

keréknyomok

2014/8. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2014/8. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e-mail: kereknyomok@tkbf.hu
honlap: <http://kereknyomok.com>

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás
Bincsik Mónika
Birtalan Ágnes
Fehér Judit
Fórizs László
Kelényi Béla
Porció Tibor
Sárközi Alice
Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza
Kara György

Főszerkesztő

Fórizs László

E számot szerkesztette

Birtalan Ágnes

ISSN 1788-3865

Tipográfia

Maczó Péter

A borító az ulánbátori

Chojjin láma szentélyegyüttesben
található – *da khurí* stílusú, XIX. századi –
Garuda-papírmásé alapján készült.
Fórizs Eszter alkotása.

Műszaki szerkesztő

Fórizs László

A kiadvány kapható

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

Nyomda

Kapitális Kft.

Felelős vezető

Ifj. Kapusi József

Ára: 1450 Ft

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
BÁCSI ENIKŐ GABRIELLA		Nemzetközi Buddhista	153
A buddhista sztúpa	5	Nyári Egyetem 2014	
kialakulása Indiában			
		KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
BIRTALAN ÁGNES		Walpola Rahula:	156
A kígyó: pusztító erő,	33	A Buddha tanítása	
segítőszellem, házastárs.			
A kígyó-motívum változatai			
a kalmük mesehagyományban			
		AGNI:	
WINDHOFFER TÍMEA		A tűzoltárépítés	158
Klu; mitológiai lény,	57	védikus rítusa	
vagy népmesei szereplő?		Szerkesztette: Frits Staal	
A kígyó-sárkány alakja a			
belső-ázsiai népmesékben			
		SUMMARIES IN ENGLISH	
			165
		E SZÁMUNK SZERZŐI	
SZABÓ ANNAMÁRIA			
A rókaszellem	77		
a kínai novella			
irodalomban			
GECSE ADRIENN			
A buddhizmus	97		
és a természetes			
környezet kapcsolata			
POROSZ TIBOR			
Rejtett dimenziók	109		
a buddhizmus			
vizuális gondolkodásában			

POROSZ TIBOR

Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában

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

1. Új szemlélet születik, avagy az idő tériesítése

1.1. A JELEN ÉS AZ EMLÉKEZÉS

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

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

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

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

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

¹ ASSMANN 1999.

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

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

² McMAHAN 2002; ONG 2010; POROSZ 2013.

1.2. A BUDDHIZMUS TÉRNYERÉSE

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

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

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

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

3 ASSMANN 1998.

4 BRUNER 1986, 1990.

5 MÜLLER-FUNK 2008.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. AZ ÚJ TÉRBELI LÁTÁSMÓD

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

⁷ NELSON 2009.

⁸ POROSZ 2013.

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

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

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

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

1.3.1. A korai buddhista filozófiák nézőpontja

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

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

⁹ FOUCAULT 2000.

¹⁰ POROSZ 2000.

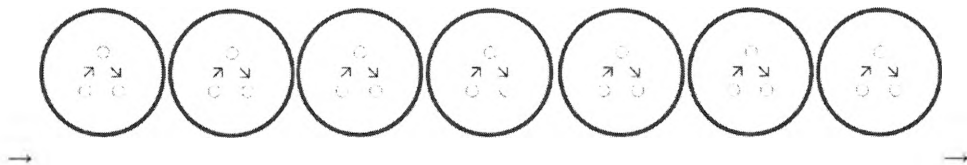
¹¹ FOUCAULT 2000.

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

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



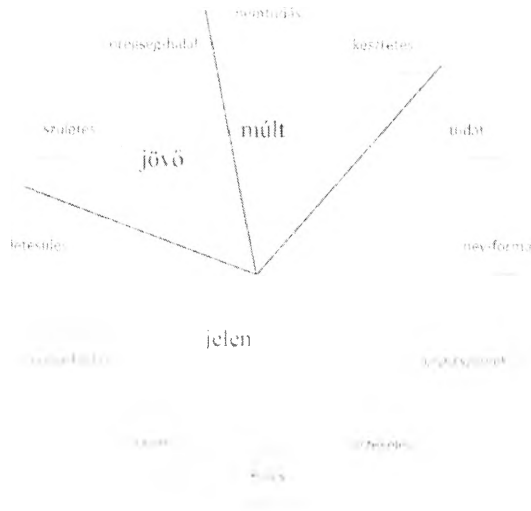
Maga a pillanat is felosztható a keletkezés, a fennállás és az elmúlás szakaszaira, e három mozzanat azonban mégis egyetlen pillanatban átfogható.



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

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

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



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

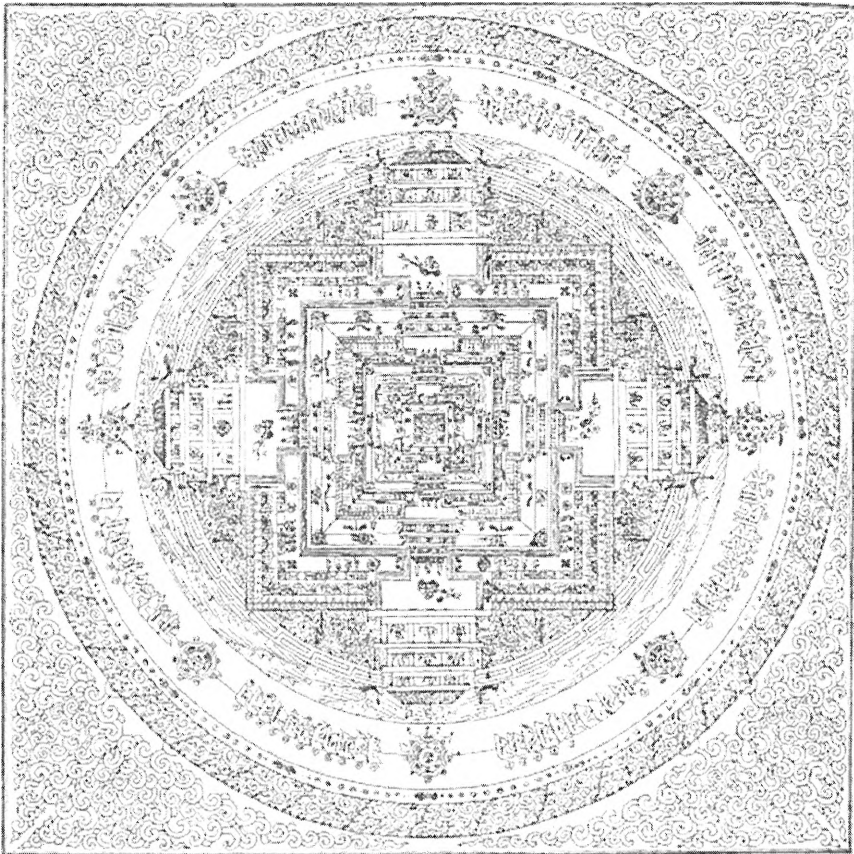


1. kép. A létkerék tibeti ábrázolása¹²

¹² Erről bővebben lásd: VÉGH 2009.

1.3.2. A szimbolikus gondolkodás terei

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



2. kép. Kálacsakra-mandala (Tibet)

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

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

1.3.3. A vizuális narratívák

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

13 ROTMAN 2009.

14 EHMANN 2004.

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



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

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

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



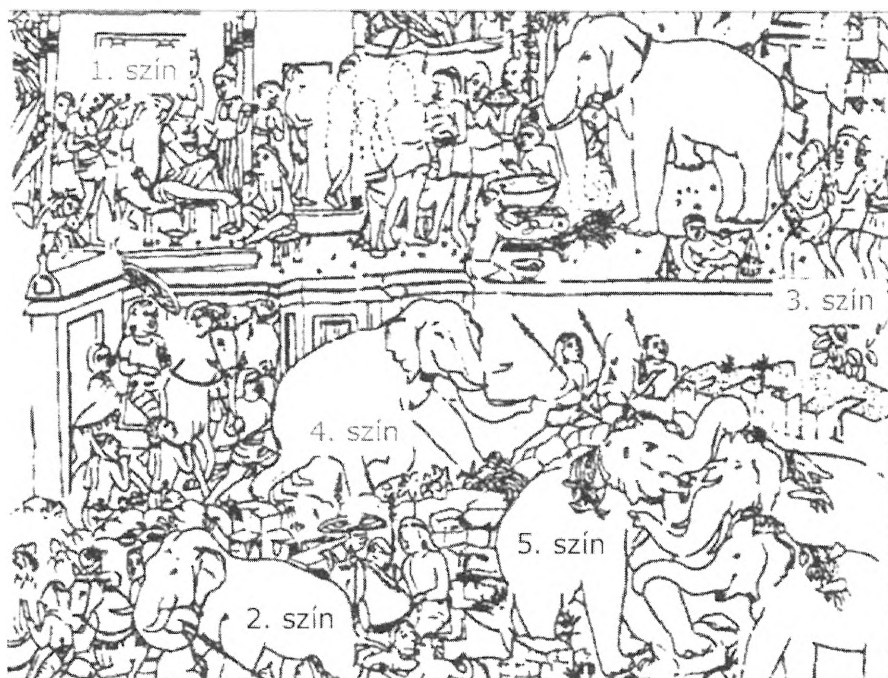
4. kép. A *Saddanta Jātaka* történetének bemutatása¹⁶

(Credit: Sanyal)

¹⁵ SWAMINATHAN (évszám nélkül).

¹⁶ SANYAL 1984.

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



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

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

¹⁷ SWAMINATHAN (évszám nélkül).

¹⁸ DEHEJIA 1997.

1.3.4. A megváltozott meditáció

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. A tér rejtett dimenziói

2.1. A REPREZENTÁCIÓ MODELLEI

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

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

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

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

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

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

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

2.2. A HATÁROK LEROMBOLÁSA

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

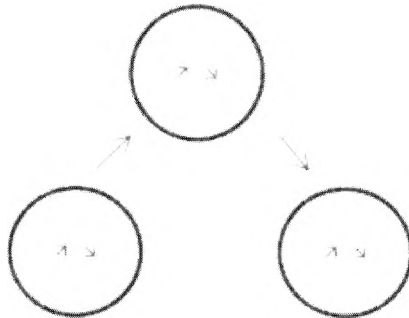
géhez mint a valóság teljességének végső lényegéhez jutnak. Ezt a lépést a mahájána filozófia tette meg az időszámításunk kezdete táján. A mahájána a végtelennek nyit teret.

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

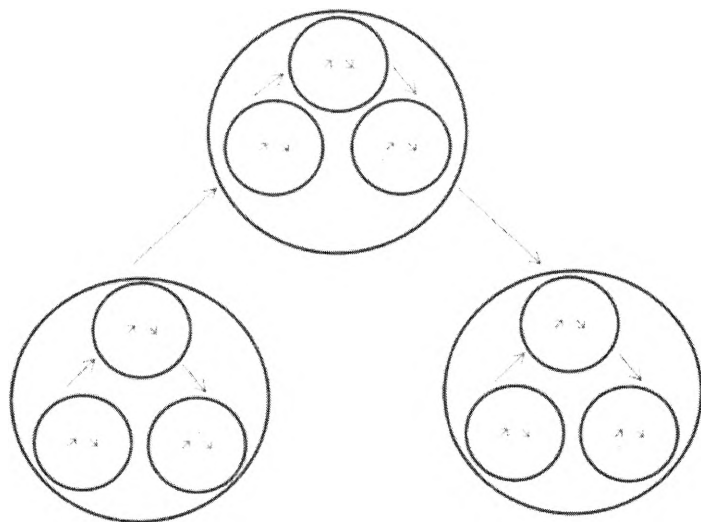
A szavak fogalmi lehatároltsága a gondolkodás számára értelmezhetetlen, voltaképpen értelmetlen állításokhoz vezet, miként a valóság szeparált entitásokra osztása is a valótlanosság képét nyújtja. Az üresség tanát filozófiai levezetésekkel bizonyítani kívánó madhjamaka megalapítója, *Nágárdzsuna* szerint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



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



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



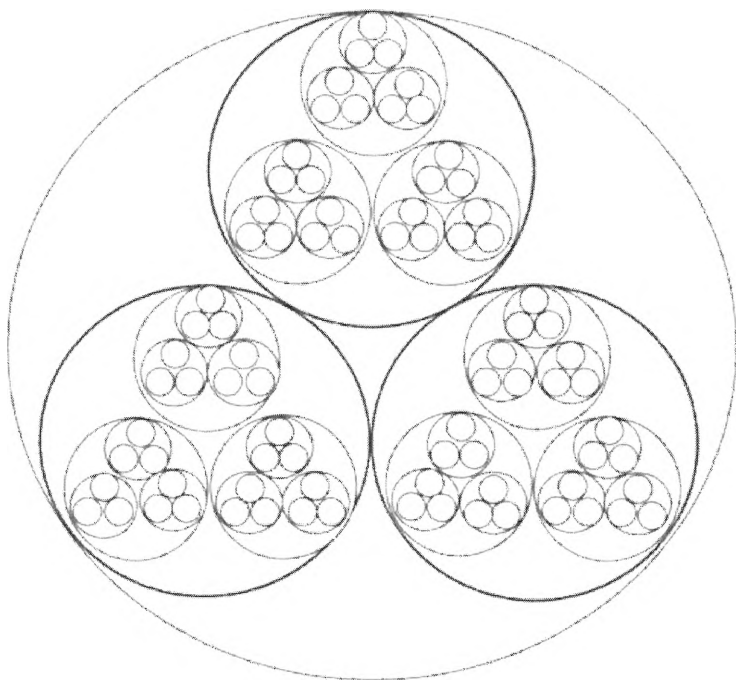
A kategorikus fogalmi gondolkodás ezzel egy logikailag végtelen folyamathoz (sz. *an-avasthā*) vezet (MMK VII.), a létezés tehát nem tud elkezdődni, nem létezhet.

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

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

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

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



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

20 McRAE 1998.

21 CLEARY 1993.

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

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

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

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

22 CHANG 1971.

23 CLEARY 1993.

24 CHANG 1971.

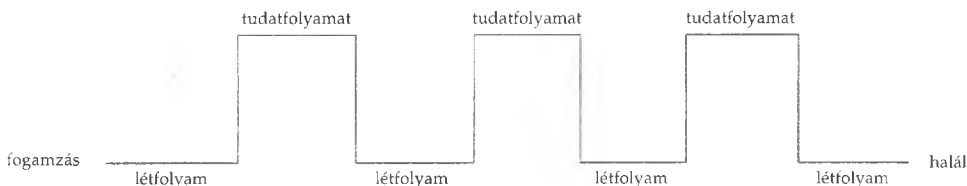


6. kép. Ākāṣagarbha (Kokuzō Bosatsu), 13. sz. (Tokió Nemzeti Múzeum)

2.3. POTENCIALITÁS ÉS AKTUALITÁS

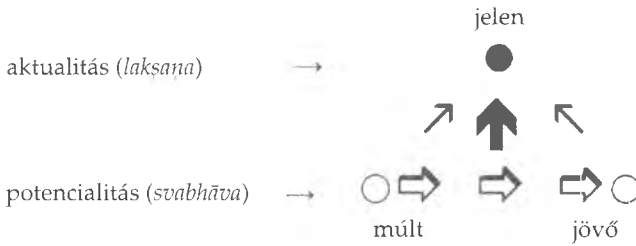
A hétköznapi tudattól elrejtett potencialitás gondolata már a legkorábbi buddhista filozófiai nézetek között megjelent. Jellemzően azon kérdés megválaszolásakor került elő, hogyan értelmezhető a szubsztancia nélküli, de lehatárolt egységekből összetevődő létezés kontinuitása és diszkontinuitása.

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



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

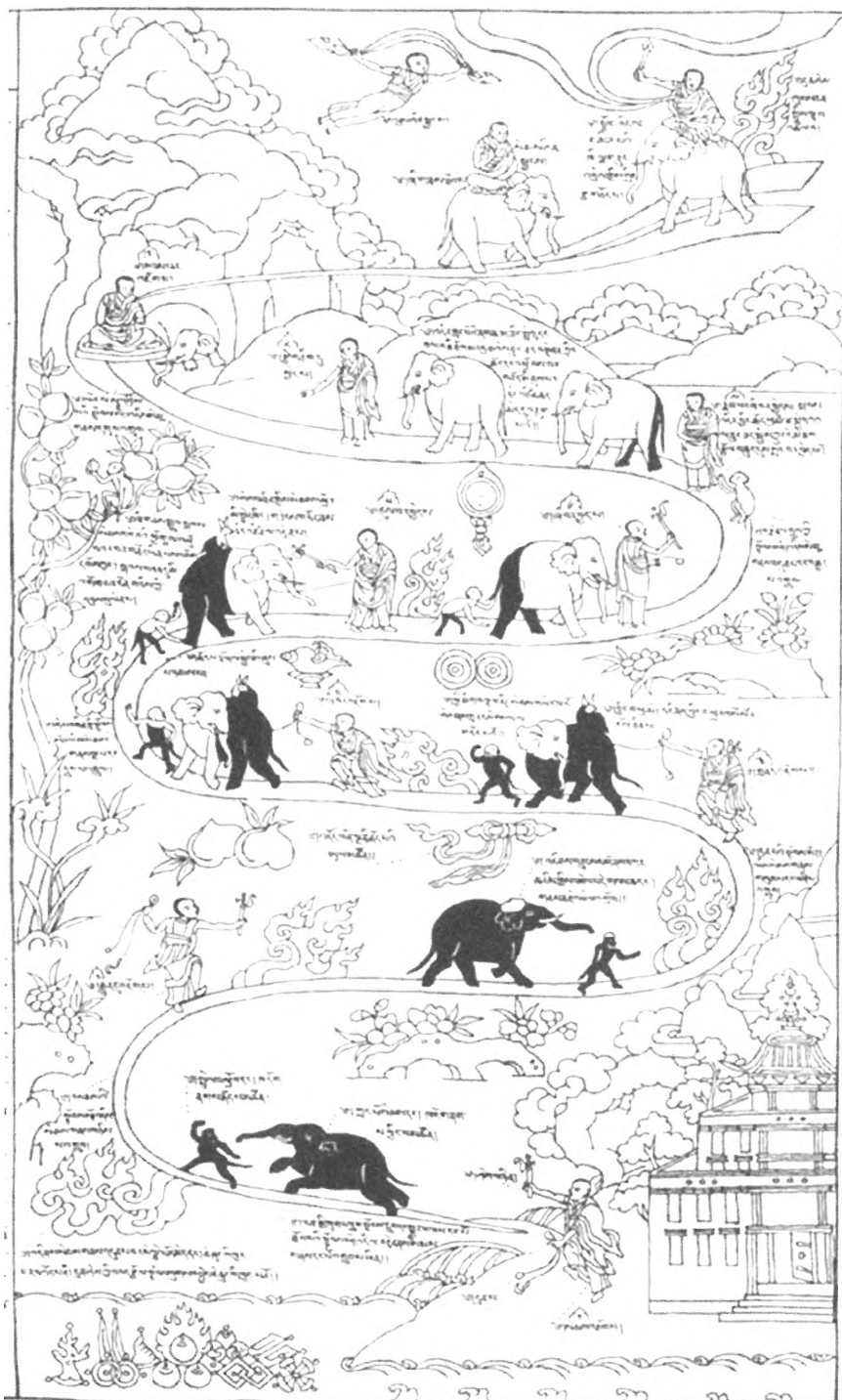
A *szarvásztiiváda* gondolatrendszer lényegi eleme, hogy a múltbeli vagy jövőbeli dolgok éppoly mértékben reálisan létezők, mint a jelenbeliek, hiszen a múltra vagy a jövőre irányuló tudatnak is van megismerhető tárgya. A dolgokat alkotó végső valóságelemeknek (sz. *dharmā*) is egyszerre mind a három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



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

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

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



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

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

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

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

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

2.4. REJTETT KOZMIKUS TEREK

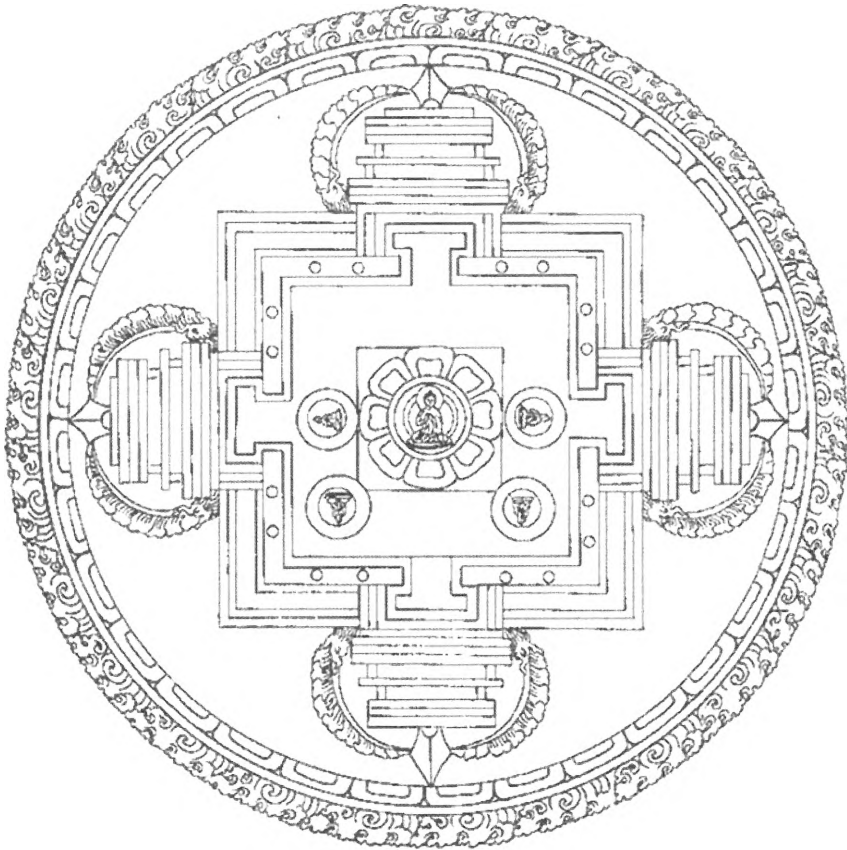
A mahájána követőjének egyik legfontosabb célkitűzése lehet, hogy a buddhák birodalmán belül e tisztátalan földi létből a buddhák tartózkodási helyére, a mennyei Tiszta Földek (sz. *pariśuddha-kṣetra*) egyikére kerüljön. Ennek módja alapvetően kétféle: a gyakorló vagy erényes tettek következtében a Tiszta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

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

²⁵ CHANG 1983.

²⁶ VÉGH 2012.

²⁷ INAGAKI 2003.



8. kép. Az öt Buddha-család mandalája

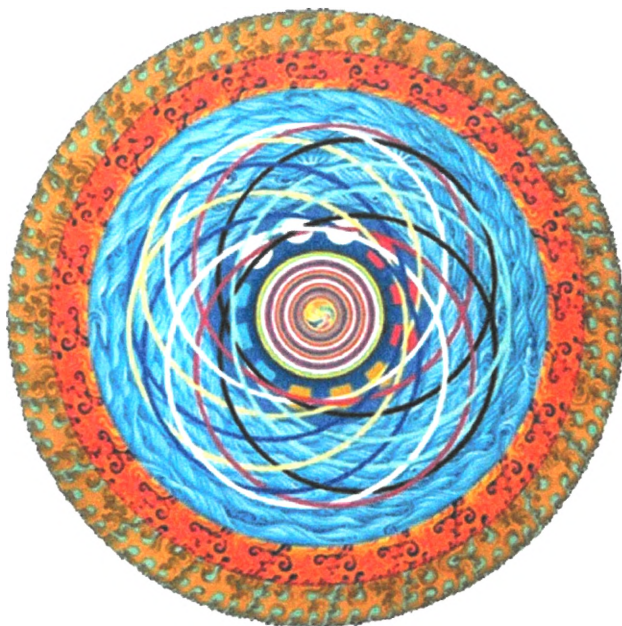
A mahájána szútrák szerint a buddhák a tisztátalan földre jönnek, hogy tanításaikkal megtisztítsák, de immár nem házról-házra járó kolduló szerzetesként jelennek meg, mint a történeti Buddhát bemutató korai szövegekben, hanem titkokat kinyilatkoztató fensőbbségek. A mahájána szútrák tipikus nyitó jelenete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

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

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

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

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



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

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

2.5. A TEST REJTETT DIMENZIÓI

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



10. kép. A test öt fő energiaközéppontja

(Forrás: BEER 1999)

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

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

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

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

2.6. AZ ELREJTETT BUDDHA

2.6.1. A rejtőzködő tanító

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

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

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

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

2.6.2. A test rejtettsége a Buddha legendájában

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

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

²⁸ POROSZ 2013.

²⁹ BENDA 1940.

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

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

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

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

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

2.6.3. A Buddha anikonikus ábrázolásai

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



11. kép. Az otthontalanságba vonulás paripán (Sāñcī)

(Forrás: KARLSSON 1999)

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

³⁰ KARLSSON 1999.



12. kép. A Kísértő (Mára) seregeinek
legyőzése (Amarāvati)
(Forrás: FOUCHER1911 / 1917)



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



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

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

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

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

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

31 JAINI 1979/2001.

32 FOUCHER 1911/1917.

33 KARLSSON 1999.

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



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

(Forrás: KARLSSON 1999)

Végül az ikonikus Buddha ábrák készítésétől kezdődően a már régóta nem élő Buddhát látni kívánó törekvő az emberalakos kép segítségével azt a fentebb említett *prasāda* hitét tudta kifejleszteni, amely spontán belülről fakadó megtisztuláshoz és megnyíláshoz vezetett.

3. A buddhista vizuális gondolkodás főbb szemléleti elemei

3.1. A KÉPI NYELV

A buddhista képi világlátás jellegzetességeinek megértéséhez rendelkezésünkre álló legfontosabb források a közösségi verbális és vizuális narratívák, a képzőművészetek ábrázolásai és az építészet létesítményei, az írott szövegek filozófiai és szimbolikus képi világa, illetve az ezekkel kölcsönhatásban álló meditatív vizuális élmények. A vizualitás nyelvezetének „fogalmi” a képek, akár verbális, akár nem-verbális szinteken fejezik is ki azokat. A képi nyelv elemzéséhez Peirce alapján előzetesen érdemes felidézni az *index*, *ikon* és *szimbólum* szemantikai szerepeit.³⁴ E szerint az „index” olyan jel, ami érintkezésben van az általa képviselt tárggyal, így a kettő között egyfajta oksági viszony létezik, mint a füst és a tűz között. Az „ikon” esetében a kép hasonlít arra, amit ábrázol, és azt e hasonlósággal reprezentálja. A „szimbólum” a társadalmi-kulturális konvenciók alapján egy eszmény egyezményes jele. Peirce szerint az ikonnak további három alosztálya különböztethető meg, a kép, a metafora és a diagram. A „kép” lehet vizuális másolat, mint a fotó vagy a szobor, a „metafora” két dolog párhuzamosságát reprezentálja, miként az oroszlán és a bátor ember esetében, végül a „diagramszerű ikon” a jelek közötti viszonyt reprezentálja, vagyis nem más, mint a jelek szisztematikus elrendezése anélkül, hogy az egyes elemei feltétlenül hasonlítanának az ábrázolt tárgyaikra. Ebben az összefüggésben indexnek tekinthető az az ábra, amely a Buddhával megvolt közvetlen fizikai érintkezésre utalással (pl. Bódhi-fa) a Buddha jelenlétére mutat rá, ikon mondjuk a Buddha képe, és szimbólum például a kerék vagy az ülőhely a fa alatt. A határok természetesen nem merevek, egy tárgy ábrázolása egyes összefüggésekben ikon, máskor szimbólum is lehet.

Az egyes fogalmak és gondolatmenetek mélyén a testi élmények és a fizikai térben végzett egyszerű, alapvető mozgások tapasztalatainak mintázatai rejlenek, amelyek a hétköznapi metaforák strukturális alapjait képezik, ezért ezeket a mindennapi metaforáktól megkülönböztetésül fogalmi metaforáknak nevezik.³⁵ A tériesítésnek ezek a módjai sémákban jelennek meg, így például a kategóriák a bennefogolás, a KONTÉNER séma szerint értelmezhetők, a hierarchikus struktúrák a RÉSZ-EGÉSZ séma alapján, a racionális struktúrák az érintkezés, a KAPCSOLAT sémája alapján foghatók fel stb. A buddhizmus képi világára jellemző néhány fontosabb fogalmi metafora közé tartoznak a fentebb már említettek, melyek szerint a spirituális fejlődés LÉTRA vagy ZARÁNDOKLAT, és az élet, az újraszületések folyamata KÖR, továbbá azok a gondolatok, melyek szerint AZ IDŐ MOZGÁS, A TUDAT TÉR, A TUDÁS LÁTÁS.

A fogalmak, illetve a fogalmi metaforák egy-egy gondolatmenetben koherens szintaktikai egységgé állnak össze, aminek eszközei a verbális vagy vizuális narratívák, és a strukturális rendezettségek. A *narratívák* nem csupán az egyének és a közösségek élettörténeteiből álló identitások szervezői, de vallási közegekben a spirituális önéletrajzok és a közösségi erő által kifejezett spirituális utak mintázatai is. A korai buddhizmusra ugyan nem jellemző, de a tantrizmusban megjelenik a kozmogóniai narratíva is, vagyis már az univerzumnak is ábrázolható története lesz.

34 PEIRCE 1974: 2.247–249; 2.277.

35 LAKOFF–JOHNSON 1980; JOHNSON 1987; LAKOFF 1987.

A kifejezetten a téri élményekre alapozott buddhizmus vizuális gondolkodásának *rendezettségét* segítheti megérteni a buddhista gyakorlók által megélt és használt *mentális terek* természete.

3.2. A KÉPISÉG PSZICHOLÓGIÁJA

A meditációk képi világa a verbális fogalmi gondolkodástól a preverbális, nyelv előtti tudatfolyamatok mélystruktúráiba vezet, tehát a meditáció folyamatai a nyelv előtti téri reprezentációkhoz eljutó mélyfúrásnak tekinthetők. Ezekkel az élményekkel összevethetők a kisgyermek preverbális korszakának térbeliségre vonatkozó tapasztalatai³⁶, ugyanakkor a meditáció nem valamilyen regresszív pszichés visszalépés, hanem inkább a mindennapi tudat működésének progresszív, sajátos jelentésekkel is rendelkező, magas szintű figyelmi tudatossággal végrehajtott meghaladása, aminek segítségével a szóbeliség túllépése érhető el. A meditáció és a kisgyermekek térészlelésének tapasztalatai egyfajta *nem-euklideszi* és *nem-newtoni* térélményt nyújtanak, amely inkább *topológikus* térbeli viszonyokként írható le. Ráadásul az a tapasztalat adódik, hogy az észlelés számára nem létezik egy objektíve megragadható tér- vagy időbeliség, ehelyett inkább a téridőbeli viszonyainkat mi magunk alakítjuk.³⁷

A preverbális gyermeki térélmények és a meditációk nyelv utáni tapasztalatai elvezethetnek a buddhizmus vizuális gondolkodásának jobb megértéséhez, ennek megismerését azonban támogathatják még a képi világ egy sajátos formájának, a *rajznak* az elemzéséből származó ismeretek is. Bár a rajz csupán egy statikus pillanatfelvételnek látszhat, mégis, a rajz és a rajzolás pszichológiája nem csupán a buddhista képzőművészeti alkotásokhoz vihet közelebb, hanem hozzájárulhat az általánosabban vett térbeli világlátás szemléleti módjának megalapozottabb áttekintéséhez is.

Ebből a szempontból hasznos lehet figyelmet szentelni a gyermekrajzok fejlődési fázisaira is. A Luquet (1927) óta bevett besorolás szerint a gyermek 3 éves korig a firkálással, vonalkombinációkkal, foltokkal, körfirkákkal a lendületes dinamikus mozgások örömét fejezi ki, majd a későbbiekben a firkáknak jelentést ad, azoknak a dolgok ábrázolását is tulajdonítja. Ezt követően 5 éves koráig a lerajzolt világ elemei egymástól elkülönülten, egymás mellé rendeltlen jelennek meg (pl. a kalap a fej fölött, a lovas a ló fölött lebeg), hiszen a gyermek nem külső mintát követ, hanem a belső szemléleti képét, amely egy-két pregnáns elemből áll össze. Az 5. életév után az ún. intellektuális realizmus korszaka következik, amikor a gyermek úgymond nem azt rajzolja le, amit lát, hanem azt, amit tud, mint például a „röntgenképek” esetében a ház rajzában láthatók a bennelakók és a berendezések is. Végül a gyermek 10 éves korára az ún. vizuális realizmus korszakában már annak lerajzolására törekszik, amit ténylegesen lát.³⁸ A nem csupán a képzőművészetekben megmutatkozó buddhista vizuális szemlélet világához a legközelebbinek az intellektuális realizmus jellegzetességei állnak, ezért érdemes erre kissé részletesebben is kitérni, bár ez esetben is hangsúlyozottan

36 PIAGET–INHÉLDER 1956; PIAGET 1970.

37 POROSZ 2007, 2009.

38 MÉREI–BINÉT 1981; HÁRDI 2002.

ki kell emelni, hogy a kettő közötti párhuzamok nem a buddhista szemlélet gyermekies mivoltára vagy regresszív pszichikai állapotára utalnak, hanem sokkal inkább egy nem verbális sajátságos látásmód érvényes lehetőségét mutatják meg.

Elsőként is említésre méltó, hogy a sztenderd értelmezésektől eltérően Arnheim szerint³⁹ túlintellektualizált értelmezés az a vélekedés, amely szerint a gyermek e korszakának rajzai nem vizuális forrásból, hanem absztrakt racionális fogalmakból – azaz abból, amit tudnak – erednek, és ezért nem az adott egyes egyedi optikai élményt ábrázolja „reálisan”. Felhívja a figyelmet arra, hogy a gyermek valóban fogalmakra, csak hogy nem verbálisan közvetített racionális fogalmakra, hanem vizuális fogalmakra támaszkodik. Márpedig a vizuális absztrakciók vizuálisan észlelt elemekből állnak, mint a körök és vonalak. Ebből a vizuális absztrakciók szintjéből indulva másként néz ki mondjuk egy kéz rajza, amely pusztán vizuális megfontolások alapján születik, mint az úgy születő rajz, amikor a gyermekkel közlik, hogy egy kézen öt ujj van, és ezért azt gondosan megszámlálva így is ábrázolja. Ebből következően a gyermek ugyan többet lát, mint amit lerajzol, vizuális absztrakcióval mégis azt rajzolja, amit lát, csak éppen más a látásmódja, mint a verbális fogalmi absztrakciónak vagy éppen a nem absztrahált egyes egyedi látásélmény egyszerű optikai vetületének. Amint látható volt, a buddhizmus esetében hasonló következtetés adódott, amennyiben vizuális gondolkodása önálló fejlődésen ment keresztül, tehát nem valamely elvont eszmék pusztá illusztrációja.

E képi absztrakcióra alapozott tudás segítségével készült rajzok néhány olyan jellegzetességet mutatnak, amelyek a mahájána buddhizmus képi világának is sajátosságai. Ezek egyike a *transzparencia*, azok a röntgenképek, amikor az egyébként optikailag takarásban levő, nem észlelhető részletek is láthatók. E szemlélet a buddhizmusban tetten érhető azon nézőpontban, amely egy adott térben egyszerre több, egymást átható dolgot is képes elhelyezni, illetve ez az átlátszóság mutatkozik meg az egyediségek határait relativizáló, átlátható dolgokból álló, ezért végtenné táguló világban. Ez a szemléleti mód a belső energiacsatornák bemutatását, vagy esetenként az anatómiai ábrázolásokat leszámítva a képzőművészeti alkotásokon nem jelenik meg, viszont a mahájána szútrák képi világának meghatározó eleme. Ugyanakkor a mandalák képeinek az egyik gyakori jellegzetessége, hogy a háromdimenziójú paloták két dimenzióban történő visszaadásakor a *több nézőpontú*, kevert perspektívájú ábrázolás érvényesül, amikor egy rajz egyes elemei például oldalnézetből, más részletei viszont felülnézetből látszanak. Megemlíthető még az *emocionális nagyítás*, amelynek során az érzelmileg fontosabb motívumok vagy személyek alakja a többi részlethez képest felnagyított, így pl. tibeti ábrázolásokon a „közép” Buddhája, vagy a meditáció fő tárgyát képező adott buddha aspektus képe nagyobb, mint az égtájak szerinti vagy a mellérendelt többi buddha aspektusé. E szemléletmód megnyilvánulásaihoz tartozik még a buddhista reliefek és falfestmények képeinél is látható módszer, az *eseménysorok szalagszerű* ábrázolása is, amely adott esetben egyes részletek visszatérésével fejezi ki, hogy a lejátszódó események különböző időpontokban történnek.

E fenti jellegzetességek a rajzelemzés számára a rajzoló pszichikumának jobb megértését segítheti, a buddhizmus vizuális gondolkodásának megértése szempontjából azonban nem ez

az elsődleges szempont. A spirituális képi világ esetében az ábrázoló művész tudatállapota, az ábrázolás pszichológiája csak annyiban lehet érdekes, amennyiben ez az ábrázolásokat befogadó néző, illetve tágabb értelemben a képi világot – akár meditációban, akár a nélkül – átélő törekvő pszichikai állapotát befolyásolja, vagy éppenséggel a kettőt azonossá teszi. Az válik tehát kérdéssé, mi az a lelki állapot, amit a szemlélő vagy a képi világot megélt gyakorló megtapasztal? Feltételezhető, hogy a képi világ nemcsak egy adott lelkiállapot kifejeződése lehet, hanem egy azzal azonos lelkiállapot kiváltója, előidézője is.⁴⁰ Ennek radikális *expressis verbis* kifejezése a buddhizmusban a hit *prasāda* szerinti értelmezése, de a gyakorlatban voltaképpen minden spirituális vizuális élmény egy meghatározott tudatállapot elérését célozza.

A rajzoló pszichikai állapotának feltérképezését eredményező egyik módszer a szintek szerinti elemzés, amely a rajz enaktív, ikonikus és szimbolikus rétegét vizsgálja.⁴¹ Az *enaktív* elemzés a mozgásmintázatot vizsgálja, tehát nem a tartalmat nézi, nem a valóság-hűséget keresi, hanem az expresszív mozgás szerkezeti-formai dinamikáját kutatja. Ez az elemzési szempont összevethető a vitalitás affektusok térbeni megtapasztalásának dinamikájával, ami az érzelmek legelemibb mozgáspályáit tárja fel.⁴² A fentebb bemutatott kozmikus mandalát ismét megtekintve egyértelművé válik annak rendkívül aktív dinamizmusa, miközben az egyértelmű rendezettség is szembeötlő. E mellett azonban a buddhizmusnak akár a verbális filozófiai, akár a vizuális térbeli világát idézzük is fel, minduntalan a folytonos dinamikus változás, a keletkezés és elmúlás képe rajzolódik ki. E dinamizmus egyik sajátos változata a végtelen ismétlődések sorozata, amely viszont egy változatlan elem számtalan megsokszorozása. A rajzvizsgálat eredményei azt mutatják, hogy az ilyenfajta ismétlések szerepe a belső feszültségek levezetése, így joggal feltételezhető az is, hogy a végtelen ismétlődést szemlélő számára a végtelenbe kinyújtózás feszültségoldásának élménye élhető át, mint például a „tízezer Buddha” ábrázolásának megtekintésekor.



Tízezer Buddha a Chuang Yen kolostorban, Carmel, NY

(Fotó: Patricia Bolgosano)

40 POROSZ 2007.

41 VASS 2006.

42 POROSZ 2009.

Ez az ábrázolási mód ugyan eredetileg egy a Buddha által végrehajtott megsokszorozódási csoda alapján született, de valójában ikonikus eszközzel az abszolút természetű Buddha-világok végtelenségét teszi átélhetővé.

Az *ikonikus* elemzés már a kép valóság-hűségét vizsgálja, amit a rajzelemzések kiegészítéseként a fentebb idézett Peirce osztályozása alapján még tovább lehet differenciálni. A buddhizmus vizuális gondolkodásában nyilvánvalóan nem a minél inkább fotografikus megjelenítés a fontos, hanem inkább a metaforikus jelentés és a mondanivaló elemeinek viszonyait kifejező diagramszerű struktúrák láttatása.

A *szimbolikus* elemzés részben a tudattalan szimbólumokat, részben pedig az egyezményes jelek kommunikatív tartalmait vizsgálja, az üzenet dekódolását jelenti. A szimbolikus ábrázolások többek között olyan alapvető geometriai alakzatokat is alkalmaznak, amelyek a szemlélő érzelmeit már a tudattalan szintjén is áthangolják, bár ezeket azért buddhista körökben érthető szimbolikus jelentéstartalommal is átítatják. Példa lehet erre a logaritmikus spirál kellemes táguló térélménye, ami végül az ikonográfiában a Buddhák glóriájaként vagy szívárványtesteként jelenik meg.⁴³

3.3. A FÉNY TEOLÓGIÁJA

Az ikonikus és szimbolikus képi világ szerkezete többnyire strukturált. A kozmológiai teretek általában bilaterálisan (horizontálisan és vertikálisan), esetleg középpontosan – vagyis egy középpontból sugárszerűen elágazva – *szimmetrikusak*. E mellett, amíg a végső valóságselemek vagy éppen a világok a maguk szintjén az önhasznóságuk ismétlődése révén *extenzív végtelenséget* produkálnak (pl. végtelen sok föld dharma vagy végtelen sok világ létezik), addig a buddhizmus vizuális gondolkodásában a különböző mérettartományok egy hierarchikusan strukturált skála mentén egymással is hasonlóak, vagyis a mérettartományok is szimmetrikusak. Azzal, hogy a „bal-jobb”, illetve a „fent-lent” szimmetriája mellett a buddhizmus felismeri a „nagy-kicsi” szimmetriáját is, az intenzív végtelenséghez jut el. Ez az *intenzív végtelenség* a valóság elkülönült, diszkrét elemeire, a fraktáldimenziókra is kiterjed, így egyrészt Nágárdzsunánál a további fázisokra osztható fázisok végtelenül sokan vannak, és tartalmuk az üresség, másrészt a végtelen számú porszemben tükröződő végtelen világ képével a *csak tudat tan* egy részleteiben egyre gazdagabb világot tár fel.

Voltaképpen még a legegyszerűbb szimmetria is többszörös tükrözésnek tekinthető, amikor például a kezdeti bal-jobb irányú tükrözést azután egy föl-le irányú tükrözés követ. A legkisebb porszemben is tükröződő világok gondolata viszont már az eltérő mérettartományok, a nagy-kicsi szimmetriáját fedi fel. Sőt, a legkisebb és a legnagyobb egymásba ágyazottságának képe a kicsi-nagy kölcsönös egymást tükrözésének szimmetriája. A *tükrözés* olyan szerkezeti elem, amely a mahájána buddhizmus számára filozófiai, pszichológiai és üdvöztani szempontból meghatározó, alapvető. E nézet szerint, amíg a hétköznapi szennyezett tudat torzítja, megtöri a fényt (*refraktív*), addig az eredendő tiszta tudat tükröz (*reflektív*). A tükör az eredendő tisztaság tökéletességének szimbóluma, mivel tiszta, és minden létezőt megkülönböztetés nélkül átfog, miként azt a határtalan tiszta tudat is teszi. A tükörrel szimbolizált tiszta tudat ugyanakkor egyáltalán nem passzív, hanem projektív. Minthogy

a tükörkép nem más, mint a tükör által vetített illúzió, ezért *a tükörként értelmezett tudat aktív, kreatív, konstruktív*. A végtelen tükrözés esetén a végtelen konstruktív aktivitás következtében már a tükörképek tükörképeinek határtalan sorozata látható, ahol maga a tükör is csupán tükörképpé válik, azaz a tükör – a tudat – maga is a tükörképekkel egyenrangúan illúzió.

A mahájána tudatfelfogása nagymértékben a tudat fény természetének feltételezésén alapszik, ezért számára értelmezhetetlen a tudat létezéséről vagy nem létezéséről beszélni. Ezt mutatja például egy mahájána irat, a *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, amely kifejti, hogy ez a tudat (sz. *citta*) nem-tudat (sz. *acitta*), mivel természetes jellegzetessége a fényesség. Mi a tudatnak ez a fényesség természete (sz. *prabhāsvaratā*)? Ha a tudat sem nem elválasztott a vágytól, a gyűlöletől, a zavarodottságtól, a hajlamoktól, a bilincsektől vagy a téves nézetektől, sem nem társult ezekhez, akkor ebből áll az ő fényessége. Létezik a tudat mint nem-tudat? *A nem-tudat állapotában, a létezés vagy nem létezés nem tudható, nem megalapozott*. Mi az állapota a nem-tudatnak? A nem-tudat állapota az, ami nem változik és nem megkülönböztetett, így minden jelenség (sz. *dharma*) végső valóságát (sz. *dharmatā*) alkotja. Ilyen a nem-tudat állapota (PSP 12114–12211).

A buddhizmus „fény teológiája” szerint tehát a fény végső valóság, ami konkrét tárgyiságok nélküli, a létezésről és nem létezésről mentes. A fenti gondolatmenet mellett többek között ezt is kifejezi a dolgok átlátszósága és tükörkép jellege, valamint az a több szövegben is előforduló jelenet, amelyben a Buddha mosolyából vagy testéből a Buddhával mint végső valósággal (sz. *dharma-kāya*) azonos fény sugárzik szét a világba. A máskülönben érzékszervekkel fel nem fogható végső valóság és annak különböző energia aspektusai a fény segítségével mégis láthatókká válnak, így a dolgok rejtett természete válik megtapasztalhatóvá.

Rövidítések

AN	<i>Āṅguttara-Nikāya</i>
Asl	<i>Atthasālinī</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MMK	<i>Mūlamadhyamaka kārikā</i>
PSP	<i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā</i>
RV	<i>Rgveda</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

Irodalom

- ASSMANN 1998. Assmann, A.: *Zeit und Tradition. Kulturelle Konstruktion von Dauer*. Berlin: Böhlau.
- ASSMANN 1999. Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BEER 1999. Beer, Robert: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston, MA: Shambala.
- BENDA 1940. Benda, E.: *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhahabildes*. Leipzig: Harrassowitz.

- BRUNER 1986. Bruner, J.: *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BRUNER 1990. Bruner, J.: *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CHANG 1971. Chang, Garma C. C.: *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. Pennsylvania and London: The Pennsylvania State University Press.
- CHANG 1983. Chang, Garma C. C. (ford.): *A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- CLEARY 1993. Cleary, T. (ford.): *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sūtra*. Boston & London: Shambhala.
- DEHEJIA 1997. Dehejia, Vidya: *Discourse in Early Buddhist Art: Visual Narratives of India*. New Delhi: Munshiran Manoharlal Publishers.
- EHMANN 2004. Ehmán, Bea: Elbeszélte élettörténeti epizódok időstruktúrája. In: László János – Kállai János – Bereczkei Tamás (szerk.): *A reprezentáció szintjei*. Budapest: Gondolat Kiadó; 357–372.
- FOUCAULT 2000. Foucault, M.: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FOUCHER 1917(1911). Foucher, A.: *The Beginnings of Buddhist Art and other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*. Paris: Paul Geuthner – London: Humphrey Milford.
- HÁRDI 2002. Hárdi, István: *Dinamikus rajzvizsgálat*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- INAGAKI 2003. Inagaki, Hisao (ford): *The Three Pure Land Sutras*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- JAINI 2001(1979). Jaini, P. S.: On the Buddha Image. In: Jaini, P. S.: *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers; 331–338.
- JOHNSON 1987. Johnson, M.: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- KARLSSON 1999. Karlsson, K.: Face to Face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art. In: *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 15*. Uppsala: Uppsala University Library.
- LAKOFF-JOHNSON 1980. Lakoff, G. – Johnson, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- LAKOFF 1987. Lakoff, G.: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- MCMAHAN 2002. McMahan, D. L.: *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge Curson.
- MCRAE 1998. McRae, J. (ford.): *The Śūraṅgama Samādhi Sūtra*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- MÉREI-BINÉT 1981. Mérei Ferenc – V. Binét Ágnes: *Gyermeklélektan*. Budapest: Gondolat.
- MÜLLER-FUNK 2008. Müller-Funk, W.: *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien: Springer-Verlag.
- NELSON 2009. Nelson, J.: *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer.
- ONG 2010. Ong, W. J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Budapest: Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- PEIRCE 1974. Peirce, Ch. S.: *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PIAGET-INHELDER 1956. Piaget, J. – Inhelder, B.: *The Child's Conception of Space*. London: Routledge & Keagen Paul.
- PIAGET 1970. Piaget, J.: Az észleleti tér, a képzetes tér és az alaklítás. In: Piaget, J. (1970): Válogatott tanulmányok. Budapest: Gondolat Kiadó; 76–132.
- POROSZ 2000. Porosz, Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2007. Porosz, Tibor: A meditáció pszichodinamikájának alapjai. In: *Keréknyomok*,

- 2007/2. sz.; 119–141.
- POROSZ 2009. Porosz, Tibor: Szubjektív tudomány – objektív tudás. Kognitív folyamatok a meditációban. In: Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk., 2009): *Szubjektív tudás – objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományi Konferencia publikációinak gyűjteménye*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Kelet–Nyugat Kutatóintézete – L' Harmattan; 126–149.
- POROSZ 2013. Porosz, Tibor: A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középutján. In: *Keréknymok*, 2013/7. sz.; 41–74.
- ROTMAN 2009. Rotman, A.: *Thus Have I Seen. Visualizing Faith in Early Indian Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- SANYAL 1984. Sanyal, N.: *Ajanta: A Guide Book as Well as Critical Analyses of the Murals and Other Art Works of Ajanta in the Perspective of Indian Art*. Calcutta: New Central Book Agency Ltd.
- SMART 1998. Smart, N.: *The world's religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWAMINATHAN (é. n.). Swaminathan, S.: *Paintings of Ajanta Caves (2nd century BC to 6th century AD)*. <http://www.docudesk.com>.
- VASS 2006. Vass, Zoltán: *A rajzvizsgálat pszichodiagnosztikai alapjai. Projekció, kifejezés, mintázatok*. Budapest: Flaccus Kiadó.
- VÉGH 2009. Végh, József: *Létkerék. Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- VÉGH 2012. Végh, József: A samatha meditáció tibeti, elefántos példázata. In: *Keréknymok*, 2012/6. sz., 3–26.