is) fűződik a legfontosabb mongol buddhista egyházi tisztség, a *dzsebcundamba kutugtu*⁴⁶ intézményének létrehozása. Az első *dzsebcundamba* Öndör Gegen (1635–1723) volt, és a 20. századig még nyolc reinkarnációját ismerték el. Azért fontos megemlíteni őket, mert legtöbb művüket tibeti nyelven írták. Ezeknek katalógusát Byambaa Ragchaa adta ki.⁴⁷ A *dzsebcundampák* tevékenységét jól világítja meg Szilágyi Zsolt előszava is, amelyet a *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896* című kötethez írt.⁴⁸ A tibeti buddhizmusról szóló írás nem lenne teljes, ha nem emlitenénk meg, hogy a tibeti nyelvű irodalom tetemes részét mongol szerzetesek írták, hiszen náluk ez a nyelv olyan szerepet játszott, mint nálunk a latin a középkorban. Az MTA tibeti gyűjteményének tetemes része származik Mongóliából. Fontos gyűjtemények vannak Oroszország különböző nagy könyvtáraiban, és Pekingben is, erről ad jó összefoglalást V. L. Uspenskij új könyve.⁴⁹

A dalai lámák uralma idején Tibet bizonyos értelemben elzárt világ lett, részben a kínai befolyás, másrészt a saját elzárkózó szokásaik miatt is. Ehhez az elzárkózáshoz kapcsolódik Kőrösi Csoma pályafordulata is, amikor Belső-Ázsia felé gyalogolt, mert az ujuguroknál remélte megtalálni őseinket, de a tibeti határon nem tudott tovább jutni. Itt szólt bele sorsába az orosz–angol–kínai birodalmak közötti „nagy játék” (Great Game), amely a 18–19. század fordulója tájt a tibeti fennsík birtoklásáért folyt. Ennek a keretében várt itt W. Moorcroft is, hogy bejuthasson Tibetbe. Az akkor gyakorlatilag ismeretlen tibeti nyelv rejtvényének megfejtése érdekében ajánlott és adott egy kevés pénzt Csomának

⁴⁶ Részletesebben lásd Szilágyi Zsolt munkáját ebben a kötetben.

⁴⁷ The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators. *Mongol Bilig* 2004.

⁴⁸ A *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* elnevezésű sorozat első kötete. Szilágyi 2004.

⁴⁹ *Tibetskij Budizm v Pekine*. Sankt-Peterburg 2011.

a tibeti szótár és nyelvtan megírása érdekében, amelyek el is készültek, és 1834-ben meg is jelentek.

Érdekes módon a dalai lámák és Tibet későbbi története mind a mai napig foglalkoztatja az egész világot, sokkal feszültebben, mint ahogy azt egy néhány milliós nép jelentősége megszabná. Ezt valószínűleg az a vallási és kulturális gazdagság is motiválja, amit ez a hagyomány őriz.

A TIBETI BUDDHIZMUS IRODALMA

Mint ismeretes, a korai buddhista hagyományt először páli nyelven rögzítették, a *Három kosár* (szkr. *Tripitaka*) nevű gyűjteményben, de később, az időszámításunk szerinti első századokban India hagyományos szent nyelvére is megkezdték a fontos szövegek lefordítását, majd kínaira és más nyelvekre is, de tibetire csak jóval később, a 8. században. A nagy buddhista központokban, mint például Nándá, Vikramasíla, a nagy mesterek szanszkritul írták meg műveiket. Azonban a szanszkrit szövegek legnagyobb része a hindu közösségek megerősödése és a 10. századtól kezdődő muzulmán támadások következtében a kolostorokkal együtt megsemmisült India legnagyobb részén. Csak néhány északi vidéken, a ma Nepálnak, Bhutának, Szikkimnek nevezett országok területén maradt fenn maga a kultusz és néhány szanszkrit szöveg is.

Ennek ellenére szinte megközelítő teljeségében mégis a tibeti kánon őrizte meg a buddhista irodalmat. Ugyanis az efajta vallásosság különösen vonzó volt a tibetiek számára. A varázsigéknek tűnő *mantrák*, a felidézett istenségek hasonlósága a sámán-világ szellemeivel és démonaival könnyen felfoghatóvá tette számukra a tantrikus mesterek praktikáit. Meg kell jegyeznünk, hogy ennek a kultusznak a népi változata már Indiában is elszakadt a magasan ívelő filozofikus elképzelésektől és sok mindent olvasztott magába a népi varázslás gyakorlatából. A Tibetbe érkező indiai mesterek tulajdonképpen varázslásban is felülmúlták az egyszerűbb népi sámánokat, így könnyen váltak a tibeti állam hivatalos vallásának a megalapítóivá, papjaivá, „sámánjaivá”.

A tibetiek nagy tisztelettel gyűjtötték az indiai írásokat, lefordították azokat és minden kolostor arra törekedett, hogy minél nagyobb könyvtárnyi anyagot őrizhessen falai között. Ezeket a gyűjteményeket ma is tartalmi elrendezés szerint őrzik a polcokon, és a hiteles fordításokat összeválogatva szerkesztették meg a két „kanonikus”-nak nevezhető gyűjteményt, a *Kangyurt* és a *Tendgyurt*.

Csak a 19. század elején kezdődött a szövegek tartalmának tudományos vizsgálata, illetve európai nyelvre történő fordításuk. Kőrösi Csoma Sándor volt a

legelső, aki egy buddhista „bibliát”, a tibeti kánon több mint háromszáz kötetét elolvasva ismertette teljes tartalmát, és aki egy sor eredeti szöveget le is fordított. A tibeti buddhista szent szövegek két gyűjteményből állnak, az első a *Kangyur*, amelyről azt tartják, hogy „kinyilatkoztatás”, azaz „Buddha-szó”, ez többnyire 105 kötetet tartalmaz – különböző időben és helyen készült kéziratos, illetve fanyomatos verziói ettől eltérhetnek –, minden kötet legalább háromszáz, mindkét oldalon teleírt lapból áll. A második rész a *Tengyur*, az előző résznek több mint a duplája, ebben a nagy indiai mesterek-szentek elemzik a Buddha tanításait.⁵⁰

Maga a *Kangyur* tematikai rendbe van szerkesztve, alapvetően három részből áll: az első a *Dulva* (*’dul ba*, szkr. *vinaja*, Csoma: „discipline”), a helyes magatartás (szkr. *síla*) szabályait rögzítő gyűjtemény. A második rész a *Do* (*mdo*, szkr. *szútra*, Csoma: „aphorisms or tracts”), amely „vallásos értekezéseket”, a Buddha tanítványaival folytatott eszmélkedéseit fogja össze. A harmadik rész a *Gyut* (*rgyud*, szkr. *tantra*, Csoma: „mystical theology”).

Csoma egy 42 oldalas tanulmányban ismertette a tibeti kánon első részét, a *Dulvát*, amelyben sok legendát is leír. A helyes életmód ugyanis a legkönnyebben az életből vett példakkal volt illusztrálható, és ezek a legendák sokszor emlékeztettek más vallások legenda-irodalmára, hiszen ezek az erkölcsi normák maguk is hasonlóak az összes világvallásban. A buddhizmus erkölcsiségének egyik sajátossága a világtól való határozott elfordulás az önérdek vonatkozásában, ugyanakkor egyfajta aktív együttérzés az összes élőlény (nemcsak emberek) irányában. A korai buddhizmus időszakában alakult ki a Buddha-legenda is, amelyet Csoma külön cikkben ír le: egyrészt a *Dulvából*, és részben egy későbbi szövegből, a *Lalita-visztarából* állította össze. Ugyancsak a *Dulvából* származik az a közlemény, amelyet Csoma a Buddha haláláról írt, mindig pontosan idézve azt a szöveghelyet, amelyből az adott információ származik.

A buddhizmus második nagy korszakát a filozófiai iskolák korának nevezhetjük. A tibeti kánon első gyűjteményében, a *Kangyurban*, három rész foglalkozik ezzel a témával kizárólagos módon, ezek Csoma analizisében a *Sercsin*, *Phalcszen* és *Konceg* címen szerepelnek. Csoma a következő alfejezetekben tárgyalja ezeket a részeket: a *Kangyur* 21 kötetéből foglalkozik a *Sercsin* (*sher phyin*, szkr. *Pradnyápáramitá*, Csoma: „transcendental wisdom”) irodalommal, ezek a *madhjamaka* filozófiai iskola legfontosabb szövegei. Mint Csoma mondja, ebben a buddhisták lélektani, logikai és metafizikai terminológiáját („psychological, logical, and metaphysical terminology”) 108 kérdés-

⁵⁰ Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy 1834-ben egy francia tudós is lefordított egy eredeti, páli nyelven íródott művet, és ezidőtájt indult meg a nemzetközi együttműködés – vagy vetélkedés – a francia, pétervári, angol és német kutatók között a buddhizmus ceyloni, hátsó-indiai, kínai és japán, valamint mongol változatainak leírásában.

ben ismerhetjük meg. A *Tengyurban* 16 kötet elemzi ezeket az alapszövegeket. A *Phal chen*, a morális doktrinákat foglalja össze hat kötetben, a *Konceg* (szkr. *Ratnakúta*, „*Kincshalom*”) hat kötete pedig a Buddha értékeinek és tökéletességeinek (Csoma: „qualities and perfections”) a felsorolását tartalmazza.

A *Kangyur* harminc kötetes tulajdonképpeni *szútra*-gyűjteményében (*mdo sde*) is sok filozofikus tanítás van, de a *szútrák* (Csoma: „Treatise or aphorism on any subject”) tulajdonképpen dialógusok, amelyek a Buddha – vagy egy későbbi megtestesülése – és egy tanítvány közötti beszélgetést rögzítenek. Már a legrégebbi kánonban is lehettek ilyen beszélgetések, hiszen az archaikus, Ceylonban megőrzött páli nyelvű kánonnak is van *szútra* része. Ilyen *szútrák* viszont a későbbi időkben is születtek, a régieket pedig az új tanításoknak megfelelően egészítették ki, úgy, hogy szövegtörténetük minden esetben külön vizsgálat tárgyát képezi. Kőrösi Csoma ismertetésében 75 oldalt szentel ennek az irodalomnak, amihez a két kötetes *Myang ’das* (szkr. *Nirvána szútra*) is tartozik, amely a Buddha halálát elemzi.

Csoma kánon-katalógusának jelentős része írja le kánon a *Gyutde*-nek (*rgyud sde*) nevezett *tantra* szekcióját. Ahogyan Csoma a bevezetőben elmondja, ez a rész 22 kötetből áll, amelyek általánosságban „misztikus teológiával” (Csoma: „mystical theology”) foglalkoznak. Leírják a különböző isteneket és istenségeket, utasításokat adnak a *mandalák* elkészítésére, melyek olyan körök, paloták, ahol az isteneket fogadják. Találunk továbbá felajánlásokat és áldozatokat, mellyel kegyeiket nyerhetik meg, imákat, himnuszokat, varázsmondásokat stb., amelyeket hozzájuk intéznek. De találhatók asztronómiára, asztrológiára, időszámításra, gyógyászatra és természetfilozófiára vonatkozó művek is.

Külön cikkben foglalkozik a *Kálacsakra tantra* eredetével és idézi az egyik fontos tibeti történetíró rövid, de költői összefoglalását a műről. Csoma itt több mint száz évvel megelőzte az európai befolyásoltságú buddhizmuskutatást, mert az ezzel foglalkozó tudósok, a tantrikus buddhizmust „elfajult”, „züllött” papok téveszméiként emlegették, persze anélkül, hogy alaposan elmerültek volna az elemzésében. Az egyik első *tantráról* szóló könyv, amely Kalkuttában, 1946-ban jelent meg egy bengáli professzor, Shashibhushan Das Gupta tollából, már címében is tükrözi ezt a felfogást: *Obscure Religious Cults*, „*Zavaros vallási kultuszok*”. Mindez csak a 20. század második felében kezdett helyére kerülni, különösen miután a dalai lámával sok tibeti szerzetes is elmenekült, és az európai egyetemek igazi, a *tantrát* gyakorlatból ismerő tibetieket tudtak kutatásaik segítésére alkalmazni, akik a szövegek addig érthetetlennek vélt értelmét el tudták magyarázni. Ennek a fordulatnak a tükrében Csoma munkássága még egy újabb fénycsóvát kap, mert az ő tanulmányaiból, könyveiből világosan látható, hogy tisztán látta a tantrikus vallás és irodalom belső tartalmát, és pontosan értelmezni is tudta azt.

Csoma ismertetésében a kánon második része, a *Tengyur* csak 32 oldalt kapott, igaz, ennek döntő része a *tantra* kultusz részletes magyarázataiból áll. A *Tengyur*ban igen fontos „világi” jellegű anyag is megtalálható, mint például az asztronómia, asztrológia, történelem és évszámok, gyógyászat, a művészeti alkotás szabályai stb., amely kérdések egy részével Csoma külön cikkekben foglalkozott.

A *Kangyur* és *Tengyur* keletkezésének kérdéséhez egy nagy tibeti mester, Butön (*bu ston rin chen grub*, 1290–1364), a Zhalu kolostor tizenegyedik apátjának nevét kell idézni, aki az egyik legfontosabb történeti munka mellett,⁵¹ a hagyomány szerint, a tibeti kánont is megszerkesztette. Munkájának lényege az volt, hogy a kolostorokban őrzött rengeteg szentkönyv közül „filológusi” és „vallástörténeti” szakértelemmel válogassa ki a „hiteles”, valódi indiai szövegeken alapuló fordításokat, a – talán tibeti szerzők által írt – bizonytalan eredetűek közül. Ennek a munkának az egyik komoly oka volt az is, hogy a 14. századra egymástól bizonyos kérdéseket másként felfogó és gyakorló irányzatok alakultak ki. Butön a múltat őrző *kadampa* rendhez tartozott, de a magukat Padmaszambhava örökségét követő *nyingmapa* rendhez tartozók a saját hagyományukat igazabbnak tartották. A buddhizmust üldöző időszakban viszont írásaikat el kellett rejteni, és kialakult egyfajta, „megtalált” (*gter ma*) művek gyűjteménye, és felmerült a kérdés, hogy a „megtalálók” (*gter ston*) nem maguk írták-e a talált szövegeket. Valószínűleg *terma* lehetett az egyik Európában népszerűvé vált tibeti könyv, az 1927-ben angolra fordított *Tibeti halottaskönyv* (*The Tibetan Book of the Dead – Bardo Thödol*), amelynek már több magyar fordítása is elkészült.⁵²

Ami a kánon keletkezését illeti, a modern kutatás, és különösen a bécsi kollégák dél-tibeti kutatásai valószínűvé teszik, hogy a tibeti kánon összeszerkesztése lépcsőzetesen történt. Léteztek „Proto-*Kangyur*”-nak nevezhető szöveggyűjtemények, amelyekből azután Butön válogathatott.⁵³ A kánon további sorsa sem egyszerű: a fontos kolostorokban évekig tartó szervezett munkával másolták a „hiteles” gyűjteményeket, de néhány szöveg hozzáadása vagy kihagyása, és főként korrigálása hozzátartozott a munkához. Butön a Zsalu kolostorban dolgozott, de ez nincs messze a Derge kolostortól, ahol azután az első kópiák készültek. 1410-ben Pekingben készült az első fanyomatos kiadás. A főbb verziók leszármazási rendjéről hozzávetőleges képet ad a cikkhez csatolt

⁵¹ Butön írta meg a tibeti buddhizmus történetéről készült egyik legfontosabb művet: *bde bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod chos'byung*, amelynek tibeti szövegét Szerb János szerkesztette meg sok jegyzettel ellátva, de a mű posztumusz könyvként jelent meg. Szerb 1990.

⁵² Lásd Kara 1986; Hetényi 1991; Agócs 2009.

⁵³ Az egyik fontos könyv: Tauscher 2008.

úgynevezett „stemma”. Az egyik legkésőbbi nyomtatott változat 1910–1912 tájt készült Urgában (ma Ulánbátor), és a másolás történetéről megbízható írott beszámoló is létezik, amelyben elmondják, hogy melyik *Kangyur*-kiadásokat használták, sőt létezik egy külön könyv, amelyben az összes szövegváltoztató „korrekciót” felsorolják. Megjegyzem, hogy néhány évvel ezelőtt Pekingben, a China Tibetology Research Centre (CTRC) támogatásával elkészült a *Kangyur* és *Tengyur* új kiadása. Ahogy a szerkesztők megjegyzik, a *Kangyur* előkészítésénél a Dergében készült szöveget vették alapul, és hét eltérő verzióval hasonlították össze a helyes szöveg kiválasztásához, míg a *Tengyurnál* négyet hasonlítottak össze.

A különböző alapváltozatok családfáját, leszármazási sémáját ma már sok tanulmány elemzi, tudomásom szerint Helmut Eimer kezdett el ezzel kapcsolatban egy stemmának nevezett rajzolatot közölni könyveiben. Ezek lényege, hogy a *Kangyur* létrejötténél egy nyugati és egy keleti csoportot lehet megkülönböztetni, de az egyes szerkesztői kolostori közösségek több forrást is használhattak, úgyhogy ha valahol egy *Kangyur* kötet kerül elő, azt nagy gondossággal kell a különböző csoportokhoz tartozó kötetekkel összehasonlítani, hogy hovatartozását tisztázhassuk.

A kanonikus irodalom műveinek leírása, tartalmi és történelmi elemzése, származási rendje egész könyvtárnyi anyagot foglal magába, ezekről a kérdésekről bőséges szakirodalmat tudunk ajánlani.⁵⁴

Amiről eddig szóltunk, természetesen a kolostori könyvtárak legszentebb helyén fekszenek, de ez a tibeti irodalomnak csak egy kis részét képezi. A nem kanonizált indiai, kínai, mongol stb. eredetű művek és a tibeti szerzők által létrehozott irodalom sokkal jelentősebb terjedelmű.

Vannak ezzel kapcsolatos tematikus csoportosítások, (a különböző kultuszokkal, vidékekkel, tudományokkal, művészetekkel kapcsolatos gyűjtemények), de gyakoriak az egyes személyiségek, szentek összegyűjtött műveit tartalmazó kötetek, a *szumbumok* (*gsung 'bum*). Ezekről a könyvekről, kéziratokról is sok tanulmány készült, és vannak összefoglaló bibliográfiák is. Elsőként hadd említsem meg a Delhiben élő és publikáló Lokesh Chandra professzort, akinek az édesapja, Raghu Vira az ötvenes években ellátogatott Kínába, és a kínai–indiai barátkozás szellemében megengedték neki, hogy egy hajórakományra való buddhista irodalmat magával vigyen, hiszen ezektől a kommunista kormány úgyis meg akart szabadulni. Ez az irodalom viszont

⁵⁴ Stanley 2005. A *Kangyur* kutatás nemzetközileg legismertebb személyisége Helmut Eimer (Bonn). Tájékoztatásul csak néhány cikkét idézzük, és egy bibliográfiát. Eimer 1988; 1992; 1997; 2002. Grönbold 1984. A Csoma nyomdokait követő magyar kutatók műveiből is idézünk hármat: Ligeti 1942–1944, és ennek része: Ligeti 1979. Bethlenfalvy Géza két katalógusa Bethlenfalvy 1980; 1982.

Lokesh Chandra kezén kincstárrá változott: reprintként rengeteg *szumbumot* adott ki, sőt az egész *Kangyurt* is, a tibeti köteteket, és a mongol fordítást is. Összefoglaló műveket írt a témáról, az egyik alapvető három kötetes munkája a *Materials for the History of Tibetan Literature*, amely 1963-ban jelent meg, és 65 fontos művet, zömében *szumbumok*at katalogizál. A *Satapitaka* elnevezésű sorozatában a fontos művek reprint változatait adja közre, és eddig több mint 600 kötete jelent meg.

A világ különböző részein őrzött tibeti könyvek és kéziratok ismertetései, katalógusai is fontosak: ma már az interneten is elérhetőek a katalógusban megtalált művek. Ilyen központ az E. Gene Smith által alapított Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC),⁵⁵ amelyet saját gyűjteményére alapozott, és elhunytá után ma Jeff Wallman vezeti. Rendkívül széles körből összeállított anyagokkal dolgoznak, és a legkorszerűbb módon segítik a kutatást.

Végül, de nem utolsó sorban szeretném megemlíteni, hogy a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében is több ezer tibeti fanyomat, illetve kézirat található. Ezeket a 2009-ben megjelent kiváló három kötetes katalógus alapján meg lehet tekinteni, sőt dolgozni is szabad az anyagokon. A katalógust Orosz Gergely készítette, címe: *A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*.⁵⁶

⁵⁵ <http://about.tbrc.org> – utolsó megtekintés: 2013. 09. 12.

⁵⁶ Orosz 2009.

A KANGYUR LESZÁRMAZÁSI SÉMÁJA (STEMMA)
HELMUT EIMER SZERINT (1989)

<i>Nyugati csoport</i>		<i>Keleti csoport</i>	
Narthang <i>k.i</i> (= <i>kézirat</i>) 14. század		Tshal-pa <i>k.i</i> 14. század	
Shel-dkar rdzong <i>k.i</i>	Them-spangs-ma <i>k.i</i> 1431	Peking <i>f.ny</i> (= <i>fanyomat</i>) 1410	
Narthang <i>f.ny</i> 1730–1732		Jang-sa-tham <i>f.ny</i> 1608–1614	Peking <i>f.ny</i> 1682–1692
Lhásza <i>f.ny</i> 1934	Derge <i>f.ny</i> 1733	Cone <i>f.ny</i> 1721–1731	Peking <i>f.ny</i> 1717–1720
		Ra-rgya <i>f.ny</i> 1814–1820	
	Wara <i>f.ny</i> 20 század	Urga <i>f.ny</i> 1910–1912	Peking <i>f.ny</i> 1765

BIBLIOGRÁFIA

- Abel-Rémusat, J. P.: *Recherches sur les langues tartares, ou Mémoires sur différents points de la grammaire et de la littérature des Mantchoux, des Mongols, des Ouigours et des Thibétains*. Paris 1820.
- Agócs T.: *Padmaszambhava – Tibeti halottaskönyv. A bardó útmutatás nagy könyve*. Budapest 2009.
- Bacot, J. (et al. eds.): *Documents de Touen-houang relatifs à l'Histoire du Tibet*. Paul Geuthner, Paris 1940.
- Beckwith, C. I.: *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton University Press, Princeton 2009.
- Belezsa, J. V.: *Zhang Zhung: Foundations of Civilization in Tibet. A Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts and Oral*

- Tradition of the Ancient Tibetan Upland*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008. (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften 368.)
- Bethlenfalvy, G.: *A Catalogue of the Urga Kanjur in the Prof. Raghuvira Collection*. Indo-Asian Literatures. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1980. (Sata-Pitaka Series 246.)
- Bethlenfalvy, G.: *A Hand-List of the Ulan Bator Manuscript of the Kanjur Rgyal-rtse Them sPangs-ma*. Debter, Deb-ther, Debtelin – Materials for Central Asiatic and Altaic Studies 1. Fontes Tibetani 1. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982.
- Blezer, H. (Hrsg): *Emerging Bon – The Formation of Bon Traditions in Tibet at the Turn of the First Millennium AD*. Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006. Beiträge zur Zentralasienforschung 2011, Band 26.
- Chattopadhyaya, A.: *Atisha and Tibet*. Delhi 1967, repr. 1981.
- Dowman, K.: *Sky Dancer, the Secret Life and Songs of the Lady Yashe Tsogyel*. Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Eimer, H.: *Berichte über das Leben des Dipamkarasrijnana. Eine Untersuchung der Quellen*. Otto Harrassowitz, Bonn 1977.
- Eimer, H.: *Günter Grönbold: Der Buddhistische Kanon: Eine Bibliographie*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- Eimer, H.: A Note on the History of the Tibetan Kanjur. *Central Asiatic Journal* 32 (1988) 1–2. pp. 64–72.
- Eimer, H.: *Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des Tibetischen Kanjur*. 28. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 1992.
- Eimer, H.: Transmission of the Tibetan Canon. In: Eimer, H. (ed.): *Proceedings of the 7th Seminar of the IATS, Graz 1995*. 3. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Graz 1997.
- Eimer, H.: Introductory Remarks. In: Eimer, H. – Germano, D. (eds.): *The Many Canons of Tibetan Buddhism: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden 2000. Brill, Leiden 2002.
- Francke, A. H.: The Tibetan Alphabet. *Epigraphia India* 11 (1911), pp. 266–273.
- Francke, A. H.: *Tibetan wedding songs*. 1923.
- Geraszimova, K. M.: *Tradicionnūe verovanija Tibetcev v kulturnoj sziszteme lamaizma*. Novosibirszk 1989.

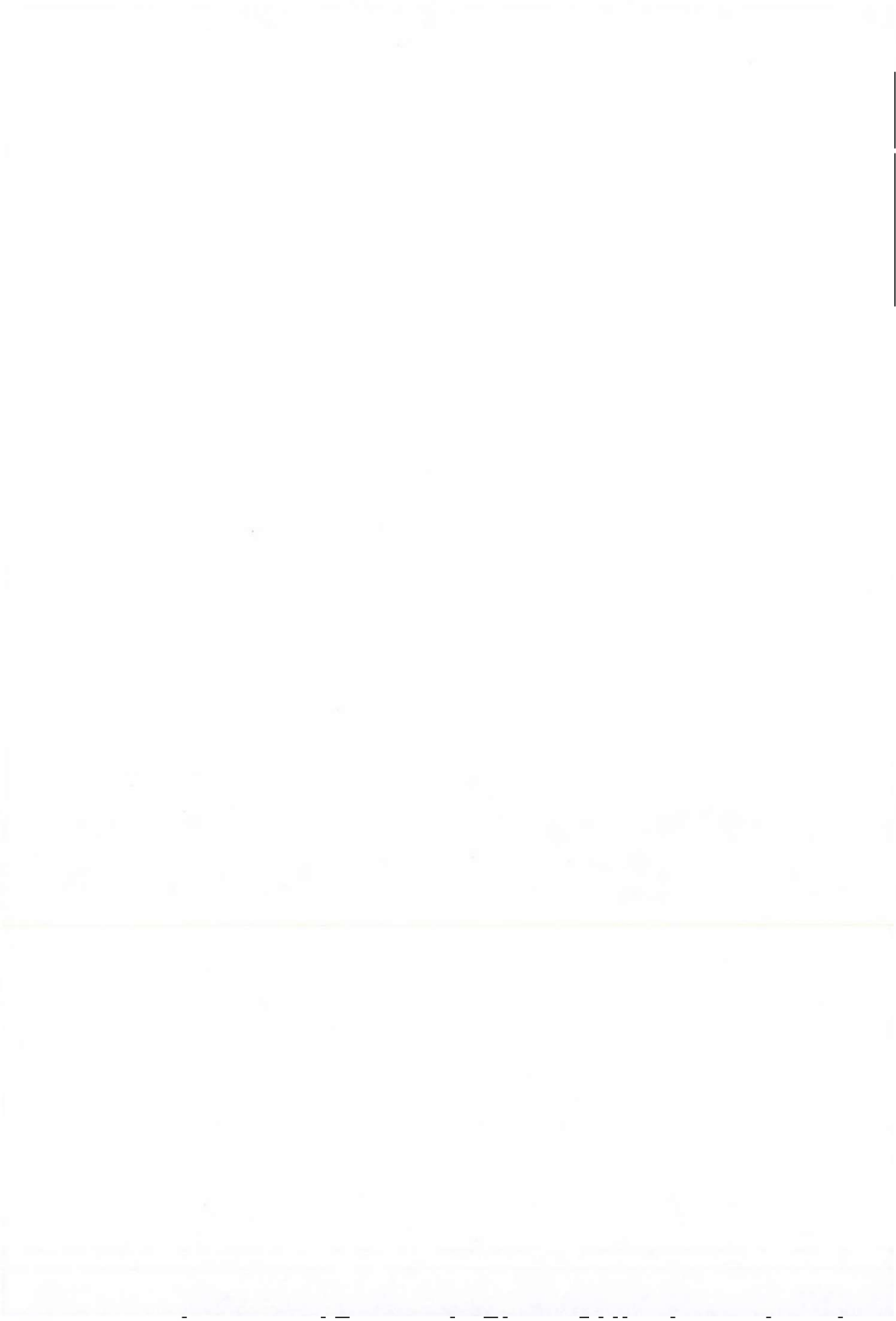
- Giorgi, A. A.: *Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum*. Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Roma, 1762. [Reprint: Nabu Press, 2011]
- Gonkatsang, T. – Willis, M.: The Ra Mo Che Temple, Lhasa, and the Image of Mi bsKyod rDo rJe: The Narrative of Ri 'Bur sPrul sKu. *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), 1. pp. 41–57.
- Hamvas B.: *Tibeti misztériumok*. Budapest 1944.
- Hetényi E.: *Tibeti halottaskönyv*. Háttér Kiadó, Budapest 1991.
- Hoernle, R. (ed.): *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkistan. Facsimiles with Transcripts and Notes*. 1916, repr. 1988.
- Hoffmann, H.: *A tibeti műveltség kézikönyve*. Terebes Kiadó, Budapest 2001.
- Huo Wei: History about Tibetan Ancient Civilization According to the Archaeological Discoveries. *Ethno-National Studies* (2010), 3.
- Kara Gy.: *Tibeti halottaskönyv*. Európa Kiadó, Budapest 1986.
- Karmay, S.: *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Mandala Book, Kathmandu 1998.
- Karmay, S. – Nagano, Y.: *New Horizons in Bon Studies*. National Museum of Ethnology, Osaka 2000.
- Karmay, S.: *Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon*. Motilal Barnasidas, Delhi 2001.
- Karmay, S. – Nagano, Y.: *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya*. National Museum of Ethnology, Osaka 2003.
- Karmay, S. – Watt, J.: *Bon: The Magic Word: The Indigenous Religion of Tibet*. Philip Wilson Publishers, London 2007a.
- Karmay, S.: *The Great Perfection (rDzogs chen in Tibetan). A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*. Brill, Leiden 2007b.
- Kelényi, B. (szerk.): *Démonok és megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 2003.
- de Kőrös, A. Cs.: *A Grammar of the Tibetan Language in English*. prepared under the patronage of the Government and the auspices of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press, Circular Road. 1834 – reprint: Budapest 1984.
- Kvaerne, P. – Rikhey, T. K.: : *The Stages of A-khrid Meditation: Dzogchen Practice of the Bon Tradition (by Bru-sgom Rgyal-ba-gyung-drung)*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1996.
- Kvaerne, P.: A Chronological Table of the Bon po: The Bstan rcis of Nyi rna bstan. *Acta Orientalia Hungaricae* 33 (1971), pp. 205–282.
- Kvaerne, P.: A New Chronological Table of the Bon Religion: The Bstan rcis of Hor-bcun bsTan-'jin-blo-gros (1888–1975). In: Franke, H. – Uebach,

- H. – Jampa, L. Panlung (eds.): *Proceedings of the International Association of Tibetan Studies* 4. 1985. Munich 1988, pp. 241–244.
- Kvaerne, P.: Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet. *Numen* 19 (1972), I, pp. 22–40.
- Kvaerne, P.: Bonpo Studies: The A Khrid System of Meditation. *Kailash* 1 (1973), 1. pp. 19–50.; I. 4. Pl. 247–332.
- Kvaerne, P.: Who are the Bonpos? *Tibetan Review* 2 (1976), 9. pp. 30–33. [il-letve: *Communications of the Alexander Csoma de Koros Institute for Buddhology* 6 (1977), 1–2. pp. 41–47.]
- Kvaerne, P.: Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence. In: Beckwith, C. (ed.): *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*. The Tibet Society, Bloomington, Indiana 1987, pp. 163–174.
- Kvaerne, P.: Religious Change and Syncretism: The Case of the Bon Religion of Tibet. In: Kvaerne, P. – Rinzin Thargyal: *Bon, Buddhism and Democracy: The Building of a Tibetan National Identity*. NIAS Report 12. Copenhagen 1993, pp. 7–26.
- Kvaerne, P.: Sakyamuni in the Bon Religion. *Temenos* 25 (1989), pp. 33–40.
- Kvaerne, P.: *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition*. Serindia Publications London 1995.
- Kvaerne, P.: The Canon of the Tibetan Bonpos. *Indo-Iranian Journal* 16 (1974), 1. pp. 18–56; 2. 96–144.
- Kvaerne, P.: *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. J. Brill, Leiden 1985.
- Kvaerne, P.: Who are the Bonpos? *Tibetan Review* (New Delhi) II. (1976) 9. pp. 30–33.
- Ligeti, L.: *Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé*: 1. Catalogue. III. Bibliotheca Orientalis Hungarica. Société Körösi Csoma, Budapest 1942–1944.
- Ligeti, L.: Répertoire du Kanjur Mongol Imprimé. *Acta Orientalia Hungarica* 41 (1978 [1979]), 3. pp. 341–496.
- Lokesh Chandra: *Indian Scripts in Tibet*. New Delhi 1984. (Satapitaka Series 297.)
- Markham, C. R.: *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*. (First published London 1876), Asian Educational Services, New Delhi 1999.
- Martin, D. – Kvaerne, P. – Nagano, Y.: *A Catalogue of the Bon Kanjur*. Osaka 2003. (Senri Ethnological Reports 40.)
- McKay, A. (ed.): *The History of Tibet*. 1. London 2003.
- Miller, R. A.: Text Structure and Rule Ordering in the First Tibetan Grammatical Treatise, In: Beckwith, C. I. (ed.): *Silver on Lapis. Tibetan Literary Culture and History*. Tibet Society, Bloomington 1987.

- Namgyal Nyima (Rnam rgyal nyi ma). *Zhang-zhung – Tibetan – English Contextual Dictionary*. Berlin, 2003.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de.: *Oracles and Demons of Tibet. The cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. The Hague, Mouton 1956.
- Orosz G.: *A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 2009. (Oriental Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences 3.)
- Petech, L.: *The kingdom of Ladakh, C. 950–1842 A. D.* Roma 1977. (Serie Orientale Roma LI.)
- Reat, N. R.: *A Tibetan Mnemonic Grammar Poem, The Divine Tree*. Dharamsala 1982.
- Richardson, H. E.: *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. Royal Asiatic Society, London 1985. (James G. Forlong Series XXIX.)
- Richardson, H. E.: *High Peaks, Pure Earth*. Serindia Publications, London 1998.
- Risch, F.: *Wilhelm von Rubruk. Reise zu den Mongolen 1253–1255*. Leipzig 1934.
- Róna-Tas, A.: *Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien 1985.
- Rösing, I.: *Traditional Healing in Ladakh, Shamanistic Trance and Amnesia*. Delhi 2006. (Eredeti német címe: *Trance, Besessenheit und Amnesie* 2003)
- Samuels, G.: *Civilized Shamans, Buddhism in Tibetan Societies*. Smithsonian Institution Press, Washington D. C. 1995.
- Sárközi, A.: *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti*. In Collaboration with János Szerb. Otto Harrassowitz – Akadémiai Kiadó, Wiesbaden, Budapest 1995. (Asiatische Forschungen 130, Bibliotheca Orientalis Hungarica 42.)
- van Schaik, S.: A New Look at the Tibetan Invention of Writing. In: Yoshiro Imaeda – Kapstein, M. – Takeuchi, T. (eds.): *New Studies of the Old Tibetan Documents: Philology, History and Religion*, ILCAA, Tokyo 2011, pp. 45–96. (Old Tibetan Documents Monograph Series III.)
- Schroeter, F. C. G.: *A Dictionary of the Bhotanta or Boutan language*. Reprint by Carey, W. Nabu Press 2012.
- Snellgrove, D.: *Indo-Tibetan Buddhism, Indian Buddhists and their Tibetan Successors I–II*. Shambala, Boston 1987.
- Stanley, D. P.: *Kangyur Bibliographies. Bibliography of Catalogs of the Kangyurs. The Tibetan Buddhist Canon*. 2005. [Megtalálható a The Tibetan and

- Himalayan Library honlapján is: <http://www.thlib.org/> – utolsó megtekintés: 2013. 06. 27.]
- Süxbätor, H. O.: *Sacred Sites of Mongolia*. Ulänbätor 2001.
- Szerb, J. (Hrsg.): *Bu ston's History of Buddhism in Tibet*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 5. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990.
- Szilágyi, Zs.: A tibeti buddhizmus és politikai szerepe. *Historia* (2008) 3. pp. 8–10.
- Szilágyi, Zs.: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896*. National Library of Mongolia – Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2004. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 1.)
- Szilágyi Zs.: A buddhizmus Mongóliában. *E kötetben* pp. 287–316.
- Tauscher, H.: *Catalogue of the Gondhla Proto-Kanjur*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 72. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 2008.
- Terjék, J. (ed.): *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest 1984. *The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators*. Mongol Bilig, Series for Studying Tibetan Language Works Writting by Mongols 1. Ulänbätor 2004.
- Tibetskij Budizm v Pekine*. Sankt-Petersburg 2011.
- Tsering Thar: The Bonpo Documents and their Assembling. In: Liao Zugui – Zhang Zuji (eds.): *Theses on Tibetology in China*. China Tibetology Publishing House, Beijing 1996, pp. 325–365.
- Tucci, G.: *Tibetan Painted Scrolls*. Libreria della Stato, Roma 1949.
- Uray, G.: Notes on a Chronological Problem in the Old Tibetan Chronicle. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1968), pp. 268–269.
- Vannini, F.: *The Bell of Lhasa*. New Delhi 1976.
- Vitali, R.: *Early Temples of Central Tibet*. Serindia Publications, London 1990.
- Wangdu, P. – Diemberger, H.: *Db'a'-bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*. Austrian Academy of Sciences Press, Vienna 2000. (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Series 291.)
- Wessels, C.: *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721*. The Hague, Martinus Nijhoff 1924.
- Xie Jisheng: The Universe Structure of Three Realms and the Development of Tibetan Shamanism's Concept about the Soul. In: Liao Zugui – Zhang Zuji (eds.): *Theses on Tibetology in China*. China Tibetology Publishing House, Beijing 1996.

- Zeisler, B.: East of the Moon and West of the Sun? Approaches to a Land with Many Names, North of Ancient India and South of Khotan. *The Tibet Journal* 34–35 (2010), pp. 371–463.
- Zhang Yasha: Rākṣasī. Women Country. Zhangzhung. In: Tauscher, H. (et al.): *The Cultural History of Western Tibet. Recent Research from the China Tibetology Research Center and the University of Vienna*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 71. China Tibetology Research Center, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. Beijing – Wien 2008, pp. 399–450.



A buddhizmus Mongóliában

BEVEZETÉS

Napjainkban a buddhizmus a mongol kultúra egyik legfontosabb pillére. Megjelenésének gyökerei a 13. században a mongolok Kuku-nor-i² hódításainak korszakában keresendők – a történetírás konszenzusa erre az időre teszi a mongolok *első megtérését* –, de a vallás a mongolok életére, kultúrájára valójában a 16. század végétől tette a jelentősebb hatást. Ekkor, a mongolok *második buddhista megtérésének* idején a káni hatalom ebben a vallásban találta meg egyik legfontosabb támaszát és hatalmi legitimációjának forrását. Az ekkor kezdődött változások a 17–18. században megszilárduló mandzsu hatalom támogatásával kiegészülve tették a buddhizmust és a buddhista egyházat a mongol társadalom és kultúra egyik legbefolyásosabb tényezőjévé.

A buddhizmus és a buddhista egyház nem csak a múltban, de napjainkban is érezhető társadalomformáló szerepének köszönhetően megkerülhetetlen tényező a mongol történelemben. Ugyanakkor az utóbbi két évtized jelentős politikai változásainak és a vallás mai reneszánszának okán egyre jelentősebb vita alakult ki azzal kapcsolatban, hogy a buddhizmus valójában mikor is jelent meg a mongolok között. Vannak, akik az eddigi konszenzust megkérdőjelezve egy jóval korábbi megtérést is feltételeznek. Egyes elképzelések szerint, már a 906–1125 között Északkelet-Kínában és a mai mongol területek egy részén önálló birodalmat és császári dinasztiát létrehozó, egy korai mongol nyelvvlapotot beszélő nép, a kitajok (egyes feldolgozásokban kitanok) buddhizmusa

¹ A szerző kutatásait az OTKA K109043. számú pályázat támogatta.

² Mong. Köke nayur, halha Xöx nür, a mai Qinghai Kínában. A főszövegben előforduló fontosabb idegen kifejezéseket népszerű magyar átírással adom meg, ahol fontos az eredeti változat is, ott a zárójel, vagy lábjegyzetek tartalmazzák a tudományos átírásokat. A mongol szavakat a modern halha–mongol nyelv tudományos átírásában közlöm, illetve ahol szükséges a klasszikus mongol alakokat szintén megadom. A leggyakrabban használt mellékjeles betűk a következők: j-dzs, j-dz, č-cs, š-s, x-veláris h, a hosszúságokat felül vonás jelzi, pl. ī, ā, ū stb. A klasszikus mongol átírásokban (mong.) a mély hangrendű szavakban a q-k, a γ-g betűt jelöl, „i” előtt pedig minden esetben „s” hangot használunk. A mára a magyar nyelvben is meghonosodott kifejezések (például: Dzsingisz kán, Urga, Sákjamuni Buddha) említésekor a magyar népszerű átírás alkalmaztam. A kínai kifejezések említésekor a pinyin formát használom. Ahol szükségesnek láttam a szöveg Wylie-féle átírásban a tibeti (tib.), és esetleg a szanszkrit (szkr.) alakokat is tartalmazza.

is a mongol buddhizmus korszakaihoz kapcsolható. Más nézetek szerint már a 7–8. században is megjelent a vallás a mai mongol területeken.³

Ezen elképzelésekkel kapcsolatban két probléma is felvetődik. Egyrészt a későbbi mongol hatalom, a Nagy Mongol Birodalom, illetve a Kínában uralkodó Jüan (*Yuan*)-dinasztia (1271–1368) és a korábbi kitaj Liao-dinasztia között nincs kontinuitás – nem létezik arra vonatkozó történeti adat, hogy a mongolok magukat a kitajok utódainak tekintették volna –, illetve bármilyen más egyenes leszármazás sem figyelhető meg a két állam között. Ezért az e birodalomban létező buddhizmus és a későbbi mongol buddhista egyház között nem bizonyítható kapcsolat. Arról nem is beszélve, hogy a két vallás alapvetően más forrásból, más buddhista irányzatokból építkezett.

Másrészt az nem vitatható, hogy a régi mongol főváros Karakorum (mong. Qaraqorum, halha Xarxorin) területén végzett ásatások során valóban előkerültek a Buddhát, vagy buddhista szenteket ábrázoló kis felajánlási szobrocskák, melyek hátoldalán szanszkrit szöveg olvasható, és megjelenésüket nagyjából az itt 745–840 között uralkodó ujgur kaganátus idejére tehetjük. Azt azonban el kell döntenünk, hogy ezek a leletek vajon a mongol buddhizmushoz kapcsolódnak, vagy csak ahhoz a területhez, ahol később a mongol birodalom központja létrejött. A két kijelentés között jelentős különbség van. Itt nincs módunk e problémákat tovább boncolgatni, de nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy a fenti megállapítás második része a helyes. Ennek megfelelően a mongol buddhizmus korszakait a ma konszenzusos megállapítás szerint vizsgáljuk.

AZ ELSŐ MONGOL MEGTÉRÉS

A később államvallássá váló buddhizmus tibeti közvetítéssel jelent meg a mongolok között, így a tibeti-mongol kapcsolatok alakulása, változása alapvető befolyással volt a buddhizmus belső-ázsiai elterjedésére is.

Mint korábban említettük, a későbbi mongol birodalom területén nem a 12–13. század fordulóján, tehát Dzsingisz felemelkedésének, nagykánná választásának, és a Nagy Mongol Birodalom megalapításának idején jelent meg a buddhizmus. Már a korábban itt élő nomádok, így maguk a mongolok is ismerhették a vallást. Ezt tovább erősíthette az északnyugat-kínai Xixia állam, a tangut birodalom elleni első mongol hadjárat (1207–1209), majd Dzsingisz második tangutok elleni támadása is (1226–1227).

A dél felé irányuló mongol terjeszkedés idején a tibetiek úgy ítélték meg, hogy a mongolok veszélyes közelségbe kerültek, így már 1227-ben követeket küldtek a hódítókhöz, hogy felajánlják együttműködésüket, ha kell, behódol-

³ Bäsansüren 2011: 7.

janak. Dzsingisz halála után a káni udvarban azonban más prioritások kerültek előtérbe, a hódítás iránya inkább a dzsürcsi Jin-dinasztia ellen fordult. A tényleges kapcsolatfelvételre Tibet és a mongolok között csak Ögödej nagykán uralkodásának (1228–1241) utolsó szakaszában, 1240-ben került sor. A Kuku-nor vidéki mongol erők parancsnoka, Göden kán csapatokat küldött a kelet-tibeti területekre, ahol a tibeti-mongol határvidéken a hódítók több kolostort is felégettek. Végül a tibetiek képviselőiben a Szakja kolostor főapátja, Szakja pandita (tib. kun dga' rgyam mchan, 1182–1251) utazott a hódítókkal tárgyalni. Az 1247-es találkozó mind a mongol, mind a tibeti történelemben jelentős eseménnyé vált. Ekkorra datálható annak a szoros mongol-tibeti szövetségnek a kezdete, mely sok tekintetben meghatározta Belső-Ázsia történetének következő évszázadait, de a mongol kultúrára is jelentős hatással volt.

A tibetiek elismerték maguk felett a mongol fennhatóságot, cserébe Szakja pandita *darugaci* (mong. *daruyaci*) rangban a mongol helytartó (adószedő) pozícióját kapta meg. Ezzel a tibeti területek jelentős része harc nélkül került mongol fennhatóság alá, ugyanakkor a mongol szövetségnek köszönhetően a szakja rend is erősítette pozícióit Tibetben belül.⁴

Göden halálát követően a kínai területen állomásozó mongol csapatok parancsnokságát Kubiláj, a későbbi mongol nagykán vette át. A mongol uralkodó sikeres hadjáratainak köszönhetően hamarosan megalapította a Jüan-dinasztiát (1271). Udvarában a tibeti követ szerepét Szakja pandita unokaöccse, halála után a Szakja kolostor főapátja, Phagpa láma (tib. 'phags pa blo gros rgyalmtshan 1235–1280) vette át.

A buddhizmus terjesztésében ő jóval sikeresebb volt, mint elődje. Tevékenységének köszönhetően a mongol előkelő réteg megismerkedett a vallással,⁵ s részben ennek is köszönhetően a *szakjapa* akkori vezetője igen jelentős pozíciót szerzett a mongol káni udvarban.⁶ Ő lett a mongol nagykán szellemi tanítómestere, ha úgy tetszik tanácsadója. 1270-ben megkapta az Ü (Dbusz) és Gcang feletti fennhatóságot, illetve a *tisri*, „császári tanító” rangot is. Megalkotta a *dörbeldzsin bicsiget* (mong. *dörbeljin bičig*, „négyzög írás”), ami a Jüan hivatalos írása lett. A hagyomány szerint Kubiláj és udvarának néhány tagja beavatást nyert a *vadzsrájána* belső tanításokba is.⁷

Phagpa és Kubiláj kapcsolatától eredeztethető a mongol történeti hagyomány egyik legmaradandóbb eleme a „két törvény” (mong. *qoyar yosun*), mely az egyházi és világi vezetést két különálló, de egyenrangú és egymást segítő hatalmi ágának tekinti. Bár a tényleges végrehajtó hatalom a kán kezében volt,

⁴ Az ez ellen lázadó tibeti nemesség felkelését 1251-ben a mongolok verték le. Hoffmann 2001: 77. Shakabpa 2000: 65–66.

⁵ Čoyiji 1998.

⁶ Čoyiji 1999.

⁷ Hoffmann 2001: 78.

de őt tanítójaként, spirituális vezetőjeként a főláma segítette a kormányzásban. E történeti hagyomány az elkövetkezendő évszázadokban végig kísérté, kíséri a mongolok életét. A második megtérés idején éppúgy feltűnik, mind a mandzsu korban – amikor a mandzsu császárok a dalai lámák és a mongol egyházfők választásába is részben ez alapján kívántak beleszólni –, illetve a 20. század elején a teokratikus mongol állam időszakában, mikor az egyházfő a két hatalmi ágat személyében egyesítette.

A Jüan-korszakot sokan úgy emlegetik, hogy ekkor a buddhizmus államvallássá vált a mongol birodalomban. Ezzel a megállapítással azonban vitatkoznunk kell. Az tény, hogy az udvar, a mongol vezető réteg megismerkedett a vallással és sokan – így a nagykán is – a buddhizmus támogatójává, követőjévé váltak. A szakja főapát pozíciójának köszönhetően a rend is jelentős befolyásra tett szert. A birodalom alattvalói azonban túlnyomó részt nem buddhisták voltak. A mongol kánokra jellemző vallási türelemnek köszönhetően számos más egyház is képviseltette magát a birodalomban, és ezek általában nem is szenvedtek hátrányt egymással szemben. A mongolok jelentős része nagy valószínűséggel nem követte a tibeti eredetű vallást, és ez majd csak később, a második megtérés idején tett kormányzati erőfeszítések következtében változott meg.

A MÁSODIK MEGTÉRÉS

Tibet és a buddhista egyház szerepe

A Jüan-dinasztia bukása (1368) után sem tűnt el teljesen a buddhizmus a mongol területekről,⁸ de kétségtelenül háttérbe szorult, s újabb felemelkedésére egészen a 16. század végéig, a tümet-mongol⁹ Altan kán (1507–1582) és az akkori *gelugpa* (tib. *dge lugs pa*) egyházfő Szönam Gyaco (tib. bsod nams rgyam tso 1543–1588) találkozásáig és szövetségkötéséig kellett várni. A *gelugpa* főlamák és a mongol kánok között ekkor létrejött kapcsolat a későbbiekben tovább erősödött, és jelentős befolyással volt a térség történelmére.

Altan kán az 1550-es évektől a mongol területek legjelentősebb kánjának számított. Belső-Mongóliából indulva több sikeres hadjáratot folytatott a Mingek ellen is (1529, 1530, 1542),¹⁰ melyeket a korai időszakban elsősorban csak a zsákmányszerzés motivált. 1550-ben megközelítette Pekinget, s két év múlva északi hadjáratában megszerezte a mongol főváros, Karakorum felet-

⁸ Pürewjaw 1968: 20–21.

⁹ Belső-mongol népcsoport.

¹⁰ Urangua 2007: 22–31.

ti fennhatóságot is. Egy 1571-ben aláírt szerződésben a kínai Ming-dinasztia (1368–1644) elismerte hatalmát,¹¹ hozzájárult a mongol és kínai területek közötti kereskedelem újraindításához, s a szerződés megpecsételéséül a dinasztia 12. császára, Longqing (1537–1572) kínai címmel – *shunyi wang*, „engedelmes és igazságos herceg” – tüntette ki a mongol uralkodót.

Altan a mongolok között a nagykáni pozíció megszerzésére törekedett, azonban nem volt dzsingiszida, így a mongol hagyomány szerint nem lehetett jogosult a trónra. Sikeres hadjáratai csak részben kompenzálták ezt a helyzetét, így más módon kellett biztosítania hatalmi legitimitációját.

A *gelugpa* Tibeten belüli befolyása megerősítése érdekében épp ebben az időben keresett erős támogatót. Szönám Gyaco 1578-ban Altan meghívására a mongol udvarba utazott, és szövetséget kötött a kánnal. Tettét nyilvánvalóan a térítés lehetősége is ösztönözte – hiszen így újabb hívőket szerezhetett a reformált rend számára –, azonban az sem kétséges, hogy mindkét felet politikai szándék is vezérelte. A szövetségkötés emlékére a mongol kán a dalai láma (mong. *dalai blam-a*, halha *dalai lam*) címet adományozta a tibeti rendfőnöknek. Ezzel létrejött az az egyházi méltóság, mely később – a mongolok hathatós segítségével – a buddhizmus egyik legbefolyásosabb intézményévé vált.

Altan kihasználva a reformált tibeti buddhista egyházban, a *gelugpában* is fontos *tulku* hagyományt¹² és a buddhizmus reinkarnációs tanait, magát Kubiláj újraszületésének képében tüntette fel, hogy bizonyítsa jogát a hatalomra.¹³ Emellett a mongol kán uralkodása alatt a buddhizmus egyik legjelentősebb támogatójává vált. Kolostorokat alapított, tibeti lámákat látott vendégül udvarában, és támogatta a legfontosabb buddhista művek mongolra fordítását is. Az általa létrehozott fordító iskoláknak köszönhetően számos fontos tibeti könyvet ültettek át mongol nyelvre. Az ő idejében indult meg a *Kandzsur*¹⁴ mongolra fordítása is, ami amellett, hogy elősegítette a buddhizmus térnyerését a mongol területeken, óriási hatást gyakorolt az egyetemes mongol kultúrára, hozzájárult a mongol irodalmi nyelv kialakulásához. Altan és a *második megtérés* másik jelentős befolyású mongol kánja a csahar-mongol¹⁵ Ligdan idején elkészült fordítások egyrészt lehetővé tették, hogy a mongolok saját nyelvükön ismerkedhessenek a tibeti eredetű buddhizmussal, másrészt a tibeti munkák megjelenése termékenyítőleg hatott a mongol nyelvű irodalomra is.

¹¹ Ariungua 1996: 63–72; Urangua 2007: 27.

¹² Congkhapa reformjait követően a rend életében kiemelt szerepet kapott a *tulku* hagyomány (tib. *sprul ku*), mely a buddhizmus reinkarnációs tanait követve főlámák új testben való újraszületésének rendszerét jelentette, ami így a hatalom megtartásának egyik legfontosabb eszközeként fontos politikai tényezővé is nőtt.

¹³ Hoffmann 2001: 81.

¹⁴ mong. *Tanjur*, tib. *bka' gyur*.

¹⁵ A mai Belső-Mongólia északi területén élő mongol törzs.

E mongol kánok az általuk támogatott vallás segítségével próbálták konszolidálni hatalmukat. Ligdan annyira bízott az egyház támogatásának fontosságában, hogy uralkodásának utolsó éveiben, mikor hatalma fokozatosan meggyengült, az addig általa támogatott *gelugpákkal* szembefordulva utolsó lehetőségként a tibeti régi rendek, a vörös süvegesek¹⁶ segítségét kihasználva próbálta pozícióit visszaszerezni. A hatalom tevőleges támogatásának köszönhetően a buddhizmus kilépett a mongol udvar keretei közül, elterjedése látványos gyorsasággal indult meg. Abban, hogy ez a folyamat nem korlátozódott csak a Góbitól délre eső mongol területekre nagy szerepe volt Abataj kánnak (1554–1588), illetve dédunokájának Öndör Gegennek (1635–1723).

Abataj 1585-ben találkozott a 3. dalai lámával, Szönam Gyacóval, és ennek hatására még ebben az évben megalapította az Erdene dzú (mong. Erdeni juu)¹⁷ kolostort a régi mongol főváros Karakorum mellett. Tevékenysége hozzájárult ugyan a buddhizmus halha területeken történő elterjedéséhez, de az igazán meghatározó események az első mongol főláma, Öndör Gegen nevéhez fűződnek.

Öndör Gegen Dzanabadzar¹⁸

Öndör Gegen Dzsingisz kán családfájának¹⁹ leszármazottja.²⁰ A halha–mongol²¹ Tüsiyetü kán, Gombodordzsi²² fiaként, a fa-sertés év (1635) 9. hónapjának 25. napján született. Ő lett a mongol buddhista egyház első főládja.

¹⁶ Congkhapa (tib. bcong kha pa 1356–1419) 15. század eleji vallási reformjai e rendek, a *karmapa*, *szakjapa* és *nyingmapa*, illetve tanításaik ellen irányultak.

¹⁷ Halha Erdene jü. Egyes elképzelések szerint itt korábban is létezett egy kisebb buddhista szentély, melyet még az az ujjur korban a mongol Bogorcsu (mong. Boyorču) kán alapított. Később e köré újabb szentélyek épültek. A leglátványosabb fejlődés 13. század közepén következett be, mikor Ögödej nagykán jelentős építkezéseket indított a mongol fővárosban, Karokorumban. A területet azonban a Mingek jórészt lerombolták az 1380-as években. Bäsansüren 2011: 7–9. A kolostor később a mongol buddhizmus egyik legjelentősebb központjává vált. Az 1930-as évek vallásüldözésének időszakában bezárták ugyan, de 1990 után ismét megnyitotta kapuit. Jelenleg is működik itt egy szakja szentély, és a mongol buddhista hívek egyik legkedveltebb zarándokhelye.

¹⁸ Mong. Öndür Gegen, halha Öndör Gegën Janabajar.

¹⁹ Az *altan urag* (halha *altan urag*) a mongol történelem egyik legfontosabb, leginkább számon tartott hagyománya. Dzsingisz után a mongol területen csak az aspirálható eséllyel a mongol nagykáni trónra, aki valahogy – akár legendás eseményekkel is – igazolni tudta, hogy a nagykán családjának tagja, illetve leszármazottja. A 16. század második felétől fokozatosan a buddhizmus vette át ebben a tekintetben a vérségi leszármazás szerepét. Szilágyi 2008: 54–70.

²⁰ A családfát részletesen közli: Ičinnorow 2005: 11.

²¹ A mai Mongólia középső területen legjelentősebb mongol nyelvű csoport. A halha nyelvjárás adja a mai mongol irodalmi nyelv alapját. A *halha* (*xalx*) kifejezés először a 15. században jelenik meg a forrásokban.

²² Mong. Tüsiyetü qayan Gombodorji, halha Tüšet xān Gombodorj.

A buddhista hagyomány kissé másként bizonyítja Öndör Gegen legitimitációját, mint ahogyan azt a történeti források teszik. A buddhista életrajzok (halha *namtar*) szerint Öndör Gegen a tizenhatodik reinkarnáció abban a sorban, mely a mongol buddhista egyházfők előző megtestesüléseit tartalmazza.

Amikor a Szecszen kán,²³ Soloj megtudta, hogy milyen rendkívüli gyermek született Gombodordzsi családjában, a *gegen* (fényesség) nevet adományozta neki.²⁴ Négy éves korában, a sárga tigris évében (1638) Dzsambal²⁵ lámától kapta meg a *gelong*²⁶ buddhista fogadalmi fokozatot,²⁷ és ezzel együtt szerzetesi fogadalma letétele után a Dzanabadzar nevet,²⁸ mely a szanszkrit Dnyánavadzsra (tibetiül Jese dordzse)²⁹ mongol formája. A *dzana* kifejezés a szanszkrit terminológiából ismert *dnyána* szóból eredeztethető, mely tudást, bölcsességet és megértést jelent. A *bazar* jelentése *vadzsrá*, „gyémánt”, illetve „villám”, tehát a szó jelentése „a bölcsesség villáma”. Dzsambal láma a gyermeket Tibetbe küldte a dalai- és pancsen lámához, hogy vizsgálják meg rendkívüli képességeit.

1639-ben, a sárga nyúl évében,³⁰ mikor Öndör Gegen 5 éves volt, a Sirét cagán núr³¹ kolostort és számos kisebb-nagyobb buddhista kegyhelyet, ereklyetartót (*sztúpa*) építettek tiszteletére. Ez a hely Mongólia egyik legszebb területén, az ország közepén, az Orhon folyó vízgyűjtőjén található.³² A kolostor, később a mai főváros, Ulánbátor elődje lett.

A Sirét cagán núr mellett Öndör Gegen *hamba láma* (halha *xamba lam*, a kolostor apáti tiszte) rangot kapott és minden mongol láma előjárójaként

²³ A 17. század közepén a halha területek (nagyjából a mai Mongólia) három kánság felügyelete alá tartoztak. Ezek nyugatról kelet felé haladva a Jásaytu-, a Tüsiyetü- és a Sečen kánságok voltak. A század nagy mongol háborúit épp a Jásaytu- és a Tüsiyetü kánok békétlenkedése okozta.

²⁴ Bawden 1961: 42–43.

²⁵ Mong. Blam-a Jímbalig, halha Jímbal lam.

²⁶ Tib. *dge slong*, vagy *genyen* (tib. *dge bsnjen*).

²⁷ A kolostori hierarchiával, a fokozatok sorrendjével kapcsolatban lásd: Birtalan – Rákos 2002: 45–46; Teleki 2011.

²⁸ Tibeti neve blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan.

²⁹ Tib. ye shes rdo rje, halha Işdorj.

³⁰ Egyes történetírók szerint az esemény 1638-ban történt. A régi mongol évszámok európai időszámítás rendszerre való átszámítása gyakran nem egyezik az egyes művekben, ennek oka, hogy a tizenkettes állatciklus kezdetét jelentő holdújév ünnep időpontját a hold járása alapján számítják, mely egyes években az európai Gergely naptár alapján akár több hetes eltérést is mutathat az előző, illetve az azt követő évekhez képest. A mongol holdújévet minden évben a téli napéjegyenlőséget követő újhold után két hónappal tartják. Kürelbayatur: 2009: 158.

³¹ Mong. Siregetü čayan nayur, halha Širét cagán nūr. Ma Öwörxangai aimag, Bürdsum.

³² A kolostor a századok során többször költözött, míg elérte végső helyét. Ičinnorow 2005: 21.

kezdték tisztelni. Ekkor azonban még nem ismerték fel, hogy a gyermek egy korábbi magas rangú láma újraszületése lehet. 1639-ben ő lett az első a halha-mongolok között, akit szentté (mong. *boyda*, halha *bogd*) emeltek. A hét halha nemzetség képviselői ellenségeskedéseiket félretéve egy kurultájon Öndör Gegent a halha-mongolok buddhista vezetőjének választották.³³ A döntést senki nem kérdőjelezte meg, ami önmagában is ritka esemény volt, hiszen a hét halha nemzetség képviselői gyakran álltak vitában, sőt harcban egymással, és a legritkább esetben egyezett a véleményük. Az egyetértés alapján a fiatal láma lett a halhák között a legmagasabb rangú egyházi méltóság. Az összejövetelt a kánok nagy *nádommal*³⁴ ünnepelték meg, melyet ezt követően minden esztendőben megtartottak.³⁵

Öndör Gegen 1649-ben buddhista zarándoklatra és tanulni indult Lhászába az 5. dalai lámához. Tibetbe vezető útján számos kolostort, így a Congkhapa (tib. *btsong kha pa* 1357–1419) születésének helyén alapított Kumbum-ot és a Tasilhumpo kolostort is felkereste. Itt, nem messze Sigacétól a pancsen lámától (blo bzang ye shes³⁶ 1663–1737) *gecül* (tib. *dge tshul*) fokozatot kapott és vezetésével elnyerte a Jamántaka beavatást is. Lhászába érkezése után tanítványává fogadta őt az 5. dalai láma.³⁷

A 17. század elején Tibetben a vörös és sárga süveges buddhista irányzatok álltak szemben egymással. A dalai láma, a sárga süveges *gelugpa* rend vezetője, Congkhapa reformjainak megfelelően a Buddha eredeti tanításain (*vinaja*) alapuló vallási hagyományt képviselte, míg a vörös irányzatok, a „régiek” képviselői ezzel szemben a helyi hagyományok által befolyásolt buddhista iskolák követői voltak.

Öndör Gegen tibeti zarándoklata idején a *dzsonangpa* (tib. *jo nang pa*) épp neves történetírójának, Táranáthának³⁸ (1575–1634) újraszületését kereste.³⁹ 1650-ben miután Öndör Gegent is alávetették a kötelező próbáknak, Lhászában az 5. dalai láma kinyilvánította, hogy a fiatal mongol szerzetes az új megtestesülés, ő Táranátha újabb reinkarnációja.⁴⁰ A mongol láma ekkor kapta

³³ Čoinxor 1995: 11.

³⁴ Halha *erīn gurwan nādam*, a „férfi három játéka”. A mongolok nagy nemzeti ünnepe, melyet a nemzeti sportok – íjászat, lovaglás, birkózás – versenyeivel ünnepelnek. A mongol forradalom 1921-es győzelme után minden év július 11–13. között tartják.

³⁵ Halha *Bat oršil örgöx danšig nādam*. Ičinnorow 2005: 33.

³⁶ Mong. *bančin erdeni Lobsangčoyijancan*.

³⁷ Tib. *ngag bdang blo bzang rgyam mtso* (1617–1682).

³⁸ Tib. *ta ra na tha kun dga' snying po*.

³⁹ Táranáthának volt korábban kapcsolata a mongolokkal. Valószínűleg 1614 körül jutott el hozzájuk.

⁴⁰ A buddhista történetírásban általánosan elfogadott nézet, hogy az urgai főlámák Táranátha (mong. *Ĵibjundaranat*) újraszületései. Erre, és a korábbi megtestesülésekre vonatkozóan lásd: Szilágyi 2004: 11–12.

meg a tibeti eredetű *dzsebcundamba hutugtu*⁴¹ címet. A cím mongol fordítása a *bogdo gegen* kifejezés.⁴² Beiktatása alkalmából átvehette a hatalom jelképének számító pecsétet, illetve a buddhista szimbolika egyik fontos jelképét, a sárga selyemből készült esernyőt, ami a buddhizmus buzgó tanulmányozásáért járó kitüntetés, és kiváltságjelvény is egyben. Ezzel létrejött az akkor még csak nyomokban létező mongol buddhista egyház főlámájának címe.

Felavatása után az életrajzok szerint a dalai láma hatszáz *gelugpa* szerzetest adott mellé, és visszaküldte szülőföldjére. Bár Öndör Gegen folytatta volna a tibeti zarándoklatot, a főláma parancsát követve kénytelen volt hazatérni, és hazájában jelentős térítő tevékenységbe kezdett. Ez volt az első mozzanata annak a folyamatnak, melynek során a *bogd* vezetésével kialakult az a mongol kolostori szervezet, mely később az egyház alapjává vált. Ez a pillanat volt a mongol buddhista egyház intézményesülésének kezdete.

Öndör Gegen történeti szerepe

A 17. század utolsó negyedében a mongolok által lakott terület helyzete ingtag volt. A Jüan-dinasztia bukása után a korábbi birodalom kisebb-nagyobb kánóságokra oszlott, melyek vezetői időről időre megpróbálták megszerezni a nagykáni hatalmat. Voltak, akik kudarcot vallottak, voltak, akik kisebb-nagyobb sikerekkel jártak, de az egységes Mongóliát ismét nem sikerült létrehozni.

Ugyanakkor épp ebben a történeti korszakban jelentek meg a mongol területek határain olyan új ambiciózus hatalmak – északon az oroszok, a keleti területen pedig a mandzsuk –, amelyek szívesen terjeszkedtek volna a mongolok rovására. Ebben a turbulens történeti korszakban a halha kánok korábban már említett szembenállása sem járult hozzá a helyzet konszolidálásához. Hiányzott tehát az egységes világi hatalom, és egyedül a buddhista egyházfő volt az, akit a mongol kánok hajlandóak voltak elismerni vezetőjüknek. Miután három *darhat*⁴³ nemzetség is a *bogdo gegen* alattvalójává vált, a halhák szintén elfogadták vezető szerepét. Ez a lépés a politikai és a vallási hatalmat egyaránt Öndör Gegen kezébe adta.

A kialakuló ojrát-halha konfliktusban a mongol egyházfő is állást foglalt arra vonatkozóan, hogy a halhák ojrát ellenfeleikkel szemben a cári Oroszország, vagy a Mandzsu Birodalom segítségét kérik. Öndör Gegen így nyilatkozott:

⁴¹ Mong. *jebcundamba qutuytu*, halha *jawjandamb xutagt*.

⁴² Mong. *boyda gegen, gegegen*, halha *bogd gegën*, „szent fényesség, bölcsesség”.

⁴³ Elsősorban a mai Mongólia északi területén élőnépesség. A Dzsaszagtu kánóság (mong. *jasaytu qayan-u ayimay*, halha *Jasagt xani aimag*) alattvalói voltak, első említésük a 16. századra tehető. Bővebben lásd: Badamxatan 1965.

„A cári Oroszország a fehér emberek országa. Ez egy nagy és stabil birodalom, de az emberek különbözőek a mongoloktól, a mi vallásunk nem elismert ott. A déli birodalom kiegyensúlyozott, nyugodt és hasonló vallásuk van, mint a miénk. A mandzsu nép és ország gazdag. Ezért, ha a déli országhoz csatlakozunk, hazánk biztonságban lesz, és az emberek nagyon boldogok lesznek.”⁴⁴

A harc végül a mandzsuk teljes győzelmével zárult, és az 1691 májusában Dolón núr-ban összehívott *kurultáj*⁴⁵ kimondta az új – halha–mongol és mandzsu – szövetség létrejöttét.⁴⁶ Ekkor már a *dzsebcundamba* is – utalva a két törvény hagyományára – a halha kánok hódolatát fogadó Kangxi (1661–1722)⁴⁷ trónja mellett állt, jelenlétével képviselve a buddhista egyházat és elismerve a mandzsuk Külső-Mongólia feletti fennhatóságát. A mandzsu császár, miután fogadta a mongol kánok hódolatát, a halha egyházfőnek az *ebügen hutugtu*,⁴⁸ „szent aggastyán” nevet adományozta. A mandzsu császár elismerte Öndör Gegent a mongol buddhista egyház vezetőjének,⁴⁹ ezzel az egyházfő beiktatásának joga a mandzsu császárok kezébe került. 1723-ban létrehozták a *bogdo gegen* hivatalát, mely később az egyházi közigazgatás legfontosabb intézménye lett.⁵⁰

A KÉSŐBBI MEGTESTESÜLÉSEK A MANDZSU KORBAN

A második megtestesülés

A második mongol egyházfő apja Darhan csin van Dondobdordzi⁵¹ volt. A pekingi udvarban élt, s mint annyi mongol előkelő az uralkodói családból szerzett magának feleséget. Később elvett egy 19 éves mongol lányt is, Cagántárbajartut. Öndör Gegen még életében megjósolta, hogy a következő újrászületés az ő frigyükből fog születni.⁵² Később ez be is igazolódott, s számos csodás jel kíséretében megszületett a gyermek, aki a mongol főláma újrászületésének bizonyult. 1724-ben, a kék sárkány évében látta meg a napvilágot, világra jöt-

⁴⁴ Čoinxor: 1995: 133.

⁴⁵ A mongol előkelők gyűlése. Mong. *qurultai*, halha *xural*.

⁴⁶ A *qurultai*-t, Kubilaj kán régi birodalmi fővárosában, Shangdu-ban tartották 1691. május 29. és június 3. között. Vö. Halkovic 1985: 9–10.

⁴⁷ Mong. Engke Amugulang, halha Enx amgalan. A mongolok behódolása után a mandzsu császárok mongol uralkodói nevet is viseltek.

⁴⁸ Mong. Ebügen qutuytu.

⁴⁹ Szilágyi 2004: 13.

⁵⁰ Erdene šanjodbagin yām. Banjragč – Sainxū 2004: 24.

⁵¹ Mong. Darxan čing wang Dondobdorji.

⁵² Bawden 1961: 67.

kor az egész jurta a tetőnyíláson beáramló sárga fény öntötte el, s a jurta felett szivárvány jelent meg.⁵³

A csodás jelek sora ezzel még nem ért véget. A gyermek születése után nem sokkal apja hirtelen megbetegedett. A család segítséget kért a Naro pancsen⁵⁴ *hutugtutól*, hogy gyógyítsa meg Darhan csin van-t és óvja őt meg a haláltól. A *hutugtu* a hozzá érkező küldöttségtől azt kérdezte, hogy a szülés után mit tettek a placentával.⁵⁵ Miután azt válaszolták neki, hogy elásták, Naro pancsen kijelentette, hogy ez a betegség oka. Azt tanácsolta, hogy ássák ki, és mutasanak be áldozatot a placentának. Mikor ezt a család megtette, kiderült, hogy a placenta még jóval a szülés után is csodálatos módon virágillatú, s miután bemutatták neki az áldozatot, a betegség is megszűnt.

Eközben a hivatalos eljárást is lefolytatták az egyházfő reinkarnációjának felkutatására.⁵⁶ Az újraszületés megtalálására indult delegáció 1724 végén érkezett meg Tibetbe, ahova magukkal vitték a négy jelölt nevét is. Az utód kiválasztásában a dalai- és a pancsen láma is részt vett. Miután megvizsgálták a lehetséges jelölteket kijelentették, hogy Darhan csin van családja a „legrégebbsz” a halha-mongol előkelők családjai közül. Ebből a talányos válaszból arra lehetett következtetni, hogy az újraszületés nem lehet más, csak Darhan csin van gyermeke.

Mikor a küldöttség Tibetből Pekingbe utazott a császár álmodást látott, melyben megjelent előtte Öndör Gegen és kijelentette neki: „Darhan csin van természetes feleségétől születtem meg.”⁵⁷ Miután minden csodás jel arra vallott, hogy a mongol előkelő családjában világra jött gyermek az újraszületés, s a küldöttség is erről tájékoztatta az uralkodót, Yongzheng (1678–1735, uralk. 1722–1735)⁵⁸ is hozzájárult, hogy őt tekintsék Öndör Gegen megtestesülésének. 1729-ben emelték az egyházfő trónjára.

Az 1730-as évek elején a Cerendondov és Galdanceren ojrát uralkodó által a halhák ellen vezetett támadások miatt a *bogd* nem volt biztonságban. Bár a mandzsu uralkodó előtt is tiszteletét kívánta tenni, 1732-ben inkább Dolón-núr-ba vonult az ismétlődő ojrát támadások elől. Itt tartózkodott egészen 1735-ig, de a mandzsu császárral nem találkozott, mert Yongzheng ebben az évben meghalt.

Az új császár Qianlong⁵⁹ trónra lépése ismét alkalmat adott a *bogd*nak arra, hogy tiszteletét tegye Pekingben. Hamarosan meg is érkezett a császár meghí-

⁵³ Jamsranjaw 2001: 28–30.

⁵⁴ Mong. *naro bančin*.

⁵⁵ Bawden 1961: 69.

⁵⁶ Pürewjaw 1968: 78.

⁵⁷ Pozdneyev 1997: 340.

⁵⁸ Mong. Nairaltu töb, halha Nairalt töw.

⁵⁹ Qianlong (élt: 1711. szeptember 25. – 1799. február 7, hivatalosan uralkodott 1736–1795.) Mong. Tengri-yin tedgüsen, halha Tengerin tetgeğč, tib. lha skyong rgyal po.

vása, aminek a mongol főláma eleget is tett. A mandzsu uralkodó parancsára egy *amban* (helytartó) a császár nevében kék *hadaggal*⁶⁰ üdvözölte a fővárosba érkező mongol vendéget. Pekingben a főlamát nagy tisztelettel fogadták. A *bogd* számára a mongol hagyományokat követve egy jurttát rendeztek be, és ebben szállásolták el.⁶¹

1738-ban a mongol ügyekkel foglalkozó hivatal a Lifan Yuan hivatalosan is elismerte az újrászületést, mint a következő *dzsebcundambát*, és átadták neki a hatalmi jelvényeknek számító arany pecsétet. Ettől kezdve a mongol egyházfők hivatalos beiktatása mindig e jelvények átadásával, illetve a császár hivatalos hozzájárulásával történt.

Az új egyházfő tevékenységét csodás cselekedetek kíséretében örökítették meg életrajzai. Személyét nagy tisztelet övezte, nagy népszerűségnek örvendett a halha–mongolok között. Legendák terjedtek el arról, hogy kolostorait, egyházát nem a nomád pásztorokra kivetett adókból finanszírozta, hanem az Altaj- és Hangaj hegység gazdaszellemei adták neki az aranyat és ezüstöt.⁶² 1739-ben *dacant*⁶³ alapított Hürében,⁶⁴ az akkori fővárosban a tantrikus buddhista iskola számára, és számos kolostort és templomot alapított, vagy építtett újjá Urgában és vidéken egyaránt. 1745-ben alapította a Dzsüd *dacant*⁶⁵ a fővárosban, s 1750-ben hozta létre a Mandzsusri kolostort,⁶⁶ mely Mongólia egyik legnagyobb és legfontosabb kolostorává vált.⁶⁷ A Dasibojnbil *dacant*⁶⁸ (halha Dašiboinbil dacan) 1756-ban alapította.

A pekingi udvar aggódva figyelte a mongol egyházfő népszerűségének – és így politikai befolyásának – folyamatos növekedését. Ez mindenképp ellenkezett a mandzsuk érdekeivel, hiszen míg Öndör Gegen 1691-es szerepvállalása inkább elősegítette a mandzsu befolyás megerősödését, addig az egymást követő *dzsebcundambák* befolyásának növekedése már gyengíthette a mandzsuk

⁶⁰ Selyemszalag, ami a tisztelet jele, ajándék, a szakrális közegben jelképes áldozat is.

A mongolok leggyakrabban kék színű selymet használnak, de napjainkban a fehér, a piros, a sárga, sőt a zöld is egyre elterjedtebb. Tibetben a fehér a leggyakrabban használt szín.

⁶¹ Jamsranjaw 2001: 71–78.

⁶² Pozdnejev 1997: 345.

⁶³ Halha *dacan*, mong. *dačan*, tib. *grva tshang*, „kolostor, kolostoriskola”.

⁶⁴ Mong. *küriye*, halha *xürē*, jelentése kerítés, kerület, elkerített terület, kolostor. A mongol főlamák székhelyét, a fővárost Ix *xürē*-nek, „Nagy kolostornak” nevezték 1921-ig, ekkor a Nislel *xürē*, „Főváros kolostor” nevet kapta. A halha *örgö*, mong. *örgüge*, „fejedelmi, főpapi szállás” szó az oroszban Urga alakban honosodott meg. A főváros nevét 1924-ben változtatták Ulänbatar-ra, mely „vörös hős”-t jelent.

⁶⁵ Pürewjaw az alapítást 1739-re teszi. Pürewjaw 1968: 89.

⁶⁶ Dašnyam – Očir 1999: 261.

⁶⁷ Diwāsambü – Taiwansaixan 2005.

⁶⁸ Pürewjaw 1968: 89.

pozícióit. A pekingi udvar hivatalnokokat rendel az új főláma mellé, hogy korlátozzák mozgásterét, ez azonban csak részleges eredményeket hozott. Az Amurszana (1722–1757) vezette mandzsu ellenes felkelés kirobbanásakor a mandzsuk a mongol egyházfő tekintélyét is latba vetették annak érdekében, hogy az ojrát felkelés következtében a halhák között kialakuló függetlenségi megmozdulásoknak elejét vegyék.⁶⁹ A mongol egyházfőnek új címeket is adományoztak, áttételesen ezzel is a dinasztia fennhatóságát bizonyítva.⁷⁰

Ez természetesen nem csökkentette a főláma mongolokra gyakorolt befolyását. A második megtestesülés bár eleinte próbálta távol tartani magát az eseményektől, és inkább a mandzsukkal szembeni megbékélést támogatta,⁷¹ mégis halála előtt fokozatosan a felkelők oldalára sodródott.⁷² Így a pekingi udvar hamarosan újabb lépésre szánta el magát. Megjelent egy császári parancs, ami kinyilvánította, hogy a mongol egyházfő következő újrászületését Tibetben kell keresni.⁷³

Ez az „útmutatás” mind a dalai-, mind a pancsen láma számára követendő parancs volt, amit ők tiszteletben is tartottak. A második *dzsebcundamba* halála (1757)⁷⁴ után az új megtestesülés felkutatására induló küldöttség már csak tibeti területen kereste a mongol egyházfő újabb reinkarnációját. Ez később hagyománnyá vált, mely nem szakad meg, s napjainkban is tetten érhető hatást gyakorol a mongol egyházfő társadalmi szerepére.⁷⁵

A harmadik megtestesülés

Ő volt az első a mongol egyházfők sorában, akit a mandzsu császári parancsot követve, tibeti földön kutattak fel. A második *bogdo gegen* halála után a halha területeken pletykák keringtek arra vonatkozóan, hogy az egyházfő a hét halha

⁶⁹ A mandzsu császár a *janja qutuytu* közreműködésével próbálta rávenni a második *bogdo gegen* arra, hogy békítse ki az udvarral szembehelyezkedő halhákat. Az intézkedés nem csak arra bizonyíték, hogy a mandzsuk hogyan próbálták felhasználni a buddhista főlamákat politikai céljaik érdekében, de arra is, hogy a két egyházi intézmény ebben az időben már teljesen elkülönült egymástól. 1755-ben már jól látszott, hogy a *bogdo gegen*ekhez hasonlóan, de attól elkülönülve működött a belső-mongol egyház és annak vezetője. Pozdnevjev 1997: 346.

⁷⁰ A második *jebcundamba* az 1757-es felkelés idején kapta a *šašni mandūlagč* (mong. *šašin-i mandayuluyči*), a „vallást felvirágoztató”, és az *am'tniḡ jargūlagč* (mong. *amitan-i jiryayuluyči*), az „élőket boldogító” címeket, melyek később a mongol egyházfők állandó jelzőivé váltak Pozdnevjev 1997: 348.

⁷¹ Očir 2004: 152.

⁷² Jamsranjaw 2001: 124–141.

⁷³ Szilágyi 2004: 13.

⁷⁴ Pürewjaw 1968: 80.

⁷⁵ Jamsranjaw 2001: 165–173.

előkelői család valamelyikében fog újraszületni. Ezt a mandzsu uralkodó nem engedhette, így ismét a diplomácia eszközához folyamodott. 1761-ben kiadott egy rendeletet, melyben közzétette, hogy a megtestesülés Tibetben, Litangban tűnt fel.⁷⁶ A halha előkelőknek írt levelében aggodalmát fejezte ki azért, mert a mongol egyház vezetőjének pozíciója évek óta betöltetlen volt.⁷⁷ Aggódott az egyház helyzete miatt és a korábbi megtestesülés öreg tanítványaira hivatkozott, miszerint ők azt olvasták ki az egyházfő jövendöléseiből, hogy nem fog száz évnél tovább a halha–mongol területeken időzni, és ismét Tibetben fog megszületni.⁷⁸ Az aggodalom hangja mögött azonban nem nehéz a politikai célokat felfedezni.

Ez volt az első alkalom, mikor a világi hatalom vallási eszközre – a próféciákra – hivatkozott annak érdekében, hogy politikai céljait elérje. Sajátos, hogy ez nem utoljára történt meg a mongol történelemben. Alig 160 évvel később a bolsevik hatalomátvétel idején a Forradalmi Kormány is hasonló módszert fog alkalmazni, céljuk ekkor már a buddhista egyház pozícióinak meggyengítése lesz.

A harmadik *bogdo gegen* 1758-ban született Dohan Litangban.⁷⁹ Életrajzai itt sem feledkeznek meg az átlagostól eltérő, „csodás” tulajdonságok felsorolásáról. Említést tesznek arról, hogy öt éves koráig nem beszélt ugyan, de gyakran úgy tett, mint aki szent könyveket olvas. Mikor sötétkék ruhát adtak rá tiltakozott, mondván őt ne az egyszerű emberek ruhájába, hanem a lámák szent színű köntösébe öltöztessék. Kolostori nevelése során, fogadalmait letéve az Isidambinyam⁸⁰ nevet kapta.⁸¹

A harmadik *hutugtut* a halhák nem fogadták nagy szeretettel.⁸² Mivel ő volt az első, aki nem mongolként birtokolta ezt a címet, a bizalmatlanság nem csak a világiak, de a lámák között is megfigyelhető volt vele szemben. Még urgai beavatása idején (1763/4)⁸³ Bajanhongor megyében egy másik gyermeket, egy „ellen *bogdo gegen*” is felkészítettek az egyházi méltóságra, még kolostort is építettek neki. Ilyenre máskor nem volt példa a mongol főlámák történetében. Az ellenséges fogadtatás jeleként, még a mandzsu helytartó is arra kérte, hogy ne Urgában, hanem Belső-Mongóliában Dolon núr-ban telepedjen le, de ezt nem volt hajlandó megtenni.

Rövid életet élt, alig tizenhat évesen 1773-ban hagyta el ezt az újraszületést. Az őt körülvevő ellenszenvre jellemző, hogy az ötödik *hutugtu* életrajzában ké-

⁷⁶ Jamsranjaw 2001: 178–179.

⁷⁷ Bawden 1961: 84.

⁷⁸ Pürewjaw 1968: 81.

⁷⁹ Jamsranjaw 2001: 184.

⁸⁰ Halha Išdambinyam, tib. ye shes bstan pa l nyi ma.

⁸¹ Jamsranjaw 2001: 201.

⁸² Jamsranjaw 2001: 207.

⁸³ Bawden 1961: 85.

sőbb elejtett egy megjegyzést, mely sejteni engedte, hogy talán nem természetes halált halt, életét a lámák olthatták ki. Földi maradványa a Dambadardzsa kolostorban található.⁸⁴

A negyedik megtestesülés⁸⁵

A negyedik újraszületés a kék (nőstény) birka évében,⁸⁶ 1775-ben született és elődjénél jóval hosszabb ideig, 38 éves koráig élt. Megtalálása előtt arról keringtek hírek, hogy ő már ismét mongol területeken fog újraszületni, anyja a Tüsijetü kán felesége lesz. Az asszony azonban a jóslatokkal ellentétben lánygyermeket szült, így a mongol egyházfő következő megtestesülését ismét tibeti földön keresték és találták meg. A negyedik újraszületés apja Szonomdasi, a hetedik dalai láma unokaöccse volt, így lett a negyedik újraszületés a dalai láma unokaöccse. Négy éves korában tette le az első kolostori esküt a dalai láma előtt, a Potala palotában. Három év múlva indult a mongol fővárosba. Útja Dolón núron keresztül vezetett, ahol a *dzsandzsa hutugtu*,⁸⁷ Rolpai dordzse előtt letette a *gecul*⁸⁸ fogadalmat.

A mongolok nem fogadták kitörő örömmel, tibeti származása miatt még a mongol lámák is bizalmatlanok voltak vele szemben. *Doksin dürinek* (mong. *doysi düri*), „dühös alaknak” nevezték, mivel ahogy idősödött egyre szigorúbbá vált.⁸⁹ Nem tűrte a lustaságot, a kicsapongást a lámák között, gyakran szabott ki testi fenyítést a vétkesekre, s a botütéseket is sokszor maga osztotta ki.

Nagykorúvá válása után a mandzsu udvarba utazott. Elődeihez hasonlóan a császár megerősítette kiváltságait, ezzel mintegy elismerte, mint mongol

⁸⁴ Pozdneyev 1997: 354.

⁸⁵ MUNS, GBS. 1263/96-1290/96.

⁸⁶ Halha *xöxögčün xonin jil*.

⁸⁷ A *janja (jangjia)* (tib. lchang skya rol pa'i rdo rje) *qutuytu* a legfontosabb újraszületett láma a Dolón nür régióban, Belső-Mongóliában. Hagyományosan ő az itteni Barün xürē (Nyugati kolostor) vezetője. A Qing korszakban a mandzsuk megosztó politikájának is köszönhetően a halha- és belső-mongol területek kolostorai, buddhista „egyháza” folyamatosan eltávolodott egymástól. E folyamat következtében a *janja qutuytu* lassan olyan pozíciót kezdtek betölteni Belső-Mongóliában, mint amelyet a halha területeken a *jebcundampak*. Az 1911-es mandzsu összeomlást és Mongólia elszakadását követően ez a helyzet stabilizálódott. Ettől kezdve a *janja qutuytu* volt a belső-mongol buddhista közösség vezetője. Az első újraszületés szerepére lásd bővebben: Hyer – Secin 1983. A mandzsu udvarral kialakult kapcsolata már a Qing időkben is pontos politikai szerepre predesztinálta. Napjainkban helyzete a dalai- és pancsen lámákhoz hasonlóan meglehetősen tisztázatlan. Xiangyun Wang 2000: 125–163.

⁸⁸ Tib. *dge tshul*. Tíz fogadalmmal rendelkező novícius. A tibeti eredetű mongol buddhizmusban a legalacsonyabb kolostori fokozat.

⁸⁹ Pozdneyev 1997: 355.

egyházfőt. Beiktatása után egyúttal figyelmeztették arra, hogy a világi életben kizárólag a császár parancsa érvényesülhet, abba beleszólása nem lehet.

Életét így elsősorban az egyház megerősítésére, a buddhizmus további terjesztésére szentelte. Kolostorokat építtetett, számos kegytárgyat, szobrot hozatott Tibetből, buddhista könyveket fordítottatott, másoltatott. Már nem sokkal halhába érkezése után a Canid *dacan*ban élő lámák számát háromszázról ezerre emelte, mandzsu támogatással 1797-től hozzálátott a mongol kolostorok könyvtárainak gazdagításához. 1806-ban alapította a Decsingalba *dugant*,⁹⁰ 32 évesen létrehozta a Dujnhor *dacant*.⁹¹ Ezek napjainkig a mongol buddhista vallás fontos központjai.⁹²

1813-ban a Pekingből Urgába vezető úton meg akarta látogatni a Wutai shan-t, de az úton komolyan megbetegedett és nem sokkal a hegy elhagyása után meg is halt. Holttestét egy *sztúpában* szállították vissza Mongóliába és az Amarbajaszgalant⁹³ kolostorban egy különálló szentélyben helyezték el.⁹⁴

*Az ötödik megtestesülés*⁹⁵

Az ötödik *bogdo gegen* 1815-ben, egy gazdag tibeti közember családjában született nem messze a Potalától. Felfedezése után nem sokkal a pekingi udvar parancsban kötelezte a halha előkelőket, hogy egy sárga zsinórú jurtával ajándékozzák meg a főlámát. Mivel e hatalmi jelképeket a hagyományok szerint általában a mandzsu udvarban adták át, ez a parancs tapintatos célzás volt arra, nem látják szükségesnek, hogy a mongol egyházfő megjelenjen a pekingi udvarban.

A pancsen lámától kapta meg szerzetesi nevét, majd az új megtestesülés 1820-ban egyenesen a halha területekre, Da hürébe (mong. Da küriye, halha Da xürē) indult, ahol a mandzsu helytartó, az *urgai amban* megadta neki mindazokat a kiváltságokat, melyek címe szerint megillették.⁹⁶ Egy évvel később az ekkorra hagyománnyá váló szokásnak megfelelően elküldte a „kilenc fehér” ajándékot⁹⁷ a mandzsu császárnak, elismerte őt feljebbvalójának. 16 évesen

⁹⁰ Halha Dečingalaw dugan.

⁹¹ Halha Dūinxor dacan.

⁹² Pozdneyev 1997: 356.

⁹³ Mong. Amarbajaszqalangtu, halha Amarbajaszgalant. Banjragč – Sainxū 2004: 18–19.

⁹⁴ Diwāsambū – Taiwansaixan 2005: 70.

⁹⁵ MUNS, GBS. 1204/96.

⁹⁶ Pozdneyev 1997: 357.

⁹⁷ Nyolc fehér ló és egy fehér teve. Az adó természetesen nem csak teve és a lovak jelképes beszolgáltatását takarta. Mértéke koronként változott, és mindig a mandzsu uralkodó befolyásának elismerését jelentette.

Jondon rinpoce előtt szerezte meg a *gecul* fokozatot, amit 21 éves korában a *gelen*⁹⁸ fokozat megszerzése követett.

Az ötödik *dzsebcundamba* elődeivel ellentétben meglehetősen súlytalan személyiség volt, könnyen befolyásolták a mongol lámák éppen úgy, mint a pekingi udvar. Még ahhoz is engedélyt kért a mandzsuktól, hogy szerzetesi fogadalmi letételére Tibetbe utazzon. Egyházi vezetőként elsősorban a kolostorok számának gyarapítása, az egyes *dacanok* gazdagítása jellemezte tevékenységét. Hosszabb utazások után 22 évesen (vörös majom év, 1836) a mongol fővárosba visszatérve Majdar⁹⁹ szentélyt építtetett. Az évek alatt összesen több mint 2000 lámaszállást, *dacant*, kolostor épületet hozott létre.¹⁰⁰ Végül a sárga kutya évében (1838) költözött a Gandantegcsenling¹⁰¹ kolostorba, ami szentélyek építését, az épületek jelentős bővítését eredményezte.¹⁰² Új *dacanok*at hozott létre a kolostoron belül, vagy annak közelében,¹⁰³ így válhatott a Gandan a főváros és később az egész ország buddhista vallási életének központjává.

Élete végén ismét Tibetbe kívánt utazni,¹⁰⁴ de erre már nem kerülhetett sor. 1842-ben betegségben halt meg. Életrajzát egy Sindzse¹⁰⁵ nevű láma írta meg, aki ebben a munkában véleményét a főláma szájába adva erősen bírálta az egyház erkölcsi helyzetét. A *bogdo gegen* holttestét a Gandan kolostor egyik templomában egy *sztúpá*ban helyezték örök nyugalomra.¹⁰⁶

A hatodik megtestesülés

A hatodik újraszületés¹⁰⁷ drámaian rövid ideig élt. Mindössze harminckilenc napig töltötte be hivatalát, mielőtt alig hat éves korában elhunyt. Ő is, mint elődei többsége Tibetben született. 1842-ben egy számarhajtó családjában látta meg a napvilágot. Már a megtalálására induló mongol követségeket is balszerencse kísérte. Többször is rablótámadás áldozatai lettek, a visszaemlékezések szerint több száz lovat és tevét raboltak el tőlük.

⁹⁸ Tib. *dge slong*. 253 előírás követésére fogadalmat tett felszentelt láma.

⁹⁹ Halha Mairdar. Maitréja *bódhiszattva* mongol neve. Diwāsambū – Taiwansaixan 2005: 72.

¹⁰⁰ Diwāsambū – Taiwansaixan 2005: 72.

¹⁰¹ Halha Gandantegcsenling.

¹⁰² Teleki 2011: 18.

¹⁰³ 24 évesen a vörös tehén évében itt alapította például a Xajidin *dacant*. Diwāsambū – Taiwansaixan 2005: 73.

¹⁰⁴ A rossznyelvek szerint azért, hogy szifiliszét kezeltesse.

¹⁰⁵ Halha Šinje.

¹⁰⁶ Pozdnejev 1997: 361.

¹⁰⁷ Halha Luwsandambijalcan (tib. blo bzang dpal ldan rgyal mtshan, vagy blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan).

Végül sikerült ugyan a *hutugtut* épségben Urgába kísérni, de nem sokkal megérkezése után súlyosan megbetegedett. Előbb megfázott, majd himlőt kapott, ami végül a halálához vezetett. Testét a Szadzszini badaragulgcsi¹⁰⁸ kolostorban helyezték el.

A hetedik megtestesülés

A hetedik megtestesülés 1850-ben született nem messze Lhászától egy tibeti közember, Migmar fiaként. Már egy évvel később felismerték, hogy ő egy új-raszületés.¹⁰⁹ 1854-ben az urgai cordzs lámától vette fel a szentségeket, s tőle kapta kolostori nevét (Dzsebdzun Agvancsoidzsivancsugperenlejdzsamc).¹¹⁰

Egy évvel később, 1855-ben érkezett meg a mongol fővárosba, Urgába, tanulmányait azonban csak hét éves korában kezdte. Tanult írni és olvasni, és ismerkedett a buddhista tudományokkal, amikben a visszaemlékezések szerint igen tehetséges volt.

Sajnálatos módon annak ellenére, hogy korszaka már viszonylag közelebb esik hozzánk, meglehetősen kevés hivatalos dokumentum maradt fenn vele kapcsolatban. Életével, tetteivel inkább a buddhista életrajzokból, elbeszélésekből ismerkedhetünk, amelyek meglepő módon gyakran nem elnézőek vele szemben.

Uralkodása nem volt a mongol buddhista egyház legdicsőbb időszaka. Ekkor is tovább folytatódott az erkölcsi züllés, melyet már elődei is kifogásoltak. A főláma is kivette részét a duhajkodásból, ivott, nőkkel hált, és állítólag a férfitársaságot sem vetette meg, sok láma megrökönyödésére, akik bűnös élete miatt a mandzsu *ambannál* is bepanaszolták. Személyével szemben nem csak életmódja, de nyilvánvalóan tibeti származása miatt is egyre nagyobb ellenszenv alakult ki.¹¹¹

Az egy generációval később élő Dandar – egy tanult láma – egyik munkájában így írt a buddhista egyházzól:

„Sajnálatos, hogy a *hutugtu* és a mongol előkelők ilyen szégyentelenül futnak a haszon után, bujálkodnak és isznak, mint a kutyák, akik megízlelték a vért [...] Ezek a gátlástalan lámák ülnek a nép nyakán és sarkantyúikkal sebzik véresre [...] Fittyet hánynak a törvényre, és a szentírásra, s kényükre-kedvükre gonosz vágyaik után mentek. A láma nevet viselik, az egyház sárga köntösét

¹⁰⁸ Mong. Sajini badarayuluyči.

¹⁰⁹ Pozdnejev 1997: 361.

¹¹⁰ Halha Jébcun Agwančoiĵwančugperenleijamc, tib. ngag bdang chos kyi dbang phyung 'phrin las rgyal mtsho. Bővebben lásd: Diwāsambū – Taiwansaixan 2005: 74.

¹¹¹ Pozdnejev 1997: 363.

hordják, s egéig dicsérik üres önmagukat ők, akik mások vagyonát elorozzák. Nehéz szerzetesnek tartani őket, s lehetetlen, hogy a közemberek közé számítsuk akármelyiküket.¹¹²

Sommás vélemény, ami nem fukarkodik a kritikával.

A hetedik főláma erősen függött a mandzsú császári hatalomtól is. 1864-ben ahhoz is engedélyt kért, hogy a mongol fővárost elhagyva az Amarbajaszgalant kolostorba utazhasson. Rövid és nem túl magasztos élet után 1868. 11. hónapjának 13. napján halt meg.

A MONGOL BUDDHISTA EGYHÁZ A MANDZSU FENNHATÓSÁG IDEJÉN

A Qing császárok már a dinasztia uralkodásának kezdeti szakaszában felismerték a tibeti eredetű lámaizmus mongóliai elterjesztésében, illetve a buddhista egyház kiépítésében rejlő lehetőségeket. A mongolok feletti hatalmuk konszolidálásának időszakában, és 1911-ig tartó uralmuk idején gyakorlatilag ugyanarra használták magát a buddhista egyházat, amire a 16–17. században korábbi mongol riválisaik szerették volna. A fennhatóság fegyverrel történő megszerzése után a hatalom kiépítésében, megtartásában, sőt legitimálásában jelentős segítséget nyújthatott számukra.¹¹³

A mandzsuk az 5. dalai láma halála¹¹⁴ és a Tibet feletti hatalom megszerzése után már közvetlen befolyást gyakorolhattak a dalai- és a pancsen lámára is, akik – mint a korábbi fejezetekben láthattuk – alkalom adtán közvetlen császári parancsra avatkoztak be a mongol belpolitikába. Az 1755–1757 között bekövetkezett mandzsuelles felkelés leverése és a 2. mongol egyházfő halála pedig ismét olyan lehetőséget teremtett hatalmuk további kiterjesztésére, amit nem hagyhattak kihasználatlanul.

A buddhista egyház a mandzsú korszakban látványos növekedésnek indult, ezt azonban csak részben köszönhette a központi hatalom támogatásának. Legálább ilyen jelentős mértékben járult hozzá elterjedéséhez az a rendkívüli képlé-

¹¹² Bawden 1989: 171. Idézi: Pürewjau 1961: 140–141.

¹¹³ Mint korábban említettük, a mandzsú császári legitimációnak és szertartásrendnek Kínában is része volt a buddhista hagyomány. Erre vonatkozóan lásd: Perdue 2005; Elverskog 2006. Ugyanakkor vitatkoznunk kell azokkal a felvetésekkel, amik azt feltételezik, hogy a mandzsuk csupán a mongolok pacifikálása érdekében terjesztették a buddhizmust. Talán volt ilyen jellegű céljuk, de fontosabb, hogy a kolostori kiváltságok adományozásával a világi közigazgatásból kiszorult mongolok kárpótlására is felhasználták.

¹¹⁴ 1617–1682, uralkodott 1642–1682.

kenység, alkalmazkodó készség, ami magát a buddhizmust jellemzi. Mint erről már számos tanulmányban olvashattunk, ez a vallás szinte egyedülálló módon képes és hajlandó alkalmazkodni, magába olvasztani az adott területen korábban elterjedt vallások elemeit, s így vált a mongolok számára is könnyen elfogadhatóvá. A Tibetből érkező új vallás képviselői már a kezdeti időszakban is számos kolostort alapítottak, melyek az évek során az adott terület központjaivá váltak, védelmet biztosítottak az utazók számára és a közelben élőknek is az akkor Mongóliában egyáltalán nem ritka fegyveres összetűzések idején. Sokszor egyfajta kereskedelmi központok alakultak ki a közelükben, s e közvetítő szerepüknek köszönhetően járultak hozzá magának a vallásnak az elterjedéséhez is.¹¹⁵

A mandzsu-dinasztia elsősorban politikai céljai megvalósítása érdekében 1691 után jelentős összegekkel támogatta az egyházat és magát a *bogdo gegent*. A hódoltság éveiben nem csak a mongolok által fizetett adók váltak rendszeressé, de a mandzsu császárok is jól nyomon követhető módon és rendszerességgel vizsgolták ezeket az „ajándékokat”, amik természetesen a főlény vagyonát és az egyház jövedelmeit is gyarapították.¹¹⁶ A mandzsuk a 17. század végétől nem csak vagyoni juttatásokkal és egyéb kedvezményekkel, de számos kolostor alapításával is hozzájárultak a sárga süveges egyház megerősödéséhez, a mongol egyház kiépüléséhez.¹¹⁷

A 20. század elejére a mongol buddhista intézmények száma elérte a csaknem hétszázat.¹¹⁸ A kolostorok és templomok között közvetlen, szoros kapcsolat nem volt. Egymástól többé-kevésbé függetlenül, önálló egységekként működtek, az egyes kolostorokban élő lámák gyakran csak zarándoklataik során találkoztak a másol élő szerzetesekkel. Adminisztratív értelemben az egyetlen összekötő kapocs közöttük a mongol buddhista egyház feje a *bogdo gegen* volt.

1639-ben az akkor már szentként tisztelt, de egyházi hivatalt be nem töltő Öndör Gegen számára a mongol előkelők saját alávetettjeik közül 32 pásztorcsaládot adományoztak.¹¹⁹ Ez volt az első alkalom Mongólia történetében, hogy világi alattvalók egyházi méltóság szolgálatába kerülve egy új, a világi előkelők alávetettjeitől jól elkülöníthető társadalmi csoport, a *sabi*¹²⁰ képviselőivé váltak. A mandzsu fennhatóság időszakában létszámát tekintve ez a társadalmi csoport növekedett a leglátványosabban. A folyamat érzékeltetéséhez elég, ha csak a mongol egyházfő közvetlen fennhatósága alá tartozó területeken élő egyházi alávetettek számának változását tekintjük: míg 1764-ben létszámuk 20 000 fő volt, alig több mint hatvan évvel később, 1825-ben ez a szám már 110 ezerre emelkedett és az autonómia időszakáig még tovább növekedett.

¹¹⁵ Cedendambā 2009.

¹¹⁶ Az adományok rövid ismertetését lásd: Szilágyi 2004.

¹¹⁷ Banjaragč – Sainxū 2004; Cedendambā 2009.

¹¹⁸ Gombojaw 1981: 23.

¹¹⁹ Ičinnorow 2005: 23; Čoinxor 1995: 9.

¹²⁰ Mong. *šabi*, halha *šaw*.

1723-ban a mandzsu kormányzat új közigazgatási egységet is létrehozott. Ez az *Ih sabi*,¹²¹ mely a mongol egyházfő közvetlen fennhatósága alá tartozó terület volt. Irányítására hozták létre az *erdeni sandzodba* hivatalát.¹²²

A mandzsu fennhatóság alatt több, kizárólag az egyház ügyeivel foglalkozó hivatalt is létrehoztak, s az egyházi szervezet a tibeti, mongol és mandzsu adminisztráció elemeit is magába foglalva jött létre. Az általános irányítást végző hivatalok közül egy Pekingben működött, és a Lifan Yuan alá rendelték, de az egyházi adminisztráció hétköznapijainak tényleges irányítása a mongol főláma fennhatósága alatt működő két egyházi hivatal vezetője, a *hamba nomun kán*¹²³ és az *erdeni sandzodba* kezében volt. Itt ismét tetten érhető a császári befolyás, hiszen a hivatali beiktatást jelképező pecsétet itt is a császár adományozta.¹²⁴ A két hivatal hatáskörük tekintetében különbözött, de egyenrangúak voltak, és egymást kiegészítve működtek, mindkettő a világi adminisztráció minisztériumi szintjének felelt meg. A *hamba nomun kán* elsősorban a vallási ügyekkel foglalkozott, a gyülekezetet és a lámák életét irányította.

A MONGOL TEOKRÁCIA

A nyolcadik bogdo gegen

1868. 11. hónapjának 13. napján, Tonghzi¹²⁵ császár uralkodásának hetedik esztendejében meghalt a 7. *bogdo gegen*, így a mongol buddhista egyház ismét elvesztette vezetőjét. A mandzsu uralkodó elődei gyakorlatának megfelelően 1869. negyedik hónap 23. napján parancsba adta a dalai- és a pancsen

¹²¹ Mong. *yeke šabi*, halha *ix šaw*.

¹²² Mong. *erdeni*, szkr. *ratna* „drágakő”, mong. *šangjodba*, halha *šanja*, *šanjodba*, *šanjodwā* „kolostori hivatalnok”. Mong. *erdeni šangjodba*, halha *erdene šanjodwa*, tib. *phyag mdzod pa*, „értékes” kincstárnok. Ezt megelőzően a *bogdo gegen* alávetettjei adminisztratív szempontból a Tüsiyetü kánság hivatalához tartoztak. A *sanjodwa* hivatala (Halha *Erdene šanjodwīn yām*) hasonló jogokat birtokolt, mint az *aimagok čülganjainak* vezetői (mong. *ayimay-un čiyulyan-u daruya*, halha *aimgin čülgani darga*). Čülünbatar 2005. A hivatal létrehozásakor a császár a legitimáció alapját jelentő pecsétet is adományozott. Ennek szövege modern átírásban: *Šašnig mandūlax, am'tnig jargūlagč jībjudamba lamīn Xūrēni xergig šitgex lam, xar, šar narig bügd jaxirax Erdene šanjudba*. „A vallást felvirágoztató, az élőket boldogító jebjudamba láma kolostorát igazgató láma, az alattvalókat (*xar*, „családos láma”, vagy *civil, šar*. „az egyház tagja, láma”) irányító *erdene šanjodba*.” Očir 2004: 206.

¹²³ Mong. *qambu nom-un qan*, halha, *xamba nomun xan*.

¹²⁴ Szilágyi 2004: 13.

¹²⁵ Tongzhi (1856–1875, uralkodott 1861–1875), mong. Büreñtū jasayči.

lámának, hogy az új megtestesülést csak Tibetben találhatják meg,¹²⁶ és ezzel párhuzamosan a mongoloknak küldött leiratában engedélyezte az újraszületés megkeresését, s egyúttal utasította a birodalmi kincstárat, hogy a kutatás költségeinek fedezésére 50 000 *lan*¹²⁷ ezüstöt juttassanak. A keresés sikerrel járt, s a császári parancsnak megfelelően, valóban egy tibeti kisfiúban vélték felismerni a mongol főláma következő újraszületését.¹²⁸

A 8. megtestesülés¹²⁹ 1870. 9. hónapjának 8. napján¹³⁰ egy tibeti nemesi családban reinkarnálódott, apja a dalai láma egyik kamarása volt. A gyermek a szokásoknak megfelelően életének első éveit a családjánál töltötte, majd mikor elérte a megfelelő kort, előkészületeket tettek arra, hogy elfoglalhassa helyét az őt megillető trónon. Az új *dzsebcundamba* Mongóliába kísérésének előkészületei a buddhista hagyományoknak megfelelően zajlottak, a küldöttség összetételéről és ellátásáról az állami jósvaslatainak megfelelően gondoskodtak.¹³¹

Miután a mongol követség megérkezett Lhászába, a dalai láma és a pancsen láma¹³² közreműködésével választották ki az új reinkarnációt. Maga a szertartás sok tekintetben hasonlított a dalai lámák a mandzsu korban bevezetett kiválasztási ceremóniájának több elemére, melyben inkább a szerencse, mint a tényleges, megfontolt döntés játszott nagyobb szerepet. A jelöltek közül két lépésben választották ki az újraszületést. Először kilenc kisfiú nevét írták fel és helyezték egy aranyedénybe. A megfigyelők előtt a neveket egyenként egy ezüst edénykével húzták ki, csak a három utolsót hagyták az aranyüstben. A megmaradt három név közül hasonló módszerrel, most már egy aranyedénnyel választottak, s végül az utolsónak maradt, négy éves kisfiú lett a 8. *bogdo gegen*.¹³³

¹²⁶ Szilágyi 2004: 28.

¹²⁷ 1 *lan* = 37.301 gramm színezüst.

¹²⁸ Ha a mongol egyház vezetőit vesszük számba, akkor ez az újraszületés a 8. volt, de ha a forrásokban említett leszármazási sort is figyelembe vesszük, akkor a 23.

¹²⁹ A cím létrejöttére vonatkozóan lásd: Szilágyi 2002: 141–155.

¹³⁰ A hagyományos mongol időszámítási rendszer alapján fehér ló éve őszelő havának 29-én született.

¹³¹ A jóslatnak megfelelően a követség 77 hajcsárt, 2 jurtát, négy úti sátrat, 440 lovat, 220 tevét, az élelemre 8939 *lan*, ellátásra összesen 5500 *lan* ezüstöt vitt magával. Jamsranjaw 1998: 10.

¹³² Halha *bančin bogd*, *bančen erdeni*.

¹³³ Az 1792-es tibeti-nepáli háború lezárása után a mandzsu császár megnövekedett hatalmát arra is fel szerette volna használni, hogy beavatkozzon a dalai- és pancsen láma reinkarnációjának kiválasztásába. A hagyományos módszerrel szemben a sorsolást pártolta, és ennek érdekében egy arany urnát is küldött Tibetbe, amiből a jelöltek neveit kihúzhatták. Érdekes, hogy a kínai kormány még az 1959-es erőszakos bevonulása után is erre az eseményre hivatkozva próbálta bizonyítani, hogy Kína Tibet feletti fennhatósága, sőt Tibet Kínához tartozása már jóval korábban is egyértelmű volt és történelmi tény. Ezt az elég gyenge lábakon álló érvelést ter-

Kiválasztását követően a dalai lámától megkapta szerzetesi nevét,¹³⁴ majd elhagyta Lhasát és megkezdte csaknem egy évig tartó útját a mongol fővárosba, Urgába. Még indulását megelőzően nagy összeget, csaknem 51 ezer lan ezüstöt bocsátottak rendelkezésére az udvartartás ellátása és a *bogd* kényelmének biztosítás érdekében.¹³⁵ Utazása során Kuku-nor-ig tibetiek, attól tovább Urgáig már halha mongolok segítették útját.¹³⁶

A mongolok nem minden bizalmatlanság nélkül fogadták, hiszen nem tekinthették teljesen közülük valónak, voltak olyan előkelők, akik megtagadva kötelességüket nem vettek rész a *bogd* kíséretében.¹³⁷ 1875. október 3-án érkeztek meg Urgába.¹³⁸ Nagyszabású szertartás keretében ültették trónjára a gyermek *bogdo gegent*. A szertartás alatt átnyújtották neki a mongol történeti hagyomány szerint a hatalom jelképének számító pecsétet, melyre mandzsu,

mésztesen a Tibet függetlenségét támogatók könnyen meg tudják cáfolni, mivel a sorsolós választás soha nem volt teljesen elfogadott módszer és az ilyen különlegesen fontos újrászületések kiválasztásakor mindig a hagyományos eljárást követték az ezzel megbízott tisztviselők, főlámák. Shakabpa 2000: 182; Hoffmann 2001: 91–95.

¹³⁴ A 8. *jébcundamba qutuytu* tibeti neve ngag bdang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug, melyet a 20. század elején az Urgában született mongol nyelvű fanyomat (rövid címe: *Gerel-ün gege*) Jibjun blam-a vačardar-a ayvanglubsang čoyijinima dangjangvangčuybalsambu alakra torzít. Ennek Jāwanagwānluwsan čoiijnyamdanjanwančigbalsambū a halha változata, melynek jelentése „szent, magas értelmű, a tan napfényes vallását birtokló ragyogó, fényesség”. A tisztség tibeti nevét a mongol munkák több formában is torzítják, mind a *jibjundamba*, mind a *jawjandamba* alakkal is találkozhatunk.

¹³⁵ A *bogdo* kincstárából 40 ezer *lant*, a négy halha *aimagtól* 10 ezer *lant*, a mongol nemesektől, előkelőktől további ezer *lant* kapott.

¹³⁶ A *bogdo gegen* rangjához méltón jelentős udvartartással utazott. A kíséretben a vezetők (mong.) Sayin noyan qan ayimay-un jüng wang Čangasir, Tüsiyetü qan ayimay-un jüng wang Nasunbayar, qambu nom-un qan Baldamčoyibol, da blam-a Dašdorji több mint 400 embert alkalmaztak.

¹³⁷ Ez a bizalmatlanság némileg érthető, hiszen – mint említettük – csak Öndör Gegen és az őt követő megtstesülés volt mongol, az összes azt követő pedig tibeti. Őket mindig valami eredendő ellenérzéssel szemlélték, s bármennyire is fontos Tibet a mongol buddhizmus történetében, mindig is a mongol hagyomány megcsúfolását jelentette, hogy „idegen” területen, s nem Mongóliában született újra a mongol buddhista egyház vezetője. Napjainkban a kilencedik megtstesülést is sajátos légkör veszi körül. A buddhista mongolok közül sokan nem tekintik legitimnek, amiben az is közrejátszhat, hogy a megtstesülést nem a hagyományos körülmények között iktatták be. Ebben természetesen az akkori politikai helyzet is jelentős szerepet játszott. Szilágyi 2010: 119–131.

¹³⁸ A források adatai között itt egy éves eltérés mutatkozik. Egyes források 1874. 10. hó 13. napját jelölik az érkezés dátumaként. Az eltérések véleményem szerint a valódi megérkezés és a beiktatás időpontjának összevontolásából adódnak. Szilágyi 2004: 29.

mongol és tibeti nyelven a következő szöveget vésték: „Parancs által kinevezett, a vallást felvirágoztató, élőlényeket boldogító *dzsavidzandamba* (halha *jawjandamba*) láma pecsétje”,¹³⁹ valamint megkapta a beiktatását kinyilvánító „arany kinevezést”¹⁴⁰ is.

A fiatal *bogdo gegen* az egyházon belül saját jogon adományozhatott címetet, és mint a mongol buddhista egyház vezetőjének, az ő fennhatósága alá tartozott az újrászületett lámák megtestesüléseinek, a *kubilgan*oknak¹⁴¹ beiktatása is.

A Teokratikus Mongol Állam létrejötte

1911-ben már az év elején felerősödtek a mandzsui hatalommal szembeni elégedetlenség hangjai, hiszen az udvar nem hagyott fel az 1906-ban megfogalmazott intézkedéseinek bevezetésével.¹⁴² Tavasszal a Qing kormányzat egy újabb 16 pontból álló iratban közölte szándékait a mongolokkal, majd még a nyáron újabb, a hagyományos nomád életmódot jelentősen korlátozó lépést tett. Minden mongol *hosúnban*¹⁴³ mandzsui és mongol hivatalnokok részvételével szántóterületek kialakítását felügyelő és irányító hivatalokat állítottak fel. Ezek az irodák a mongol igények legcsekélyebb mértékű figyelembevételével adtak ki engedélyeket szántóterületek kialakítására. Az intézkedések hatására jelentősen megnőtt a Mongóliába települő kínaiak létszáma. Ezt biztosan kijelenthetjük annak ellenére is, hogy ekkor az országban élő kínaiakra vonatkozóan meglehetősen ellentmondásos adatok állnak rendelkezésünkre.¹⁴⁴ A kínaiak tömeges

¹³⁹ Mong. „*Jarliy-iyar örgömjilegsen šasin-i mandayulayči, amitan-i jiryayulayci jebjundamba blam-un tamay-a*, Halha „*Jarligār örgömjilsön šašniḡ mandūlagč, amitniḡ jargūlagč jawjandamba lamīn tamga*”.

¹⁴⁰ Teljes mongol nyelvű szövegét lásd: Jamsranjaw 1998: 11–12.

¹⁴¹ Mong. *qubilyan*, halha *xuwilgan*.

¹⁴² A mandzsuk által 1906-ban megfogalmazott, a mongol területekre vonatkozó új kormányzati elképzelések, melyek az adóztatás megváltoztatását, kínai parasztok mongol területre való tömeges betelepítését célozták. Halha *šine jasḡin bodlogo*, „új kormányzati politika”.

¹⁴³ Mong *qosiyun*, halha *xošūn*, „megye”.

¹⁴⁴ Jamsran, L. értekezésében egy orosz forrásra (D. Isaev: *Az orosz Távol-Kelet jelenlegi helyzete* című munkája) hivatkozva az ekkor elkobzott mongol területeket 4,905 ezer *desjatinban* (1 desjatin=2400 négyzetméter) határozza meg, ugyanakkor az ezen a területen letelepedett kínaiak létszámát 350 ezerben adja meg, ami meglehetősen magas szám Mongólia akkori lakosságához viszonyítva. Ezzel szemben Majskij 1959-ben megjelent munkájában 100 ezres kínai létszámról beszél. Véleménye szerint ebből is 70 ezer kereskedelemmel foglalkozott. Majskij 1959: 84–85.

letelepedése egyébként már néhány évvel korábban megkezdődött. Erről Kozlov 1907–1909-es mongóliai expedíciójának leírásában már tudósítást ad.¹⁴⁵

A Qing udvar új elképzelései a buddhista egyházzal szembeni szankciók lehetőségét is felvetették. Érezhetően változott a mandzsuk hozzáállása, s a mongol buddhista egyházat, a kolostorokat, a főlámákat közel sem tekintették olyan sérthetetlennek, mint a korábbi évszázadokban. Kijelenthető, hogy a 18–19. században az egyház elvégezte azt a feladatot, amit neki szántak. Fejlődésével és megerősödésével kizárta annak lehetőségét, hogy a világi életben létrejöhesen hasonló szervező erő, ami esetlegesen veszélyeztethette volna a mandzsui hatalmat. A 20. század elejére az udvar álláspontja szerint erre a szerepére már nem volt szükség, és egyre terhesebbé vált elsősorban a mongolok között betöltött szerepe és a *bogdo gegen* egyre erősödő befolyása miatt. A változtatásra azonban már nem maradt idő, hiszen 1911-ben gyökeres fordulat következett be. Az év októberében Kínában kirobbanó mandzsuiellenes nacionalista forradalom és a Mandzsui Birodalom összeomlása merőben új helyzetet teremtett a térségben. A mongolok lehetőséget kaptak a függetlenség kivívására.

A mongol egyházfő nevében kiutasították a mandzsui *ambanok*¹⁴⁶ az országból. Az országban nem volt olyan mongol világi előkelő, akinek befolyása, tekintélye az egyházfőével összemérhető lett volna, ezért a függetlenség kikiáltásakor egyértelműnek látszott, hogy az új mongol állam vezetőjévé a mongol egyház főlámáját tegyék. Az Urga-i és Uljasztaj-i mandzsui helytartó távozása után a mongolok elérkezettnek látták az időt az államformát érintő tényleges lépések megtételére. 1911. december 29-én¹⁴⁷ még a mandzsui korban meghonosodott szertartásrend szerint Mongólia kánjává szentelték a mongol buddhista egyház vezetőjét a 8. *bogdo gegen*.¹⁴⁸ Az egyházfő hivatalos megnevezése ezután „a vallást és a világi törvényt egyesítő napfényes szent kán”¹⁴⁹ lett. A főláma átvette uralkodói jelvényeit,¹⁵⁰ a felszenteléssel új időszámítás vette kez-

¹⁴⁵ Kozlov 1923: 22.

¹⁴⁶ Mandzsui helytartó.

¹⁴⁷ A pontos datálással kapcsolatban itt is meglepően megoszlanak a vélemények. A feldolgozások jelentős része 1911. december 16-át fogadja el, bár az eredeti szöveg *cagāgčīn gaxai jīlīn öwlin dund sarīn šīnīn yes*, „fehér disznó év tél középső havának új 9”-ét említi, amit Jamsran 1911. december 28-ként értelmez. Jamsran 1992: 13. Urangua szintén december 29-ét jelöli meg pontos dátumként. Urangua 1997: 40. A forrásokban természetesen a mongol időszámítás szerinti meghatározás szerepel. Mongol Állami Levéltár FA-6 font. HN-511. b.4.

¹⁴⁸ A szertartás végrehajtásának némi praktikus akadálya is volt, mivel az évszázados mandzsui uralom alatt Mongóliában nem volt kormányzati palota, így a szertartásra a Dečingalaw kolostor keleti területén található Dorjwawaran templomban felépített épületben (halha *törin ordon-ger*) került sor.

¹⁴⁹ Halha *šašin törig xoslon barigč naran gerelt bogd xān*.

¹⁵⁰ A mongol kánok legfontosabb uralkodói jelvénye a káni pecsét volt, ennek meg-

detét,¹⁵¹ Mongólia fővárosának nevét „Főváros kolostorra” (halha Nislel xürē) változtatták, és leiratot adtak ki az uralkodói korszak nevééről is.

A teokrácia a mongol kolostori rendszer további bővülésének és az egyházi hatalom látványos erősödésének időszaka volt. Az állam és egyházfő hatalomra kerülésétől kezdődően a kormányzati munkában egyre jelentősebb szerepet szánt az egyházi méltóságoknak. Már első kormányában is több pozíciót lámák láttak el,¹⁵² és az 1914-ben létrehozott mongol kétkamarás országgyűlés felsőházának tagjai közül is többen egyházi pozíciókat töltöttek be.

Az 1912-ben *szajn nojon kán* Namnanszüren vezetésével létrehozott általános Igazgatási Minisztérium felállításakor a főlámák félve attól, hogy ez a kormányzati intézmény esetleg csorbíthatja újonnan megszerzett kiváltságait, rákényszerítették a *bogdo gegent*, hogy hozzon létre egy olyan intézményt, mely biztosítja az egyház fennhatóságát a kormányzati kérdésekben. Ennek a nyomásnak engedve alapította a Vallásügyi Minisztériumot, élén a *dá lámával*,¹⁵³ Dasdzeveggel.¹⁵⁴ A Minisztérium megalapítását követően szinte azonnal a legfőbb kormányzati szervvé vált, mely évek során kialakult mongol kormányzati struktúrában közvetlenül a főláma-kán után következett. A később létrehozott parlament, illetve az első kormányzati döntéssel létrehozott minisztériumok is alacsonyabb szintet képviseltek. Mivel a *bogdo gegen* teljes vétőjoggal rendelkezett, és a Vallásügyi Minisztérium is felülbírálhatta az egyes döntéseket, gyakorlatilag két lépcsőben is megvalósult a buddhista egyház politikai befolyása. A későbbi években egyre több és egyre fontosabb kormányzati tisztségeket is magas rangú egyházi méltóságok töltöttek be. A miniszterek kinevezésében és visszahívásában az uralkodónak szabad keze volt, semmi sem akadályozta abban, hogy csak feltétlen híveit juttassa magas hivatalokhoz. Ez annál is inkább könnyű volt számára, mivel az egyház fejeként hagyományosan megtámadhatatlan tekintéllyel rendelkezett.

Az új kormányhivatal létrehozásával a mongol buddhista egyház hatalma csúcsára ért, a teokrácia 1919-es megdöntéséig folyamatosan gazdagodott, bizonyos tekintetben egyfajta egyházi túlhatalom alakult ki az országban. Részen ez eredményezhette azt, hogy az 1921-es mongol forradalom után az új kormányzat szinte azonnal az egyház ellen fordult. Tette ezt annak ellenére,

felelően kánná szentelésekor a *bogd* is rendelkezett ilyennel. A pecséten az Öndör Gegen Janabajar által alkotott *soyombo* írással nyolc jel látható, mely a nyolc megtestesülést szimbolizálja, a középpontban pedig ujjur-mongol írással a ”vallás és állam irányítója napfényes *bogd kán* pecsétje” szöveg olvasható.

¹⁵¹ 1911, halha: *olnō örgögdösön negdügēr on* („A sokak által felmagasztalt [trónraemelt] első éve”).

¹⁵² Az első miniszterelnök és belügyminiszter a *dá láma*, Cerenčimed volt.

¹⁵³ Halha *da lam*, egyházi tisztség, kolostorvezető főláma.

¹⁵⁴ Halha *Šašin törd tuslagč saidin yām*. Urangua 1997: 41.

hogy a forradalom korai időszakában – ami ekkor még sokkal inkább volt Kína-ellenes függetlenségi mozgalom, mint bolsevik forradalom – a megmozdulások vezetői között is több láma volt, illetve a vallás és a buddhista egyház védelmét is a forradalom zászlajára tűzték. Nyilván ezek a lépések is azt célozták, hogy a hagyományosan vallásos vidéki pásztorok közül mind többet tudjanak a mongol forradalmi haderő oldalára állítani.

Az új kormányzati ideológia vallásellenessége már a forradalom győzelmét követően jelentős adminisztratív lépésekben öltött testet. Gyakorlatilag az első perctől kezdve korlátozták az egyház hatalmát, a lámák jogainak korlátozása és a kolostorok vagyonának elkobzása az új kormány első intézkedései között szerepelt. 1921. július 11-én az egyházfőt még korlátozott hatalmú kánná kiáltották ki ugyan, de november elsején már az ún. *Esküszereződés* aláírására kényszerítették, melyben gyakorlatilag lemondott világi kormányzati jogairól.

ZÁRSZÓ

Az egyház módszeres háttérbe szorítása és felmorzsolása a *bogdo gegen* 1924. május 20-án bekövetkezett halálával vette kezdetét. A húszas évek második felében előbb csak adminisztratív eszközökkel – katonai adó fizetési kötelezettség, a szerzetet elhagyók számára állami kölcsön – próbálták rávenni a fiatalokat az egyház elhagyására. A harmincas évek elején a fokozódó elégedetlenség miatt az egyház védelmében kirobbant zavargásokat azonban már jelentős karhatalmi erőkkel verték le. Ez azonban csak nyitánya volt az 1937-ben kirobbant vallásellenes pogromoknak, ahol lámák tízezreit és kolostorok százait pusztították el. Ezután az elkövetkező csaknem hatvan évre a mongol buddhista egyház tetszhalott állapota került. 1944 után kormányzati engedéllyel és szinte jelképes módon csak a fővárosi Gandan kolostor működött.

Ezt a helyzetet csak az 1990-es évek politikai átalakulása változtatta meg, ez a változás azonban robbanásszerű volt. Napjainkban a buddhizmus reneszánszát éli Mongóliában. 1991-ben a dalai láma megnevezte a mongol egyház 9. főlámájának újraszületését is.¹⁵⁵ A 9. *bogd* először 1999-ben látogathatott az országba, amit ekkor még el kellett hagynia, véglegesen 2010-ben telepedhetett le Mongóliában. Ezzel gyakorlatilag megtörtént az egyház teljes restaurálása, amin a főláma 2012. március 1-én bekövetkezett halála sem változtat. Ma a mongol buddhista egyház ismét a szabad vallásgyakorlat környezetében működhet, visszaszerezte és részben meg is erősítette társadalmi pozícióit és a mongol buddhista híveket napjainkban a főláma új megtestesülésének megta-

¹⁵⁵ Szilágyi 2011: 119–131.

lálása tartja lázban. Ismét eljött az a pillanat, amikor a politikai környezet lehetővé teszi, hogy a mongol főláma újraszületését a mongolok között kutathassák fel, amire az elmúlt több mint két és fél évszázadban nem volt példa.

BIBLIOGRÁFIA

Források:

Mongol Állami Könyvtár MUNS, GBS. 1263/96-1290/96.

Mongol Állami Történeti Levéltár FA-29. HN-4. H2-3.

Mongol Állami Történeti Levéltár FA-4. HN-22.

Mongol Állami Történeti Levéltár FA-4.HN-35.

Mongol Állami Történeti levéltár FN. M85. T-1, T-2, T-3.

Történeti Levéltár. FA-4 HN-548.

Feldolgozások:

Adšā, Š.: *Galdan bošigt*. Ulānbātar 2006. [Galdan Bosigtu kán]

Agwadorj, B.: *Awral itgelt yesdügēr Bogd Ĵawjandamba xutagtīn towč namtar*. Ulānbātar 2001. [Az oltalmat adó kilencedik Bogd Dzsebcundamba rövid életrajza]

Agwānprinleijamc: *Mongol Ulsīn Olnō Örgögdsön Bogd Xānī tūx*. Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademīn Tūxīn Xürēlin, Ulānbātar 2001. [Mongólia Sokak Által trónraemelt kánjának története]

Altanjaya, L.: *Xalhīn xutagtūdīn šaw' narīn asūdal*. In: Dašdawā, Č. – Oka Hiroki (szerk.): *Mongolīn tūxīn sudlalīn šine xandlaga, tulgasan asūdal*. Tohuko University, Sendai 2009, pp.103–114. [A halha–mongol főlamák alattvalóinak kérdéséhez]

Badamxatan, S.: *Xöwsgölīn darxad yastan*. Ulānbātar 1965. [A hövszögöli darhatok]

Banjragč, Č. – Sainxū, B. (szerk.): *Mongolīn xürē xīdīn tūx*. Ulānbātar 2004. [A mongol kolostorok és templomok története]

Barraux, R.: *A dalai lámák története*. Ferenczy Kiadó, Budapest 1995.

Bāsansüren, X.: *Enx tunx Erdene jū*. Pojitiw Agentlag Xewlelin Gajar, Mongol Uls 2011. [Békesség Erdeni dzú]

Batsaixan, O.: *Mongolīn sūlčīn ejen xān VIII. Bogd Ĵawjandamba*. Ulānbātar 2008. [Mongólia utolsó kánja a 8. dzsebcundamba]

Bawden, C. R.: *The Modern History of Mongolia*. London – New York, 1989.

Bawden, Ch: *The Jebtsundamba khutugtus of Urga*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961.

- Birtalan, Á. – Rákos, A.: *Kalmükök, egy európai mongol nép*. Terebess Kiadó, Budapest 2002.
- Cedendambā, C. (szerk.): *Mongol sum xīdīn tūxen towčō*. Ulānbātar 2009. [A mongol kolostorok rövid története]
- Čoinxor, J.: *Öndör Gegēn Janabajar*. Ulānbātar 1995. [Öndör gegen Dzanabadzar]
- Crossley, P. K.: *The Manchus*. Blackwell Publishers, Cambridge 1997.
- Čulūnbātar, L.: *Šanjadwīn jām jū xīj baiw*. Ulānbātar 2005. [A sandzodba hivatala]
- Damdinsüren C.: *Öwgön Jambalīn yaria*. Ulānbātar 1959.
- Dalai, Č. – Išdorj, C. (szerk.): *Mongol ulsīn tūx*. II. Ulānbātar 2004. [Mongólia története II.]
- Dašnyam, I. – Očir, A. (szerk.): *Mongol nutag dax' tūx coyolīn dursgal*. Ulānbātar 1999. [Mongólia történeti és kulturális emlékei]
- Dendew, L.: *Mongolīn towč tūx*. Ulānbātar 1934. [Mongólia rövid története]
- Diwāsambū, G. – Taiwansaixan, D. (szerk.): *Mongolīn burxan šašni tūxen toim*. Ulānbātar 2005. [A mongol buddhizmus történetének áttekintése]
- Ĵamsran, L.: *Mongol tūxīn dēj bičig*. Ulānbātar 1992. [Mongol történeti források]
- Ĵamsranjāw, G.: *VIII. bogd xān*. Ulānbātar 1998. [A 8. szent kán]
- Ĵamsranjāw, G.: *II. III. bogd*. Ulānbātar 2001. [A 2–3. szent kán]
- Elverskog, J.: *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. University of Hawaii Press, Honolulu 2006.
- Garret, V.: *Chinese dress. From the Qing Dynasty to the Present*. Singapore 2007.
- Gombojāw, S. (ed.): *Buddhism in Mongolia*. Section of Studies of Galdanthechenling Monastery. Ulānbātar 1981.
- Hoffmann, H.: *A tibeti műveltség kézikönyve*. Terebess Kiadó, Budapest 2001.
- Hyer, P. – Secin Jagchid: *A Mongolian Living Buddha. Biography of the Kanjurwa Khutughtu*. State University of New York Press, Albany 1983.
- Ičinnorow, S.: *Öndör Gegēn Janabajar. Namtar, бүтэлийн жарим асудал*. Ulānbātar 2005. [Öndör Gegen Dzanabadzar életének néhány kérdése]
- Kozlov, P. K.: *Mongolija Amdo i mertvyj v nagornoj Azii. 1907–1909 g.* Leningrad 1923.
- Majer Zs.: A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában. In: *Keréknyomok* (2008) 3. tél, pp. 37–62.
- Majskij, I. M.: *Mongolija nakanune revoljucii*. Moskva 1959.
- Moses, L. W.: *The Political Role of Mongol Buddhism*. Indiana University Bloomington 1977.
- Očir, A. (ed.): *Mongol ulsīn tūx*. IV. Ulānbātar 2004. [Mongólia története]
- Perdue, P. C.: *China Marches West*. Harvard University Press, Cambridge – London 2005.

- Pozdneyev, A. M.: *Mongolia and the Mongols*. Indiana University, Curzon Press, Bloomington 1997.
- Pürewjaw, S. – Dašjamc, D.: *Bügd Nairamdax Mongol Ard Ulsd süm xīd, lam narīn asūdlīg šidwerlesen n' 1921–1940*. Ulānbātar 1965. [A kolostorokkal és lámákkal kapcsolatos döntések a Mongol Népköztársaságban 1921–1940]
- Pürewjaw, S.: *Mongol dax' šarin šašinī xurāngui tūx*. Ulānbātar 1968. [A mongóliai buddhizmus összefoglaló története.]
- Pürewjaw, S.: *Xuw'sgalīn ömnöx Ix xürē*. Ulānbātar 1961. [A forradalom előtti Ih hüré.]
- Rhoads, E. J. M.: *Manchu and Han*. University of Washington Press, Seattle – London 2000.
- Rockhill, W. W.: *The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China. 1644–1908*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1998. (First edition E. J. Brill, Leiden 1908.)
- Sárközi, A.: *Political Profecies in Mongolia in the 17–20th Centuries*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
- Shakabpa, Tsepon W. D.: *Tibet története*. Osiris-Bódhizattva, Budapest 2000.
- Süreg, N.: *Öwör Mongolīn burxan šašinī xurāngui tūx*. Hailar 1999.
- Szilágyi Zs.: *A mongol förlámák rövid története*. Budapest 2010.
- Szilágyi Zs.: Legitimáció. A mongol buddhista egyház szerepe a világi hatalom legitimációjában. In: *Ethno-lore XXV*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 2008, pp. 54–70.
- Szilágyi, Zs.: *Manchu Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896*. State Central Library of Mongolia – Research Group for Altaic Studies of Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2004. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 1.)
- Teleki, K.: *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulānbātar 2011.
- Urangua, Ĵ: *XX jūnī exen üyein Ar Mongol dax' šinetgel*. Ulānbātar 1997. [Megújulás Külső-Mongóliában a huszadik század elején]
- Xiangyun Wang: The Qing Court's Tibet Connection. Lcang skya rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 60. (2000), 1. June, Cambridge 2000, pp. 125–163.
- Ya Hanzhang: *The Biographies of the Dalai Lamas*. Foreign Languages Press, Beijing 1991.
- Zahiruddin, A. (ford.): *A Histori of Tibet by Nag-dban Blo-bzan rgya-mtso, Fifth Dalai Lama of Tibet*. Indiana University, Bloomington 1995.
- Zlatkin, I. Ja.: *Istorija Džungarskogo chanstva*. Moskva 1964.

A mongol buddhizmus irodalmának főbb vonulatai

A mongolok igen korán kapcsolatba kerültek a buddhizmussal. Már Dzsingisz udvarában is megfordultak buddhista szerzetesek, azonban az ő irodalmi tevékenységükről nincsenek ismereteink.

A Kubiláj kán udvarában folyó buddhista munkáról már több forrás szól. Szakja pandita,¹ a Szakja kolostor apátjának fia hét évet töltött az udvarban. Ezen idő alatt foglalkozott az ujur írás reformjával és számos művét maga, vagy mások lefordították mongolra. Ezek közül talán a legismertebb a *Bölcs mondások kincsestára*² Szonom Gara, a tantrikus varázslat papjának (mong. *tarniči toyin*)³ fordításában. Ez a mű 457 négyesoros tanító versben mutatja be a buddhista világlátás lényeges dogmáit.⁴ Kilenc fejezetre oszlik, melynek mindegyike egy-egy témakört mutat be. Ezek a következők: 1. a bölcsek (*merged*), 2. a nemesek (*sayin aran*), 3. a tudatlanok (*mungqayud*), 4. a jók és ostobák (*qoyar-i qolban onoqui*), 5. a helytelen viselkedés (*mayu yabudal*), 6. a lényeg (*činar yosun*), 7. a helytelen uralkodás (*yosu ügei törö*), 8. a cselekedetek (*üile*), 9. a Tan (*nom*). A mű fordítójáról keveset tudunk, azonban kétségtelenül kiemelkedő irodalmi alakja volt a 13. század végének és 14. század elejének, aki kiválóan ismerte mind a tibeti, mind a mongol nyelvet. Jelentős szerepet játszott a mongol irodalmi nyelv kialakításában.

A mongolok írásukat az ujuguroktól vették át. A szerzetesek igen korán elkezdtek mongolra fordítani a buddhista irodalom gyöngyszemeit, így az új írás közvetítette a buddhizmus szent szövegeit, s ezzel együtt magát a vallást is. Ennek a munkának kiemelkedő képviselője volt Csozki Odszer, aki Öldzsejtü (1294–1307), majd Külüg (1307–1300) kán szolgálatában állt. Életének, mun-

¹ Tib. sa skya pandita kun dga' rgyal mchan.

² Szkr. *Szubbhásitaratnanidhi*, tib. sa skya legs bshad, mong. *Erdeni-yin sang*.

³ A főszövegben külön nem jelölt tudományos alakok az írott mongol nyelv tudományos átírását mutatják.

⁴ A szöveg facsimile kiadása: Ligeti 1948. Tudományos átírás: Ligeti 1965, 1973. A mű index verboruma: *Indices Verborum Linguae* 1973. Lásd még: Kara, Gy. with the assistance of Kiripolská, M.: *Dictionary of Sonom Gara's Erdeni-yin Sang* 2009. Bosson 1969. A szöveg átírását kiadta még: Tumurtogoo – Cecegdari 2006: 227–263. és töredékek 99–103. és 109–110. A mongol és a tibeti szöveg kiadása és angol fordítása: Bosson 1969. Magyar fordítás: Sza-szkja pandita 1984. Ismertek a műnek 'phagsz-pa írásos töredékei is: Ligeti 1964: 95–104, 239–292. Ligeti 1972: 99–107. Tumurtogoo – Cecegdari 2010: 99–103, 109–110.

kásságának számtalan pontja tisztázatlan. A *Kandzsúr*⁵ kolofonja szerint ujur földről érkezett, míg más források Tibetet jelölik meg szülőhazájaként. A neki tulajdonított művek nyelve, stílusa arról tanúskodik, hogy mind tibeti, mind mongol nyelvismerete igen magas szintű volt. A kolofonok említik, hogy a fordítások során ujur párhuzamos szövegeket is felhasznált.

Nyelvészeti munkája, a *Szív artériája (Jirüken-ü toltá)* elbeszéli a mongol írás megalkotásának és bevezetésének legendáját és bemutatja a mongol nyelv ortográfiáját.⁶ Bizonyosan neki tulajdonítható a *Megvilágosodás útja*⁷ című kommentáros buddhista mű, amelyet 1312-ben ezer példányban nyomtattak ki. Ennek zárószavában így szól:

[...] Minden mongolnyelvű halandónak üdvösségéért
Mélyértelmű Avatára csodálatos titkainak
Mértszavú könyvekből merített hű magyarázatát,
Magam Csozgi Odszer szerzetes szerzettem.
[...]

A Császár parancsára a patkányév nyárelő havának hold elsejétől kezdve a Bodhiszátva Csarja Avatára Magyarázatát a Dajdu városbeli Fehértornyú Nagykolostorban nyomtatótáblákra vésetvén, róluk teljes ezret nyomtunk, és sokféle terjesztettük. Hongking első évében (1312)⁸

A *Megvilágosodás útja* preklasszikus mongol változatának nagy része fennmaradt. A mű eredeti szanszkrit változatát egy Sántidéva nevű buddhista szerzetes írta feltehetően 700 körül. Tíz fejezetben mutatja be a megvilágosodás tudatának fejlődését, hogy hogyan érhető el a megszabadulás a létforgásból a hat tökéletesség gyakorlásával. A mongol fordítás tibetiből készült 1312-ben a kommentárral együtt Daidu (Peking) városában.⁹ Később a művet belefoglalták az 1748-ban ugyancsak Daiduban összeállított *Tandzsúr*¹⁰ gyűjteménybe is.¹¹ Ennek fordítását a három nyomtatott tibeti változat és a három kommentár alapján az Urad güsi Bilig-ün Dalai készítette el. Ez a változat néhány nyelvtani és lexikai kivétellel megegyezik Csozki Odszer fordításával.

⁵ Mong. *Tanjuur*, tib. *bka' gyur*

⁶ Kara 2005: 26–27.

⁷ Szkr. *Bódhicsarjávátára*, mong. *Bodhi-saduva-nar-un yabudal-dur oroqui neretü šastir*.

⁸ Kara György fordítása. A kommentár szövegének kiadása: Ligeti 1972: 27–80.

⁹ A szöveg átírása: Ligeti 1966, 1970: 27–80, 115–134; Tömörtoğó 1968: 43–49. Kritikai kiadás, elemzés: Cleaves 1954.

¹⁰ Mong. *Danjur*, tib. *bstan gyur*, *Tengyur*. A *Tandzsúr* átírás a buddhista mű tibeti címének mongol nyelvű torzítása.

¹¹ Rachewiltz 1996.

Egy töredékes, mongol nyelvű, Mahákáli istennőhöz szóló himnusz is Csozski Odszert jelöli meg fordítóként.¹² Több más mű kolofonja is tartalmazza a nevét, így a *Buddha tizenkét cselekedete*,¹³ az *Öt oltalom*¹⁴ és az *Aranyfény szútra*¹⁵ is. Később azonban bebizonyították, hogy ezeknél a műveknél csak mint nagy elődöt említik.

A *Buddha tizenkét cselekedetét* Serab Szengge fordította.¹⁶ A mű a Buddha életét mutatja be. A következő fejezetekből áll: az első fejezet bemutatja a Buddhát, amikor még *bódhiszattva*ként az istenek mennyországában tartózkodik. A második fejezetben leszáll a földre, majd a harmadik leírja születését. A következő fejezet a neveltetéséről, majd házasságáról szól. Ezt követi annak bemutatása, hogyan kocsizott ki a városba, ahol szembesült a minden élőt sújtó szenvedésekkel, az öregséggel, a betegséggel, a halállal. Ennek hatására szerzetessé lett. A hetedik fejezet bűnbánatát és önsanyargatását jeleníti meg, majd a nyolcadik fejezetben olvashatjuk, hogy eléri a tökéletességet. A kilencedik fejezetben megjelennek Mára küldöttei és el akarják téríteni fogadalmától. A tizedik fejezet a Tan kerekének megforgatásáról szól, majd a tizenegyedik leírja, hogy megszabadul a földi szenvedéstől. Az utolsó, tizenkettedik fejezet azt írja le, hogyan helyezik el földi maradványait egy *sztúpában*. Csupán a hatodik fejezettel kezdődő második könyv őrződött meg napjainkig egy 17. századi kéziratban.

A Buddha életrajza mellett szívesen fordították szentek életét is. Milarepa, a nagy tibeti költő és filozófus életrajzát (mong. *Degeđü Milarasba-yin čadiy*) a híres Siregetü güsi fordította 1618-ban. Ez a változat nem maradt fenn, de ismertek a róla készült másolatok, például a pekingi 1756-os fanyomat.¹⁷

Az *Öt oltalom* azonos számú könyvből áll, mindegyik egy-egy női *bódhiszattva*nak szentelve, melyek neve: Mahápratiszará, Mahámájúri, Mahászahaszrapramardaní, Mahásítavatí és Mahámantránuszáriní. A könyvek elbeszélik, hogy a Buddha és különféle *bódhiszattva*k megjelennek az emberek között és *mantrákat* ajánlanak nekik, amelyek segítségével megvédhetik magukat mindenféle veszedelemtől. A könyvek példákkal mutatják be, hogyan voltak az emberek segítségére ezek a varázsigék. A művet először szintén Csozski Odszernek tulajdonították, de a tudósok bebizonyították, hogy ez a feltételezés aligha állja meg a helyét: a fordítást minden bizonnyal Serab Szenge készítette a 14. század elején.¹⁸

¹² Ligeti 1972: 135–140.

¹³ Mong. *Burqan baysi-yin arban qoyar jokiyangyui*.

¹⁴ Szkr. *Pancsaraksá*, mong. *Tabun sakiyan*.

¹⁵ Szkr. *Szuvarnaprabhászóttama-szútra*, mong. *Altan gerel*.

¹⁶ Ligeti 1974; Poppe 1976.

¹⁷ Lőrincz 1967.

¹⁸ Egy 1345-ös változat facsimile kiadása: Mönhsaihan 2005. A stockholmi fanyomat átírása: Aalto 1961. A kiadás részletes kritikája: Ligeti 1962: 317–328. Lásd még: Sagaster 1973.

Népszerű volt a bűnöktől való megszabadulás útját megmutató *Tarpacsenpo* (tib. *Thar pa chen po*), amelyet Ajusi (Ayusi), Mandzsusiri és Ánanda, a mongol irodalmi nyelv kialakulásában jelentős szerepet játszott három személy állított össze.¹⁹

A *Vimalakirti szútra* egy elkötelezett laikus és a Buddha, valamint Mandzsusri közötti beszélgetés során fejt ki az ürességről szóló tanítást. Kiáll a nőknek az egyházon belüli egyenlő jogaiért. Annak ellenére, hogy ez a mű a buddhizmus egyik igen népszerű darabja, mongol nyelven nem sok fordítása maradt fenn. Az egyiket Ajusi güsi jegyzi és a 16. század végén Altan kán köreiből készült.²⁰

A 13–14. századi mongol fordítók igen nagy nehézségekkel szembesültek. Mongol nyelven nem léteztek megfelelő kifejezések a buddhizmus fogalmainak jelölésére, s a probléma különösen nehéz volt az idegen nevek és a buddhizmus szakszavainak esetében. A fordítók ezt úgy oldották meg, hogy szolgáiban átvették a megfelelő ujjur szavakat, amelyek jól illeszkedtek a mongol nyelv rendszerébe. Ha összevetjük a nagyobb szövegek terminológiáját, akkor azt láthatjuk, hogy ugyanazokat a kifejezéseket használták. Ez két módon volt lehetséges, valószínűleg valamennyi fordító ismerte ezeket a szavakat, neveket, de azt is feltételezhetjük, hogy létezett valamiféle szótár, kifejezés-gyűjtemény, amelyet általánosan használtak.

Valószínű, hogy már a 13–14. században megkezdték a tibeti *Kandzsúr* szövegeinek fordítását. Kínai források beszámolnak róla, hogy Vuzong (mong. Külüg qayan 1307–1311) elrendelte a *Kandzsúr* mongolra fordítását. Gondoljunk csak a Turfánból előkerült igen korai, 13–14. századi mongol *Pradnyáparamitá* töredékekre, a *Mandzsusri nevének elsorolása*, és más buddhista művek töredékeire.²¹

A *Gyémántsútrát*²² is lefordították már a *Kandzsúr* szisztematikus összeállítása előtt (Siregetü güsi 1612).²³ A mű a *mahájána* buddhizmus alaptételeit fejt ki a Buddha és Szubhúti, az egyik kedves tanítvány párbeszéde során. Az eredeti szanszkrit változat a 4–5. században keletkezett. A mű mindenhol igen népszerű, ahol a buddhizmus meggyökeresedett.

Az *Aranyfény szútrát*²⁴ Altan kán unokájának fordították 1579-ben, majd 1659-ben Pekingben megjelent fanyomatos formában is. Két változata ismeretes: egy 21 és egy 29 fejezetből álló. Tartalmilag igen változatos, szerepelnek benne a Buddha előző életének legendái, szépségjegyeinek felismerése, ráolvasások és filozófiai fejtegetések, dicsőítések. Ez a gyűjtemény tartalmazza a jól ismert *Éhes tigris* történetet is. Ez a sokféleség igen népszerűvé tette, minden

¹⁹ Róna-Tas 1967.

²⁰ Kara 1982.

²¹ Ligeti 1972: 135–183.

²² Szkr. *Vadzsraccshédiká*, mong. *Včir-iyar oytaluyči*.

²³ Poppe 1971; Sárközi 1973: 43–102.

²⁴ Kara 1968; Aalto 1950: 26; Kara 1960: 255–261.

kolostorban megtalálható volt, de sok jurtában is a tiszteleti helyen őrizték.

Népszerűek voltak a *Dzsátaka* történetek, a Buddha előző életéből vett mondák. Ezek egyik gyűjteménye *A Bölcs és a Balga*.²⁵ Egyik változatát Siregetü güsi fordította Köke kotában (mong. Köke qota, ma Hohhot) a 16. század végén, majd 1714-ben és 1728-ban is elkészült fanyomatos változata Pekingben.²⁶

A *Szitátapatrát*²⁷ Ajusi 1587-ben fordította,²⁸ majd később több változatban is bekerült a *Kandzsurba*. Ajusi a tizenhatodik század kiemelkedő irodalmi egyénisége volt, számos korábbi fordítást (például *Pancsaraksá*) átdolgozott az általa megújított nyelvre. Míg a korábbi fordítások az ujugurból átvett terminológiát használták, Ajusi tibeti példára lefordította ezeket a kifejezéseket, még a neveket is. Így például a korábbi *arhat* helyett a *dajini darugsant* (mong. *dayini daruysan*), „aki az ellenséget legyőzte” kifejezést használja, vagy a *bhagavat* helyett az *iladzsu tegüsz nökciksant* (mong. *ilaju tegüs nögčigsen*) „győzve tökéletesen elmúlt” (a tibeti *bčom ldan* ‘das fordítása) megjelölést alkalmazza.²⁹

Évszázadok megosztottsága után a 16. században felébredt a mongolokban az önálló állam alapításának igénye. A tümet Altan kán, aki Dajan kán unokája volt, meghívta Szőnam Gyacót,³⁰ hogy szövetséget kössön vele, és találkozásuk emlékére a dalai láma címet adományozta neki. Ezzel elnyerte a tibeti sárga süvegesek támogatását, ők pedig támaszkodhattak a mongolok katonai segítségére. Ez a kapcsolat hozzásegítette Altan kánt a politikai térnyeréshez, s ezzel párhuzamosan megindult a szellemi élet fejlődése is. Kolostorokat építettek, új templomokat alapítottak. Az Altan által alapított Köke kotában működni kezdett a Siregetü kolostor, amelynek fő lámája volt Siregetü güsi, a hírneves literátus. Az *Erdeni tonumal neretü sudur*, Altan kán életrajza leírja, hogy 1602 és 1607 között is készült egy teljes *Kandzsur* fordítás Namudaj Szecszen kán,³¹ a tümet-mongol fejedelem és felesége Dzsönggen kánasszony,³² valamint fiuk Onbo herceg³³ vezetésével.³⁴ A fordítás Köke kotában készült, Siregetü güsi cordzsi³⁵ és Ajusi ananda³⁶ vezetésével.

A *Kandzsur* nem csupán szakrális műveket tartalmaz, számos indiai mese, legenda, népköltés is található benne. Altan kán *Kandzsurja* nem volt teljes, az

²⁵ Lengyel – Szegedi 1998.

²⁶ Šagdarsüren 1989.

²⁷ Mong. *Čayan sikürtei*.

²⁸ Sárközi 2005: 164–178, 2010: 15–30.

²⁹ Sárközi 2010: 215–223; Sárközi 2005: 121–136.

³⁰ Tib. bsod nams rgya mtso. Szilágyi 2008: 57–59.

³¹ Mong. Namudai Sečen qayan.

³² Mong. Jönggen qatun.

³³ Mong. Onbo qung tayiji.

³⁴ Kollmar-Paulenz 2001: 66.

³⁵ Mong. Siregetü güüsi čorji.

³⁶ Mong. Ayusi ananda manjusiri güüsi.

csupán a csahar-mongol Ligdan kán (1604–1634) idején készült el két év alatt 1628–1629-ben harcsin és bárin területen Csagan szuburgában (mong. *Čayan suburyan*). Ennek a fordítói munkának vezetője Gunga odszer volt. Gundga odszer vezetésével kiadói bizottság alakult, és hozzáálltak a *Kandzsúr* kötetekinek lefordításához. A fordítók között találjuk mások között Csordzsit,³⁷ a dalai láma tanítványát, Szamdan Szengget³⁸ és Maidari Daigunk Dau Sikü gűsit.³⁹ A Ligdan-féle fordításról hosszan ír Árja pandita *Altan erike* című művében (1817). Elbeszéli, hogy egy arany *Kandzsúr* készült. Úgy tudni, hogy ezt az arany *Kandzsurt* – ami azt jelenti, hogy kék lapokra arany betűkkel írták – a mandzsu Qing-dinasztia idején Mukdenben (ma Shenyang) a Mahákála templomban őrizték, majd a Kuomingtan (Guomindang) katonái elvitték, tönkrement, vagy nyoma veszett. Azt is beszélik, hogy több kötet Japánba került, ahol egy földrengésben elpusztultak. Azonban úgy tűnik, mégsem teljes a veszteség. 1957-ben húsz kötet előkerült: egy Dzsodba⁴⁰ nevű ember a Belső-Mongol Tudományos Társaságnak ajándékozta, ahol máig őrzik. Remélhetőleg a belső-mongol kutatók érdeklődését felkeltik és foglalkozni fognak a felvetődő kérdésekkel.⁴¹

A kéziratos *Kandzsúr*, a fanyomatos *Kandzsúr* és az *Arany Kandzsúr* a következő részekből áll:

Dandari	Dandar	Yum
Yum	Yum	Dandari
<i>Qorin tabun mingyatu,</i>	<i>Qorin tabun mingyatu,</i>	<i>Qorin tabun mingyatu,</i>
<i>Naiman mingyatu,</i>	<i>Arban naiman mingyatu</i>	<i>Arban naiman mingyatu silügetü</i>
<i>Tümen silügetü</i>	<i>Tümen silügetü</i>	<i>Tümen silügetü</i>
	<i>(Naiman mingyatu)</i>	<i>Eldeb bilig baramid</i>
	<i>(Bilig baramid)</i>	
<i>Olanki</i>	<i>Erdeni dabqurliy</i>	<i>Naiman mingyatu</i>
<i>Erdeni dabqurliy</i>	<i>Olanki</i>	<i>Dulva</i>
<i>Dulva</i>	<i>Eldeb</i>	<i>Olangki</i>
<i>Eldeb</i>	<i>Dulva</i>	<i>Erdeni dabqurlig</i>

Az összehasonlítás mutatja, hogy az egyes változatok elrendezése is eltérő, tehát különböző helyeken és különböző időben készült fordításokról lehet szó.

³⁷ Mong. *čorji*.

³⁸ Mong. Samdan sengge.

³⁹ Mong. Maidar daiyung sikü gűisi.

⁴⁰ Mong. *jodba*.

⁴¹ Gua 1991/4: 74–80; Cerensodnom 1997: 222–228; Uspensky 1997: 113–114.

Feltételezhető, hogy a „*Ligdan Kandzsur*” fordítása során korábbi szövegeket használtak fel, hiszen szinte elképzelhetetlen, hogy két év leforgása alatt ilyen terjedelmű szöveg fordításával elkészültek volna. Heissig párhuzamos szövegek összevetésével be is bizonyított átvételeket. A fordítók, kiadók egyszerűen kicserélték a neveket a kolofonokban, s több esetben is Szamdan Szenge nevét, Ligdan kedves lámáját említették.⁴² A kolofonokban szereplő fordítók egy részéről kiderült, hogy 20–30 évvel korábban éltek és Altan kán köréhez tartoztak. Nem valószínű, hogy Ligdan magához csábította volna őket, egyszerűen az általuk korábban lefordított szövegekbe is beleíratta saját nevét.

Kangxi császár rendeletére Pekingben dúcba vésték és 1718–1721-ben ki nyomtatták a *Kandzsurt*. Ez a változat erősen támaszkodott a Ligdan-féle kiadásra. Elrendezése követi az 1684–1691-ben készült tibeti *Kandzsurt*.

Sajnálatos módon a *Kandzsur* kötetei, a kéziratosak és a nyomtatottak is nagyrészt elpusztultak a mongóliai kolostorok lerombolása, megsemmisítése során. Csak néhány teljes példány és egyes kötetek maradtak fenn. Egy kéziratos változatot őriznek Pétervárott.⁴³ Ebbe csak a leíró katalógus megjelenése után nyerhettek távoli bepillantást a kutatók. Az utóbbi évek nemzetközi légkörének enyhülése tette lehetővé, hogy orosz és külföldi kutatók lehetőséget kapjanak a kötetek részletesebb megismerésére. Karénina Kollmar-Paulenz Svájjban kutatócsoportot alakított a mongol *Kandzsur* különböző fordításainak összehasonlítására, az egyes szövegváltozatok egymáshoz való viszonyának és hagyományozódásának kutatására. Eredményeik már eddig is számos kérdést világítottak meg.⁴⁴

A Szentpétervári-i kéziratos *Kandzsuron* kívül ismert a Peking-i fanyomatos *Kandzsur*, melynek egy példányát Párizsban őrzik.⁴⁵ Előkerült két kötet az Ömnögobi ajmag-beli Bajsingtu kolostorból⁴⁶ és őriznek egy kötetet Koppenhágában. Ulánbátorban a Mongol Állami Központi Könyvtár őriz 58 kéziratos kötetet. Zsamcarano 1909–1910-es Dél-Mongólia-i útja során látott egy kéziratos *Kandzsurt*, de nem tudta megvásárolni, mert a kolostor apátja 500 ezüst dollárt kért érte, s ennyije nem volt. A Burját Társadalomtudományi Intézet is boldog birtokosa egy *Kandzsur* példánynak, erről azonban még sok adat nem ismert. Sokáig úgy vélték, hogy a Pétervárott őrzött kéziratos *Kandzsur* a Ligdan-féle változat, azonban az utóbbi időben ezzel kapcsolatban kétségek merültek fel. A köteteket igen hevenyészett írással írták, sok hibával. Feltéte-

⁴² Heissig 1962: 10, 12, 14.

⁴³ A kéziratos *Kandzsur* katalógusa: Kasyanenko 1993. A szöveg-hagyományozásról: Kasyanenko 1986.

⁴⁴ Kollmar-Paulenz 2000.

⁴⁵ Ligeti 1942.

⁴⁶ Mong. Ömögobi ayimay, Bajsingtu keyid, halha Ömögow' aimag, Baišingtu xid.

lezték, hogy a Ligdan-féle változat piszkozatául szolgált, de később ezt a gondolatot is elvetették, mivel a *Ligdan Kandzsuron* alapuló pekingi fanyomatos változat kolofonjaiban más fordítók nevei szerepelnek.

A *Tandzsur*, a kanonikus művek kommentárja (mong. *Šastir-un orčuly-a*) mintegy 3400 művet tartalmaz. Ezek az öt nagy és az öt kis tudomány körébe tartoznak, melyek a következők:

– Az öt nagy tudomány: buddhista filozófia, logika, nyelvtan, orvoslás, mechanika.

– Az öt kis tudomány: dialektika, poétika, prozódia, asztrológia és zene és tánc.⁴⁷

A *Tandzsur* tartalmazza a fordítások elkészítéséhez elengedhetetlenül szükséges nyelvtani munkákat, teljes szótárakat, például a *Mahávjútattit* is.⁴⁸ A művet 1741–1742-ben állították össze a *Tandzsur* fordításának egységesítésére. Fordító bizottságot szerveztek, melynek vezetője a második *dzsandzsa kutugtu*,⁴⁹ Rolpai dordzse (1717–1786),⁵⁰ a híres irodalmi és politikai személyiség volt. A munkát egy év alatt végezték el 1741 október–novembertől 1742 október–decemberig, a résztvevő fordítók azok a tudós lámák voltak, akik később a *Tandzsur* fordítását is elkészítették, összesen 27 tibeti és mongol szerzetes. A kolofon felsorolja őket megjelölve, hogy Mongolföld mely részéből érkeztek. A hatalmas munka vezetője Galdan siregetü hutugtu⁵¹ volt.⁵² Kolofonja a 1724-es évet jelöli meg az összeállítás időpontjául, azonban bizonyítható, hogy a magyarázó szövegeket már a 13. századtól kezdve folyamatosan fordították és állították össze. A teljes mű elkészítésének megszervezése és ösztönzése az első *dzsandzsa kutugtu*, Agvancsoindon (Aγvančoidon, 1642–1714) és a második *dzsandzsa kutugtu*, Rolpai dordzse nevéhez fűződik.

A *Tandzsurral* egy időben (1749) adták ki Pekingben Congkhapa (1357–1419)⁵³ és az első *dzsandzsa kutugtu* összegyűjtött műveit.⁵⁴

A népi buddhizmus körébe tartozó pokol-leírás és pokoljárás történetek igen népszerűek voltak Mongolföldön is.⁵⁵ A téma jól ismert volt Belső-Ázsiában, ahová Indiából érkezett, sokszor kínai közvetítéssel, ahol taoista és konfucianus elemeket is magába olvasztott. Ugyanakkor nyugati elemeket

⁴⁷ Cerensodnom 1997: 28–36; Cerensodnom 1970; Rinchen 1969, 1974.

⁴⁸ Tib. *dag-yig mkhas pa'i byung gnas*, mong. *Merged yarqu-yin oron neretü toytayaysan dagyig* „A bölcsesség forrása, terminológiai szótár.”

⁴⁹ Tib. *lcang-skya*, mong. *janja (jangjia) qutuytu*, halha *janja xutagt*.

⁵⁰ Tib. *rol pa'i do rje*.

⁵¹ Mong. Galdan siregetü qutuytu, tib. blo bzang bstan pa'i ñi ma.

⁵² A faksimiléjét Belső-Mongóliában adták ki: *Merged yarqu-yin oron* 2002.

⁵³ Tib. *bcong kha pa blo bzang grags pa*.

⁵⁴ Kara 2005: 74.

⁵⁵ Heissig 1962; Sárközi 2004: 177–198, 1976: 273–308; Sazykin 1979: 327–336.

is megtalálhatunk ezekben a történetekben, így például a Nagy Sándor pokoljárásáról szóló 14. századi történetet, amely Turfánból került elő.⁵⁶ A 16. században Siregetü gúsi lefordította Phagpa láma (1235–1280)⁵⁷ művét, mely *Csikula kereglegcsi* (mong. *Čiqula kereglegčī*) címen ismeretes a mongolok között. Ugyancsak ismert volt Congkhapa *Lamrimcsenpo* (tib. *lam rim chen po*) című művének fordítása, amely szintén bemutatja a pokolbeli szenvedéseket. Bujantogtaku (mong. Buyantoytaqu) a csahar terület vadászati felügyelőjének írnoka 1812-ben kínaiból lefordította *A csodálatos Lótusz asszony meséje* (mong. *Üjesküleng lingqu-a-yin üliger*) című művet, amelynek szintúgy pokoljárás a témája.

A pokolraszállás motívuma megjelenik a kommentár irodalomban is. A *Gyémántsútra* hasznáról szóló egyik tanmesében is a főhős látogatást tesz az alvilágban.⁵⁸

Napfény asszony (mong. *Naran-u gerel-ün tuyuji*)⁵⁹ pokoljárás története is kínai előzményekből építkezik. Talán ezt a művet már nem is igen sorolhatjuk a buddhista művek közé, bár megtalálható benne az erény dicsérete, a gonoszság megbüntetése, de ez már átlépés a modern regényirodalom felé.

Csoidsid *dákiní* (mong. *Čoyijid dakini-yin namtar*) története viszont igazi buddhista mű.⁶⁰ A hősnő végigjárja a nyolc meleg és a nyolc hideg poklot, majd visszatér a földre. A könyv részletesen mutatja be Erlig kán, a pokol urának ítélkezését, ahogy megjelennek előtte a bűnösök.

*Güszü láma pokoljárásá-*nak leírása a korai burját buddhista irodalom szép példája. Ötvözi az indo-tibeti és a kínai motívumokat.⁶¹

A pokoljárás történetek között talán a legnépszerűbb Molon szerzetes útjának leírása volt, aki bűnös anyját megmenteni indul az alvilágba. A 17. század elején Siregetü gúsi fordította, megadva egy szanszkrit címet is, azonban feltehető, hogy a szerző maga találta azt ki. Egy változatot Kangxi császár 47. évében Pekingben dúcba véstek. Altangerel ubasi,⁶² a Tüsiyetü kán Gombodordzi⁶³ kortársa is készített egy változatot, s ojrát változata is ismert.⁶⁴ A Molon toyin történet olyan népszerű volt, hogy számos illusztrált változata is készült. Ezekben a képek egyre fontosabb szerepet töltek be, olyannyira, hogy ismerünk olyan verziót, amelyből a szöveg teljesen eltűnt, csak az első lapon említik

⁵⁶ Cleaves 1959; Poppe 1957.

⁵⁷ Tib. 'phags pa blo gros rgyal mtshan.

⁵⁸ Heissig 1962: 49.

⁵⁹ Sazykin — Jondon 1987.

⁶⁰ Heissig 1969; Sazykin 1990.

⁶¹ Sazykin 1982.

⁶² Lőrincz 1982, 1966: fasc 9.

⁶³ Mong. Tüsiyetü qayan Gombodorji, halha Tüšet xān Gombodorji.

⁶⁴ Jahontova 1999.

Molon toyint Labag néven, ez a kínai névből származik. Feltehető, hogy ezeket a képes könyveket népi énekmondók mutogatták és mesélték az izgalmas történetet.⁶⁵ A poklok leírása a *Kandzsurban* is szerepel, s önálló illusztrált művek formájában is ismert.⁶⁶

BIBLIOGRÁFIA

- Aalto, P.: *Notes on the Altan Gerel, the Mongolian Version of the Suvarṇaprabhāsa-sūtra*. Studia Orientalia 14.6. Helsinki 1950.
- Bethlenfalvy, G. — Sárközi, A.: Representation of Buddhist Hells in a Tibeto-Mongol Illustrated Blockprint. In: Heissig, W. (ed.): *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 3–8 Juni 1974 in Bonn/Bad Honnef*. Wiesbaden 1976, pp. 93–129.
- Bethlenfalvy, G. — Sárközi, A.: *A Mongolian Picture-Book of Hell*. Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2010. (Szilágyi, Zs. ed. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 5.)
- Bosson, J. E. : *A Treasury of Aphoristic Jewels. The Subhāṣitaratnanidhi of Sa Skya Paṇḍita in Tibetan and Mongolian*. Indiana University Publications, Bloomington – Mouton, The Hague, 1969. (Uralic and Altaic Series 92.)
- Burnee, D.: On Some Features of Ulaanbaatar's Mongolian Handwritten Kanjur. In: Eimer, H. – Germano, D. (eds.): *Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden 2000.
- Cerensodnom, D.: Mongol Danjürin tögsgölin šüleg. *Xel Joxiolin Sūdlal* 8 (1970), 4. pp. 73–163.
- Cerensodnom, D.: *Mongolīn burxanī šašinī uran joxiol*. Tergūn debter. Ulānbātar 1997.
- Cleaves, F. W.: The Bodhisw-a čari-a awatar-un tayilbur of 1312 by Čosgi Odsir. *Harvard Journal of Asian Studies* 17 (1954), pp. 1–129+24 Plates.
- Cleaves, F. W.: An early Mongolian version of the Alexander Romance. *Harvard Journal of Asian Studies* 22 (1959), pp. 1–9, Tables I–VIII.

⁶⁵ Sárközi 1976.

⁶⁶ Bethlenfalvy – Sárközi 1976; 2010.

- Damdinsüren, Č.: XVII jünī exīn üyeīn orčūlagč Altangerel uwšīn tuxai jarim mede. *Studia Mongolica* 5 (1966), 9. pp. 10–13.
- Gua: *Mongyol-un altan Ianjuur-un tuqai tanilčayulya*. Öbör mongyol-un neyigem-ün šinjilege uqayan. (1991), 4. pp. 74–80.
- Heissig, W.: Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts. *Ural-Altäische Jahrbücher* 26 (1954), pp. 101–116.
- Heissig, W.: Zur Entstehungsgeschichte der Mongolischen Kanjur-Redaktion der Ligdan Khan-Zeit (1628–1629). In: Pritsak, O. (ed.): *Studia Altaica. Festschrift für Nikolaus Poppe zum 60. Geburtstag am 8. August 1957*. Ural – Altäische Bibliothek 5. Wiesbaden 1957, pp. 71–87.
- Heissig, W.: Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol. hist. Kl.* 3. Folge, Nr. 50, Göttingen 1962, pp. 5–59.
- Heissig, W.: Zum Totentanzmotiv in Zentralasien: eine neue mongolische Version von Čoyijid Dakini-yin namtar. *Zentralasiatische Studien* 3 (1969), pp. 129–207.
- Heissig, W.: Zur Organisation der Kanjur-übersetzung unter Ligdan-Khan (1628–1629). *Zentralasiatische Studien* 7 (1973), pp. 477–501.
- Jahontova, N. S.: *Ojratskaja versija „Istorii o Molon tojne“*. *Faksimile rukopisi. Izdanie teksta, vvedenie, perevod s ojratskogo, transliteracija, komentarii i priloženija*. Sankt-Peterburg 1999.
- Janggiy-a – Isidanbirumi (eds.): *Merged yarqu-yin oron. Dag yig mkhas pa' i byung gnas*. Mongyol tulyur bičig-ün čubural, Kökeqota 2002.
- Kara, Gy.: *Books of the Mongolian Nomads. More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. Indiana University, Bloomington 2005.
- Kara, Gy. with the assistance of Kiripolská, M.: *Dictionary of Sonom Gara's Erdeni-yin Sang. A Middle Mongol version of the Tibetan sa skya legs bshad*. Mongol – English – Tibetan. Brill, Leiden – Boston 2009.
- Kasyanenko, Z. K.: K voprosu ob istorii redaktsii mongol'skogo „Gandzhura“ *Mongolica*. Pamyati akademika Borisa Yakovlevicha Vladimirtsova 1884–1931. Moskva 1986, pp. 252–264.
- Kasyanenko, Z.: *Katalog peterburgskogo rukopisnogo „Gandzhura“*. *Sostavlenie, vvedenie, transliteraciya I ukahzатели*. Biblioteka Buddhica XXXIX. Pamyatniki piš'mennosti vostoka CII. Moskva 1993.
- Kollmar-Paulenz, K.: The Transmission of the Mongolian Kanjur: A preliminary report. In: Eimer, H. – Germano, D. (eds.): *The many canons of Tibetan Buddhism. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Leiden 2000, pp. 151–176.

- Kollmar-Paulenz, K.: *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehen 16. Jahrhundert.* Asiatische Forschungen 142. Wiesbaden 2001.
- Kun-dga' Rgyal-mchan: *A bölcsesség kincsestára.* Tibetiből magyar prózára fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Ligeti Lajos. Fordította Tandori Dezső. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- Lengyel Z. – Szegedi M. (szerk.): *A bölcs és a balga. Tibeti buddhista történetek.* Budapest, Palatinus 1998.
- Ligeti, L.: *Catalogue du Kanjur Mongol imprimé.* Bibliotheca Orientalis Hungarica 3. Budapest, Société Kőrösi Csoma 1942–1944.
- Ligeti, L.: *Le Subhāṣitaratnanidhi mongol, un document du moyen mongol. Partie I (Le manuscrit tibéto-mongol en reproduction phototypique).* Bibliotheca Orientalis Hungarica. VI. Budapest, Société Kőrösi Csoma 1948.
- Ligeti, L.: *'Phags-pa írásos emlékek. Kancelláriai iratok kínai átírásban.* Mongol Nyelvemléktár II. Budapest 1964.
- Ligeti, L.: *Les fragments du Subhāṣitaratnanidhi mongol en écriture 'phags-pa. Mongol préclassiqu et moyen mongol. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 17 (1964), pp. 239–292.
- Ligeti, L.: *Sa-skya panita, Bölcs mondások kincsestára. Subhāṣitaratnanidhi. Sonom Gara fordítása.* Mongol Nyelvemléktár VI. ELTE Belső-ázsiai Intézet, Budapest 1965.
- Ligeti, L.: *Śāntideva. A megvilágosodás útja. Bodhicaryāvatāra, Chos-kyi 'od-zer fordítása.* Mongol Nyelvemléktár VII. Budapest 1966.
- Ligeti, L.: *Monuments Préclassiques. I. XIIIe–XIVe siècles.* Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I. Budapest 1972.
- Ligeti, L.: *Trésor des sentences. Subhāṣitaratnanidhi. de Sa-skya Paṇḍita. Traduction de Sonom Gara.* Monumenta Linguae Mongolicae Collecta, IV. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.
- Ligeti, L.: *Monuments en écriture 'phags-pa. Pieces de chancellerie en transcription chinoise.* Monumenta Linguae Mongolicae Collecta IV. Budapest 1973, pp. 99–107.
- Ligeti, L.: *Les douze actes du Bouddha. Arban qoyar jokiyangyui üiles de Čhos-kyi 'od-zer, traduction de Šes-rab Sen-ge.* Monumenta Linguae Mongolicae Collecta V. Akadémiai Kiadó Budapest 1974.
- Lokesh Chandra: *Mongolian Kanjur* 108. Śatapiṭaka series 101–208. New Delhi 1973–79.
- Lőrincz L.: *Molon szerzetes pokoljárása.* Mongol Nyelvemléktár X. Budapest 1966.

- Lőrincz, L.: *Molon toyin's Journey into the Hell Altan Gerel's Translation. Introduction and Transcription*. Monumenta Linguae Mongolicae Collecta VIII. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982.
- Mönhsaihan, S.: *Pañcarakṣā. A Mongolian Translation from 1345*. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism Vol. 3. State Central Library of Mongolia – Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2005.
- Poppe, N.: Eine mongolische Fassung der Alexandersage. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1957), pp. 106–130.
- Poppe, N.: *The Twelve Deeds of Buddha. A Mongolian version of the Lalitavistara. Mongolian Text, Notes and English Translation*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967.
- Rachewiltz, Igor de.: *The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra. Edited and Transcribed with a Word-Index and a Photo-Reproduction of the Original Text (1748)*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996.
- Rinchen, B.: *Catalogue du Tanjur mongol imprimé*. New Delhi 1969, 1974.
- Šagdarsüren, C.: *Le Damamūkonāmasūtra. Texte Mongol du Toyin Guiši*. Monumenta Linguae Mongolicae Collecta. X. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989.
- Sárközi, A.: Toyin Guiši's Mongol Vajracchedikā. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1973), pp. 43–102.
- Sárközi A.: A Mongolian Picture Book of Molon Toyin's Descent into Hell. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1976), pp. 273–308.
- Sárközi, A.: Mongol «képregény» Molon szerzetes pokoljárásáról. *Keletkutatás* (1986) tavasz, pp. 16–37.
- Sárközi, A.: Mongol buddhista pokoljárás-történetek. Helyszellemek kultusza Mongóliában. In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Őseink nyomán Belső-ázsiaiában III*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 2004, pp. 177–198.
- Sárközi, A.: Proper Names in the First Chapter of the Mongolian Suvarnaprabhāsottama-sūtra. In: Grivelet, S. (et al. eds.): *The Black Master. Essays on Central Eurasia in Honor of György Kara on His 70th Birthday*. Budapest 2005, pp. 121–136.
- Sárközi, A.: Mongolian Buddhist Terminology over the Ages. In: Bareja, A. et al. (eds.): *Altaica et Tibetica. Anniversary Volume dedicated to Stanisław Godziński on his Seventieth Birthsday*. Warszawa 2010, pp. 215–223.
- Sazykin, G.: Hell-immaginations in non-canonical Mongolian literature. *Acta Orient. Hung.* XXXIII (1979), 3. pp. 327–336.
- Sazykin, A. G.: Die mongolische „Erzählung über Gösü-lama“. *Zentralasiatische Studien* 16 (1982), pp. 111–140.

- Sazykin, A. G. – Jondon, D.: Rannaja versija „Povesti o Naranu Gerel”. *Studia Mongolica* 12 (1987), pp. 34–106.
- Sazykin, A. G.: *Istorija Čojdžid–dagini. Faksimile rukopisi, transliteracija teksta. Pamjatniki piš'mennosti Vostoka XV*. Moskva 1990.
- Szilágyi Zs.: Legitimáció. A mongol buddhista egyház szerepe a világi hatalom konszolidációjában. *Ethno-lore* XXV. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 2008, pp. 54–70.
- Tömörtogó, D.: 1312 ony Bsodhičaryāvvatāra-yin tayilburi. *Studia Linguae et Litterarum* 5 (1968), 9. pp. 43–49.
- Tömörtogó, D.: „Bodhicaryavatara”-ijn mongol orčülgüd. *Studia Linguae et Litterarum* 6 (1968), 9. pp. 43–49.
- Tumurtoogo [Tömörtogó], D. – Cecegdari, G.: *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII–XIV centuries)*. Academia Sinica, Taipei 2006.
- Tumurtoogo [Tömörtogó], D. – Cecegdari, G.: *Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script*. Academia Sinica, Taipei 2010.
- Uspensky, V. L.: The Tibetan Equivalents to the Titles of the Texts in the St. Petersburg Manuscript of the Mongolian Kanjur: A Reconstructed Catalogue. In: Eimer, H. (ed): *Transmission of the Tibetan Canon. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien 1997, pp. 113–176.

A szanszkrit és páli szavak tudományos átírása

- Abhajagiri — Abhayagiri
Abhajákaragupta — Abhayākaragupta
abhaja-mudrá — abhayamudrā
abhidhamma [páli] — abhidhamma
abhidharma — abhidharma
Abhidharma-kósa — Abhidharmakoṣa
Abhidharma-kósa-bhásja — Abhidharmakośabhāṣya
Abhidhammattha-szangaha — Abhidhammattha-saṅgaha
abhiséka — abhiṣeka
ácsárja — ācārya
ácsárja-abhiséka — ācāryābhiṣeka
a-csintja — acintya
adhikára — adhikāra
Adhjarđhasatiká-pradnyáparamitá-szútra — Adhyardhasatikāprajñāpāramitā-sūtra
advaita védánta — advaita vedānta
a-dvaja-dnyána — advayajñāna
adzsapála-nigródha [páli] — ajapālanigrodha
Adzsátasatru — Ajātasatru
Adzsita Késakambalin — Ajita Keśakambalin
ágama — āgama
agra-jána — agrayāna
ájatana — āyatana
ákarsana — ākarṣaṇa
Aksóbhja — Akṣobhya
álajavidnyána — ālayavijñāna
Álára Káláma [páli] — Ājāra Kālāma
Amarávatí — Amarāvati
Amitábha — Amitābha
Amóghapása — Amoghapāśa
Amóghasziddhi — Amoghasiddhi
Amóghavadzsra — Amoghavajra
ánanda — ānanda
Ánanda — Ānanda
anátman — anātman
anattá [páli] — anattā
Anavamá — Anavamā
andzsana — añjana

- anga — aṅga
 Anguttara-nikája [páli] — Aṅguttaranikāya
 anitja — anitya
 anja-apóha — anyāpoha
 anudnyá — anujñā
 anusaja — anuśaya
 an-uttara-jóga-tantra — anuttarayogatantra
 anuttara-mahá-jána — anuttaramahāyāna
 apóha — apoha
 apratisankhjá-niródha — apratisamkhyā-nirodha
 Arati — Arati
 arhat — arhat
 arija [páli] — ariya
 árja — ārya
 Árjadéva — Āryadeva
 Árja pandita — Ārya paṇḍita
 artha — artha
 arúpa-dhātu — arūpadhātu
 Asóka — Aśoka
 Astaszáhaszriká-pradnyápáramitá-szútra — Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra
 Asvadzsit — Aśvajit
 Asvaghósa — Aśvaghoṣa
 Aszanga — Asaṅga
 Aszita — Asita
 Atisa — Atīsa
 átman — ātman
 atthakathá [páli] — aṭṭhakathā
 Attha-szálíní — Attha-sālinī
 avadána — avadāna
 Avadhútipa — Avadhūtipa
 Avalókitésvara — Avalokiteśvara
 Avatamszaka szútra — Avatamsakasūtra
 ásvásza — āśvāsa
 ászrava — āsrava
 ávésa — āveśa

 Bhadda-Kaccsá [páli] — Bhaddakaccā
 Bhadracsari-pranidhána-gáthá — Bhadracariprajñādhānagāthā
 bhagavat — bhagavat
 Bhallika — Bhallika
 Bharáda — Bharāḍa

bhava — *bhava*
bhāvanā — *bhāvanā*
bhēda — *bheda*
bhikṣu — *bhikṣu*
bhikṣu-szaṅgha — *bhikṣusaṅgha*
bhūmi-adhivāsana — *bhūmyadhivāsana*
bhūmiszambhārabhūdhara — *bhūmisambhārabhūdhara*
bhūmisparsa-mudrā — *bhūmisparśamudrā*
Bhūtadāmara — *Bhūtaḍāmara*
bila-sziddhi — *bilasiddhi*
Bimbisāra — *Bimbisāra*
Bódh-Gajā — *Bodhgayā*
bódhi — *bodhi*
Bódhibhadra — *Bodhibhadra*
bódhicsitta — *bodhicitta*
Bódhidharma — *Bodhidharma*
Bódhipathapradīpa — *Bodhipathapradīpa*
Bódhiruci — *Bodhiruci*
bódhiszatta [páli] — *bodhisatta*
bódhiszattva — *bodhisattva*
bódhivriksa — *bodhivṛkṣa*
Brahmá — *Brahmā*
brahman — *brahman*
brāhmana — *brāhmaṇa*
brāhmī — *brāhmī*
Brihadāraṅjaka-upanisad — *Brhadāraṅyakopaniṣad*
buddha — *buddha*
Buddhabhadra — *Buddhabhadra*
Buddha-csarita — *Buddhacarita*
buddhadharma — *buddhadharma*
Buddhaghósa [páli] - *Buddhaghosa*
buddhavacsana — *buddhavacana*
Buddhavansa [páli] — *Buddhavaṃsa*

csakra — *cakra*

Csakra-szamvara/samvara-tantra — *Cakra-samvara/śamvara-tantra*

csakravartin — *cakravartin*

csarjá — *caryā*

csaturtha-abhiséka — *caturthābhiṣeka*

csatuskóti — *catuṣkoṭi*

csétaná — *cetanā*

Cshanda — Chanda
 csintámani — *cintāmaṇi*
 csitta-mátra — *cittamātra*
 Csullavagga [páli] — *Cullavagga*
 Csunda — Cunda
 Csundá — *Cundā*

dākinī — *dākinī*
dākinī-hridajasútra — *dākinīhṛdayasūtra*
daksiná — *dakṣiṇā*
dána — *dāna*
dánagáthá — *dānagāthā*
dānapati — *dānapati*
Dasabhúmika-szútra — *Daśabhūmikasūtra*
 Dévadatta — Devadatta
dévanāgarí — *devanāgarī*
 Dévapáladéva — Devapáladeva
 Dévavidjászimha — Devavidyāsīmha
dhamma — *dhamma*
Dhammapada — *Dhammapada*
Dhamma-szangani — *Dhamma-saṅgani*
dháraní — *dhāraṇī*
dharma — *dharma*
dharmacsakra-mudrá — *dharmacakramudrā*
dharmadhátu — *dharmadhātu*
dharmaguptaka — *dharmaguptaka*
dharmakája — *dharmakāya*
 Dharmákara — Dharmākara
 Dharmakírti — Dharmakīrti
Dharma-pada — *Dharmapada*
 Dharmaraksa — Dharmarakṣa
 Dharmásraja — Dharmāśraya
Dharma-szkandha — *Dharma-skandha*
dhátu — *dhātu*
Dhátu-kája — *Dhātu-kāya*
Dhátu-kathá — *Dhātu-kathā*
dhjána-mudrá — *dhyānamudrā*
dhjáni-buddha — *dhyānibuddha*
Dígha-nikája [páli] — *Dīghanikāya*
 Dignága — Dignága vagy Diñnága
 Dípankara Sridnyána — Dipaṅkara Śrījāna

- Dípavansza [páli] — Dīpavaṃsa
 Divjadundubhiméghanirghósa — Divyadundubhimeghanirghoṣa
 Divjavadána — Divyāvadāna
 dnyána — jñāna
 Dnyánabhadra — Jñānabhadra
 Dnyánapáda — Jñānapāda
 Dnyána-praszthána — Jñāna-prasthāna
 dóhá — dohā
 dósza [páli] — dosa
 dravja — dravya
 duhkha — duḥkha
 Dvādaśanikája sásztra — Dvādaśanikāyaśāstra
 dzsaina — jaina
 Dzsajanta Bhatta — Jayanta Bhaṭṭa
 Dzsambudvípa — Jambudvīpa
 dzsapa — japa
 Dzsápa-szútra — Jāpasūtra
 Dzsátaka — Jātaka
 Dzsátakamálá — Jātakamālā
 Dzsina Gupta — Jinagupta
 dzsíva — jīva

 ékajána — ekayāna
 éka-rasza -ekarasa
 ékóttarikágama — ekottarikāgama

 Gajá — Gayā
 Gajásírša — Gayāśirṣa
 gambhíra-mahá-jána — gambhīramahāyāna
 ganacsakra — gaṇacakra
 Gandavjúha-szútra — Gaṇḍavyūhasūtra
 Gándhára — Gāndhāra
 gandharva — gandharva
 Garuda — Garuḍa
 ghantá-abhiséka — ghaṇṭābhiṣeka
 Gópá — Gopā
 Gótama [páli] — Gotama
 gótra — gotra
 guhja-abhiséka — guhyābhiṣeka
 guhja-mantra-mahá-jána — guhyamantramahāyāna
 Guhja-szamádzsza-tantra — Guhyasamājatantra

guliká — *gulikā*
guna — *guṇa*
 Gunabhadra — Guṇabhadra
guru — *guru*

Héruka — Heruka
Héruka-abhidhána — *Herukābhidhāna*
Hévadzsra-tantra — *Hevajratantra*
hínajána — *hīnayāna*
 Hiranjavatí — Hiraṇyavatī
hóma — *homa*

iccshantika — *icchantika*
 Iksváku — Ikṣváku
indrija — *indriya*
ísvara — *īśvara*
itthatta [páli] — *itthatta*

jaksiní — *yakṣiṇī*
Jamaka — *Yamaka*
 Jamántaka — Yamántaka
 Jasódhará — Yaśodharā
 Jasómitra — Yaśomitra
jóga — *yoga*
jógácsára — *yogācāra*
jóga-uttara — *yogottara*
jógini — *yoginī*
jógini-niruttara-tantra — *yoginīniruttaratantra*

Kailása — Kailāśa
Kála-csakra — *Kālacakra*
kalasa-adhivászaná — *kalaśādhivāsanā*
kalpa — *kalpa*
káma-dhātu — *kāmadhātu*
 Kamalásíla — Kamalāśíla
 Kaniska — Kaniṣka
kápálíka — *kāpālīka*
 Kapilavasztu — Kapilavastu
Kárandavjúha szútra — *Kāraṇḍavyūhasūtra*
káritra — *kāritra*
karma — *karman*

- Karmavibhanga* — *Karmavibhaṅga*
Karma-sziddhi-prakarana — *Karma-siddhi-prakarana*
karuná — *karuṇā*
Kásjapa — *Kāśyapa*
Kathá-vatthu — *Kathā-vatthu*
Kátjájáníputra — *Kātyāyanīputra*
khadga-sziddhi — *khadgasiddhi*
kharósthí — *kharoṣṭhī*
khatvánga — *khaṭvāṅga*
Khuddaka-nikája [páli] — *Khuddakanikāya*
kíla — *kīla*
krijá — *kriyā*
Krijászamuccsaja — *Kriyāsamuccaya*
Krijászangrahapandzsiká — *Kriyāsaṅgrahapañjikā*
ksana — *kṣaṇa*
ksánti — *kṣānti*
ksatrija — *kṣatriya*
Kumáradzsíva — *Kumārajīva*
Kumáraghósa — *Kumāraghoṣa*
Kumáрила Bhatta — *Kumārila Bhaṭṭa*
kutílá — *kuṭilā*
kusa — *kuśa*
Kusinagara — *Kuśinagara*
kúta-ágára — *kūṭāgāra*
- Lalitavisztara* — *Lalitavistara*
Lankávatára-szútra — *Laṅkāvatārasūtra*
Liccshavi — *Licchavi*
Lipikara — *Lipikara*
lóka — *loka*
Lókakséma — *Lokakṣema*
Lókanátha — *Lokanātha*
Lókánuvartanaszútra — *Lokānuvartanasūtra*
lókóttaraváda — *lokottaravāda*
Lumbiní — *Lumbinī*
- Madhja-désa* — *Madhyadeśa*
madhjamaka — *madhyamaka*
Maddzshima-nikája [páli] — *Majjhimanikāya*
Magadha — *Magadha*
mágadhí — *māgadhī*

- Mahābhārata* — *Mahābhārata*
mahā-bhūta — *mahābhūta*
mahā-jāna — *mahāyāna*
mahā-jōga — *mahāyoga*
Mahākāla — *Mahākāla*
Mahākālī — *Mahākālī*
Mahā-májúri — *Mahāmāyūrī*
Mahāmájúrividjádnyī-szútra — *Mahāmāyūrividjārājñīsūtra*
mahā-mantra-naja — *mahāmantranaya*
Mahāmantrānusárinī — *Mahāmantrānusāriṇī*
Mahāmudrá — *Mahāmudrā*
Mahā-parinibbāna-szutta [páli] — *Mahāparinibbānasutta*
Mahāparinirvána-szútra — *Mahāparinirvānasūtra*
Mahāpradzsápatī — *Mahāprajāpatī*
Mahāpratiszará — *Mahāpratisarā*
Mahāsítavatī — *Mahāsítavatī*
Mahászáhaszrapramardaní — *Mahāsāhaszrapramardanī*
mahászanghika — *mahāsāṅghika*
mahászattva — *mahāsattva*
mahā-sziddha — *mahāsiddha*
mahászukha — *mahāsukha*
mahā-vadzsa-jāna — *mahāvajrayāna*
Mahāvagga [páli] — *Mahāvagga*
Mahā-vairócsana-abhiszambódhi — *Mahāvairocanābhisambodhi*
Mahāvairócsana-szútra — *Mahāvairocanasūtra*
Mahāvansza [páli] — *Mahāvamsa*
Mahāvasztu — *Mahāvastu*
Mahā-vibhásá — *Mahā-vibhāṣā*
mahāvidjá — *mahāvidyā*
Mahāvihára — *Mahāvihāra*
Mahāvira — *Mahāvira*
Mahāvjutpatti — *Mahāvvyutpatti*
Mahésvara — *Maheśvara*
Maitréja — *Maitreya*
maitrí — *maitrī*
Májá — *Māyā*
Májádéví — *Māyādevī*
málá-abhiséka — *mālābhiṣeka*
Malánanda — *Malānanda*
manasz — *manas*
Manaszvin — *Manasvin*

- mandala* — *maṇḍala*
mandala-upājikā — *maṇḍalopāyikā*
 Mandzsughósa — Mañjughoṣa
 Mandzsusrí — Mañjuśrī
Mandzsusrija-múla-kalpa — *Mañjuśriyamūlakalpa*
mani — *maṇi*
mantra-csarjá-naja — *mantracaryānaya*
mantrájána — *mantrayāna*
mantra-mahá-jána — *mantramahāyāna*
mantranaja — *mantranaya*
mantra-sásztra — *mantraśāstra*
 Māra — Māra
márana — *māraṇa*
mátriká — *mātrkā*
 Maudgaljájana — Maudgalyāyana
 Méru — Meru
mímánszaka — *mīmāṃsaka*
móha — *moha*
 Mucsilinda — Mucilinda
muditá — *muditā*
mudrá — *mudrā*
mukti — *mukti*
 Mukundá — Mukundā
mukuta-abhiséka — *mukuṭābhiṣeka*
Múla-madhjamaka-káriká — *Mūlamadhyamakakārikā*
múlaszarvászti váda — *mūlasarvāstivāda*
Múlaszarvászti váda-ékasatakarmaṇ — *Mūlasarvāstivāda-ekaśatakarmaṇ*
- nádi* — *nāḍī*
nága — *nāga*
 Nágárdzsuna — Nāgārjuna
naijájika — *naiyāyika*
 Nairandzsaná — Nairāñjanā
 Nairátmjá — Nairātmyā
 Nálándá — Nālandā
náma-abhiséka — *nāmābhiṣeka*
Náma-mantra-ārtha-avalókinī — *Nāmamantrārthāvalokinī*
námarúpa — *nāmarūpa*
 Nanda — Nanda
 Nárájana — Nārāyaṇa
nibbána [páli] — *nibbāna*

nibbutó [páli] — nibbuto
Nidána-kathá — Nidānakathā
Nigantha Nátaputta [páli] — Nigaṇṭha Nātaputta
nigháta — nighāta
nikája — nikāya
nirmánakája — nirmānakāya
niródha — nirodha
nirvána — nirvāna
nirvána szútra — nirvāṇasūtra
njája — nyāya
Njája-mandzsarí — Nyāyamañjarī

óm mani padmé húm — om maṇi padme hūṃ

Padmapáni — Padmapāṇi
Padmaszambhava — Padmasambhava
páduka — pāduka
Pakudha Kaccsájana — Pakudha Kaccāyana
Pancsakrama — Pañcakrama
Pancsaraksá — Pañcarakṣā
Pancsaszkandha-prakarana — Pañca-skandha-prakaraṇa
Pancsavinsatiszáhaszriká — Pañcaviṃśatisāhasrikā
Pándja — Pāṇḍya
pandzsiká — pañjikā
Parakkamabáhu [páli] — Parakkamabāhu
Paramártha — Paramārtha
paramártha-szatja — paramārtha-satya
páramitá — pāramitā
páramitájána — pāramitāyāna
páramitá-naja — pāramitānaya
parinirvána — parinirvāna
Patthána — Paṭṭhāna
pátála-sziddhi — pātālasiddhi
Pává — Pāvā
phala-jána — phalayāna
pónobbhaviká [páli] — ponobbhavikā
Prabhákhamitra — Prabhākhmitra
praccshanna-bauddha — pracchannabauddha
pradaksina — pradakṣina
pradnyapti — prajñapti
pradnyá — prajñā

- Pradnyá — Prajñā
 pradnyá-dnyána-abhiséka — prajñājñānābhiṣeka
 pradnyápáramitá — prajñāpāramitā
 Pradnyipti — Pradnyapti
 Pradnyipti-bhásja — Prajñapti-bhāṣya
 Prakarana-páda — Prakaraṇa-pāda
 prakriti — prakṛti
 pramána — pramāṇa
 Pramána-szamuccsaja — Pramāṇasamuccaya
 prána — prāṇa
 pránájáma — prāṇāyāma
 prátimókša — prātimokṣa
 pratisthá — pratiṣṭhā
 pratiszankhjá-niródha — pratisamkhyā-nirodha
 pratítjaszamutpáda — pratītyasamutpāda
 pratítjaszamutpádagáthá — pratītyasamutpádagāthā
 pratjaja — pratyaya
 pratjékabuddha — pratyekabuddha
 préta — preta
 Prijadarsi — Priyadarśi
 pudgala — pudgala
 pudgalaváda — pudgalavāda
 pudgalavádin — pudgalavādin
 Puggala-pannyati — Puggala-paññati
 púdzsa — pūjā
 purusa — puruṣa
 Purusapura — Puruṣapura
 púrvaszévá — pūrvasevā
 pusztaka — pustaka

 rága — rāga
 rádzsza — rāja
 Rádzsagriha — Rājagrha
 radzsasz — rajas
 Ráhula — Rāhula
 Ráhulagupta — Rāhulagupta
 Ráhulamátá — Rāhulamātā
 raksá — rakṣā
 ráksaszí — rākṣasī
 Rámagráma — Rāmagrāma
 Rámájana — Rāmāyaṇa

rasza-sziddhi — *rasasiddhi*

Rati — Rati

Ratnakétu — Ratnaketu

Ratnakúta — *Ratnakūṭa*

Ratnasambhava — Ratnasambhava

risi — *ṛṣi*

rúpa — *rūpa*

rúpa-dhātu — *rūpadhātu*

Saila — Śaila

Sailéndra — Śailendra

Sailódbhava — Śailodbhava

saiva — *śaiva*

Sákja — Śákya

Sákjakírti — Śákyakírti

Sákjamuni — Śákyamuni

Samatha-vipasjaná — *Śamathavipaśyanā*

Sambhala — Śambhala, Sambhala

Samvara — Śamvara

Sankara — Śaṅkara

Sántaraksita — Śántarakṣita

Sántidéva — Śántideva

sáradá — *śāradā*

Sáriputra — Śáriputra

saríra — *śarīra*

sásvata-váda — *śāsvatavāda*

sásztra — *śāstra*

Sata sásztra — *Śata śāstra*

Sataszáhaszriká — *Śatasāhasrikā*

Siksánanda — Śikṣānanda

Sílaraksita — Śílarakṣita

sisja — *śiṣya*

sisja-adhivászaná — *śiṣyādhivāsanā*

Siva — Śiva

slóka — *śloka*

Slóka-várttika — *Ślokavārttika*

sramana — *śramaṇa*

srávaka-jána — *śrāvakayāna*

Srívídzsaja — Śrīvijaya

Subhákaraszimha — Śubhākarasimha

Suddhódana — Śuddhodana

súnja — *śūnya*

- súnjátá — sūnyatā*
súnja-váda — sūnyavāda
Szaddharma-pundarika-szútra — Saddharmapuṇḍarīkasūtra
szádhana — sādhana
szádhana-upájikā — sādhanopāyikā
szamádhi — samādhi
szamaja — samaya
szamaja-udaka — samayodaka
számánja-laksana — sāmānyalakṣaṇa
Szamantabhadra — Samantabhadra
szambhógakája — sambhogakāya
szamjak-szambuddha-jána — samyaksambuddhayāna
szamvara — samvara
szamvriti — samvṛti
szamvriti-szatja — samvṛti-satya
szandnyá — samjñā
Szandzsajin — Samjayin
szangha — saṅgha
Szanghabhédavasztu — Saṅghabhedavastu
Szangíti-parjája — Saṅgīti-paryāya
szangraha — saṃgraha
szanjukta — saṃyukta
Szanjuktágama — Saṃyuktāgama
Szanjutta-nikája [páli] — Saṃyuttanikāya
szánkhja — sāṅkhya
Szankuszumitarádzsa — Saṃkusumitarāja
szanszára — saṃsāra
szanszkára — saṃskāra
Szaraszvatí — Sarasvatī
Szárnáth — Sārṇāth
Szarvadurgatiparisódhana-tantra — Sarvadurgatiparisóghanatantra
szarváasztiváda — sarvāstivāda
Szarvatathágatatattvasangraha — Sarvatathāgatattvasaṃgraha
Szatjasziddhi sásztra — Satyasiddhīśāstra
szautrántika — sautrāntika
sziddham — siddham
Sziddhártha — Siddhārtha
sziddhi — siddhi
Szitátatpatrá — Sītātapatrā
szjád-váda — syādvāda
szkandha — skandha

sztambhana — stambhana
 Szhavira Ratnākaraśānti — Sthavira Ratnākaraśānti
 sztúpa — stūpa
 Szubhāsitaratnanidhi — Subhāṣitaratnanidhi
 Szubhūti — Subhūti
 Szudhana — Sudhana
 szúkaramaddava [páli] — sūkaramaddava
 szukha — sukha
 Szukhāvati — Sukhāvati
 Szukhāvativjúha-szútra — Sukhāvativyūhasūtra
 Szupparādza [páli] — Supparāja
 szútra — sūtra
 szutta [páli] — sutta
 Szuttanipāta [páli] — Suttanipāta
 Szutta-pitaka [páli] — Suttapiṭaka
 Szuvarnadvīpa — Suvarṇadvīpa
 Szuvarnadvīpī — Suvarṇadvīpī
 Szuvarṇaprabhāsa-szútra — Suvarṇaprabhāsasūtra
 szva-bhāva — svabhāva
 Szvajambhūnāth — Svayambhūnāth
 szva-laksana — svalakṣaṇa
 szvasztika — svastika
 Szvāti — Svāti

Tára — Tārā
 Tāranātha — Tāranātha
 tathāgata — tathāgata
 tathāgatagarbha — tathāgatagarbha
 Tattva-szangraha — Tattvasaṅgraha
 théravāda [páli] — theravāda
 théravādin [páli] — theravādin
 tíkā — ṭikā
 Tipitaka [páli] — Tipiṭaka
 tippaní — tippanī
 tórana — torana
 Trailókjavidzsaja — Trailokyavijaya
 Trapusa — Trapuṣa
 Trinsiká — Trimsikā
 Tripitaka — Tripiṭaka
 trisná — trṣṇā

Trisná — Tṛṣṇā

Tusita — Tuṣita

uccshéda-váda — *ucchedavāda*

udaka-abhiséka — *udakābhiṣeka*

Udaka Rāmaputta [páli] — Udaka Rāmaputta

Udraka Rāmaputra — Udraka Rāmaputra

upádána — *upādāna*

upája — *upāya*

upájiká — *upāyikā*

upanisad — *upaniṣad*

Upatissza [páli] — Upatissa

upéksá — *upekṣā*

Uruvilvá — Uruvilvā

utkránti — *utkrānti*

vadzsrá — *vajra*

vadzsrá-abhiséka — *vajrābhiṣeka*

Vadzsrávalí — Vajrāvalī

Vadzsrabhairava — Vajrabhairava

Vadzsrabódhi — Vajrabodhi

Vadzsrabódhisattva — *Vajrabodhisattva*

Vadzsraccshédiká — *Vajracchedikā*

Vadzsradhara — Vajradhara

vadzsradhātu-mandala — *vajradhātumaṇḍala*

vadzsrájána — *vajrayāna*

Vadzsrakíla — Vajrakīla

Vadzsrápáni — Vajrapāṇi

Vadzsrápáni-abhiséka — *Vajrapāṇyabhiṣeka*

Vadzsrasékhara — *Vajrasékhara*

Vadzszaszamádhi-szútra — *Vajrasamādhisūtra*

Vadzsratára — Vajratārā

Vadzsraváráhí — Vajravārāhī

vaibhásika — *vaibhāṣika*

Vairócsana — Vairocana

Vaisáli — Vaiśālī

vaisésika — *vaiśeṣika*

Varada-mudrá — *varadamudrā*

vásztupurusa-mandala — *vāstupuruṣamaṇḍala*

Vaszubandhu — Vasubandhu

véda — *veda*

- védaná* — *vedanā*
védánta — *vedānta*
Vénu-vana — *Veṇuvana*
vétála — *vetāla*
Vibhanga — *Vibhaṅga*
vibhava — *vibhava*
vidjá — *vidyā*
Vidjádharma — *Vidyādhara*
vidnyána — *vijñāna*
Vidnyána-kája — *Vijñāna-kāya*
vidnyána-váda — *vijñānavāda*
vidnyánavādin — *vijñānavādin*
vidnyapti-mátra — *vijñaptimātra*
Vinsatiká Vidnyapti-mátratá-sziddhi — *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*
vihára — *vihāra*
vikalpa — *vikalpa*
Vikramasíla — *Vikramaśila*
Vimalakírti-szútra — *Vimalakīrtisūtra*
vinaja — *vinaya*
vinaja-pitaka — *vinayapiṭaka*
Vinsatiká — *Vimśatikā*
viparináma — *vipariṇāma*
virága — *virāga*
Virúpa — *Virūpa*
visaja — *viśaya*
Visnu — *Viṣṇu*
viszardzsana — *visarjana*
Viszuddhi-magga — *Visuddhi-magga*
vitarka-mudrá — *vitarkamudrā*
vivriti — *vivṛti*
vjákarana — *vyākaraṇa*
Vjákhjájukti — *Vyākhyāyukti*
vritti — *vṛtti*

A pinyin átírás hozzávetőleges magyar kiejtése

Pinyin	=	Magyar	Pinyin	=	Magyar
b	=	p	p	=	p ^h
d	=	t	t	=	t ^h
g	=	k	k	=	k ^h
j	=	ty	q	=	ty ^h
z	=	c	c	=	c ^h
zh	=	cs	ch	=	cs ^h
s	=	sz	sh	=	s
x	=	hsz	y	=	j
r	=	zs	w	=	v
a	=	á	e	=	é / [mshg + e] ö
-ong	=	ung	(i)an	=	(i)en
i (r,z,zh,c,ch,sh,s után)	=	ü-ö (^ü)	u (j, q, x, y után)	=	ü
ou	=	o ^u	uo	=	^u o
er	=	ör	ng	=	n ^g

Mongol átírási mutató

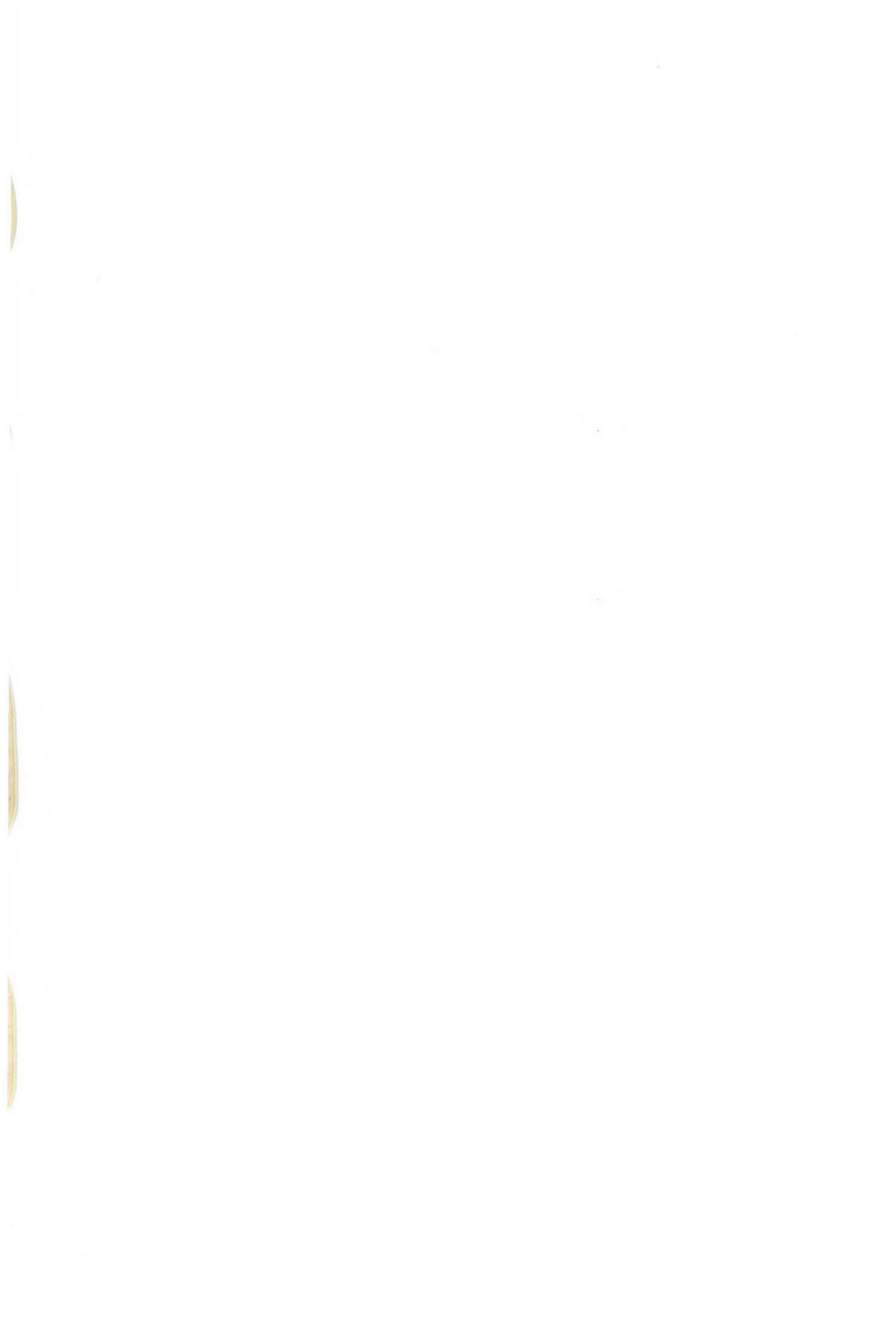
A táblázat a modern halha-mongol (halha) nyelv tudományos átírását tartalmazza. A mongol szavak latin betűs átírásában előforduló, magyarban nem használatos vagy eltérő hangértékű jelek a következők:

Jel	Ejtés	Példa	Magyar átírásban
č	magyar <i>cs</i> -hez hasonló hang	<i>čadal</i>	csadal
γ	az írott mongolban <i>g</i> a mélyhangrendű szavakban	<i>γadaya</i>	gadaga
ǰ	magyar <i>dzs</i> -hez hasonló hang	<i>ǰijig</i>	dzsidzsig
<i>j</i>	magyar <i>dz</i> -hez hasonló hang	<i>jasag</i>	dzaszag
š	magyar <i>s</i>	<i>šašin</i>	sasin
<i>s</i>	magyar <i>sz</i>	<i>sanal</i>	szanal
<i>w</i>	két ajakkal ejtett <i>v</i>	<i>öwöl</i>	övöl
<i>x</i>	veláris zöngétlen réshang (erős <i>h</i> , mint az oroszban)	<i>xöx</i>	höh
<i>γ</i>	magyar <i>j</i>	<i>eyin</i>	ejin

A magánhangzók felett megjelenő vízszintes vonal (pl. *ā*, *ē*, *ī*) az adott hang hosszúságát jelzi. A fentiekén kívül más betűk hangértéke is eltérhet kissé a magyarétól, de ez a különbség a megértést nem zavarja.

A klasszikus mongol átírásokban (mong.) a mély hangrendű szavakban a *q*-*k*, a *γ*-*g* betűt jelöl, „*i*” előtt pedig minden esetben „*s*” hangot használunk.

A magyar nyelvben meghonosodott nép- és helyneveket többnyire magyaros átírásban közöljük, zárójelben megadva a tudományos átírást.





MAGYAR
VALLÁSTUDOMÁNYI
TÁRSASÁG

L'Harmattan

Először tarthat a kezében az olvasó egy olyan átfogó tanulmánygyűjteményt, melyben hazai orientalisták, kutatók, egyetemi oktatók tárgyalják a buddhizmus sajátosságait, irodalmát és történetét.

Mára már széles körben elfogadottá vált, hogy a buddhizmus kutatás önálló tudományág, mely egy 2500 éves, földrajzilag hatalmas területet felölelő, rendkívül széles tematikájú hagyomány tanulmányozását jelenti. Jelen kötet ebben az óriási témában – bár egy átfogó kép megrajzolására törekszik – csupán a buddhizmus néhány főbb aspektusát érintheti a teljesség igénye nélkül, sokszor tükrözve a szerzők elsődleges kutatási területeit.

A gyűjteményben olvasható tizenöt tanulmány a Buddha korától több esetben napjainkig végigvezetve mutatja be a választott témákat Indiától egészen Mongólia, Japán és Indonézia vidékéig.

ISBN 978-963-236-727-9



9 789632 367279

3600 Ft