

Laki Áron B.

Seh Siti Jenar, egy buddhista szúfi szent II.

Siti Jenar tanításai a valóságban

Az eddigieket áttekintve nemcsak az látszik világosan, hogy Siti Jenar nem hirdette al-Hallāğ tanait, hanem az is, hogy ez a jávai szent magával az iszlám vallással is szembement. Így felmerül a kérdés, hogy valójában mit taníthatott. Zoetmulder és Feener is automatikusan a hindu-jávai hagyományokhoz nyúl,¹ és olyan történetekről beszélnek, ahol a *Mahābhārata* Arjunája megismeri az istenek tudását és a világ valódi arcát, ezt azonban megtanítja másoknak is, és ezzel magára haragítja az isteneket. Így szerintük Siti Jenar történetében csak egy régebbi hindu hagyomány kaphatott muszlim köntöst. Természetesen nem zárható ki, sőt nagyon valószínű, hogy régi hindu hagyományok is közrejátszottak a történet kialakulásában, azonban én egy harmadik lehetőségre is fel szeretném hívni a figyelmet. A megoldást valóban nem az iszlámban kell keresni. Egy olyan vallást kell szemügyre vennünk, amely már régóta jelen volt Jáván, domináns szerepbe azonban sohasem került. Az eddigi fejtegetésben Siti Jenar tanaiból csak azokat a részeket emeltem ki, amelyek az iszlám gondolatrendszerébe tartoznak, és amelyek az al-Hallāğ-dzsal való különbségeket támasztják alá. A hagyomány azonban ennél többet is tud tanairól. Az összes forrás egyöntetűen kijelenti, hogy Siti Jenar szerint a világ tele van szenvedéssel, amelytől csak a halál szabadíthat meg minket, de az is csak bizonyos körülmények között.² Ezt olvasva az embernek önkéntelenül is a buddhizmus jut eszébe, és úgy gondolom, hogy érdemes ezt a párhuzamot tüzetesebben is megvizsgálni.

<https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2021.2.95>

¹ Petrus Josephus Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature. Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*. Ed. and transl. by Merle Calvin Ricklefs. (Translation Series, 24.) Leiden, 1995, 307; Michael R. Feener, A Re-Examination of the Place of al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (1998) 578.

² MB Rahimsyah AR, *Kisah Wali Songo. Penyebar Agama Islam Di Tanah Jawa*. Surabaya, 2011, 112; Taufiq Hakim, *Pemberontakan Mistik Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta, 2018, 112, 170–173, 196–197; Zoetmulder, *i. m.*, 304–306; Saidun Derani, Syekh Siti Jenar. Pemikiran dan Ajarannya. *Al-Turās* 20 (2014) 332–333, 341; Frenky Icksan Nugraha, Analisis Serat Suluk Syekh Siti Jenar. *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 14 (2019/1) 12, 14.

Siti Jenar legendájában fontos szerep jut a két követ történetének, akik megvitték a hírt, hogy meg kell jelennie a *walik* tanácsa előtt. Ennek az epizódnak azonban több verziója is van a különböző forrásokban. Fentebb már leírtam a *Babad Tanah Jawi* variációját, most viszont szeretnék kitérni az 1917-es *Serat Siti Jenar*ban leírt történetre, amely egészen máshogyan adja elő az esetet. Itt a *wali sanga* nem saját kezdeményezésére idézi be a szentet, hanem a szultán, Raden Patah az, aki megijedve a népszerű Siti Jenar radikális tanításaitól és annak a társadalomra kifejtett bomlasztó hatásától, a *wali sanga* segítségét kéri.³ A *walik* ezért elküldték hozzá Pangeran Bayatot és Syekh Dumbát Krendhaswarába, ahol tanított, hogy hozzák elébük. Siti Jenart éppen tanítványainak oktatása közben találták. A kérésre azt felelte, hogy nem hajlandó menni, mert ő nem szolgálja senkinek sem. Ő és a *walik* is csak testek, amelyek később mind meghalnak.⁴ Így mindannyian egyformák, és senkinek sincs joga a másiknak parancsolni. Ezután hozzátette, hogy Úr és szolga mindig öbenne vannak, „de ez nemsokára eltűnik, Úr és szolga csak egy név, [amely csak addig létezik,] amíg halott vagyok. Később, ha majd élni fogok, az Úr és a szolga eltűnik, csak az élet maga marad örök békében saját maga létezésében. Oh, Pangeran Bayat! Ha nem érted szavaim igazságát, akkor elmondható, hogy te még mindig a halál korszakában mártózol, [azaz még mindig halott vagy,] ahol az ember sokféle örömet talál, amelyek sokféle élvezetet okoznak. Azonban nem látja, hogy ezek csak az öt érzékszerv termékei. Csupán az álmokban léteznek, a valóságban nincsenek jelen, és egy pillanat alatt eltűnnek. Bolond az, aki ezekhez ragaszkodik! Nem úgy, mint Seh Siti Brit (Siti Jenar másik neve)! Engem ezek nem érdekelnek, hanem elszomorít, hogy nagyon eltévedtem a halál korszakában. Így én csak arra vágyom, hogy nemsokára visszatérjek az életbe.”⁵ Ezután azt mondta, hogy nincs értelme a mecsetben imádkozni, hiszen Isten nincs ott. Maga az ima sem hoz magával semmiféle jutalmat, ahogyan azt a *walik* állítják.⁶ Még a *walik* személyéről is rossz véleménnyel volt, mikor azt mondta: „Ha elhúzzák a fátylatokat, annak hamissága megszűnik. Akkor majd sokan fogják tudni, hogy mindegyik *wali* gonosz, és hazudik a buta emberek-

³ Hakim, *i. m.*, 174–175.

⁴ Hakim, *i. m.*, 175–176.

⁵ *Namung ing mengko kewala / ana aran kwula Gusti / suwene ingsun mati / benjing yen ingsun wus idup / sirna Gusti kaula / mung kari urip pribadi / langgeng meneng aneng anane priyangga. / Eh sira Pangeran Bayat / lamun sira tan udani / jatine wuwus manira / pantes lamun sira maksih / kerem neng jaman pati / ing kene keh kang tinemu / lalangen warna-warna / maneka amilangeni / tan wruh lamun pakartine pancadriya. / Mung kadyangga ning supena / tan ana nyatane kedik / sakedap kewala sirna / bonggane ingkang ngraketi / tan kadya Seh Siti Brit / nora sotah kang kadekyu / gegetun sun kalintang / kasasar neng jaman pati / mengko ingsun mung ngesti waluyeng gesang.* (Raden Mas Ngabehi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*. Weltevreden, 1917, 25–26. sinom 34–36. Ld. Zoetmulder, *i. m.*, 304–305.)

⁶ Hakim, *i. m.*, 176–177.

nek. Például te, Pangeran Bayat, ha megkérdezem tőled, hogy láttad-e már a Mindenhatót, [mit felelsz]? Úgy gondolom, még nem láttad.”⁷

Ezután egy éles szövényt következett Siti Jenar és a két követ között. A követek szerint Siti Jenar a *šarī‘a* ellensége, és ezzel az egész társadalmat aláássa, mire ő azt felelte, hogy ők ketten csak vakon követik a *walik* minden szavát, aminek viszont semmi haszna. Ezzel szemben ő nem a Koránból keresi az útmutatást.⁸ Az élet soha nem alszik ki, hanem örökkévaló. De az élet nem ezen a világon van. Ez a jelenlegi élet valójában a halál birodalma. Az embernek ebben az életben halandó teste van, így az, amit Pokolnak és Mennynek nevezünk, itt található, valójában életünkben tapasztaljuk meg. Ismerjük mind a kettőt, hiszen ez az életünkben érzett fájdalom vagy öröm.⁹ Ezért az imának és egyéb rituáléknak semmi értelme, csupán üres beszéd és üres szertartások ezek. Ha az ember egyesült Istennel, már nem fél többé a haláltól, mert tudja, hogy ez a világ valójában a halál birodalma, és a valódi élet a halál után kezdődik.¹⁰ Syekh Dumba azt felelte: lehet, hogy a szentnek igaza van, de ez nem számít, mert „a bintarai uralkodó (az állam teljes neve a Demak Bintarai Szultánus volt) már megerősítette az arab vallás törvényeit, és bárki, aki ezzel szembe száll, vagy kineveti, az biztosan büntetést kap”,¹¹ és „a vallási törvény már összeházasodott az állammal”.¹² Ne mondjon ellent az uralkodónak, és még inkább ne tanítson mást, mint amit az állam is jóváhagy! Siti Jenar egyik tanítványa, Ki Pringgabaya felszólalt: „De Jeng Pangeran Seh Siti Bang (Siti Jenar másik neve) tanítása az, hogy a világ a halál [birodalma], így Isten nem létezik, és angyalok sem léteznek. De ha holnap élni fogok és találkozunk, akkor én leszek Isten. Akkor tisztelni fognak.”¹³ Ezt azzal folytatta, hogy neki sem tetszik a *walik* tanítása, mert semmi értelme a mecsetben imádkozni, ugyanis

⁷ *Manawa kwiyak wadine / palsune ora payu / lamun nganti akeh janma wrin / jer wali kabeh krenah / ngapusi wong cubluk / coba sira Pangeran Bayat / sun takoni apa wus wruh Maha Sukci / pathekku durung priksa.* (Mangunwijaya, i. m. 148. dhandhanggula VII, 19. Ld. Hakim, i. m., 177–178.) Akárcsak Zoetmulder, Hakim is rengeteget idéz a Serat Siti Jenarból, pontos szöveg hely megjelöléssel. Az oldalszámok nem egyeznek a két könyvben, de ez annak köszönhető, hogy ő egy másik kiadást használt, mint Zoetmulder. Hivatkozási rendszere, habár jól felépített, szintén más beosztást követ. Ugyan a szöveget ő saját módján, az indonéz tendenciák szerint magyarázza, maguk a szövegek – máshol pedig az azok tartalmára való utalás – jól használhatók. A magyar fordítás itt is mindenhol a sajátom, a jávai szövegek alapján. Alkalmadtán azonban itt is figyelembe vettem a könyvben lévő indonéz nyelvű fordításokat is.

⁸ Hakim, i. m., 178.

⁹ Hakim, i. m., 179–180.

¹⁰ Hakim, i. m., 180.

¹¹ *Sri Narendra ing Bintara / nyantosai Arab kukum agami / kang sapa nacar nggeguyu / tamtu antuk siyasat.* Mangunwijaya, i. m. 14. pangkur VIII, 1. Ld. Hakim, i. m., 181.

¹² *Srengat wor nagara krama.* Mangunwijaya, i. m. 14. pangkur VIII, 1. Ld. Hakim, i. m., 181.

¹³ *Lamun wolange Jeng Pangeran / Seh Siti Bang dunya ingaran pati / marma tan ana Hyang Agung / malaekat tan ana / nanging besuk yen urip ingsung katemu / pesthi sun jumeneng Allah / lan ing kono kita puji.* Mangunwijaya, i. m. 15. pangkur VIII, 15. Ld. Hakim, i. m., 182.

ott nem találjuk meg Istent. A *šarī‘ának* sincs értelme, hamis tanok ezek, mert a Korán bennünk van.¹⁴ Ekkor Pangeran Bayat feltette azt a négy kérdést, amit a *wali sanga* egyike, Sunan Kalijaga üzent meg Siti Jenarnak: 1. Mit használt Isten a világ teremtéséhez? 2. Hol lakik Isten? 3. Hova távozik minden nap a lélek? 4. Hogy néz ki Isten? Erre Siti Jenar felnevetett, és egy másik tanítványát, Ki Bisanát kérte meg, hogy válaszoljon. Ő az első kérdésre azt felelte, hogy „a világ új”,¹⁵ de „mindig is létezett, nem volt oka (kezdet)”¹⁶ „Isten nem teremtett semmi újat”.¹⁷ A másodikra azt mondta, hogy „Isten a lényegben ölt testet. Isten háza nincs messze a testtől, de csak a kiválasztottak láthatják Isten lényegét.”¹⁸ A harmadikra azt felelte, hogy „a lélek sohasem lesz kevesebb, nem változik, és nem tűnik el. Csak akkor tűnik el, ha meghal, de most (azaz amíg élünk) nem változik.”¹⁹ A negyedikre pedig azt mondta, hogy „Istennek nincs formája, nem látható, és hely nélkül való. Ő csupán egy jel a világban.”²⁰ Ki Bisana tovább magyarázta Siti Jenar tanait, méghozzá közérthető nyelvezettel. Hozzátette azt is, hogy Siti Jenar tanai világosak és könnyen megérthetők, ezzel szemben a *walik* tanításai számára zavarosak. Elsősorban a *šahāda* az, amit nem ért.²¹ Ezután azt mondta, hogy a buddhisták gyakorlatai sokkal hasznosabbak, mint a muszlimokéi. A buddhisták ugyanis rengeteget meditálnak és elmélkednek a halálról, míg a muszlimok sohasem meditálnak, legfeljebb csak évente egyszer a böjt ideje alatt, hogy így nyomják el az éhségüket.²² A buddhisták így sokkal előrébb valók, ugyanis sokszor keresik az elhagyatott helyeket, a barlangokat és a hegycsúcsokat, ahol meditálnak, hogy így találkozhassanak a Megfoghatatlannal (*Hyang Suksma*).²³ Ezt hallva Syekh Dumba Siti Jenar tanítványával akart szegődni, de Pangeran Bayat emlékeztette, hogy ő már a Demaki

¹⁴ Hakim, *i. m.*, 183.

¹⁵ *Jagad rat punika anyar*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185.

¹⁶ *Alam dunya puniki la awali / tan wonten wiwitanipun*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185.

¹⁷ *Gusti Allah mboten akarya kadis*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 183–185. Bár az előző két kijelentés látszólag ellentmond egymásnak, úgy gondolom, hogy ez a harmadik hozza őket összhangba, azaz Ki Bisana azt akarja mondani, hogy valójában nem Isten teremtette a világot.

¹⁸ *Allah manuksma ing dat / datan tebih lan badan wisma Hyang Agung / nanging pilih janma wruha / namung dat mistha Hyang Widhi*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–185.

¹⁹ *Nyawa mboten saged suda / mboten owah kalawan mboten gingsir / gingsir ugi yen wus lampus / yen samangke tan owah*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–185.

²⁰ *Datan warna tan satmata tanpa dunung / mung sasmita aneng jagad*. Mangunwijaya, *i. m.* 151. pangkur VIII, 29–35. Ld. Hakim, *i. m.*, 184–186.

²¹ Hakim, *i. m.*, 187.

²² Hakim, *i. m.*, 187–188.

²³ Hakim, *i. m.*, 188.

Szultanátus egyik hivatalos *walija*, így vissza kell térnie vele Demakba és az uralkodót szolgálnia.²⁴ Így ők ketten a vitát otthagynak hazáig is tértek.

Mielőtt folytatnánk a történetet, érdemes megállni egy kicsit, és jobban szemügyre venni az eddig elmondottakat. Az elbeszélés elejéből rögtön egyértelművé válik, hogy Siti Jenarnak sok tanítványa volt, akiket egy bizonyos helyen tanított. Korábban már volt róla szó, hogy Agus Sunyoto utánajárt, és Jáva szigetén tizenegy, míg Madurán egy olyan helységet is talált, amelynek köze lehetett Siti Jenar iskolájához. Szintén ő felsorolja Siti Jenar 33 olyan tanítványát, akik kormányzati pozíciókban dolgoztak a különböző jávai királyságokban, vagy egyenesen az uralkodó családok tagjai voltak.²⁵ Ez azt mutatja, hogy kiterjedt missziós tevékenységről van szó, mely szándékosan igyekezett fontosabb embereket is megnyerni magának. Bár a térítés nem csak a buddhizmus sajátja, de mindenképpen le kell szögeznünk, hogy már Buddha élettörténetében is fontos szerepet kapott. A legenda szerint, míg Buddha eleinte félt, hogy nem fogják megérteni tanát, Brahmá biztatására mégis felkerekedett, és tanításra adta a fejét.²⁶ Buddha végig fontosnak tartotta, hogy gondolatait minél többen megismerjék, és hogy halála után azok is terjedjenek a világban.²⁷ Ugyanígy már életében is rengeteg úgynevezett világi hívő csatlakozott hozzá, akik gyakran magas rangú emberek, hercegek, uralkodók voltak.²⁸ Tehát, habár sok másik vallásnak is van missziós tevékenysége, ebben a pontban nem zárható ki a buddhizmus mint Siti Jenar valódi tanítása.

A szövegben kifejezetten érdekes az a rész, amelyik azt fejtegeti, hogy ez az élet valójában a halál birodalma, és az igazi élet a halál után kezdődik. A kulcs ennek megértéséhez abban a kijelentésében rejlik, hogy az Úr és a szolga Siti Jenarban vannak, de csak addig, amíg át nem lép az életbe (azaz meg nem hal). Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ezek a szövegek már több száz évvel az események után íródtak egy olyan környezetben, ahol a többségi vallás már az iszlám volt. Ennyi idő távlatából nem véletlen, hogy a jávaiak sok idegen kifejezésre próbálták számukra ismerősebb fogalmakat találni, olyanokat, amelyek gyakran csak felszínesen hasonlítottak az eredeti gondolatokra.²⁹ Így az iszlámba is átmentett és máig népszerű jávai *manunggaling kawula Gusti* (a szolga és az Úr egyesülése) mint a jávai misztikus gondolkodás elsődleges

²⁴ Uo.

²⁵ Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo. Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Tangerang, 2018, 321–323.

²⁶ *Buddha beszédei*. Ford. Vekerdí József. Budapest, 1989, 19–24, Mahāvagga I. 1, 5–8.

²⁷ Schmidt József, *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Budapest, 1995, 44; Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Transl. by Paul Groner. Honolulu, 1990, 32.

²⁸ *Buddha beszédei*, 24–27, 180, Mahāvagga I. 1, 5–8, 136–138, Majjhima Nikāya 58.

²⁹ Ez a típusú gondolkodás máig megfigyelhető ebben a kérdésben is. A korábban leírt alhallági tanok beleerőltetése Siti Jenar gondolataiba ugyanezen gondolatrendszer alapján működik.

célja elfedheti a buddhizmus fő törekvését, a nirvána elérését is. Az a kijelentés, hogy Úr és szolga egyaránt benne van, jelentheti azt is, hogy Siti Jenar már elérte a nirvánát. A párhuzam előszörre egy kicsit erőltetettnek tűnhet, ha azonban megnézzük ennek kifejtését, mégis igazolódni látszik. Hiszen, ahogy mondja, ez az egész csak addig igaz, amíg meg nem hal. Elérte a megvilágosodást, és ha meghal, már nem születik újjá. Semmi nem marad belőle, csak az örök béke és nyugalom. A fejtegetést tovább folytatja, amikor Pangeran Bayattal vitázik. Pangeran Bayat ugyanis rengeteg élvezetet talál a világban, de ezek mind csak az érzékek (*pancadriya* 'az öt érzékszerv') játécai, nem lehetnek valós örömök. Ő azonban ezekkel nem foglalkozik. Buddha híres Tűzbeszéde, mely tanításainak egyik sarokköve, tulajdonképpen szintén erről szól. Ahogy mondja: „Minden lángban áll, szerzetesek! Mi minden áll lángban, szerzetesek? Lángban áll a szem ..., lángban áll a fül ..., lángban áll az orr ..., lángban áll a nyelv ..., lángban áll a test ..., lángban áll az értelem ... Ha egy okos, nemes tanítvány ezt belátja, akkor elfordul a szemtől ..., elfordul a fültől ..., elfordul az orrtól ..., elfordul a nyelvtől ..., elfordul a testtől ..., elfordul az értelemtől ... Ha mindezekről elfordult, eléri a vágytalanságot. A vágytalanság révén megszabadul. Ha megszabadult, tudatára ébred: »Megszabadultam«, s felismeri, hogy megszűntek a születések, elérte a tökéletességet, cselekvését befejezte, nincs többé köze az élethez.”³⁰ Pontosan így „áll lángban” Pangeran Bayat élete is, mert azon örömök rabja, melyek csak az öt érzékszerv hamis, megtévesztő játécai. Siti Jenar azonban már elérte a vágytalanságot, megszabadult, és így nincs többé köze az élethez. Csak arra vár, hogy az őt a világhoz kötő utolsó szál, a testi léte is véget érjen.

Az a nézete, mely szerint nem érdemes a mecsetben imádkozni, mert semmiféle jutalmat nem kapunk érte, szintén tipikusan buddhista gondolat. Buddha nem foglalkozott az istennel. Bár létüket nem tagadta, őket ugyanolyan esendő lényeknek tekintette, mint az embereket, akik szintén alá vannak vetve a szenvedéseknek és a reinkarnációnak.³¹ Az az ember, aki megvilágosodott, tulajdonképpen sokkal magasabb szinten van bármilyen istenségnél. Így az istenekhez intézett ima nem segíti elő a nirvánába kerülést. A vita elmérgesedésekor elhangzottak tulajdonképpen nem tipikusan buddhista jellegűek, viszont egyértelműen az iszlám és annak térítői ellen szólnak. Tulajdonképpen érthető, és nem szorul különösebb magyarázatra, hogy egy térítő fellép egy rohamosan terjedő másik vallás ellen. Azok a kijelentések, melyek szerint a *walik* gonoszak, és tanításaikkal megtévesztik az embereket, egyértelműen mutatják, hogy Siti Jenar nem lehetett muszlim. Siti Jenar *šarī'a*-ellenessége, illetve az a kijelentés, hogy ő maga nem a Koránból keresi az útmutatást, szintén ezt támasztják alá.

³⁰ *Buddha beszédei*, 46–47, Mahāvagga I. 21. Vekerdi József fordítása. Bár Buddha itt hat érzékről beszél, a jávai hagyomány mindenhol csak ötöt szokott emlegetni.

³¹ Schmidt, *i. m.*, 89–91.

Az, hogy Pangeran Bayat nem látta még a Mindenhatót, az előző gondolatmenet folytatása. A Mindenható (*Maha Sukci*) az iszlám istene, aki mindenk fölé uralkodik, és nincs nála tökéletesebb lény. Az imént láthattuk, hogy a buddhizmus nem ismeri el ilyen lény létezését. Nagyhatalmú istenek lehetnek, de tökéletes lény, aki nem hal meg, és nem rabja vágyainak, nincs. Leszámítva persze a megvilágosodottakat, de ez mindig hosszú folyamat eredménye, ők sem így születtek.

Siti Jenar másik kulcsfontosságú kijelentése az, hogy a Pokol és a Mennyrszág a Földön található, ebben az életben van. Ez nem más, mint a fájdalom és az öröm, amit életünkben tapasztalunk. Itt Buddha másik fontos beszédére kell gondolnunk, amelyet a buddhista hagyomány úgy nevez, hogy „A Tan Kerekének Elindítása”. Ennek egy részlete így hangzik: „A születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötvé lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elveszíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés, ha a kívánság nem teljesül, az is szenvedés; röviden: minden, ami a léthez köt, szenvedés.”³² Ha ezt rávetítjük Siti Jenar elképzeléseire, könnyen beláthatjuk, hogy az e világon létező Pokol valószínűleg ezt jelenti: az életünkben megtapasztalt szenvedések láncolatát. Ehhez a Mennyrszág értelemszerűen csatlakozik, tehát az öröm mint a szenvedések ellentétele. De ez is csak érzékszerveink játéka, nem valós boldogság, hiszen szeretteink elvesztése is szenvedés, tehát az öröm is végső soron szenvedéshez vezet. A Siti Jenarra nagyon jellemző retorikai fogás, amely azt mondja, hogy ez az élet valójában halál, és a valódi élet pedig a halállal kezdődik, szintén értelmezhető ebben a keretben. Ha ez az élet csak szenvedések sorozata, és végeredményben minden ebbe torkollik, akkor ez valójában nem jobb a halálnál. Ráadásul kicsit mindig meghalunk, ha veszteség ér bennünket, nem is beszélve arról a folyamatról, hogy testünk folyamatosan a halál felé tart, tehát valójában folyamatosan „hal-doklunk”.³³ Így ez az iszlám Poklához hasonlítható. Ezzel szemben a halál után, amikor a megvilágosodott a nirvánába jut, ott csak az örök békesség van. Ez lehet a muszlim Mennyrszág analógiája. Természetesen a két vallás túlvilágképe nagyon különbözik, de ilyen analógiák mellett könnyebben magyarázhatta el Siti Jenar a gondolatvilágát egy olyan hallgatóságnak, akik javarészt már az iszlám mellett döntöttek. Azt is mondja a szent, hogy aki már egyesült Istennel, az nem fél többé a haláltól. Az előzőek alapján, ha az Istennel való egyesülésen

³² *Buddha beszédei*, 45, Mahāvagga I. 6. Vekerdi József fordítása. Az utolsó mondat Schmidt (i. m., 41) fordításában így hangzik: „A személyiségnek a léthez tapadást okozó öt eleme (*khanda*) szenvedés.” Ezt a konkrétabb megfogalmazást is érdemes összevetni Pangeran Bayat alakjával, akit az öt érzékszerv csalfa örömei tartanak a halál birodalmában (azaz az életben).

³³ Ezt a buddhista gondolatot közérthetően kifejti Masao Abe, *Transformation in Buddhism. Buddhist-Christian Studies* 7 (1987) 5–6.

a nirvánát értjük, akkor ez is igaz a buddhizmus követőire. Ki Pringgabaya fel-szólalása pedig csupán az előzőket erősíti meg.

A négy kérdésre adott válasz, amelyre a szent egy tanítványát, Ki Bisanát kéri meg, egy kicsit zavarosabb. Az első választ rögtön egy ellentmondással kezdi, amely szerint a világ új, viszont mindig is létezett. Véleményem szerint ezt az ellentétet a harmadik kijelentés enyhíti valamelyest, amely szerint Isten nem teremtett semmi újat. Ha az újat az első kijelentés alapján a világra vonatkoztatjuk, akkor ez azt jelentheti, hogy nem Isten teremtette a világot. Ehhez hozzáadva a válasz második részét, ezt kapjuk: a világot nem Isten teremtette, mert az mindig is létezett. Ez a felfogás nem tartozik teljes egészében a buddhizmushoz, mert Buddha nem tanított a világ eredetéről. A Páli Kánon egyik dialógusában (Majjhima Nikāya 63) Māluṅkyaputta azt kérdezi a Buddhától, hogy örökkévaló-e a világ, esetleg véges vagy végtelen.³⁴ Erre azonban ő nem ad választ, mert szerinte ennek ismerete nem vezet a nirvánához, tehát a Tan szempontjából irreleváns.³⁵ A buddhizmus tehát nem tanít erről, de az indiai gondolatrendszerek alapja az, hogy a világot egyfajta körkörösen ismétlődő folyamatnak tekinti. Keletkezések és pusztulások folyamata ez, így az egész világmindenségnek nincs sem kezdete, sem vége.³⁶ Ez szöges ellentétben áll az iszlám gondolkörével, amely szerint mindent Isten teremtett.³⁷ Így ez a válasz ugyan nem kifejezetten a buddhizmusra utal, de mivel Buddha tanai között nem volt erről szó, elméletileg Siti Jenarnak kétféle véleménye lehetett a világ teremtett vagy nem teremtett voltáról. Tanításai azonban egyértelműen nem az iszlám irányelveit követik, hanem a Jávára korábban is jellemző indiai típusú gondolatvilágot. A második válasz, amely szerint Isten a lényegben (jávai *dat*, az arab *dār*ból) ölt testet, amelyet csak a kiválasztottak láthatnak, szintén nehezen értelmezhető. Ez igazából vonatkozhatna a szúfi extázisban Istennel egyesülő muszlimokra is, de ugyanígy érthetjük a nirvánát már elért megvilágosodottakra is. Részletes magyarázat híján ez nem fejthető meg teljes bizonyossággal. Korábban azonban már láttuk, hogy Siti Jenarnál sehol sem jelenik meg az extázis, így valószínűbb, hogy az utóbbi megállapítás a helyes. Itt is érdemes megfigyelni azt, hogy egy több száz évvel később, már muszlim közegben írott mű hogyan igyekszik behelyettesíteni az idegen fogalmakat és elképzeléseket az ezekre (legalábbis szerintük) hasonlító, ismerős muszlim gondolatokkal. Így a nirvána Istennel, az Ő lényegével és a vele való egyesüléssel történő behelyettesítése sok, eredeti jelentésében nehezen értelmezhető pontra adhatott magya-

³⁴ *Buddha beszédei*, 139–140, Majjhima Nikāya 63.

³⁵ *Buddha beszédei*, 140–142, Majjhima Nikāya 63; Schmidt, *i. m.*, 118–119.

³⁶ Schmidt, *i. m.*, 219.

³⁷ Egyedül a Korán teremtettségéről volt vita, mely jelentősen meghatározta a 9. századi muszlim történelmet. Tayeb el Hibri, *The Empire in Iraq. 763–861*. In: *The New Cambridge History of Islam. I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. Ed. by Chase F. Robinson. Cambridge, 2011, 291–295.

rázatot a szövegek szerzőinek. Ezzel tulajdonképpen muszlimmá varázsoltak egy egészen más tant.

Ki Bisana harmadik válasza sajnos megint zavaros. Az, hogy a lélek eltűnik, amikor meghalunk, teljes ellentétben áll az iszlám tanításával, ahol a lélek a halállal elhagyja a testet, túlvilági jutalmát élvezi, vagy büntetését tölti, majd a Feltámadáskor visszatér.³⁸ A válasz azonban a buddhizmus szempontjából is problémás. Buddha ugyanis szintén nem sokat beszélt a lélekről, sehol sem mondja ki konkrétan, hogy létezik-e vagy sem.³⁹ De amit sejteni lehet, annak alapján vagy tagadta a lélek létezését, vagy pedig állandóan változó és megsemmisülő valaminek fogta fel.⁴⁰ Ezt pedig a későbbi buddhista hagyomány úgy igyekezett magyarázni,⁴¹ hogy habár az ember önmagában nem létezik, csupán a részeinek (testrészeinek, gondolatainak, képzeleteinek) összessége, melyek külön-külön nem jelentenek semmit, egyben mégiscsak megalkotják az egyént, a szellemet és a lelket. Ezek a részek azonban a halálban újra felbomlanak, tehát a lélek tulajdonképpen ilyenkor megszűnik. Így amikor Ki Bisana azt mondta, hogy a lélek változatlan, ezzel ellentmondott Buddha tanának, viszont amikor azt mondta, hogy a halálban pedig megszűnik, egyetértett vele. Sajnos mivel ezt a választ szintén nem fejtette ki bővebben, így erről sem tudunk meg semmi közelebbit. Negyedik válasza összhangban van az iszlámmal, mert az iszlám hagyomány Istent valóban leírhatatlannak tartja, olyannak, aki semmi mással sem hasonlítható össze.⁴² De ha az előző analógiák alapján megint a nirvánát helyettesítjük be Isten helyett a szövegbe, akkor az előbbire is igaz az állítás, hiszen a nirvána szintén megfoghatatlan és leírhatatlan valami.⁴³ Végeredményben sajnos a negyedik válasz sem visz minket közelebb Siti Jenar gondolataihoz. Az azonban világosan látszik a válaszokból, hogy gondolatvilága nem az iszlámra épül. Ki Bisana még a muszlim hitvallás, a *šahāda* értelmét is megkérdőjelezi. További kommentárjai azonban egyértelműen a buddhizmusról szólnak, hiszen konkrétan kijelenti, hogy a buddhisták többre valók, mint a

³⁸ Edwin Elliot Calverley, Nafs. In: *The Encyclopaedia of Islam*. VII. Leiden, 1993, 880–883.

³⁹ Karl Werner, Death, Rebirth and Personal Identity in Buddhism. *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 10 (2008) 36.

⁴⁰ Schmidt, *i. m.*, 147–148, 150, 153–154.

⁴¹ Schmidt, *i. m.*, 148–151.

⁴² Egy híres Korán-vers szerint (42:11): „Semmi sem hasonlítható Hozzá.” Itt még érdemes hozzátenni, hogy ennek ellenére a muszlim hagyományban Istennek van 99 neve is, amelyek az Ő tulajdonságait írják le. Louis Gardet, al-Asmā' al-Ḥusnā. In: *The Encyclopaedia of Islam*. I. Leiden, 1986, 714–717.

⁴³ A Páli Kánonban ezt írják: „Van egy hely, ahol nincs sem föld, sem víz, sem tűz, sem levegő. Ez a hely nem a tér végtelenségének helye, sem a tudat végtelenségének helye, sem a semminek helye, sem a tudatosan és nem tudatosan túl lévőnek helye. Ez a hely nem ez a világ, sem az a világ; nem a Nap, sem a Hold. Ez nem jövés, sem menés, sem állás; nem elmúlás, sem keletkezés.” (Udāna VIII. 1.) illetve: „Van valami, ami nem keletkezett, nem lett, nem csináltott, nem alakított.” (Udāna VIII. 3.) Mindkét idézet Schmidt József (*i. m.*, 162) fordítása.

muszlimok.⁴⁴ Mikor a sok meditációra hivatkozik, valóban nem téved, hiszen a buddhista szerzetesek gyakorlatai elsősorban meditációk sorozataiból állnak. Életük nagy részét ezek a különböző gyakorlatok teszik ki, melyekkel eljutnak az elmélyedés különböző állapotaira.⁴⁵ Ezek a gyakorlatok aztán elősegítik a nirvánába jutást. Ezekhez a meditációkhoz a legalkalmasabbak a buddhizmus szerint az elhagyatott helyek,⁴⁶ és ezt Ki Bisana is kiemelte, tehát retorikájában itt követi a buddhizmust. Az előzőekben láttuk, hogy a nirvána megfoghatatlan és leírhatatlan dolog, pont úgy, mint az iszlám Istene. Ki Bisana is úgy fogalmaz, hogy a meditáció eredményeképpen a Megfoghatatlannal (*Hyang Suksma*) akar találkozni. Bár kifejezőmódja muszlim, a szó, amelyet használ, átvitt értelemben nem kizárólag Istent jelentheti.

A történet folytatásában a *wali sanga*, látván a két követ kudarcát, úgy határoz, hogy egy nagyobb követséget küld Siti Jenarhoz, amelyet öt *wali* (Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Modhang és Sunan Geseng) vezet, akiket negyven tanítvány kísér. Egy levelet is vittek magukkal egyenesen az uralkodótól, amelyben ő hivatalosan is beidézte a szentet, és amelybe belefoglalta, hogy ha nem teljesíti a parancsot, akkor halállal lakol.⁴⁷ A követség ismét tanítás közben találta Siti Jenart, aki megint visszautasította a kérést, mondván, hogy neki nem parancsolhat senki. Ezek után a *walik* meghökkenésére Sunan Bonangot hullának nevezte, mire Sunan Modhang megkérdezte, hogy ezt hogyan érti.⁴⁸ Elmondta, hogy ez az élet valójában halál. Mindenki csontból, húsból, izmokból és szervekből áll. Az ember az öt érzékszervet használja, és ezért lesz éhes, beteg, szomorú vagy éppen boldog. Ha valakije meghal, biztosan a szomorúság keríti hatalmába. Ezért az élet valójában a halál birodalma, ugyanis folyamatosan csak szomorúságot szül. Ha azonban valaki meghal, akkor eltűnik minden nehézség, szomorúság és éhség, és nem marad semmi, ami fájdalmat okozhat. Így a halál tulajdonképpen az igazi és jó élet.⁴⁹ Ennek alapján pedig minden élőlény valójában csak egy test a halál birodalmá-

⁴⁴ Való igaz, hogy sok forrás az iszlám előtti vallásosságról beszélve az indokoltnál gyakrabban használja a „buddhizmus” (*agama Buda*) kifejezést, és nagyon gyakran csak az ősi jávai hinduizmust értik alatta. Jelen esetben azonban a tanok konkrétabb megvizsgálása után úgy gondolom, hogy itt mégis szó szerint kell ezt venni, és valóban buddhizmusnak értelmezni. Ez a megállapítás természetesen nem csak erre a konkrét szöveghelyre igaz, hanem az ebben a cikkben idézett összes olyan forrásra, ahol a buddhizmus szó szerint említésre kerül.

⁴⁵ Schmidt, *i. m.*, 205–207; Hirakawa, *i. m.*, 25; Werner, *i. m.*, 31–34.

⁴⁶ Schmidt, *i. m.*, 206.

⁴⁷ Hakím, *i. m.*, 189–194.

⁴⁸ Hakím, *i. m.*, 194–195.

⁴⁹ Hakím, *i. m.*, 196–197. Ehhez hozzátartozik, hogy az egész gondolatrendszer bevezetése-képp a szövegben Siti Jenar egy szúfi mestertől, as-Sanūsītól idéz. Az idézet azonban tartalmilag nem igazán kapcsolódik az ezt követő kifejtéshez. Úgy gondolom, hogy ezzel a betoldással csupán a szöveg írója szerette volna erősíteni Siti Jenar tanainak „muszlimságát”.

ban, azaz egy hullá. ⁵⁰ Ekkor Sunan Geseng vágott közbe, mondván, hogy ezek a nézetek hamisak, mert nincsenek összhangban a Koránnal. Szerinte ez a világ igenis az élet, és tetteink alapján kerülünk később a Pokolba vagy a Mennyországba, a szenvedés ellen pedig a mecsetbe kell menni és Istenhez imádkozni, hogy elkerüljenek minket a bajok. ⁵¹ Siti Jenar ezen csak mosolygott, majd azt mondta, hogy nem véletlen, hogy pont Sunan Gesengtől hall ilyeneket. Sunan Geseng – valódi nevén Cakrajaya – ugyanis *walivá* válása előtt rendkívül gazdag volt, és csak a pénz és a földi örömei érdekelték. Ez a viselkedés pedig a legjobb bizonyíték arra, hogy ő érzékei rabja. ⁵² Ezzel szemben Siti Jenar nem foglalkozik a világi örömeikkel. Őt csak az zavarja, hogy még mindig a halál birodalmában tartózkodik, ahol a testi létezés minden kínját cipelnie kell. ⁵³

Erre Sunan Kudus elővette a szultán levelét, és elmondta tartalmát: vagy velük jön Demakba, vagy meghal. Siti Jenar azt felelte, hogy az életet választja, de az ő felfogása szerinti életet, azaz szeretne meghalni. Azonban nem kivégzés által, hanem magától fog meghalni. ⁵⁴ Sunan Bonang kérésére el is magyarázta ennek módját: „Seh Jenar elzárja az élet vizét, melyet a buddhisták *tirta nirmalának*, az arabok pedig *banyu kayatnak* (jávai *banyu* ’víz’ és *kayat* ’élet’ az arab *ḥayāt*ból) hívnak. A tudás fájából (jávai *sajratul makrifatu* az arab *šaḡarat al-ma’rifāt*ból) három van, háromszor három az összesen kilenc, ami illúzió, és ez tölti ki (azaz okozza) a szenvedést. Három arra jó, hogy meglássuk azt, amit jobban kell ismerni, három pedig a sors (jávai *kodrat*, az arab *qudrāt*ból) oka. A kettes szám az előre megszabott életerő. Ha ez becsukódik, a szellem megsemmisül. A hármas számból három van, látás, hallás, szaglás, az élet vizének ereje, mely az öt érzékszervet (*pancadriya*) alkotja. Ha ezek összessége becsukódik (azaz véget ér), ez lesz az *uning aning unanang*. Ha a három ajtó összezárul, egy lesz belőle, melynek neve a megfoghatatlan (*suksmantaya*). Színe zöld, kék és sárga, ezek a képzetek valójában a Napot helyettesítik, ami az emberek eredete. Gonosztevő, rabló, szegény, koldus ott van, és a király, a próféta és a bölcs is. Nem különböznek [egymástól]: mint egy gyűrű. A sors, az élet kezdete, közepe és a vége az, ami fontos. Nem a hús, a csont, a vér és a bőr. Nem a lélegzet, a szellem és a lélek. Sem az emlékezet vagy a gondolat. Mikor a különböző eltévelyedett vágyak találkoznak, akkor találják meg a testet. Ennek a neve halál, [ekkor] beszélünk a halott létről. Csakhogy ez olyanak érződik, mint az élet. [Ez az] *uning aning unanang*.” ⁵⁵ E magyarázat után Siti Jenar hozzátette, hogy

⁵⁰ Rahimsyah, *i. m.*, 112.

⁵¹ Hakim, *i. m.*, 197–198.

⁵² Hakim, *i. m.*, 198.

⁵³ Hakim, *i. m.*, 198–199.

⁵⁴ Hakim, *i. m.*, 199–200.

⁵⁵ *Yen Seh Jenar nutup banyu urip / bangsa Buda tirta kang nirmala / banyu kayat cara Rabe / sajratul makrifatu / cacah telu ping telu iji / gunggung sangawe maya / mratoni sakojur / kang telu mumpuni karsa / kang sajuga wruh prelu luwih premati / telu purbaning kodrat // Angka loro*

számára semmi jelentősége nincs a *wali* szónak, mert ez egy emberek alkotta rang, ráadásul a jávai *walik* nincsenek közel Istenhez (*Hyang Widhi 'Az Isteni Rend'*). Mindannyian érzékeik és vágyaik rabjai, és nem képesek elszakadni a földi javaktól.⁵⁶ Ezután Siti Jenar lefeküdt a földre úgy, hogy észak felé nézzen, karjait keresztbe tette, becsukta a szemét, majd elzárta az öt érzékszervét. Ekkor magától meghalt.⁵⁷ Ezt látván, a szent tanítványai önként követték mesterüket a halálba. Ki Bisana azt mondta: „Gyerünk, tanítványok, mi is tegyünk tanúságot, zárjuk el az élet vizét! Én elhagyom a holttestem, amely léte örökké meghatároz, és amely nem ér véget, amíg élek. Gyerünk, csináljátok utánam [azt, ahogy] elzárom! Nézzétek, *walik*, akik még mind éretlenek vagytok! Ötötök közül még egyikőtök sem érti. Tanuljátok meg tőlem, hogyan kell meghalni valójában! Benang, Kudus, Kalijaga, Modang és Geseng, kik nem tudjátok, figyeljétek, hogy mit csinállok, hogy lássátok a hasonlóságot Jenarral, aki az én mesterem, aki helyesen zárta életét. Négy társa hozzá hasonlóan keresztbe tette kezét, megtették a képzetek vizét (*tirtamaya*), és rögtön hullává váltak.”⁵⁸

Ebben a részben láthatjuk, hogy már maguk a *walik*, azaz a Demaki Szultánus vallási vezetői mennek el Siti Jenarért. Az a magyarázat, amely szerint az élet halál, a halál pedig élet, már ismerős a korábbi beszélgetésből, itt csupán még részletesebben fejt ki ugyanezt. Az emberi lény csak egy testből és annak képzeteiből, vágyaiból áll, amelyek az adott történések szerint okoznak neki boldogságot, de elsősorban szomorúságot, betegséget és éhséget. Itt még közelebb lépünk a buddhista szöveggörnyezethez. Mindenki jól ismeri a történetet, amely szerint Siddhattha Gotama herceg, a későbbi Buddha, azért fordult a szer-

*kodrat dayeng urip / yen kinukut budaya subrastha / angka tri telu cacache / pandulu myarsa ambu / dayeng tirta kayat murbani / pancadriya susawa / kumpulnya katutup / unining aning unanong / lawang telu kagulung dadi sawiji / jumengeng suskmantaya // Warnanira ijo biru kuning / mayamaya lir bun tempuh surya / yeku purbaning para wong / bajingan bangsat kecu / kere ngemis nglemprak neng margi / seba lawan Narendra / wali nabi jamhur / tan siwah yayah kalpika / kodrat purwa madya wasananing urip / ingka murba misesa // Dudu daging balung getih kulit / dudu napas eroh lawan nyawa / eling angen-angen dede / datkala bedanipun / sangking karsa kasasar mampir / nem wanda manira / pati arañipun / cangkrama wujud gushtika / mung rasane wus kadi rasanipun urip / unining aning unanang. Mangunwijaya, i. m. 157–158. dhandhanggula X, 25–28. Ld. Hakim, i. m., 200–202. A szövegben szereplő háromszor három csupán a jávai számmisztikára jellemző matematikai egyenlet. A három mágikus szám, a három háromszorozva pedig tovább emeli a szöveg szakralitását. Az *unining aning unanang* jávaiul értelem nélküli kifejezés, és a végső misztikus tudásra utal. Ld. lentebb a főszövegben.*

⁵⁶ Hakim, i. m., 202–204.

⁵⁷ Hakim, i. m., 205.

⁵⁸ *Payo santri saksenana / kita nutup banyu urip / ingsung oncat saking bathang / yu(n) wujud sipatul kadim / kang langgeng ana urip / lah tiruen panutupku / reh sira wali mentah / lalima pisan durung wrin / (ng)guruwa patrap-sun nganyut sanyata // Benang Kudus Kalijaga / Modang Geseng kang nastiti / pangukutku awasena / supaya wignya amirib / mring Jenar guru mami / kang putus pramaning idhu / tandya sabat sakawan / nepak made asta kering / nginum tirtamaya plas dadya gushtika. Mangunwijaya, i. m. 159. sinom XI, 5–6. Ld. Hakim, i. m., 205–206.*

zetesi élet felé, mert meglátott egy beteg, egy öreg és egy halott embert, s ennek következtében az lett a célja, hogy megtalálja a módját, hogy az ember hogyan szabaduljon meg a szenvedésektől.⁵⁹ Ezt továbbgondolva talán nem túlzás azt mondani, hogy a szenvedésekkel teli élet olyan, mint a halál, hiszen Buddha is azt mondta, hogy „aki született, annak meg kell halnia; aki született, szenvedést lát, bilincset, ölést, kínzást”.⁶⁰ Szintén hasonlóan szokás magyarázni az emberi lény összetevőit. Az ember szőrből, körömből, csontból, fogból, bőrből, húsból áll. Vannak érzetei, képzei és tulajdonságai is. De ezek csak összességükben jelentenek bármit is, önmagukban értelmezhetetlenek.⁶¹ Az érzékekkel a buddhizmus oksági tételei közül a negyedik, az ötödik, a hatodik, a hetedik és a nyolcadik foglalkozik.⁶² Ezek szerint (4. tétel) hat érzékszervünk (*indriya*) van (látás, hallás, szaglás, tapintás, ízelés, értelem), amelyekkel felfogjuk a világban minket körülvevő dolgokat. Az 5. és a 6. tétel szerint az ember az érzékeken keresztül kapcsolatba lép a külvilággal. A 7. tétel szerint ez a kapcsolatteremtés okozza azokat az élményeket, amelyek miatt szomjúhozunk a létezésre. Ebből a szomjból keletkezik a világi örömeik megragadása (8. tétel), ami az életbe és a reinkarnációba kényszerít minket. Ha tehát az érzékszerveinket nem használjuk, akkor nem foghatjuk fel a körülöttünk lévő dolgokat, így nem szomjazunk a létre, és ezért nem ragadjuk meg a világi örömeiket. Ez mind elősegíti a nirvánába kerülést.⁶³ Siti Jenar is tulajdonképpen erről beszél, amikor többször is felhossa, hogy ő nem rabja többé az öt érzékszervnek (*pancadriya*).⁶⁴ Ugyanezt mondja Sunan Gesengnek is, aki szerinte továbbra is az érzékei rabja. A *sunan* pedig jogosan állítja azt, hogy ennek az egésznek semmi köze a Korán tanításaihoz.

Az, hogy Siti Jenar magától hal meg, szintén nem áll távol a buddhizmustól. Maga Buddha is előre tudta halálának óráját, sőt tulajdonképpen elhatározta, hogy mikor fog meghalni.⁶⁵ De nemcsak Buddháról tudjuk ezt, hanem a szent életű buddhista szerzetesek gyakorlatilag mindig előre tudják, hogy mikor fognak meghalni.⁶⁶ Buddha halála előtt fejjel észak felé lefeküdt két fa közé, majd meditációba merült, és végigment az elmélyülés összes lépcsőfokán, az elmélyedés első állapotától az érzékelés és az észlelés megszüntetéséig, majd vissza az elmélyedés első állapotáig, végül ismét az elmélyedés negyedik állapotáig,

⁵⁹ *Buddha beszédei*, 9–12, Nidānakathā II; Schmidt, *i. m.*, 31–34; Hirakawa, *i. m.*, 24.

⁶⁰ Sutta Nipāta V. 6. Schmidt József fordítása. Schmidt, *i. m.*, 122.

⁶¹ Schmidt, *i. m.*, 148–149.

⁶² Schmidt, *i. m.*, 138–139.

⁶³ Hirakawa, *i. m.*, 30, 40–41.

⁶⁴ Ráadásul a kifejezés, amelyet használ (*pancadriya*), szintén tipikusan buddhista, nem pedig muszlim. Hogy csak ötöt említ és nem hatot, az szinte általános a vele kapcsolatos szövegekben.

⁶⁵ *Buddha beszédei*, 34, Mahāparinibbāna Sutta; Schmidt, *i. m.*, 56, Mahāparinibbāna Sutta III. 51; Hirakawa, *i. m.*, 36.

⁶⁶ John Kieschnick, *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu, 1997, 72.

amikor is végleg kialudt, meghalt, és elérte a nirvánát.⁶⁷ Siti Jenar szintén észak felé nézve hal meg, a földön fekve. Sajnos az ő halálakor nem tudunk meditációról, azonban tanítványainak halála árulkodóbb. Bár a leírás az ő esetükben sem tartalmazza a halál konkrét módját, annyit megtudunk, hogy Ki Bisana azt mondja a tanítványoknak, hogy utánozzák, a *walik*knak pedig azt, hogy figyeljék őt, hogyan csinálja. Ez arra enged következtetni, hogy volt valami módszerük a halál eléréséhez, amelyet azonban a szöveg nem közöl. Ki Bisana azt is mondja, hogy ő pont ugyanúgy csinálja ezt, ahogyan mestere is tette. Nem elképzelhetetlen, hogy ugyanilyen meditációról van szó. Bár a módszert Siti Jenar elmagyarázza, de a leírásból sajnos nem tudunk meg sok konkrétumot. Ennek talán az lehet az oka, hogy a forrás muszlim szerzője nem lehetett tisztában a buddhisták módszereivel. Elképzelhető (bár nem bizonyítható), hogy volt egy régebbi szövege, amelyet saját, jávai–muszlim fogalmai szerint igyekezett értelmezni és ezek szerint átírni. Jávai, mert belekeverte a jávaiakra oly jellemző szám- és színmisztikát. Muszlim, mert a szöveg hemzseg az arab kifejezésektől, ráadásul igyekezett az egészet hozzárendelni egy szúfi mester művéhez. Így több félreértés és rendkívül nehezen vagy egyáltalán nem kibogozható részlet is található benne. Például elmondja, hogy mindenki egyenlő, legyen koldus, gonosztevő, király vagy bölcs, de utána a felsorolásban az egész élet menetéről mondja azt, hogy fontos. Valószínűleg az általa alapul vett szövegben (vagy szövegekben) csak annyi lehetett, hogy mindenki egyenlő, mert mind születünk, majd meghalunk, tehát az élet eleje és a vége ugyanaz. Ebbe a szöveg szerzője beleírta az élet közepét is, ami gyakorlatilag semmissé teszi a korábban megfogalmazott egyenlőséget – kivéve, ha az eredeti szövegében (ha tényleg volt ilyen) szerepelt, hogy életünk folyamán mindenki szenved, és ő ezt kifejtés nélkül nevezte az élet közepének. Esetleg az élet közepén a szerzetesi életet és a nirvánára való folytonos törekvést is lehet érteni, de sajnos ez a forrás hiányossága miatt nem derül ki egyértelműen. A buddhizmust azonban még a félreértések ellenére is konkrétan megnevezi a szöveg.

Azt is elmondja, hogy a szenvedést valójában illúziók okozzák, és ha megszüntetjük (*katutup* 'becsukódik') az öt érzékszervet (*pancadriya*), akkor jön az *uning aning unanang*, illetve ha összezárulnak az ajtók, akkor találkozunk a Megfoghatatlannal. Az *uning aning unanang*nak semmi értelme a jávai nyelvben, csupán azt akarja jelezni, hogy ez titkos tudás (lehet, hogy a szerző sem tudta pontosan, hogy mit jelent az, amiről ír). Az a részlet szintén összegegyeztethető a buddhizmus tanaival, amikor sorra veszi az emberi testrészeket és tudati működéseket, majd elmondja, hogy ez nem fontos, sőt ezek találkozásánál (azaz működésekor) ragadunk meg a halál birodalmában. Erre Buddha tudta a megoldást. Szerinte a buta emberek azt mondják: „ez az enyém, ez én vagyok, ez

⁶⁷ *Buddha beszédei*, 36–39, Mahāparinibbāna Sutta; Schmidt, *i. m.*, 57–58, Mahāparinibbāna Sutta VI. 8–9.

az én énem”, de a tudó és hívő ember így beszél: „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem”.⁶⁸ Tehát akkor szabadulunk meg, ha felismerjük, hogy a mi testünk valójában nem a miénk, ezzel megszüntetve az érzékek hamis örömei utáni vágyakozást. Siti Jenar ugyanezt csinálja, mint ahogy más szövegekben is kijelenti, hogy a test valójában nem létezik. Az állandóan előkerülő öt érzékszerv és az élet vizének elzárása kicsit zavaros értelmű fogalmak. Részben már volt róla szó, hogy a buddhizmus hat érzékszervet ismer, amelyek használata a világban maradásra ösztönöz. E felfogás értelmében, ha ezeket elzárjuk, közelebb kerülünk a nirvánához. Emellett a buddhizmusban létezik egy másik fogalom is, a *khandha*.⁶⁹ Ebből öt van, és azokra a tulajdonságokra használják, amelyekből minden élőlény összeáll. Ezek az alak (*rūpa*), az érzet (*vedanā*), a képzet (*saññā*), képességek és hajlandóságok (*saṅkhāra*) és gondolatok (*viññāṇa*). Az öt *khandha* igazából teher az ember számára. A halálban pedig valójában az öt *khandha* bomlik fel,⁷⁰ illetve aki belép a nirvánába, annak *khandháiból* egy sem marad.⁷¹ Nem lehetetlen, hogy a *Serat Siti Jenar* muszlim szerzője nem értette igazán az érzékszervek (*indriya*) és a *khandhák* közötti különbséget, ezért a kettőt egynek fogta fel. Az „élet vizének” emlegetése nem tartozik feltétlenül ehhez a témához. Maga az „élet vize” nagyon kedvelt kifejezése a jávai misztikának,⁷² így szintén valószínű, hogy az író itt is csak rá akart húzni egy ismerős fogalmat egy ismeretlenre.

A történet azonban itt nem ér véget. Amikor Siti Jenar hozzátartozói megtudták, hogy a szent meghalt, nem éreztek szomorúságot, sőt örültek, hogy a mester belépett az igazi életbe.⁷³ A holttestet pedig a *walik* a demaki nagymecsetbe vitték, hogy előkészítsék a temetésre. Miközben imádkoztak, egyszer csak arra lettek figyelmesek, hogy a koporsóból virágillat árad. Felnitották a koporsót, és azt látták, hogy Siti Jenar holtteste úgy fénylik, mint a telihold, sőt még egy szivárvány is felragyogott fölötte.⁷⁴ A *walik* teljesen elbódulva szagolgatták a holttestet, mire végül Syekh Maulana Maghribi észbe kapott, és mindenkinek megtiltotta a holttest szagolgatását. Ekkor támadt egy ötlete. A szent testét még aznap este elásták egy titkos helyen, a koporsóba pedig egy rühes kutya holttestét rakták helyette.⁷⁵ Másnap rengetegen jöttek a temetésre, mivel Siti Jenar

⁶⁸ Sutta Nipāta XXXV. 1. Schmidt József (*i. m.*, 150) fordítása.

⁶⁹ Schmidt, *i. m.*, 145–147; Hirakawa, *i. m.*, 44.

⁷⁰ Werner, *i. m.*, 28.

⁷¹ Schmidt, *i. m.*, 158.

⁷² Az egyik leghíresebb történet szerint a *Mahābhārata* Bhīmája az élet vizét keresi. Ez a mű, a *Dewa Ruci* rengeteg másik jávai misztikus könyvnek adott ihletet. Sumarsam, Past and Present Issues of Islam within the Central Javanese Gamelan and Wayang Kulit. In: *Divine Inspirations. Music and Islam in Indonesia*. Ed. by David D. Harnish–Anne K. Rasmussen. New York, 2011, 55–57; Drs. Soesilo, *Kejawen. Filosofi dan Perilaku*. Jakarta, 2004, 105–110.

⁷³ Hakim, *i. m.*, 207.

⁷⁴ Hakim, *i. m.*, 207; Rahimsyah, *i. m.*, 114.

⁷⁵ Hakim, *i. m.*, 208; Rahimsyah, *i. m.*, 114.

széles körben ismert volt, és sokan szerették. A szultán is eljött, hogy szemtanúja legyen az eseményeknek. Menet közben azonban kinyitották a koporsót, és mindenki meghökkenve látta a kutya testét. Ekkor a szultán parancsára az eb hulláját kifüggesztették egy kereszteződésbe, és mellé egy üzenetet írtak.⁷⁶ Ebben az üzenetben, amelyet a szultán saját kezűleg írt, az állt, hogy mindenkinek az országban a *šarī'a* törvényeit kell követnie, és aki nem így tesz, arra büntetés vár. Még a híres Siti Jenar, akit sokan szentnek tartottak, sem kerülhette el a sorsát, és holttestét maga Isten változtatta át büntetésül kutyává, amiért elhagyta a *šarī'át*.

A legenda, mely szerint a szent holtteste virágillatú volt és fényárban úszott, ismét nagyon jellemző a buddhista szentekre. Akárcsak az iszlám szúfijait, Buddhát és a fontos buddhista szerzeteseket is mindenféle csodák övezik. Ezeknek a történeteknek azonban vannak visszatérő elemeik. A hangok és az illatok, illetve a virágok megjelenése a születéskor vagy a halálkor, esetleg meditáláskor a legtöbb buddhista szent ember életében előkerülnek. Buddha halálakor is virágok nyíltak a két fán, amelyek közé lefeküdt – habár akkor éppen nem volt virágzási időszak –, és mennydörgés is támadt.⁷⁷ A híres kínai buddhista fordító, Xuanzang halálakor fényárban úszott az ég, Huishao hamvasztásánál pedig illatos fák nőttek a hamvaiból.⁷⁸ Egy másik szerzetes, Tanjie halálakor teste fényben úszott.⁷⁹ Ezek az elemek szinte tipikusnak mondhatók a fontosabb buddhista szerzetesek életrajzaiban, tehát még a csodák esetén sem csak szúfi, hanem buddhista motívumok is szerepelnek. A holttest kutyával való kicserélése érdekes fordulat, és a korszak viszonyaira mutat rá. Siti Jenar tanai népszerűek lehettek, hiszen az összes forrás szerint rengeteg tanítványa volt, köztük magas rangú emberek is. Az akkor még fiatal Demaki Szultánátus alapja viszont az iszlám volt, ezért az uralkodónak érdekében állhatott befeketíteni egy másik vallás tanítómesterét, főleg, ha az népszerű volt. A holttest kutyává válása nagyon súlyos isteni büntetést jelentett, mert mind az iszlám, mind a buddhizmus negatív véleménnyel van erről az állatról. Az iszlám hagyomány szerint a kutyák⁸⁰ démonok emanációi, illetve annyira tisztátalanok, hogy az angyalok be sem lépnek olyan ember házába, ahol kutya van. Ha egy imádkozó ember közelébe kutya kerül, az érvényteleníti az egész imát.⁸¹ A buddhizmusban pedig a kutyák,⁸² mint minden állat, a létezés alacsonyabb létformái, és állati alakban élni olyan, mint a Pokol kínjait szenvedni. A kutyák kiejzetten rosszak, és a

⁷⁶ Hakim, *i. m.*, 209–210.

⁷⁷ *Buddha beszédei*, 36, 39, Mahāparinibbāṇa Sutta.

⁷⁸ Kieschnick, *i. m.*, 99.

⁷⁹ Kieschnick, *i. m.*, 5.

⁸⁰ Sophia Menache, Dogs. God's Worst Enemies? *Society and Animals* 5 (1997/1) 34–35.

⁸¹ Menache, *i. m.*, 34–35.

⁸² Phyllis Granoff, For the Love of Dogs. Finding Compassion in a Time of Famine in Pali Buddhist Stories. *Religions* 10/183 (2019) 2.

legrosszabb, amit Buddha egy brahminnak mondhat, az az, hogy az előző életében kutya volt. A kutyalét mindig negatív következményekkel jár, és általában undorító lényekként írják le őket. Így a szultán egy csapással eltántoríthatta az országban élő muszlimokat és buddhistákat is attól, hogy továbbra is Siti Jenar vagy valamelyik tanítványa útmutatását kövessék. Egyben jó alkalom volt arra is, hogy még egyszer kihirdesse, országa muszlim alapokon nyugszik.

De a buddhizmusra utaló elemek nem csak a viszonylag késői *Serat Siti Jenar*ban jelennek meg. Az egyik legrégebbi mű, amelyben írnak a szentről, a *Babad Tanah Jawi*, egész máshogyan meséli el Siti Jenar származását,⁸³ mint a többi forrás teszi. Ebben a történetben a *wali sangha* éppen tanácsot tartott, melyben elhatározták, hogy elég Jávának a kilenc szent, nem kell több. Az utolsó *walinak* pedig, aki lezárja munkájukat, Sunan Kalijagát nevezték ki. Ezzel mindenki egyetértett, kivéve magát Sunan Kalijagát. Ekkor a *walik* vezetője, Sunan Ampel megkérte Sunan Bonangot, hogy magyarázza el Kalijagának, hogy ennek miért kell így lennie. Sunan Bonang és Sunan Kalijaga kimentek egy tó partjára, ahol találtak egy csónakot. Mivel Sunan Bonang titkos tudást akart rábízni társára, be akart hajózni a tó közepére, hogy senki se hallja meg őket. A csónak azonban lyukas volt, ezért Sunan Kalijaga ezt egy marék agyagos földdel betapasztotta. Beeveztek a tó közepére, majd Sunan Bonang így szólt: „Van egy égő fáklya, melynek lángja négy irányba mehet. Ha elalszik a tűz, hová fog kerülni?” Sunan Kalijaga azt felelte: „Egy olyan fáklyára, amely nem ég.” Sunan Bonang egyetértett vele, de figyelmeztette, hogy ezt senkinek sem szabad elmondania, mert ez titkos tudás, és bárki, aki meghallja, legyen az muszlim vagy nem muszlim, ha megérti, bizonyosan tökéletes emberré változik. A marék földben azonban, mellyel a csónakot betapasztották, volt egy kukac, s ez meghallotta a tanítást. Ekkor felkiáltott, hogy nem csak hallotta, hanem érti is, majd azon nyomban emberré változott. A kukacból lett ember immáron ott ült harmadikként a csónakban, és mestereiként köszöntötte a két *walit*. Sunan Bonang a Seh Lemah Abang (‘A Vörös Föld Sejkje’, tehát ugyanazt jelenti, mint a Seh Siti Jenar szókapcsolat, csak más szavakkal) nevet adta neki, mert a kukac a vörös földben bújt meg.

Ebben a történetben két buddhista elem is meghúzódik. Egyrészt az egész jelenet, a titkos tudás átadása egy lyukas csónakon történik. Maga Buddha is egyik beszédében rozoga tutajhoz hasonlította a Tant, amely nehezen ugyan, de végül mégis segít átjutni a vízen.⁸⁴ Maga a titkos tudás pedig, amit Sunan Bonang mond el, majdnem szó szerinti (bár jelentősen lerövidített) másolata Buddha egy másik beszédének. E szerint a történet szerint egy Vacchagotta nevű

⁸³ Rahimsyah, *i. m.*, 97–99.

⁸⁴ *Buddha beszédei*, 85–86, Majjhima Nikāya 22. Ennek alapján a későbbi buddhista irodalomban gyakran van szó arról, hogy az embernek át kell kelnie a *samsāra* tengerén a túlpartra, ahol a nirvána várja. Hirakawa, *i. m.*, 277; Abe, *i. m.*, 6.

remete kereste fel a Buddhát, és megkérdezte tőle, hogy a megvilágosodott szerzetesek haláluk után hol születnek újjá, vagy egyáltalán újjászületnek-e valahol vagy sem. Buddha erre a következőket mondta: – Mi a véleményed, Vaccsha: ha tűz égne előtted, tudnád-e: „Itt előttem tűz ég”? – Ha tűz égne előttem, Gótama, tudnám: „Itt előttem tűz ég.” – És ha megkérdeznék tőled: mitől ég ez a tűz, amelyik itt ég előtted, mit válaszolnál a kérdésre? – Ha megkérdeznék tőlem: mitől ég ez a tűz, amelyik itt ég előttem, ezt válaszolnám a kérdésre: „Ez a tűz, amelyik itt ég előttem, attól ég, hogy fűvel és fával táplálják.” – És ha kialudna előtted a tűz, tudnád-e: „Kialudt előttem a tűz”? – Ha kialudna előttem a tűz, tudnám: „Kialudt előttem a tűz.” – És ha megkérdeznék tőled: ez a tűz, amelyik kialudt előtted, melyik égtáj felé távozott, keletre, nyugatra, északra vagy délre, mit válaszolnál a kérdésre? – Nem lehet rá válaszolni, Gótama. Hiszen a tűz, amely attól égett, hogy fűvel és fával táplálták, annak felemésztése után, ha nem raktak rá újabbakat, táplálék nélkül maradt, és éppen ezért mondjuk róla, hogy kialudt.⁸⁵ Buddha ezzel a hasonlattal világítja meg, hogy a megvilágosodottak is haláluk után egyszerűen csak kialszanak. Sunan Bonang kérdése, bár kevésbé szájbarágós, de ugyanígy a kialvó tűzről beszél, ami négy irányba távozhat. A válasz is hasonló. A tűz egész egyszerűen csak kialszik.⁸⁶ Tehát e történet szerint Siti Jenar azért vált kukacból tökéletes emberré, mert meghallotta és megértette Buddha egyik beszédét, ráadásul mindez egy lyukas csónakon történt, ami vonatkozhat magára a buddhista Tantra.

Taufiq Hakim, aki az indonéz szokásoknak megfelelően szúfi alapokon igyekszik magyarázni Siti Jenar tanait, tesz egy érdekes kijelentést. Az 1917-es *Serat Siti Jenar*ban ő azt találta, hogy Siti Jenar négy dolgot tanított: 1. Az élet eredete; 2. Az életre nyitott ajtó; 3. A helyek, amelyeket meglátogatunk; 4. A halál, amelyet elhagyunk.⁸⁷ Sajnos Hakim egyáltalán nem megy bele ezek magyarázatába, csupán említésszerűen közli őket. Neveik alapján viszont párhuzamba állíthatjuk őket a buddhizmus négy nemes igazságával: a szenvedés; a szenvedés keletkezése; a szenvedés megszüntetése; a szenvedés megszüntetéséhez vezető út.⁸⁸ Ez a négy igazság tulajdonképpen a buddhizmus alapja. Ha Siti Jenar is négy dolgot tanított, akkor ennek ismételt fel kell hívnia a figyelmünket a további vizsgálódásra. Ha a négy tanítás címét nézzük, akkor csak úgy feleltethetők meg a négy nemes igazságnak, ha eggyel eltoljuk a sort.

⁸⁵ *Buddha beszédei*, 143–144, Majjhima Nikāya 72. Vekerdi József fordítása. A szövegben szereplő Vaccsha megegyezik a korábban emlegetett Vacchagóttával. Míg Vekerdi magyaros helyesírással közölte a neveket, én a tudományos átírást alkalmazom.

⁸⁶ Sajnos Sunan Kalijaga válasza túl rövid, és ezért nehezen értelmezhető. Jelentheti, hogy egy új fáklyára kerül a tűz, ami így égni fog, de akár azt is, hogy a tűz kialszik, mert amelyik fáklyára menne át, az nem ég, tehát nem is fog égni. Sajnos a jávai és az indonéz nyelvben nincsenek igeidők, így a mondat nem egyértelmű. A hasonlóság Buddha beszédével azonban szembeötlő.

⁸⁷ Hakim, *i. m.*, 171.

⁸⁸ Schmidt, *i. m.*, 120.

Az élet eredete jelentheti a szenvedések keletkezését, hiszen a korábbiakban már láthattuk, hogy az élet tulajdonképpen gyötrelem. Az életre nyitott ajtó jelentheti azt az elhatározást, hogy az életet jelentő kínokat meg akarjuk szüntetni, tehát „ajtót nyitunk” a megoldásra. A helyek pedig, amelyeket meglátogattunk, a célunkhoz vezető út állomásait is jelenthetik, márpedig a buddhista tan a fájdalom megszüntetéséhez vezető utat „nyolcstréti ösvénynek” nevezi. A Siti Jenarnál szereplő halál, amelyet elhagyunk, akár a nirvána is lehet, ami az előzőek egyenes következménye. Így csak az első nemes igazság marad ki, ami egy felismerés, annak felismerése, hogy az élet szenvedés. A szám, a szimbolikus négy azonban megőrződik. Sajnos, mivel Hakim nem fejt ki ezt a négy tant, így ez a megfeleltetés eléggé bizonytalan talajra visz minket. Vizsgálódásunk e téren épp ezért csak nagyon felszínes lehet, ingatag eredményekkel. Így nem is állítom, hogy ez a két négyes egymásnak megfeleltethető, csak felhívom a figyelmet ennek lehetőségére.

Seh Siti Jenar követői

A hagyomány szerint Siti Jenar nem volt egyedül a nézeteivel. Néhány tanítványával az előbbieken már megismerkedhettünk. Egyik társa, a korábban már említett Kebo Kenangga – vagy másik nevén Ki Ageng Pengging – még Siti Jenarnál is nagyobb gondot okozott a szultánnak. A történet szerint⁸⁹ (amelyet szintén az 1917-es *Serat Siti Jenar* fejt ki a legrészletesebben), ennek a személynek az eredeti neve Dayaningrat, aki nem volt más, mint a Majapahit Birodalom utolsó királyának veje, és emiatt a Demaki Szultánátust megelőző hatalom törvényes folytatója (mely királyságot Demak fegyverrel pusztította el). Azonban Dayaningratot nem érdekelte a kormányzás, és egyszerű földművesként egy Pengging nevű faluban lakott. Ám az emberek tudták, ki ő valójában, és régi rangját tisztelvén Ki Ageng Penggingnek hívták (A Penggingi Nagy Ember). Ki Ageng Pengging nagyon vallásos buddhista volt, állandóan meditált, és igyekezett elmélyedni a buddhista tudományokban. A hír, hogy egy ilyen nagy tudású ember él Penggingben, eljutott Siti Jenar fülébe is, és elment hozzá. Azt gondolta ugyanis, hogy a hírek alapján ez az ember pont ugyanabban hisz, mint ő. A bemutatkozás után leültek egymással szemben, és kölcsönösen előadták misztikus tudásukat. A párbeszéd három napon és három éjszakán át zajlott. Ki Ageng Pengging a buddhizmus alapján magyarázta tanait, míg Siti Jenar pontosan ugyanezt adta elő, csak mindent az iszlámra alapozva. A beszélgetés konklúzióját Ki Ageng Pengging mondta ki: „A buddhizmus és az iszlám között nincs különbség.”⁹⁰ Ezután hozzátette, hogy a tant mindenkinek

⁸⁹ Hakim, *i. m.*, 108–110.

⁹⁰ *Agama Buda Islami. Karonira nora beda*. Mangunwijaya, *i. m.* 10. pangkur. Ld. Zoetmulder, *i. m.*, 302.

ismernie kell, „mert a bölcs úgy akarta, hogy ne legyen különbség azok között, akik Isten utasításait követik. Ha valaki valójában akart látni, annak mellébeszélés nélkül elmondta az igazságot, azt, hogy a világban a Legnagyobb számára nincs különbség királyok, *walik* és a szenvedő szegények között. Mindannyian a Megfoghatatlan vásznai. A túlvilágon azonban egy király vagy kormányzó is, ha nem látja az élet igazi lényegét, beleesik az ismeretlenbe, de ha egy szenvedő szegény ember követi az ösvényt, ha ismeri az egységet, az örökkévaló lesz és változatlan.”⁹¹ A beszélgetés eredményeképpen Ki Ageng Pengging is elhatározta, hogy terjeszteni fogja hitét az emberek között úgy, mint Siti Jenar teszi. Neki is rengeteg követője lett, mert tanításait közérthető nyelven adta elő. Megtanította rá az embereket, hogy Isten benne van mindenki benn, és hogy a *šahāda*, a *dīkr* és az ima mind hamis dolgok.⁹²

Ezt meghallva a demaki szultán, Raden Patah, nagyon megijedt. Ki Ageng Pengging nemcsak olyan nézeteket terjesztett, amelyek tönkretelheték az iszlámot, hanem ráadásul ő az előző uralkodói dinasztiába tartozott, így fellépése politikailag is veszélyes volt. Minisztere tanácsára két követet küldött hozzá Penggingbe, hogy beidézzék az uralkodóhoz. Ő azonban nem akart menni, mondván, hogy Isten (Hyang Manon) nem akar menni, így neki sem kell.⁹³ Az elutasító válasz után maga a miniszter, Patih Wonosalam ment Penggingbe elhozni Dayaningratot. Egy földműves igazította útba, de figyelmeztette őt, hogy Ki Ageng Pengging éppen Istennel beszélget. A házba belépve Patih Wonosalam nagyon meglepődött, mert amikor elhúzta a függönyt, amely mögött a szent volt, fény árasztotta el a szobát.⁹⁴ A miniszter ezután igyekezett a másik szája ízére formálni mondandóját. Közölte vele, hogy őt ugyan Raden Patah küldte, de ugyebár Isten benne is jelen van, tehát Isten küldi őt hozzá. De mivel Ki Ageng Penggingben is Isten található, ezért valójában azért jöjjön a palotába, mert Isten saját magával akar találkozni. Hozzátette még, hogy az uralkodó tanítványai ügyéről is beszélni akar vele, mert sok gondot okoznak az uralkodónak.⁹⁵ Azonban nem dőlt be a cselnek, és még ezek után is azt mondta, hogy nem akar menni, mert ő csak egy földműves, aki fizeti az adót, s hogy kinek mit tanít, az nem a király dolga. „És ismételten, a föld és az ég nem Sri Naranata (a szultán egyik megszólítása) tulajdona, hanem az emberek tulaj-

⁹¹ *Wit karsane sang pandita / nora beda kabeh titah ing Widi / singa kang karep sinung wruh / angeblak blaka suta / wit ing dunya lamun mungguh ing Hyang Agung / ratu wali nora beda / lan pra papa pekir miskin. Kabeh waraneng Hyang Suksma / ing delahan nadyan ratu bupati / yen tan wruh jati ning idup / dumawah tawang towang / nadyan papa papariman turut lurung / yen waskita ing panunggal / langgeng nora owah gingsir.* Manguw Wijaya, i. m. 11. pangkur. Ld. Zoetmulder, i. m., 303.

⁹² Hakim, i. m., 110–111.

⁹³ Hakim, i. m., 156–159.

⁹⁴ Hakim, i. m., 159–160.

⁹⁵ Hakim, i. m., 160–162.

dona. A király tulajdona csak az adó, mert ő készítette a pénzt. Visszatérvén a világ dolgaira, az az embereké. Ezért én nem leszek szolgáló, és senki sem parancsolhat nekem saját magamon kívül, mert Isten bennem van.”⁹⁶ Ezzel a miniszter természetesen nem értett egyet, mert a szultán igenis parancsolhat alattvalóinak. Emellett kijelentette, hogy Ki Ageng Pengging nem lehet Isten. Ekkor feltette neki azt a három kérdést, amit a szultán küldött neki, azonban Ki Ageng Pengging ezeket gyermeteg találós kérdéseknek tartotta, és könnyedén megválaszolta mindegyiket.⁹⁷ Továbbra is visszautasította, hogy megjelenjen az uralkodó előtt, majd kifejtette nézeteit: „Valójában én egy halott ember vagyok. Nappal és este is, halálom nem lesz kevesebb (azaz ez egy állandó állapot). Akármennyig is vagyok a világon, [ha] sokáig élek [is], biztos, hogy visszatérek az élet korszakába. A halál (azaz az élet) tele van áruházzal, szenvedéssel és hatalmas pokollal. Azonban később, ha majd élni fogok (azaz meghalok), az örökkévalóság megszámlálhatatlan lesz az idők végezetéig.”⁹⁸ Az élet szerinte is a halál birodalma, ahogy Siti Jenar is tanítja, mert tele van szenvedéssel, míg az igazi élet a halál után jön, amely örökkévaló. Patih Wonosalam nem tudott tovább vitatkozni vele, ezért azt mondta, hogy Ki Ageng Penggingnek három éve van megjelenni a szultán előtt, majd visszatért Demakba.⁹⁹

Ki Ageng Pengging természetesen nem járult Raden Patah elé, s amikor közeledett a határidő, Ki Ageng Tingkir (A Tingkiri Nagy Ember), aki Dayaningrat bátyja volt, elment testvéréhez, hogy meggyőzze, menjen el Demakba a szultánhoz. Megkérdezte, hogy miért nem hajlandó menni, és hogy nem fél-e a haláltól. Erre öccse azt felelte: „Lehetetlen, hogy féljek. Ha egy hajszálat ezerfelé vágunk is, akkor sincs [semmi, ami] lelkemet megfélemlíti, és ha lehajtom a fejemet (azaz meghalok), akkor sem visszakozom. Isten bizonyossága sem visszakozik, mert ez a keletkezés erejében van (?). A halott ember nem érez fájdalmat. A betegség is ebben az életben ér, mely még mindig a mienk (azaz míg élünk, megbetegedhetünk). Ha a lelkem meghal, visszatér a másik világba, amelyik az *uning anung* helye, ezért nem félek a veszélytől.”¹⁰⁰ Ezt hallva bátyja elfogadta

⁹⁶ *Lawan malih bumi langit iki / dudu darbekke Sri Naranata / yekti kang darbe wong akeh / darbekke Ratu amung / pajeg rehning wus karya dhuwit / wangsul isining donya / wong akeh kang ngaku / mila ngong datan kabawah / tan kaprintah kajaba ingsun pribadi / sajroku ana Allah.* Mangunwijaya, i. m. 142. dhandhanggula V, 8. Ld. Hakim, i. m., 162.

⁹⁷ Hakim, i. m., 163–164. A három kérdés (1. Hol van az élet? 2. Milyen tudást lehet tudományként nevezni? 3. Mi az, ami aludni hív?) és a rájuk adott válasz (1. Az élet *uning, anong, anung*. 2. A tudományt a szem nem látja. 3. Olyan víz, ami nem él.) még rövidebb és zavarosabb, mint a Siti Jenarnak feltett négy kérdés, így ennek kifejtésével most inkább nem foglalkozom.

⁹⁸ *Sajatine kawula wong mati / rinten dalu pati datan suda / neng dunya pinten lamine / dangu kawula idhup / tamtu mulih ing zaman urip / pati sugih duraka / siksa nraka agung / wangsul benjang yen wus gesang / tanpa petang langgeng ing salami-lami.* Mangunwijaya, i. m. 143. dhandhanggula V, 21. Ld. Hakim, i. m., 165–166.

⁹⁹ Hakim, i. m., 166.

¹⁰⁰ *Sewu dupara kula jrih / srambut pinara sayuta / sanadyan jiwangsun amor / bantala dadya*

a döntést, este pedig *wayang bebert* (képek alapján történő legendamesélés) játszott neki a misztikus *Dewa Ruci* történetével.¹⁰¹ Nem sokkal később Ki Ageng Tingkir meghalt. Ezután Ki Ageng Pengging rengeteget meditált, keveset evett és aludt, hogy így egyesülhessen Istennel.¹⁰²

Időközben letelt a három év, és Raden Patah végül a *wali sang*a egyikét, Sunan Kudust küldte el Penggingbe, aki hét tanítványa kíséretében ment oda. A faluban egy öregasszonyt kérdeztek meg, hogy hol van a szent háza. Ő azt felelte, hogy Ki Ageng Pengging éppen meditál, és közben Istennel beszélget. Már egyesült Istennel, és „teste jelenleg megfoghatatlan, túlvilági tiszteletben meditál. Akit tisztelnek, az lesz a tisztelő. Akit látnak, az lát. Akiről beszélnek, az beszél. A mozdulat és a csend eggyé válik.”¹⁰³ Ezután hozzátette, hogy a szultán követői mind gonoszak, és rosszat tesznek, míg a penggingiek java-részt tiszták, és a jót követik. Azonban amikor Sunan Kudus elmondta, hogy ő ténylegesen kicsoda, az asszony elnevette magát, és megmondta, hogy hol van Ki Ageng Pengging háza.¹⁰⁴ Amikor Sunan Kudus belépett a házba, és elhúzta a függönyt, amely mögött a szent meditált, Ki Ageng Pengging testéből fény árasztotta el a szobát. Erre Sunan Kudus sírva ölelte át a lábát, és elmondta, hogy nem akarja bántani őt, de a szultán parancsát kénytelen teljesíteni.¹⁰⁵ Vagy vele jön Demakba, vagy meghal. Ki Ageng Pengging azonban még mindig nem akart menni. Feltett Sunan Kudusnak négy kérdést, amelyeket tanításnak szánt.¹⁰⁶ Ezekre a *sunan* nem tudott felelni, sőt elmondta, hogy egész Demakban nem ismer senkit, aki ismerné a válaszokat. Ezt hallva Ki Ageng Pengging elmondta a megoldást mind a négyre közérthető és könnyen felfogható nyel-vezetben.¹⁰⁷ Ezután megkérte Sunan Kudust, hogy hajtsa végre azt, amiért jött, és vágja le a fejét. Ő azonban ezt nem akarta, és kérte, hogy mégiscsak jöjjön vele Demakba, de Ki Ageng Pengging továbbra sem volt hajlandó erre, mond-

sakisma / (m)boten se(dya) suminggah / papasthening Hyang tan mundur / ing reh kang murba misesa // Wong palastra boya sakit / de kang kadunungan lara / urip kang taksih mandhireng / yen jiwitamba pulastha / kundur mring alam iya / panggonan kang uning anung / milamba tan jrih babaya. Mangunwijaya, *i. m.* 168. asmaradana XIV, 20–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 217–218. A kérdőjellel megjelölt rész nagyon nehezen értelmezhető, és a fordítás sajnos nem tökéletes. Még a Hakim által közölt indonéz nyelvű fordítás is meglehetősen zavaros.

¹⁰¹ Hakim, *i. m.*, 218.

¹⁰² Hakim, *i. m.*, 219.

¹⁰³ *Rehining lagi badan suksma / ngeningken ring puja gaib / kang pinuji amuji / kang dinulu lagyandulu / kang nabda lagya ngucap / mosik meneng kumpul siji.* Mangunwijaya, *i. m.* 171. sinom XV, 27–28. Ld. Hakim, *i. m.*, 222.

¹⁰⁴ Hakim, *i. m.*, 222–223.

¹⁰⁵ Hakim, *i. m.*, 223.

¹⁰⁶ Hakim csak a kérdéseket sorolja föl (1. Mi az élet oka, és honnan származik az ember? 2. Miért kell az embernek aludnia, és miért van az, hogy néha álmodik, néha nem? 3. Mi a halál oka, és mi történik a halálban? 4. A halál után újra csecsemők leszünk, vagy a halálban maradunk?), a válaszokat viszont nem említi. Ezért ezzel itt most nem foglalkozom részletesen. Hakim, *i. m.*, 224.

¹⁰⁷ Hakim, *i. m.*, 224–225.

ván, hogy inkább az igazi életet választja az élet vize által. Ez felkeltette Sunan Kudus érdeklődését, mire Ki Ageng Pengging megmutatta, hogy miként kell használni az élet vizét. Egy medencéhez vezette, amelyben egy fehér vásznat terítettek le. Erre feküdt rá a *sunan*, majd Ki Ageng Pengging kérésére elzárta az öt utat, amely az élethez kötötte. Itt feküdt a hasán egészen reggelig. Ez idő alatt megtapasztalta a halált, azaz a valódi életet, amely mindennél jobb volt, egy olyan állapotot, amely sem nem alvás, sem nem álom. Ez volt az *uninong aning ananing*.¹⁰⁸ Másnap Ki Ageng Pengging arra kérte Sunan Kudust, hogy menjen vissza Demakba, s ő el is indult. A rákövetkező reggelre Ki Ageng Pengging már halott volt, Sunan Kudus pedig elvitte ennek híret a szultánnak. Ki Ageng Pengginget több tanítványa is önként követte a halálba.¹⁰⁹

Ki Ageng Penggingről tehát konkrétan tudjuk, hogy gyakorló buddhista volt, ráadásul az is kiderül, hogy Siti Jenar azért látogatta meg, mert hallott róla, hogy van valaki, aki ugyanabban hisz, mint ő. Ez egy egészen explicit utalás arra, hogy Siti Jenar is buddhista lehetett, még annak ellenére is, hogy később a forrás megemlíti, hogy kettejük párbeszédében ő muszlim alapokon magyarázta tudását. Az indonéz kutatók általában úgy szokták értelmezni kettejük párbeszédét, hogy a végére Ki Ageng Pengging megtért az iszlámra. Ám ha megnézzük például Taufiq Hakim leírását erről a beszélgetésről, ő sehol sem idéz olyan szövegrészt, ahol ezt ilyen módon leírták volna. Sajnos a teljes forrás hiányában véleményét megcáfolni nem tudom, de sorait olvasva az a benyomásom támadt, hogy ő is csupán feltételezi, hogy Ki Ageng Pengging áttért az iszlámra.¹¹⁰ Zoetmulder viszont pontosan idéz egy idevágó forrásrészletet, amely szerint a buddhizmus és az iszlám között nincs különbség.¹¹¹ Itt viszont szintén csak ennyit említ Ki Ageng Pengging, a párbeszéd további része hiányzik. Véleményem szerint csak ezek alapján messzemenő lenne azt a következtetést levonni, hogy felvette volna az iszlámot. Az eredeti szöveg nincs ugyan birtokomban, de még ha ott le is lenne írva ez a mozzanat, a lényegen az sem változtatna. Hiszen – mint azt már többször láttuk – a leírás sokkal később készült, már muszlim környezetben, és az író is valószínűleg úgy gondolta, hogy itt az iszlám egy speciális irányzatáról van szó. Így sok mindent hozzáadhatott az eredeti elbeszéléshez, hogy az még jobban megfeleljen a muszlim elvárásoknak.

Ki Ageng Pengging fejtegetése arról, hogy az emberek rangbeli különbség nélkül elérhetik az örök túlvilágot, megint csak buddhista gondolat. Buddha rendjébe bármilyen kasztból származó embert befogadott, és számára nem volt fontos, hogy az illetőnek mi volt a foglalkozása, mielőtt az szerzetesnek állt volna. Nem volt fontos a származás, a kaszt vagy a rang, hanem csak maga

¹⁰⁸ Hakim, *i. m.*, 225–226.

¹⁰⁹ Hakim, *i. m.*, 226.

¹¹⁰ Hakim, *i. m.*, 273.

¹¹¹ Zoetmulder, *i. m.*, 302.

a Tan és annak megértése, amire viszont mindenki képes.¹¹² Kaszthoz való tartozástól függetlenül mindenki üdvözülhet, bűnhődhet, vagy elérheti a megvilágosodást.¹¹³ Még a későbbi *mahāyāna* tradíció is úgy tartja, hogy a képesség mindenkiben megvan arra, hogy megvilágosodjék, és hogy *bodhisattvá*vá váljon.¹¹⁴ Látjuk, hogy Ki Ageng Pengging sem hisz az iszlám alapjaiban, mint például a *šahādá*ban vagy az imában. Azonban ő még a *dikret* is megemlíti, ami egyértelműen leválasztja a szúfizmusról is. Az indonéz kutatók Siti Jenart – akárcsak összes hívét és társát – mindig szúfiként igyekeznek értelmezni. Azonban a *dikr*, azaz az Istenről való megemlékezés olyan szertartásokat jelent, amelyek a szúfizmus alapját alkotják.¹¹⁵ Itt tehát Ki Ageng Pengging ezt ítéli el. Mindezt Hakim úgy igyekszik magyarázni, hogy Ki Ageng Pengging szerint a vallás külsődleges jegyei nem fontosak, hanem csak a belső hit.¹¹⁶ Szerinte csak ebben nem értett vele egyet a *wali sanga*, akik mind a külsődleges, mind a belső jegyeket fontosnak tartották, és ebből keletkezett a vita. Azonban, ha jobban szemügyre vesszük a konkrétan kifejtett tanokat, nyomban szembetűnik, hogy valójában nem erről van szó, hanem két egymással teljesen összeegyeztethetetlen világszemléletről. A két gondolatvilág gyökeresen különbözik egymástól. Ki Ageng Pengging tehát a szúfizmust sem támogatta.

Mindkét esetben, amikor Ki Ageng Pengging medítál, testéből fény árad. Korábban már láttuk, hogy buddhista szentek halálakor ez általános elem, de nem csak ekkor. Meditációkor is gyakran előfordul, hogy illatok vagy fények töltik ki a szobát, például a kínai Sengye esetében is.¹¹⁷ Ki Ageng Pengging indoka, hogy miért nem akar megjelenni az uralkodó előtt, ugyanaz, mint Siti Jenaré, csak ő még egy politikai szempontot is hozzáfűz, ami korábbi társadalmi helyzete miatt nem meglepő. Nem véletlen, hogy éppen ezért személye veszélyes lehetett Raden Patah hatalmára nézve. Ezenkívül összes egyéb nézete teljesen egyezik Siti Jenar szavaival, így nem érdemes velük még egyszer foglalkozni. Egyedül az érdekes, amikor Penggingben az öreg nő a mesterről beszélve úgy fogalmaz, hogy akit tisztelnek, az lesz a tisztelő, akit látnak, az lát, akiről beszélnek, az beszél. Ez ugyanis valóban hasonlít a szúfi szófordulatokhoz. Itt viszont megint érdemes visszatérni arra a tényre, hogy ezt a szöveget egy több száz

¹¹² Schmidt, *i. m.*, 66–68, *Dīgha Nikāya* II. 35–36, III. 2. 1, XXVII. 9, *Majjhima Nikāya* LXXXIV.

¹¹³ Érdemes megjegyezni, hogy az Isten előtti egyenlőség az iszlámra is jellemző, és gyakran felhozzák, hogy ez volt az iszlám egyik fő vonzereje a hindu kasztrendszerben élő alacsony kasztbeli jávaiak számára (Rahimsyah, *i. m.*, 8). Ki Ageng Pengging érvelésében azonban egyértelműen elutasítja az iszlámot, ezért itt véleményem szerint továbbra is a buddhizmus által hirdetett egyenlőségre kell gondolni, ahol a megvilágosodás elérése nem függ a kasztbeli hovatartozástól.

¹¹⁴ Hirakawa, *i. m.*, 281–282, 297.

¹¹⁵ Louis Gardet, *Dhikr*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. II. Leiden, 1991, 223–227.

¹¹⁶ Hakim, *i. m.*, 278–279.

¹¹⁷ Kieschnick, *i. m.*, 99.

évvel később élt muszlim vetette papírra, aki számára egyértelmű volt, hogy szúfikról ír, így szándékosan is tehetett bele ilyen mondatokat. A történet végén lévő medence és a benne elmerülő Sunan Kudus ismételten zavaros, és szintén arra lehet gondolni, hogy a muszlim szerző nem igazán értette, hogy mi az az élet vize, és hogy mit jelent az öt út elzárása, így megpróbálta azt egy szertartásba képszerűen belefoglalni. A „sem alvás, sem álom” állapota mint a túlvilág leírása, ami nem más, mint az *uninong aning ananing* (tehát egy leírhatatlan titkos tudás), viszont gyanúsán hasonlít a nirvánára, melynek leírhatatlanságát már korábban kifejtettük.

Siti Jenar halálával kapcsolatban meg szokás említeni egy másik tanítványát, Ki Lonhang Semarangot. Ő, miután meghallotta, hogy mestere teste kutyává változott, nem akarta ezt elhinni, és rögtön Demakba ment, hogy kérdőre vonja a *wali sangát*. Valóságos önkívületben tört be a demaki nagymecsetbe, amikor ott voltak a *walik*, és magyarázatot követelt. Eleinte nem akartak foglalkozni vele, de ő megvádolta Sunan Kalijagát is, hogy habár gyerekkorukban játszótársak voltak, most már, hogy *wali* lett, fel sem akarja ismerni.¹¹⁸ Végül Syekh Dumba nyugtatta meg, így immáron udvariasabb hangnemben kezdett vitázni a *walikkal*. Miután Ki Lonhang Semarang elismételte mestere nézeteit a halálról és az életről, Sunan Bonang felszólította őt, hogy a *šarī‘át* kövesse, naponta ötször imádkozzék, és elmondta, hogy a boldogságot ebben az életben kell elérni.¹¹⁹ Ki Lonhang Semarang azonban nem értett egyet ezzel. Mestere nézetei alapján ugyanis az igazi ima a ki- és belégzés, a hallás és a látás. Ha valaki fél a betegségtől vagy értékei elvesztésétől, az azt jelenti, hogy nem kész még átlépni a túlvilágba és találkozni Istennel. A *dīkr* nem vezet Istenhez.¹²⁰ Ekkor Sunan Ampel megkérdezte tőle, hogy valójában miért jött. Három dolgot kért a *waliktól*. Az első az volt, hogy ne hazudjanak az embereknek (*aja nindakake apus*),¹²¹ a második az, hogy ne pusztítsák el a régi idők irodalmát, a harmadik pedig az, hogy „ha egyetértetek, pusztítsátok el ezt a mecsetet! Gyűjtsátok föl! Sajnálom az utódaitokat, akik mindig megrészegednek a Teljesség (jávai *kulhu*, az arab *kulluhuból*) követésétől, megőrülnek Isten miatt, folyamatosan ténykednek, de nem találkoznak [Vele].”¹²² Ezután a mecset *minbarjára* (szószék) lépett, megkérte, hogy az ő holttestét is egy állatéra cseréljék, ahogy azt mesterével tették, majd megitta az élet vizét, és egy koncentráció segítségével önszántából meghalt. Testét a *walik* eltemették.¹²³

¹¹⁸ Hakim, *i. m.*, 210–212.

¹¹⁹ Hakim, *i. m.*, 213.

¹²⁰ Hakim, *i. m.*, 213–214.

¹²¹ Mangunwijaya, *i. m.* 166. pangkur XIII, 19–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 214–215.

¹²² *Padha rujuk buwangen masjid iki / simakna sarana latu / sun eman turunira / nora wurung tembe kanut mendem kulhu / edan kedanan mrih Allah / nganggiti-anggit nora panggih.* Mangunwijaya, *i. m.* 166. pangkur XIII, 19–21. Ld. Hakim, *i. m.*, 214–215.

¹²³ Hakim, *i. m.*, 216; Rahimsyah, *i. m.*, 114–115.

Ez a történet egyrészt azt mutatja meg, hogy még a *walik* közvetlen környezetében is elterjedtek Siti Jenar tanai, hiszen Ki Lonthang Semarang Sunan Kalijaga gyerekkori játszótársa volt. Másrészt még jobban kiélezi a *wali sanga*, illetve a Siti Jenar által hirdetett vallás közötti ellentétet. A *waliként*, azaz az iszlám szent embereként számon tartott Sunan Kalijaga ugyanis teljesen elhatárolódik a Siti Jenar tanaira áttért gyerekkori barátjától. Ki Lonthang Semarang gondolatai az életről és a halálról, a szenvedésekről és a szomorúságról, valamint az iszlám alapjainak elvetéséről nem újak, teljesen egyeznek mestere gondolataival, és már láthattuk, hogy ezek mindegyike a buddhizmushoz köthető. Ő még egy gyakorlatot is említ. Mint mondja, a muszlim ima nem jó semmire, helyette a be- és kilégzést, a látást és a hallást javasolja mint a végcél elérésének módját. Már korábban volt róla szó, hogy a buddhizmusban a meditáció fontos, mert ezzel érik el a szerzetesek az elmélyedés különböző szintjeit. Ennek több módja is van, de az egyik legnépszerűbb a be- és kilégzésre való koncentráció. Emellett szintén közkedvelt bizonyos felületekre mereven nézni, amely lehet akár egy mozdulatlan pont is, de akár egy mozgó vízfelület vagy egy színpompás tárgy is. Ezzel tulajdonképpen önhipnózisban léphető át az elmélyedés első határa.¹²⁴ Ki Lonthang Semarang eszerint még több közismert buddhista gyakorlatot is felhoz példának.¹²⁵ Ő ráadásul odáig megy, hogy a *wali sanga* központjának, a demaki nagymecsetnek a fölgújtását is javasolja, ami teljesen eltávolítja az iszlámtól.

Siti Jenar tanítványait és a személyéhez köthető embereket sokáig lehetne sorolni. A források mindig megemlítik, hogy több tanítványa is sok gondot okozott az uralkodónak. Mindig a halált keresték, ezért gyakran keveredtek bajba és csetepatékba annak reményében, hogy megverik vagy megölik őket. Ha foglyul estek, a börtönben mindig öngyilkosok lettek.¹²⁶ Az öngyilkosság, bár eléggé megosztó, mégis létező motívum a buddhizmusban. Buddha maga elítélte az öngyilkosságot, ha azt egy meg nem világosodott személy hajtotta végre, azonban olyan esetben, ha egy megvilágosodott további létezésével bajt okozna társainak (például el kell látniuk valamilyen betegség miatt), akkor elkövethető.¹²⁷ Ugyanígy, Buddha működésének idejében egy szerzetes, Godhika, ugyan nem volt beteg, de akárhányszor törekedett elméjének felszabadítására (*cetovimutti*), sohasem sikerült azt teljesen végbevinnie, így megölte magát. Buddha ebben az esetben nem talált kivétlivalót.¹²⁸ Az öngyilkosság és az önkínzás különböző módszerei pedig később a kínai buddhizmusban visszatérő motívumok lettek.¹²⁹

¹²⁴ Ezekről a buddhista gyakorlatokról ír Schmidt, *i. m.*, 206–207.

¹²⁵ Bár hasonló légzőgyakorlatok előfordulnak a szúfiknál is, de az eddigiek fényében úgy gondolom, hogy itt nem ez tekinthető relevánsnak.

¹²⁶ Hakim, *i. m.*, 170–173; Rahimsyah, *i. m.*, 112.

¹²⁷ Werner, *i. m.*, 25.

¹²⁸ Uo.

¹²⁹ Kieschnick (*i. m.*, 35–50) is sokat ír erről.

Ebben a közegben elsősorban a Jātakák és a Lótusz Szútra alapján igyekeztek ezeket pozitív színben feltüntetni. Habár a valóságban az öngyilkosság sohasem volt egyértelműen elfogadott, de bizonyos körökben gyakorolták, és többen is magasztalták az ilyet elkövetőket.

Siti Jenar tanítványainak nagy része tehát mindig is megbotránkozató figura volt az egyre inkább muszlimmá váló jávai társadalomban, és például Pangeran Panggungot (aki melleleg Sunan Kalijaga fia volt) eretnokség miatt máglyán elégették.¹³⁰ Agus Sunyoto még egy bizonyos Ki Danghyang Nirartha nevű tanítványról is tud, aki Balira ment továbbadni mestere tanítását.¹³¹ Itt azt kell röviden megjegyezni, hogy ebben az időben Bali kifejezetten ellenszegült mindenféle muszlim hitterjesztésnek, aminek elsődleges oka az volt, hogy a jávai hindu Majapahit Birodalom bukása után az egész uralkodói udvar Balira költözött.¹³² A Majapahit Birodalmat pedig nem más, mint a muszlim Demaki Szultánátus szüntette meg, így a balinéz uralkodók kifejezetten tiltottak mindenféle, az iszlám terjesztésére tett kísérletet a szigeten. A hagyományok emlegetnek muszlim térítőket, akik igyekeztek Balin is missziós tevékenységet folytatni, de őket a balinéz királyok mindig elűzték.¹³³ Így elég valószínűtlen, hogy (az indonéz kutatók szerint) a muszlim Siti Jenar tanítványa Balin téríthetett volna. A hindu balinézek vallásában viszont máig megfigyelhetünk különböző buddhista elemeket.¹³⁴

A történelmi háttér

Az eddigiekben láthattuk, hogy miért nem lehet Siti Jenart a jávai al-Ḥallāgnak nevezni, illetve azt is áttekintettük, hogy ha nem az ő tanait terjesztette, akkor mit taníthatott. Láthattuk, hogy mind Siti Jenar, mind a hozzá szorosabban kapcsolódó személyek nemhogy nem a szúfizmus terjesztői voltak, de a tágabb értelemben vett iszlám valláshoz sem volt sok közülük, tanításaik sokkal inkább a buddhizmushoz kötik őket. Itt azonban jogosan merül fel az a kérdés, hogy volt-e létjogosultsága a 15–16. század fordulóján bármiféle buddhista térítő mozgalomnak Jáván. A válasz egyértelműen az, hogy volt. Az iszlámot megelőző

¹³⁰ Sunyoto, *i. m.*, 278–279; Feener, *i. m.*, 577.

¹³¹ Sunyoto, *i. m.*, 323.

¹³² David D. Harnish–Anne K. Rasmussen, *The World of Islam in the Music of Indonesia*. In: *Divine Inspirations*, 36.

¹³³ Erni Budiwanti, *Islam Sasak. Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta, 2000, 288.

¹³⁴ Ezek az elemek nem feltétlenül ekkoriban kerültek bele a helyiek vallásába, hanem valószínűleg már régebben is részét alkották. Vö. Heinz Bechert, *Buddhismus im heutigen Java und Bali*. *Internationales Asienforum* 19 (1988/1) 19–22. Ez nyilvánvalóan magyarázatot adhat arra, hogy egy buddhista szerzetes miért költözött volna át a tanaival szemben ellenséges Jáváról a számára vallási szempontból barátságosabb Balira.

korban a jávaiak vallásossága keveréke volt az ősi jávai vallásnak, a hinduizmusnak és a buddhizmusnak.¹³⁵ Ez a kutatók által leggyakrabban hindu-buddhizmusnak nevezett vallás azonban nem egyszerűen csak szinkretikus hagyomány volt. Bizonyos esetben összefonódtak a különböző vallások, de sok helyütt teljesen el is választották őket egymástól.¹³⁶ Ebben a hagyományban a királyokat gyakran tartották valamelyik hindu isten megtestesülésének, az uralkodó isteni eredetű hatalma pedig belőle sugárzott ki a nép irányába, azaz a király egyben az ország és lakóinak jólétét is jelképezte.¹³⁷ Ha a király nagyhatalmú, akkor a nép is boldog. Ezzel együtt jár, hogy az ország gazdag és erős, az uralkodói család pedig egyetértésben és harmóniában él. Ezért az államvallást az uralkodó mindig igyekezett propagálni, és rengeteg grandiózus szertartást hajtottak végre, melyekben mindig az uralkodó játszotta az isten szerepét. Ez azonban fordítva is igaz. Ha az ország gyenge, akkor annak természetes velejárója, hogy az emberek is szegényebbek lesznek, és életük nyomorúságosra fordul. Azonban Jáván ennek nemcsak egyszerű gazdasági és politikai következményei lehetnek, hanem vallásiak is. Elvégre, ha a király, aki egy isten megtestesülése, nem tudja összetartani a népet, nem sikeres a hadsereg, ingatag az államháztartás, az emberek nem elég boldogok, akkor a jávaiak nemcsak a királyban csalódtak, hanem magában az istenben is, aki szerintük a királyban lakozik.

A 15. században a korábban Délkelet-Ázsiában nagyhatalmi pozícióban lévő Majapahit Birodalomban már megindult a hanyatlás. A jávaiak alól már a század első felében kezdett kicsúszni a talaj, amikor a Maláj-félszigeten Melaka felemelkedésével veszélybe került kereskedelmi hegemoniájuk a térségben.¹³⁸ A helyzetet súlyosbította, hogy már a század legelejétől kezdve több polgárháború is kirobbant Jáván, amelynek eredményeképpen a külső szigetek sorra leszakadtak az államról, a század második felében pedig már magán Jáván is helyi központok kaptak önálló erőre.¹³⁹ Ez természetesen olyan belső konfliktusokkal is járt, mint az uralkodói család tagjai közötti viszályok, vagy az állami hivatalnokok korrupciója, ami végül káoszba sodorta az egykor stabil és erős birodalmat.¹⁴⁰ Emiatt a nép természetesen csalódott az uralkodókban, és rajta keresztül abban a vallásban is, amelyet az állam hivatalosan is propagált. Így a

¹³⁵ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawan. Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta, 2014, 80–82; Claire Holt, *Art in Indonesia. Continuities and Change*. Ithaca, 1967, 68.

¹³⁶ Johannes Gijssbertus de Casparis–Ian William Mabbett, *Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500*. In: *The Cambridge History of Southeast Asia*. I. *From Early Times to c. 1800*. Ed. by Nicholas Tarling. Singapore, 1994, 328–329.

¹³⁷ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 326–327; Koentjaraningrat, *Javanese Culture*. Singapore, 1990, 38–39.

¹³⁸ Kenneth R. Hall, *Economic History of Early Southeast Asia*. In: *The Cambridge History of Southeast Asia*. I. 227.

¹³⁹ Hall, *i. m.*, 227; Sunyoto, *i. m.*, 102–112.

¹⁴⁰ Sunyoto, *i. m.*, 106–112.

korszak nemcsak a politikai zűrzavar kora, hanem a vallási kiútkeresése is. Aki egy kicsit is foglalkozik Jáva történelmével, az tudja, hogy ez az időszak nem más, mint átmenet: ekkor tűnt el a régi hindu Jáva, és lépett helyébe az új muszlim Jáva. Ez azonban csak nekünk, ma élőknek evidens, akik több száz év távlatból tekintünk vissza az eseményekre. Mi már tudjuk, hogy a vallási kiútkeresés győztese az iszlám lett. A korszak emberei számára azonban ez egyáltalán nem volt ennyire egyértelmű. A helyiek ugyanis több különböző vallásban is láttak kiutat, amelyek már mind ismerősek voltak számukra, de korábban közösségeik csak kisebbségként éltek a szigeten. Most jött el az ideje, hogy tömegesebben is áttérjenek valamelyikre, amelyik képes betölteni a hindu istenkirályok által hátrahagyott spirituális űrt, amelyet alkalmatlanságuk révén okoztak.

A verseny győztese, az iszlám már ismerős volt számukra. Muszlimok már legalább a 9. századtól gyakran megfordultak a térségben, bár akkoriban még főként idegenek voltak ők, akik csupán kereskedelmi telepeket hoztak létre a szigetvilágban, köztük Jáván is.¹⁴¹ A 12. századtól pedig egyértelműen a muszlimok voltak a kereskedelmi utak irányítói. Ezt aztán sokáig nem követte semmilyen komolyabb áttérés, ám az iszlám lassan azért beszívárgott a jávaiak közé is. A 14. századból eleinte ugyan még elég korlátozott számban, de már ismerünk jávai muszlimokat is.¹⁴² A 15. század spirituális válságának köszönhetően azonban tömeges áttérések kezdődtek. A jávaiak végül tehát egy ugyan idegen, mégis már jól ismert vallást választottak.

Azonban ekkoriban nem csak az iszlámmal kísérleteztek. Kevesebb szó esik róla, de időről időre előkerül, hogy a 15. században nagyon nagy népszerűségnek örvendett az úgynevezett *Bhairawa Tantra* nevű hindu szekta is. Maga a tantrikus hinduizmus szintén nem lehetett ismeretlen a jávaiaknak, ugyanis már Kertanegara király (1268–1292) is ennek híve volt, és uralkodásának idejéből több bizonyíték is van rá, hogy ezt igyekezett propagálni.¹⁴³ Ez azonban csak az ő személyes hite lehetett, a nép körében nem verhetett gyökeret, mert utána sokáig nem hallunk erről az irányzatról. A 15. században azonban ismételtelen megjelent, és rövid időn belül nagy népszerűsége tett szert. A *wali sanga* egyikéről, Sunan Bonangról mindig megemlítik, hogy nagyon sok *Bhairawa Tantra* hívőt térített meg különböző csele módszerekkel a kelet-jávai Kediri környékén.¹⁴⁴ Itt egy nagy *Bhairawa Tantra* közösség élt, akik elsősorban Durgát tisztelték, s még egy szertartásukról, az úgynevezett *panca makar*áról is tudósítást kapunk. Bár

¹⁴¹ Sebastian R. Prange, *Like Banners on the Sea. Muslim Trade Networks and Islamization in Malabar and Maritime Southeast Asia*. In: *Islamic Connections. Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Ed. by R. Michael Feener–Terenjit Sevea. Singapore, 2009, 29–31.

¹⁴² Sunyoto, *i. m.*, 54–55.

¹⁴³ Indri Astrina Wirakusumah, *Langgam Arsitektur Candi Sukuh. Media Matrasain* 14 (2017/1) 52.

¹⁴⁴ Asti Musman, *Sunan Bonang. Kisah Hidup, Sejarah, Karomah dan Ajaran Spiritual*. Yogyakarta, 2019, 51–52.

a szertartás leírása valószínűleg ez esetben is torzít (a forrás szintén később élt muszlim szerzők munkája), de amit megtudunk belőle, az valóban hasonlít tantrikus hindu gyakorlatokhoz. Azt, hogy ez a szekta nem csak egy helyen létezett, biztosan tudjuk abból, hogy a Lawu hegyen, Közép-Jáván is egyértelmű nyoma van a tantrikus hinduizmus széles körű elterjedtségének. Itt ugyanis két olyan templom is áll (Candi Sukuh és Candi Cetha), amelyeket egyértelműen tantrikus hindu szertartásokhoz használtak.¹⁴⁵ Ezeket pedig szintén a 15. században építették. Ez azt mutatja, hogy ekkoriban voltak olyan jávaiak, akik szerettek volna megmaradni hindu gyökereiknél, de azt új formában kívánták folytatni, egy olyan formában, amely más, mint amit az állam és vele együtt az uralkodó hivatalosan is követ. Mint láttuk, több helyen is voltak közösségei, sőt az irányzat hívei annyian lehettek, hogy templomokat is emeltek ennek a kultusznak.

Ezek alapján nem zárható ki, hogy a jávaiak nemcsak két vallással próbálkoztak, hanem lehetett több ilyen is. Ha végignézzük, hogy Siti Jenar, az ő tanítványai vagy akár Ki Ageng Pengging mit tanított, elég valószínűnek látszik, hogy ekkoriban buddhista térítőmunka is folyhatott. Akárcsak a másik két rivális, a buddhizmus is már régről ismerős volt a helyieknek. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint a mai Yogyakarta környékén található rengeteg buddhista templom, melyeket mind a 8–9. század folyamán építettek (például Candi Borobudur, Candi Sewu, Candi Plaosan stb.).¹⁴⁶ Közülük a leghíresebb Borobudur, gigantikus méretével máig uralja a környék látképét. Később aztán eltűnnek a buddhista emlékek, majd a 13–14. században ismét megjelennek (például a kelet-jávai Candi Jago).¹⁴⁷ Azonban hiába volt jelen a buddhizmus, soha nem lett többségi vallás. A 8–9. századi emlékek mind egy idegen eredetű dinasztiaától a *mahāyāna* buddhista Syailendra dinasztiaától (750–850) származnak, amely szerette volna elterjeszteni a buddhizmust Jáván, de végül nem járt sikerrel. Bukásuk után az új dinasztia visszatért a hinduizmushoz.¹⁴⁸ Faragványaival maga a Borobudur is tulajdonképpen egyfajta buddhista enciklopédia, tehát tanítani igyekszik a buddhizmust egy olyan közegben, ahol azt még nem ismerik.¹⁴⁹ A 13. századi újjáéledés pedig nem kimondottan a buddhizmus elterjedését jelentette, inkább arról volt szó, hogy a jávai hinduizmusba egyre több buddhista elem vegyült. Ez aztán létrehozott egyfajta keverékvallást, amit a kutatók manapság szeretnek hindu-buddhizmusnak nevezni.¹⁵⁰ Így hívni azonban félrevezető, mert arra enged következtetni, hogy a két vallás tökéletes szinkretizmusáról van szó, melyben mindkettő elemei egyenlően oszlanak meg.

¹⁴⁵ Wirakusumah, *i. m.*, 51–53, 59.

¹⁴⁶ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 318–320.

¹⁴⁷ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 320–321.

¹⁴⁸ August Johan Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam, 1959, 12–14.

¹⁴⁹ Casparis–Mabbett, *i. m.*, 318–319.

¹⁵⁰ Holt, *i. m.*, 68.

Egyrészt a szinkretizmus kérdése sem teljesen tisztázott,¹⁵¹ másrészt pedig ez az elnevezés teljesen figyelmen kívül hagyja az ősi jávai vallás továbbéleto elemait, amelyek szintén jelen voltak. Harmadszorra pedig, ha jobban megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy itt sokkal inkább hinduizmusról van szó, semmint buddhizmusról. Mind az általunk ismert szövegek között, mind a tisztelt istenek és elvégzett szertartások között a hinduizmus jelentős túlsúlyban van a buddhizmussal szemben.¹⁵² Tehát a hivatalos vallás továbbra is elsősorban hinduizmus volt, amelyben azonban voltak buddhista elemek is. Ez természetesen azt is jelenti, hogy a jávaiak számára a buddhizmus is – akárcsak az iszlám vagy a *Bhairawa Tantra* – már régóta ismert volt, és habár kisebbségben, de mindig éltek buddhisták a szigeten. Így egyáltalán nem kizárt, hogy a 15. század vallási zűrzavarában egyesek a buddhizmus irányába mozdultak el.

Ha esetleg a Siti Jenar és követői tanaiban olykor-olykor kínai elemeket is fel vélünk fedezni (például fényár, önkínzás, öngyilkosság), az szintén nem a véletlen műve. Pontosán tudjuk, hogy Jáván legkésőbb a 13. századtól kezdve élnek kínaiak,¹⁵³ és hogy bevándorlásuk folyamatos. A híres kínai hajóskapitány, Zheng He 1432-ben járt Jáván, utazását pedig írnoka, Ma Huan rögzítette. Ma Huan tanúsága szerint ekkor Jáva északi partján mintegy 4000 kínai család élt, akik elsősorban kereskedelemmel foglalkoztak, és ezért jómódúak voltak.¹⁵⁴ Ezzel a leírással rengetegen foglalkoznak, mert sokan a jávai iszlám kínai eredetét igyekeznek bizonyítani vele. A szintén muszlim Ma Huan ugyanis azt is megemlíti, hogy e kínaiak között rengeteg muszlim volt. Ám amikor azt mondja, hogy sok közöttük a muszlim, az egyben azt is jelenti, hogy nem muszlimok is voltak közöttük. Így a Kínából folyamatosan Jávára vándorló emberek között minden bizonnyal lehettek buddhista családok is, vagyis a jávai buddhisták nemcsak az ősi, Indiából érkezett formát ismerték, hanem folyamatosan kaptak új impulzusokat is, amelyeket a bevándorló kínaiak hoztak magukkal. Ma Huannal pedig ismét a 15. században vagyunk, igaz, nagyjából 50 évvel korábban, mint amikor Siti Jenar története játszódik. Ez azonban azt is jelenti, hogy Siti Jenar születésekor minden adott volt ahhoz, hogy úgy nőjön fel, hogy később buddhista térítövö váljon – már persze ha feltételezzük, hogy Siti Jenar valóban létező személy volt. De ha nem létezett, az sem változtat sokat a helyzeten, mert a számunkra releváns események időpontja mindig a 15–16. század fordulója. Raden Patah, Demak első szultánja (1478–1518)¹⁵⁵ ugyanis állandó szereplője a történeteknek, róla pedig pontosan tudjuk, hogy történeti személy.

¹⁵¹ Egyesek inkább azt tartják valószínűnek, hogy a két vallás egymás mellett létezett, és csak bizonyos kérdésekben lehetett szó szinkretizmusról. Casparis–Mabbett, *i. m.*, 328–329.

¹⁵² Bechert, *i. m.*, 21–22; Koentjaraningrat, *i. m.*, 336–338.

¹⁵³ Adi Kusrianto, *Batik. Filosofi, Motif dan Kegunaan*. Yogyakarta, 2013, 249–251.

¹⁵⁴ Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan. The Overall Survey of the Ocean's Shores*. Transl. by Feng Ch'eng-Chün. Ed. by J. V. G. Mills. Cambridge, 1970, 86, 89–91, 93.

¹⁵⁵ Ir. Sri Mulyono, *Wayang. Asal-usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta, 1982, 82.

Saját véleményem az, hogy Siti Jenar nem élt, ugyanis nem áll rendelkezésünkre vele kapcsolatban egyetlen pontos évszám sem, illetve azok, amelyeket említ nek vele kapcsolatban, ellentmondásokkal telik. Életének története is nagyon sok változatban maradt fenn. Siti Jenar így valószínűleg kitalált valaki lehet, akinek személyében egybeolvasztottak olyan valós egyéneket, akik ezt a tant hirdették a 15–16. század fordulóján. Erre utal számos neve is, vagy akár az a tény, hogy öt különböző sírját ismerjük. Tanítása viszont nagyon is valódi volt. Ez azt jelenti, hogy ebben az időszakban működhetett Jáván egy buddhista térítő mozgalom, amelynek sok különböző személy lehetett a mozgatója. Elterjedtségét mutatja, hogy az Agus Sunyoto által Siti Jenarhoz kötött települések Jáva szigetének egész hosszában, nyugattól keletig mindenütt megtalálhatók. Befolyását pedig az érzékelteti, hogy maga a szultán érezte szükségét annak, hogy ne csak a vallástudósokat vesse be ellene, hanem törvényi rendeletben végeztesse ki a vezetőket. Hogy ez a buddhista mozgalom miért merült feledésbe, az egyelőre megválaszolatlan kérdés, s források hiányában csak találgatni tudunk. Előfordulhat, hogy népszerűsége olyan nagy volt, hogy nem lett volna elég csak „legyőzni”. A *Bhairawa Tantra* esetében elegendőnek bizonyult az a történet, hogy Sunan Bonang különböző módszerekkel megtérítette őket az iszlámra. Ezeknél a magyarázatoknál mindig fölmerül a *panca makara* szertartás, amikor a tantrikus hinduizmus szexuális jellegű szertartásait muszlim alapokon visszataszítónak írják le.¹⁵⁶ Eszerint ez olyan hagyomány lett, amelynek eltűnése erkölcsi alapokon is helyeselhető, tehát az utókor igazolta „hamisságát”.

A buddhizmussal viszont ezt nehezebb elkövetni. A legendák tanúsága szerint eleinte próbálhatták ezt is befeketíteni, hiszen a test kutyával való kicserélése – mint láttuk – mind a muszlimok, mind a buddhisták számára egy csapásra elidegeníthette az elhunyt térítők személyét a néptől, ezzel megakadályozva, hogy sírjaik zarándokhelyekké váljanak, és így életben tartsák a kultuszt. Ha volt ilyen törekvés, az kudarcot vallott, mert Siti Jenar mind az öt sírja (Ki Ageng Pengging sírjával egyetemben) máig nagyon népszerű a (muszlim) zarándokok körében. Elképzeltető, hogy túl kedvelt volt ez a mozgalom, és az államhatalom már nem tudta fegyverrel elfojtani. A későbbi hagyomány pedig szépen lassan „elfelejtette”, hogy egy másik vallásról volt szó. Hogy ez szándékosan történt-e vagy sem, azt nem lehet megmondani. Ha feltételezzük, hogy szándékosan, akkor az nagyon jól megtervezett, mondhatni ragyogó ötlet, ugyanis ezzel a másik vallás popularitását nem elfojtották, hanem egyszerűen csak átcsatornázták az iszlámra, s onnantól kezdve ez is az iszlámot erősítette. Természetesen ez az utóbbi gondolat pusztán spekuláció a részemről, források hiányában egyáltalán nem lehet semmivel sem bizonyítani. Az is lehetséges, sőt talán valószínűbb, hogy egy természetes folyamatról volt szó, és az egyre inkább muszlimmá váló társadalom nem akarta elfelejteni egykor népszerű szentjeit, és muszlimokat

¹⁵⁶ Musman, *i. m.*, 50–52.

csinált belőlük.¹⁵⁷ Akármilyen is az igazság, a fentiek alapján nagyon valószínűnek tartom, hogy a 15. században nemcsak az iszlám és a tantrikus hinduizmus harcolt a jávaiak szívéért, hanem egy harmadik vallás, a buddhizmus is rengeteg új követőre talált. Ennek bizonyítéka Siti Jenar és tanítványainak tanítása, akiket az utókor szúfinak igyekezett beállítani, de tanaikat megvizsgálva egyértelműen a buddhista hagyomány bontakozik ki előttünk, amely ráadásul néhol nyíltan szembemegy az iszlám legalapvetőbb szabályaival is. Később aztán megpróbálták ezekre ráerőltetni a szúfi tanokat, de mint láthattuk, ezeknek a magyarázatoknak nincs valós alapja.

Összegzés

Két részben közölt írásunkban egy jávai szúfi szent, Siti Jenar különböző történeteit ismerhettük meg. Tanait elemezve megcáfoltuk azt a ma általánosan elterjedt nézetet, amely szerint Siti Jenar valójában al-Hallāğ tanait igyekezett elterjeszteni Jáván. A megfeleltetésnek semmilyen eszmei alapja nincs, csupán a modern tudományosság félreértésén és belemagyarázásokon alapszik. Siti Jenar és követői tanait részleteiben vizsgálva láthattuk, hogy az egész gondolatrendszer távol áll az iszlámtól. Buddhista szövegek segítségével kiviláglott, hogy Siti Jenar tanai ehhez a valláshoz köthetők. Ezért erőltetett Siti Jenart szúfi mesternek beállítani. Még muszlim és buddhista tanok keveredéséről is nehéz beszélnünk, mert Siti Jenar kategorikusan elutasította az iszlám alapjait (a *šahādāt*, az imát, a Koránt, Istent, a *šarī‘āt*, az *iğmā‘t*, a *qiyāst*, a *dalīl*t, a *dikret*), s ezek helyett buddhista tanokat hirdetett. Végül pedig arra jutottunk, hogy van létjogosultsága buddhista térítő mozgalomról beszélni Jáván a 15–16. század fordulóján, ugyanis ez a korszak pontosan a vallási kiútkeresés ideje volt. Míg a legtöbb esetben csak a győztes vallással, az iszlámmal foglalkoznak ebben a periódusban, ismert tény, hogy a tantrikus hinduizmus is népszerű lett ekkoriban. Egyáltalán nem lehetetlen tehát, hogy más vallások is kedveltté váltak, majd végül mégis elvesztették a harcot a megerősödő iszlámmal szemben. Ha szemügyre vesszük a Siti Jenar nevéhez kötött tanokat, már azt is tudjuk, hogy melyik másik vallás kapott még átmenetileg erőre ekkoriban: a buddhizmus, amelyet a jávaiak már nagyon régóta ismertek, de soha nem vált a többség körében elfogadottá.

¹⁵⁷ A szúfizmus és a buddhizmus között sok felszínes párhuzam figyelhető meg. Ha csak a felszínt nézzük, nagyon sok gyakorlat megtévesztésig hasonlít egymásra. Ha azonban valaki jobban megnézi a gyakorlatok miéértjét és annak filozófiai háttérét, akkor hamar rájön, hogy a kettőnek valójában semmi köze egymáshoz. (Érdekes erről elolvasni Todd LeRoy Perreira cikkét, aki a buddhizmus és a szúfizmus halállal kapcsolatos meditációit hasonlítja össze: *Die Before You Die. Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism. The Muslim World* 100 (2010) 247–267.) Ez mindenesetre elegendő ahhoz, hogy a valláshoz nem értő egyszerű nép megtalálja a hidat, és saját elméjében átalakítsa a történeteket.

Seh Siti Jenar, a Buddhist sufi saint II.

Áron B. LAKI

In the second part of the article, the examination of the teachings of the mysterious “Sufi” saint of Java, Seh Siti Jenar is continued. Although his life story is not clear, and we might even doubt the historicity of his character, the teachings propagated by him, or by the people behind his legendary figure, are well known. Comparing these to Buddhist holy scriptures, it becomes clear that this legendary figure of Java was spreading Buddhism among the people, whom after the fall of the last great Hindu empire of the island, the Majapahit Empire, were looking for a new faith, to replace the old one. It is widely known that the greatest beneficiary of this religious turmoil was Islam, but during this time – the turn of the fifteenth and sixteenth centuries – other religions, too, were spreading. From the analysis of the texts on Siti Jenar, it becomes clear that Buddhism started to spread among the Javanese as well, only to become subdued shortly after by the even more rapidly growing Islam. Later, Javanese tradition however did not want to forget about a once popular belief, thus the figures of this Buddhist movement were converted to Sufis in the collective memory of the common people.