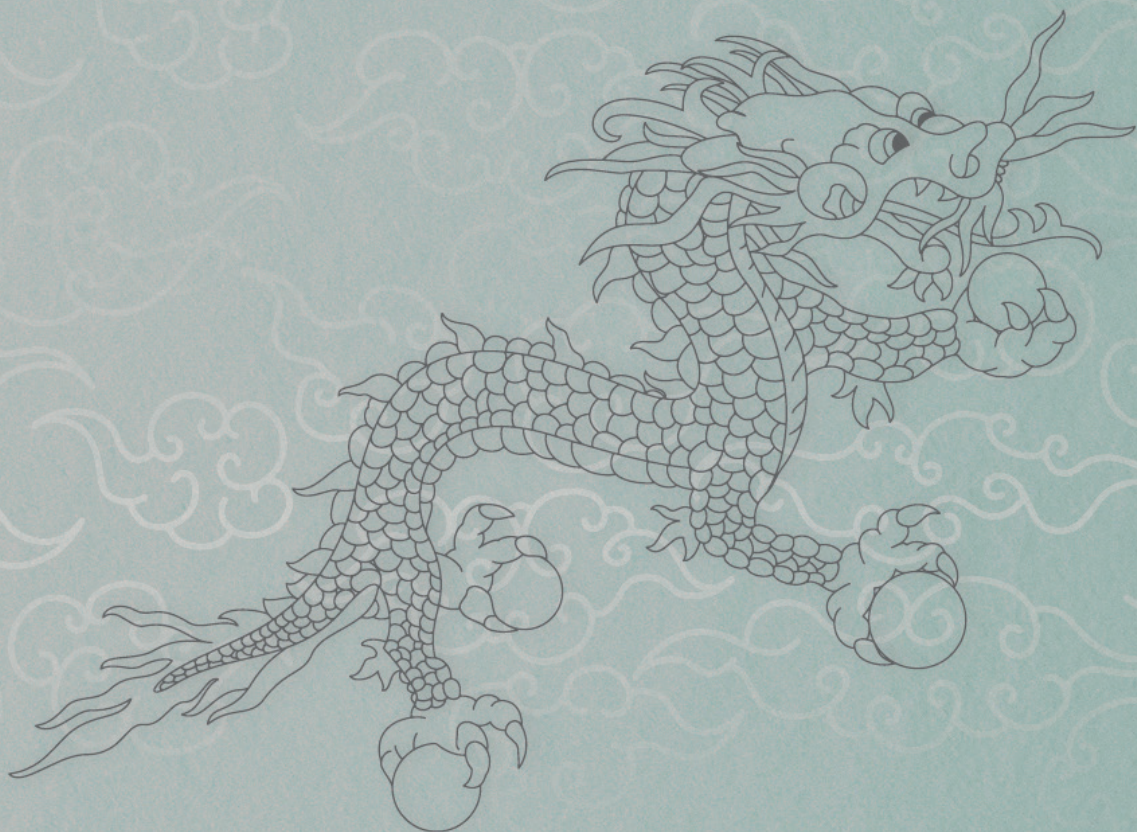


KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2023

TARTALOM

TANULMÁNYOK

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

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

BHUTÁN

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

The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla: The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition. Critically edited and translated by James Mallinson and Péter-Dániel Szántó. IFP EFEO Pondicherry 2021, Collection Indologie 150, Haṭha Yoga Series 2.¹

Nem túlzás azt állítani, hogy ez a könyv valószínűleg forradalmasítja általában a jóga történetének, és különösen a *haṭhayoga* történetének megértését. A kötet közli a szanszkrit *Amṛtasiddhi* („A halhatatlanság elérése”) első kritikai kiadását és angol fordítását, amely a később *haṭhayoga* néven ismertté vált, módszereiben elsődlegesen a testre irányuló jógahagyomány legkorábbi (11. sz.) szövege. A könyv a James Mallinson által vezetett ERC Haṭha Yoga Project (2015-2020) legjelentősebb publikációi közé tartozik.

A rövid, de igen informatív általános bevezető bemutatja, hogy mit tudunk a bizonyos Mādhvacandra (vagy Avadhūtacandra) által komponált mű datálásáról és eredetéről (talán a Dekkán vidékéről való). A legfontosabb, hogy rámutat arra, hogy a szöveg buddhista, pontosabban *vajrayāna* környezetben készült, de egyedülálló, cölibátust tartó férfi jógiknak szánták. Ez a buddhista eredet megdöbbentő lehet a későbbi *haṭhayoga* hagyomány bráhmanikus jellege miatt, de a szerkesztők által bemutatott bizonyítékok (valamint Mallinson 2020-ban megjelent cikke „The Amṛtasiddhi. Haṭhayoga’s Tantric Buddhist Source Text.” In: D. Goodall *et al.* (eds.) *Śaivism and the Tantric Traditions: Essays in Honor of Alexis G.J.S. Sanderson*. Leiden: Brill: 409-425) erősen alátámasztják. A kiadás tizenkét kéziraton alapul, és számos idézetet és párhuzamot vagy „nem elismert újrahasznosítást” használ számos későbbi forrásból. A szövegkiadást két bevezető fejezet előzi meg.

Az 1. fejezet leírja az *Amṛtasiddhi* tanításait, és megállapítja intertextuális kapcsolatát más forrásokkal. A fejezetek összefoglalóit az *Amṛtasiddhi* újításai és kapcsolata a későbbi, testre irányuló jógáról szóló munkákkal követik. A 18. jegyzetben van elrejtve annak teljes kiértékelése, hogy a régi hindi művekben tanított jóga miként egyezik az *Amṛtasiddhi*-vel, *kuṇḍalini*-típusú tanítások nélkül. A kapcsolódó *vajrayāna* műveket is megvizsgálják a szerzők, beleértve a tibeti szövegeket is. Egy alfejezet foglalkozik a *bindu* kérdéssel (az *Amṛtasiddhi*-ben használták először férfimag értelemben), annak megtartásával és a három boldogságállapottal (*ānanda*), amelyek szorosan összefüggenek a *vajrayāna* négy boldogságával. Itt is, a 44. jegyzetben elrejtve, az olvasó az *adhiṣṭhāna* fogalmának igen informatív elemzését találja exoterikus és ezoterikus buddhista forrásokban (ami „önmagában megérdemelne egy monografikus tanulmányt” 18.o.). A fejezetet a műben jelenlévő alkímiai metaforák rövid ismertetése zárja.

A 2. fejezet ismerteti a kritikailag szerkesztett szöveg felépítését. A kéziratok leírásából kitűnik, hogy a legfontosabb forrás a kétnyelvű szanszkrit-tibeti, Kínában található C kézirat, melynek modellje valószínűleg 1160-ra datálható. A tibeti fordítás (mely egyezik más forrásokkal) és a szanszkrit változat közötti eltérések ebben a kéziratban azt jelzik, hogy a két, szanszkrit és tibeti kézírathagyomány már eltért a kétnyelvű kézirat megírásakor. A többi kézirat kétféle választható: egy északi csoportba (kettő Jodhpurból és négy Kathmanduból származik) és egy déli csoportba

1 A kötet digitális formában szabadon letölthető: https://hal.science/hal-04031405v1?fbclid=IwAR3Z-k95davC-2cUpc0h7aBFs3-_gSA0Q-3sNOY5sqO0v3FG4Akvwddlxoag. Ez a recenzió a *Journal of Buddhist Philosophy*-ban megjelenő angol nyelvű könyvkritika magyar változata.

(egy bengáli kiadás, amely valószínűleg egy tamil kézirat átírata, és öt *grantha* kézirat). A kéziratok elterjedése bizonyítja a mű széles, pánindiai jelenlétét, még akkor is, ha az elmúlt évszázadokban viszonylag kevésbé ismerték. A 35. oldalon a szerzők bemutatják a kéziratok ágrajzát (stemma), és a fejezet a kritikai kiadás konvencióival zárul.

A könyv II. része tartalmazza a kritikailag szerkesztett szanszkrit szöveget *devanāgarī* írással, a szövegváltozatokat és párhuzamokat pedig latin betűs átírásban. A III. részben találhatjuk a gazdagon jegyzetelt angol fordítást, és ezt követi a kritikailag szerkesztett **Amṛtasiddhimūla* tibeti szövege és kommentált fordítása. Ez a szöveg érdekes az *Amṛtasiddhi* befogadástörténetének tanulmányozása szempontjából, de gyakran úgy tűnik, hogy félreérti a forrását. A kötetet az irodalomjegyzék és a tárgymutató zárja.

Az általános bevezetőből és az apparátusból is kitűnik, hogy a szerzők felhasználták a jógára, *tantrára* és *vajrayānára* szakosodott számos szakember megjegyzéseit, ötleteit és javaslatait is. A szöveg és a fordítás ezért nem hagy sok teret a jobbításra, és még elgépeléseket is nehéz találni (a 14. oldalon a *pūjāhomakalpaḥ* esetében *pūjāhomakalpaḥ* kellene, a 17. oldalon pedig az „understood to mean to mean” esetében a második „to mean”-t törölni szükséges). Az alább javasolt észrevételeket egy avatatlan olvasó személyes véleményének kell tekinteni.

Ahogy a szerzők hangsúlyozzák, az *Amṛtasiddhi* olyan jógamódszert hirdet, amely ellentétben áll a *vajrayāna* szexuális gyakorlataival, amelyek magukban foglalnak női partnert, orgazmust és ejakulációt. Nevezhetnénk cölibátus jógának, ahogy a szerzők teszik (17. o.), hogy ezt az ellentétet hangsúlyozzuk. A 32.4 vers valóban kimondja, hogy tökéletlennek kell tekinteni azok testét, akik nem tartják be a cölibátust (*brahmacarya*). Úgy tűnik azonban, hogy ez nem jelenti azt, hogy maga a gyakorló szükségszerűen nőtlen aszkéta. Ugyanis a négyféle gyakorló bemutatása után a szöveg néhány általános kijelentéssel kezdi a gyakorlás szakaszainak leírását, beleértve azt is, hogy lehet valaki családos vagy aszkéta (19.6a vers: *grhastho vāvadhūto vā*). Bármilyen legyen, egyszerűen nem foglalkozhat a [házi] tűzzel, a nőekkel és az utazással (*agnisevābālāsevā pathasevā ca*) gyakorlása során. Akár azt is mondhatnánk, hogy ha alapvetően aszkéta lenne, akkor e tilalmak egy része nem lenne szükséges. Mindenesetre a családos embert kifejezetten a lehetséges gyakorlók sorába állítják.

Egy másik passzus, ahol úgy tűnik, hogy a családos embert említik, a 15.3 versben található, amely a következőképpen határozza meg a legkevésbé alkalmas gyakorlókat: „Betegek, erőtlének, idősek, kedvetlenek, otthon lakók (*grhavāsinaḥ*), lusták, félénkek: így ismersezenek a gyenge emberek” (*vyādhitā durbalā vṛddhā niḥsattvā grhavāsinaḥ / mandotsāhā mandavīryā jñātavyā mṛdavo janāḥ*). A 197. jegyzetben a szerkesztők ezt a részt úgy értelmezik, hogy azt sugallja, hogy a gyenge gyakorlók családosak (értsd: otthon lakók, *grhavāsinaḥ*), és hogy ez a rész az *Amṛtasiddhi* aszkéta hagyomány felé mutató orientációját mutatja. Csakhogy ez a sor nem feltétlenül a családos emberek kedvezőtlen megítélésére utal. Itt a *grhavāsin* valószínűleg nem a családost jelöli, hanem egy gyenge vagy beteg embert, aki nem tudja elhagyni az otthonát. A gyakorlók négy fő kategóriája, amelyek közül a gyenge (*mṛdu*) az első, a *tāmasa*, *rājasa* és *sāttvika* gyakori mintáját követik, a kiemelkedő negyedik (*turya*) pedig a „túlvilág” szokásos szuperkategóriáját. Eszerint a gyenge személyek (akik a *tamas* kategóriájának felelnek meg) tehetetlenek és kedvetlenek, és a *grhavāsin*-t megítélésem szerint ennek megfelelően kell érteni: akik [mindig] otthon maradnak [anélkül, hogy bárhova mennének, mert nem tudnak vagy nem akarnak]. Meg kell jegyeznünk, hogy az átlagos személy családos is lehet, mivel „világi ügyekkel van elfoglalva” (*bhavārūdhāḥ*). Mindez persze nem jelenti azt, hogy a családos lenne az ideális jógi az *Amṛtasiddhi*-ben, de úgy tűnik, hogy nem is zárják ki vagy nézik le különösebben, mint gyenge embert.

A szerkesztők joggal hangsúlyozzák, hogy az *Amṛtasiddhi* buddhista, pontosabban *vajrayāna* háttérrel árukkodik. Ezt számos jellemző bizonyítja, leginkább a nyitó és záró versek, valamint a buddhista, különösen a *vajrayāna* terminológia használata a műben (*vajrapañjara*, *jñānasambhāra*, *chandoha*, *trikāya* stb., lásd Mallinson 2020: 416–421). Valóban, e kifejezések azonosítása, valamint a buddhista közeg megállapítása, amelyben a mű minden bizonnyal született, nagyban hozzájárul ahhoz, hogy megértsük a *haṭhayoga* korai fejlődését. Mindazonáltal az is megjegyzendő, hogy a mű meglehetősen feltűnés nélkül buddhista, mivel a legtöbb esetben segítőkészen magyarázza el terminológiáját, és nem mindig ragaszkodik a gyakorlat buddhista vonatkozása-ihoz mint buddhistához. Ez a feltűnésmentesség valószínűleg szándékos. Az egyik záró versben a szerző azt állítja, hogy gondosan kivonatolta az összes *tantra* lényegét, amely összhangban van az összes tanrendszerral (*sarvadarśanasammatam*). Megdöbbenőek az olyan szinkretikus hangzású kijelentések is, mint pl. „a *bindu* a Buddha, a *bindu* Śiva, a *bindu* Viṣṇu, [a *bindu*] Brahmā, a *bindu* az isten minden [lényben], a *bindu* a három világ tükre” (*bindur buddhaḥ śivo bindur bindur viṣṇuḥ prajāpatiḥ / binduḥ sarvagato devo bindus trailokyadarpaṇaḥ* [7.15 vers]). Ha ezt pusztán üres szavaknak is vesszük, akkor is érdemes megfontolni az ugyanilyen megdöbbenő rendelkezést: „Ismerd meg a *siddhā*-kat, akik a Győztesek alakját öltik, és megszabadultak már életük során” (*jīvanmuktās ca te jñeyā ye siddhā jinarūpiṇaḥ* [30.14cd vers]). Itt a szerkesztők megjegyzik, hogy a *jina* (Győztes) a Buddhát jelenti (és az északi kéziratok ezt annak rendje és módja szerint Śivá-ra változtatják), de a *jīvanmukta* („életében megszabadult”) rendkívül ritka szó a buddhista kontextusban. Természetesen igen gyakori ez a kifejezés bráhmanikus szövegekben. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a szerző, Mādhavacandra, szándékosan használ buddhista és bráhmanikus kifejezéseket ugyanabban a sorban a *siddhā*-k leírására, mivel olyan közönséget céloz meg, amely mindkét vallás követőit magában foglalhatja.

Ugyanezen szándékkal néha olyan szavakat is használ, amelyeket a buddhisták és a nem buddhisták eltérően, de értelemmel bíróként interpretálhatnak. Ilyen például a *gotra/agotra* ismétlődő említése (pl. a 8.10 versben). Ahogy a szerkesztők D’Amato 2003-ban megjelent tanulmányára hivatkozva rámutatnak („Can All Beings Potentially Attain Awakening? Gotra Theory in the Mahāyānasūtrālamkāra.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26: 115–138), a *gotra* egyes buddhista hagyományokban azt is jelentheti, hogy „veleszületett képesség a *Dharma* betartására” vagy, köznapi szóhasználattal, „az erények növekedésének jellemzőivel rendelkezés” (*guṇottāraṇatā*, vö. D’Amato 2003: 117), így tehát az *agotra* olyan valakit jelöl, akinek ez a képessége vagy tulajdonsága hiányzik. Mindazonáltal az *agotra* akkor is lehet értelmes, ha nem buddhista kontextusban olyan valakit jelöl, aki nem tartozik egy hindu leszármazási vonalhoz vagy egy hindu spirituális hagyományhoz, mivel a *guruprasādavarjitaḥ* „aki nem rendelkezik egy guru kegyelmével” jelző után szerepel. Lehetséges, hogy Mādhavacandra szándékosan használ néhány kissé kétértelmű kifejezést, amelyek eltérő, de megfelelő jelentéssel bírnak különböző vallású potenciális olvasók számára.

Egy másik kétértelmű megfogalmazás található a 6.2 versben. Ezt a verset Mallinson 2020: 418 úgy veszi, mint a szöveg buddhista voltának egyik bizonyítékát, mivel négy elemről beszél, amelyek a földdel kezdődnek (*prthivyādīni catvāri*). Ha azonban ezt a verset az előzővel együtt vesszük tekintetbe, akkor kétértelmű. Az 1. vers ugyanis hódolat a lélegzet mint szél, Vāyu előtt. Vāyu-ról aztán azt is mondja szöveg, hogy az egyetlen, akinek kegyelme révén tevékenység történhet (*yasyaikasya prasādena vyavahāraḥ pravartate* [6.2ab vers]), és akinek kegyelmével a négy [elem,] föld stb. egyenként fenntartható/szabályozható (*prthivyādīni catvāri vidhṛtāni prthak prthak*). Mivel Vāyu maga is egy elem, itt az elemek száma a hindu filozófiának megfelelően ötnek is fel fogható, amelyek közül Vāyu az, amely a négy másikat irányítja vagy fenntartja.

Hasonló módon nem tűnik teljesen ártatlannak Mādhavacandra részéről, hogy a *śiva* szót és Śiva jelzőit használja. Ezeket a lehetséges utalásokat nem azonosítják ilyenként a fordításban, és valóban tökéletesen értelmezhetőek egyszerű melléknevekként. Ennek ellenére nagyon sokatmondók maradnak. Lásd például a *Bindutattvaviveka* fejezet 7.2 versét: *dhātutattvaṃ samārabdham bijam asti sadā śivam / tanmadhye devatāḥ sarvās tiṣṭhanti sūkṣmarūpataḥ*, a fordítás szerint: „Mivel a test alkotórészeinek eszenciája, a férfimag mindig áldásos. Az összes isten megtalálható benne finom formában.” (a *samārabdham* szó nem lett lefordítva.) Talán e recenzió szerzője túlságosan sokat foglalkozik saivizmussal és mindenbe belelátja, de ez a leírás nagyon emlékeztet a teremtés *śaiva* eszméjére, amely szerint a mindenség kiindulópontja Śiva legfinomabb (*sūkṣma*) formája, a *bindu*, amely magában foglalja az univerzumot. A *sadā śivam* szavak Sadāśivā-ra is emlékeztetnek, olyannyira, hogy a C, B_{ed}, A és V kéziratok valóban *sadāśivaḥ*-t írnak. Lehet, hogy ez az eredeti szöveg célzatos újraírása, és a szerkesztőknek minden bizonnyal igazuk van, amikor elutasítják ezt az olvasatot. Mindazonáltal megmutatja a szövegrész *śaiva* izét, és azt, hogy Mādhavacandra szándékosan játszhat ezekkel a kifejezésekkel.

Hasonlóan, de még feltűnőbben, a 35.1-2 vers számos jelzőt sorol fel a *nirvāṇa* állapotában lévő jögi leírására. Itt a *śivaḥ* szó egyszerűen „áldásos”-nak van fordítva. A szerkesztők a 239. jegyzetben megjegyzik, hogy egy másik szóösszetétel, a *viśuddhajñānadeha*, előfordul jelzőként Kumārila *Ślokavārttikā*-jának Śivához szóló *maṅgala* versében. Itt sem lehet mást látni, mint e jelzők némelyikének szándékos használatát: *avyayo niṣkalo vyāpī śivaḥ sarvagato vibhuḥ*. Ezek a kifejezések nem teszik az *Amṛtasiddhi* szövegét *śaivá*-vá, de úgy tűnik, hogy a szerző úgy használja őket, mintha a *śaivá*-k irányába kacsintott volna ki, mondván „tudjátok, hogy miről beszélek.”

A filológiai részletekre térve: a szerkesztők jogosan ragaszkodnak a C kézirat fontosságához. Megjegyzik (35.o.), hogy „ha a Cs és a C_{tr} olvasatai megegyeznek, az ágrajz azt jelzi, hogy előnyben kell részesíteni őket az összes többi forrással szemben.” Ennek ellenére van néhány szöveghely, ahol végül egy C-vel szembenálló olvasatot választanak. A C kéziratnak biztosan lehetnek saját szövegahagyományozási problémái, és nem lehet vakon követni egy forrást. De néhány esetben, amikor a szerkesztők a C kézirat ellenében döntenek, az ember kísértést érez, hogy újragondolja a helyzetet. Lássunk néhány példát.

Az 1.1-es versben a guruja előtt tisztelg a szerző: *śrīmadvirūpanāthāya namaḥ saṃtānadhāriṇe / gurave sārthavāhāya siddhavartmānugacchatām*, a fordítás szerint: „Tisztelgés a dicsőséges Virūpa előtt, aki a hagyomány fenntartója, és a *siddhā*-k ösvényét követők karavánvezetője.” A szerkesztők itt megjegyzik, hogy a C kézirat olvasata, a *siddhavartmānugacchate* datívus, valószínűleg a többi datívus vonzásának eredménye. Ez nagyon is lehetséges. A datívus olvasat azonban gazdagabb jelentést adhat itt. Először is, a *sārthavāha* „karavánvezetőt” jelent a szótárak szerint, de a szó alapvetően kereskedőt vagy kalmárt jelent, akinek vannak (*sa*-) „áruszállító” (*artha-vāha*), például tevék és hasonlók. Ez nem utal vezetésre, a *sārthavāha* nem vezetője (*nāyaka*) semminek és senkinek, ezért az a fordítás, amely azt sugallja, hogy a *siddhā*-k ösvényét követőket vezeti, talán kissé félrevezető (nem volt szándékomban szójátékkal élni). A C kéziratot követve helyénvalóbb lehet az az értelmezés, hogy maga a guru a *siddhā*-k ösvényét követi, míg ő maga olyan valaki, aki értelmes vagy fontos dolgokat hordoz/közvetít (*sārthavāha*). A *sārthavāha* így magában foglal egy második jelentést is: a guru olyan, mint egy karavánvezető (*sārthavāha*), aki a tökéletes/ideális utat követi (*siddhavartman*). Vagyis a szóösszetétel így kettős jelentésű, burkolt hasonlattal. (Érdekes módon a „tökéletes út/ösvény”/siddhavartman egyik szinonimája, a *siddhapatha*, egyúttal a 15. századi földrajzi neve annak a ma Sidau vagy Budil-hágó néven ismert régi útvonalnak, amely Srinagar-t és Sialkot-ot köti össze, de lehet, hogy ez csak véletlen. Lásd Slaje 2014-ben készült munkáját:

Kingship in Kashmir. Halle: 32.o.) Végezetül, a *sārthavāha* szó akár a hasonló nevű *bódhiszattvára* is utalhat, különösen egy buddhista közegben komponált műben. Ezen utalások némelyike nem követeli meg, hogy kövessük a C kézirat olvasatát, de C olvasata lehetővé teszi számunkra, hogy megfelelő kettős jelentést kapjunk, ha ezt az értelmezési vonalat szeretnénk folytatni.

Egy másik példa lehet a 2.4 vers. Itt a Közép Istennőjét (Madhyamā Devī) minden lény teremtetőjének és a tudatlanság elpusztítójának nevezi a szerző: *sarveṣāṃ jananī proktā ajñānasya kṣayamkarī*. Az *ajñānasya* olvasat az M₃ kéziratból származik, egy találékony déli írnok tollából a hagyományozás során; a többiek *vijñānasyā*-t olvasnak. A szerkesztők az utóbbit másodlagosnak tartják mint a hiátus áthidalására tett kísérlet eredményét, és a *jananī*-val („a tudás teremtetője” – de mit rombol le akkor?) társítják. Egy ilyen konstrukció azonban rendkívül természetellenes és valószínűtlen, a *kṣayamkarī* (pusztító) minden bizonnyal az előző genitívussal értelmezendő. Jobb megoldás lenne, ha inkább másképpen értenénk a *vijñānā*-t, például buddhista értelemben, ami „empirikus/világi tudást” vagy „érzékszervi tudatot” jelöl, szemben a valódi vagy végső tudással. Az M₃ kézirat itt nagyon gyanús: valószínűleg el akarta kerülni a „tudás elpusztítója” értelmezést, és úgy alakította át a szöveget, hogy a végeredmény a meglehetősen semleges „a tudatlanság megsemmisítője” lett.

Érdekes példát találunk a 6.19 versben: *tāvat sarvāṇi dṛśyante tattvāni vividhāni ca / vāyusiṃho yadā pāti jantūnām hṛdi samsthitaḥ*, a fordítás szerint: „És addig tapasztalják meg a különböző elemeket, amíg az oroszlán, ami a lélegzet, őrt áll az élőlények szívében.” Itt is csak az M₃ kéziratban olvasható a szanszkrit *pāti* szó, az összes többi forrásban *yāti* van, és talán nem véletlenül. Először is, a *pāti* („ört áll/véd”) ige általában megkövetel egy tárgy vonzatot, ami a megfigyelt vagy védett dologra utal. Másodsor, az az elképzelés, hogy a lélegzet oroszlánként védi az embert a szívből, kissé furcsa, mivel sem az oroszlánok, sem a lélegzet nem védhet meg senkit semmitől (talán valamilyen képzeletbeli őroroszlánra gondolnak, mint amilyeneket templomok bejáratánál ábrázoltak?). A C kéziratot és a többit együtt olvasva (*tāvat sarvāṇi dṛśyante tattvāni vividhāni ca / vāyusiṃho yadā yāti jantūnām hṛdi samsthitaḥ*) a következőképpen érthetjük a verset: „amíg a teremtmények szívében lakozó lélegzet, mint egy [barlangban lakó] oroszlán [a testben, mint egy erdőben] mozog, az összes különféle elemet megtapasztalják.” A lélegzetet a metafora az oroszlánnal azonosítja, és ahogy az oroszlán egy barlangban vagy üregben (*guhā*, ami itt nincs megemlítve), „lakik” vagy él, úgy a lélegzet is megtelepszik (*samsthitaḥ*) a szív barlangjában (*hṛd-guhā*, „a szív mint barlang” egy igen gyakori metafora). Amíg a lélegzet mozog a testben, mint az oroszlán az erdőben, addig az elemeket megtapasztalják az élőlények. Azt, hogy ez a vers valószínű jelentése, talán megerősíti a következő *śloka*, amely elmagyarázza, hogy ha egyszer elvágjuk a lélegzet jövés-menését (*gamāgama*) a lélegzet kardjával, elvágvá Brah്മā és a többi isten útját, áldott boldogságot élhetünk át.

Az utolsó példát, amelyben a C kézirat olvasata előnyösebb lehet, maguk a szerkesztők tárgyalják. A 35.1-2 versben a *mahodayaḥ* szóösszetétel ismétlődik, és többször fordítják úgy, hogy „nagy szerencsájú”. Ahogy a szerkesztők a 238. jegyzetben megemlítik, C olvasata *sadodiyah*, amely a *sadoditah* (mindig éber/született/aktív) szóra javítható. Tartózkodtak ettől a javítástól, mert a tibeti szöveg a *mahodayaḥ*-nak felel meg. Mindazonáltal Mādhavacandra stílusa meglehetősen korrektnek, szövegalkotása pedig gondosnak tűnik. Valószínűtlennek látszik, hogy megismételte volna a *mahodayaḥ* általános szóösszetételt, miközben a *sadoditah* talán beleférne a kissé *śaiva* jellegű melléknevek sorába.

Néhány esetben más feltételezett olvasatok (konjektúra) is elképzelhetők, de ezek többsége személyes ízlés kérdése. Három esetet lehet röviden idézni, főként Mādhavacandra szanszkrit

nyelvtudásának védelmében. A 19.12ab vers így szól: *sadyabhujya na k̄āryo 'yaṃ tasya bandho hi duṣkaraḥ*, a fordítás szerint: „Nem szabad ezt közvetlenül evés után elvégezni, mert a *bandha* zár [akkor] nehéz [a jógi] számára.” A jelentés minden bizonnyal ez kell, hogy legyen, de nagyon valószínűtlen, hogy szerzőnk ezt a szabálytalan *aīśa* szanszkrit formát használta (lásd 206. jegyzet). Úgy tűnik, sehol máshol nem használ szabálytalan *aīśa* formákat. A C kézirat problematikus *sadyabhujya* olvasata alapján egy standardabb formát is feltételezni lehetne, mint például a *sadyobhujā*, ami a *sadyobhuj* eszközhatározó esete, „aki most evett.” A következő vers is a gyakorló eszközhatározó esetét használja (19.13a: *na k̄āryo kṣudhitenāpi*, lefordítva „ne végezze éhesen sem”), és a *sadyobhujā* még mindig nincs túl messze a C kézirat olvasatától.

Két versszakkal lejjebb, a 19.14cd versben C-nek ismét problémás olvasata van. A szerkesztők a következő szöveget adják meg: *tadā daṃśo bhaven madhye kiṃcid ānandadarśanam* (a *daṃśo* szót követve a J kéziratban), és azt fordítják, hogy: „Akkor szűrő érzés támad a központi csatornában [és] az üdv megpillantása.” A *daṃśaḥ* „szűrő érzés” értelmezése itt valamelyest feltételezésen alapul, és hiányzik a *ca* kötőszó. Az ember olyan genitívus-t vár, mint a *tanor* a déli kéziratcsoportban, vagy egy ugyanolyan semleges *pumso*-t, amelyek mindazonáltal távol állnak a C kézirat *naṃśo*-jától. Javasolhatnánk az *anaṃśor*-t vagy a *vaṃśe*-t (a *madhye*-hoz illeszkedve), de semmi sem ad jó értelmet. Lehet, hogy itt komonyabb szövegromlásról van szó, és úgy tűnik, hogy a *daṃśo* egy fantáziadús ötlet egy reménytelenül elromlott olvasatra.

Az utolsó példa inkább elírás, semmint olvasat kérdése. A 13.16cd versben a szanszkrit szöveg a következő: *vijñātaṃ sakalaṃ tena nāḍyo devyāḥ prasādataḥ*, lefordítva: „ő mindent megért az istennőnek köszönhetően, aki a [központi] csatorna.” A *nāḍyo* a C és K₂ kéziratokban azonban többes szám alanyesetben áll. Az ember egyes szám birtokos esetet várna, ahogy az a legtöbb más elérhető kéziratokban van (*nāḍyā devyāḥ*), és ahogy a fordítás írja. Talán a szerkesztők elfogadták a *nāḍyā*-t, de elfelejtették megváltoztatni a szöveget a fordítás után. (Megjegyzés: itt szinte elhanyagolható a különbség C és a többi kézirat között, mivel az *ā/o* variáció rendkívül gyakori minden szövegtagozásban. A *nāḍyā* elfogadása nem megy igazán C olvasata ellenében.)

Ami a fordítást illeti, az nemcsak pontos, szorosan követve a szanszkrit szöveget, hanem nagyon gördülékeny és idiomatikus is. Egy apró javaslat tehető a 35.2 versben, ahol a szerkesztők a *prapañcagunavarjita* szóösszetételt úgy fordítják, hogy „mentes a kognitív burjánzás *guṇā*-itól.” Bár igazuk van, amikor a 10. fejezet alapján a *rajas*-ra és *tamas*-ra utalnak, a *prapañca* itt egyszerűen a látható vagy anyagi világot jelentheti, azaz a *prakṛti*-t.

Remélem, hogy ez a recenzió kellőképpen kifejezi, milyen kivételesen gazdag ez a kötet. A szerzők a szöveget úgy szerkesztették, hogy gondosan mérlegelték az összes rendelkezésre álló bizonyítékot, és nagyon világosan bemutatták a kéziratok olvasatait. Rengeteg párhuzamot sikerült azonosítani és figyelembe venni a szerkesztés során, ami egyben képet is ad az olvasónak arról, mekkora hatást gyakorolt ez a szöveg, igaz, gyakran anélkül, hogy a címet vagy a szerzőt idéznék (ahogy a hagyományban ez megszokott). A bevezetőben és a fordításban számos olyan megjegyzést találhatunk, melyek a kapcsolódó kérdésekről és témákról szóló információk aranybányájaként szolgálnak. Az *Amṛtasiddhi* kritikai kiadása és fordítása döntő fontosságú a *haṭhayoga* eredetének és fejlődésének, valamint a tantrikus hagyományokhoz, különösen a *vajrayāna*-hoz való viszonyának megértéséhez. Összességében a kötet példaként szolgálhat minden szakember számára, hogyan is kellene egy kritikai kiadást elkészíteni, prezentálni és jegyzetekkel ellátni.