

ORPHEUS NOSTER

Journal of Károli Gáspár University
of The Reformed Church in Hungary, Faculty
of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

BUDDHIZMUS – INDIA ÉS TIBET

BUDDHISM – INDIA AND TIBET

XI. ÉVFOLYAM (2019), 3. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.

25nka
Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: FABINY TIBOR
HEGYI DOLORES
HORVÁTH EMŐKE
KURUCZ GYÖRGY
TÜSKÉS ANNA
VASSÁNYI MIKLÓS

Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (SOAS University of London)

Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

Az első borítón:

Szerelmespár. Freskó. Adzsantá (2. barlang), India (i. sz. 6. sz.)

A hátsó borítón:

A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13.

KÁLVIN Institutio Christianae religionis c. művének fedlapján.

Kiadó: Antonius Rebulius, Genf, 1561.

A nyomdai munkákat a Prime Rate Kft. végezte,
felelős vezető Tomcsányi Péter

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu

Facebook: facebook.com/orpheusnoster

MTMT: mtmt.hu/orpheus-noster

MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940

LinkedIn: linkedin.com/in/orpheusnoster/

TARTALOM

SZEGEDI MÓNKA

Atomizmus a buddhista filozófiában 7

PAJOR SÁNDOR

A korai njája istenképe 24

KÖRTVÉLYESI TIBOR

Az út másik széle – tantrikus nyomok a páli kánonban 37

KELÉNYI BÉLA

„Furcsa magyar vágy” – Baktay Ervin nyugat-tibeti útja 63

GELLE ZSÓKA

A bódhnáthi sztúpa története tibeti források tükrében 82

MŰHELY

BANGHA IMRE

Indiai napló 2019 96

RECENZÍÓ

KÖÖ ARTÚR

A magyar nyelvű sajtó szerepe a Regátban és Szlavóniában a 19–20. század fordulóján
Makkai Béla: *Határon túli magyar sajtó – Trianon előtt. Bukaresti és eszéki magyar lapok
az identitásörzés és kisebbségi érdekvédelem szolgálatában (1860–1918)*,
Budapest, Médiatudományi Intézet, 2016. 209 pp. 112

JUHÁSZ ESZTER

Susanne Popp, Katja Gorbahn, Susanne Grindel (eds.): *History, Education and
(Post-)Colonialism*, International Case Studies, Peter Lang,
Berlin, 2019, 360 pp. 116

CONTENTS

MÓNika SZEGEDI

Atomism in Buddhism 7

SÁNDOR PAJOR

The Theology of Early Nyāya 24

TIBOR KÖRTVÉLYESI

The Other Edge of the Path – Traces of Tantric Sexuality in the Pali Canon 37

BÉLA KELÉNYI

Ervin Baktay's Journey in Western Tibet 63

ZSÓKA GELLE

The History of the Bodhnath Stupa in the Light of Tibetan Sources 82

WORKSHOP

IMRE BANGHA

Indian Diary 2019 96

BOOK REVIEW

ARTÚR KÖÖ

Béla Makkai: *Határon túli magyar sajtó – Trianon előtt. Bukaresti és eszéki magyar lapok az identitásörzés és kisebbségi érdekvédelem szolgálatában (1860–1918)*, Budapest, Médiatudományi Intézet, 2016. 209 pp. 112

ESZTER JUHÁSZ

Susanne Popp, Katja Gorbahn, Susanne Grindel (eds.): *History, Education and (Post-)Colonialism*, International Case Studies, Peter Lang, Berlin, 2019, 360 pp. 116

SZÁMUNK SZERZŐI

BANGHA IMRE PhD (1967) indológus, Oxfordi Egyetem, Keleti Tudományok Kara (Faculty of Oriental Studies, University of Oxford), imre.bangha@orinst.ox.ac.uk

GELLE ZSÓKA PhD jelölt (1967), tibetológus, Universität Wien, Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde, gzsoka@gmail.com

KELÉNYI BÉLA PhD (1953) tibetológus, bela.kelenyi@hoppmuseum.hu

KÖRTVÉLYESI TIBOR PhD (1965) buddhizmuskutató, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, kortetibor@gmail.com

PAJOR SÁNDOR MA (1988), indológus, KRE BTK Szabaddölcsészet és Művészet-tudományi Tanszék, sandor.pajor@googlegmail.com

SZEGEDI MÓNKA PhD jelölt (1968) tibetológus, orientalista, ELTE BTK Filozófia-tudományi Doktori Iskola, Antik filozófiai program, szegedimoni@gmail.com



.....

SZEGEDI MÓNKA

Atomizmus a buddhista filozófiában

Az indiai filozófiai-vallási hagyományban a lélek és az anyag természetéről, realitásáról, illetve az anyag és a tudat viszonyáról szóló gondolkodás központi szereppel bír. A buddhizmus számos vonásában közös a többi ind szellemi irányzattal, de leghangsúlyosabb tanítása: a mulandóság és éntelenség (inszubsztancialitás) tétele markánsan elkülöníti azoktól. A buddhista skolasztikusok a szövegek tanúsága szerint komoly erőfeszítéseket tettek azért, hogy ezt a szemléletet megőrizve olyan elméleteket dolgozzanak ki, amelyek magyarázatot adnak az emberi tudat működésére, az érzékelés mikéntjére, s ezek testi, sőt mi több: etikai feltételeire is rávilágítanak. A máig meghatározó jelentőségű *abhidharma* hagyomány szövegeiből sajátos anyagmodell rajzolódik ki, amely kapcsolatot teremt a fizikai tárgyak, az emberi test és a sorsot meghatározó, erkölcsi töltetű cselekvés, a *karma* között. Az alábbiakban e kérdéskör egyik különös elemét, az atom-konceptiót mutatom be.¹

A tapasztalatban adott anyagi létezők redukcionista magyarázatának két fő típusa oszthatatlan elemi testek, illetve testetlen minőségek kombinációjaként értelmezi a tárgyakat. Furcsamód a buddhizmus atomizmusának értelmezése e keretben a legkevésbé sem tekinthető tisztázottnak. Olyan problémakörrel van ugyanis szó, amelynek kutatása számos okból kifolyólag viszonylag lassan halad. Ha a forrászövegek gondos elemzésével megismerhető buddhista atom-modellt a fent jelzett koncepciók tárházában el akarjuk helyezni, látni fogjuk, hogy ez egy heterogén elképzelés – aminek oka a buddhizmus általános szemléletmódjában rejlik.

A szellemi háttér

A buddhizmus eredetileg terápiás módszer, melynek célja az emberi szenvedés enyhítése. E folyamatban kulcsszerepet kap a tapasztalatok értelmezése, az „én és a világ” valóságos viszonyainak megismerése, adekvát leírása. Ez az intellektualista attitűd teret nyit az elméletalkotásnak, a fogalmi, logikai rendszerezésnek és vitáknak.² Az i. e. 3. századtól kimutatható a buddhista irányzatok doktrinális diffe-

¹ Az elmélet eredetéről, a hozzá kapcsolódó kérdésekről, az atom-modell korai és kortárs recepciójáról, valamint az ind és a görög filozófiai hagyományban fellelhető párhuzamairól a tanulmány készülő, második részében lesz szó. A kutatásban nyújtott sokrétű segítségéért köszönettel tartozom Ruzsa Ferencnek. A szanszkrit nyelvű kifejezéseket a kiejtés szerinti magyaros átírásban adom meg, az összefüggő szövegidezetekben a tudományos (mellékjeles) írásmódot alkalmazom.

² A buddhista filozófiai irányzatokról lásd RUZSA Ferenc: „A legnagyobb buddhista filozófusok”. In SZILÁGYI Zsolt – HIDAS Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság–L’Har-

renciálódása. A jelentős nem-buddhista filozófiai iskolák, pl. a *szánkhja*, *vaisésika*, *njája*, *jóga* is ezekben az évszázadokban formálódnak rendszerezett elméletekké. A töredékesen, ám különböző nyelveken fennmaradt anyag, a terminológia kulturális kontextusba ágyazottsága, a belső inkoherenciák és egyéb tényezők miatt sok értelmezési nehézséggel szembesülünk.

Az *abhidharma* kifejezés a buddhizmus rendszerelvű filozófiájára utal, melynek különösen a lételméleti és ismeretelméleti része jelentős, fókuszában az empirikus ismeretek elemzése, a tapasztalati elemek (*dharmá*) csoportosítása, rendszerbe foglalása, a tudati működés és az oksági viszonyok bemutatása áll. Az *abhidharma* mint önálló exegetikai hagyomány legkésőbb az i. e. 3. században kialakult. Az atomizmust az észak-indiai, szanszkrit nyelven író *abhidharmikák* dolgozták ki.

A forrásszöveg

A szanszkrit nyelvű filozófiai hagyomány eredeti szövegeiből sok elveszett, egy részük pedig csak kínai, tibeti vagy egyéb keleti nyelvű fordításban maradt fenn. Úgy tűnik, hogy az anyag atomosságának koncepciója a *szarvásztriváda* iskola közvetítésével jelenik meg a buddhista filozófia terében, és az *abhidharma*-irodalomban kerül tárgyalásra. Ez a nagy hatású ortodox irányzat Északnyugat-Indiában működött, minden bizonnyal kapcsolatba került a baktriai görögséggel, s így tőlük is inspirációt nyerhetett skolasztikus elméletei kidolgozásához. Feltehetőleg a *szarvásztrivádán* belül a kásmíri *vaibhásika* iskola volt a leginkább realista szemléletű. Az irányzat névadó, fő irata a *Mahá-vibhásá* (*Nagy Exegézis* vagy *Kommentárok nagy gyűjteménye*) volt. Ebben a műben több helyütt felbukkan az atomosság kérdése, mégpedig a pillanatnyiség-elv, a négy főelem és a kozmogónia kontextusában.³ A korai buddhizmust konzervatívabb módon őrző déli buddhista *théraváda* viszont lényegében hallgat erről a kérdéstről. Párhuzamosan a nem-buddhista ind irányzatokban is megjelenik az atom eszméje.

Az atomosság különféle vonatkozásait a – többnyire csak kínai nyelven – ránk maradt *abhidharma*-szövegek nem egységes teóriaként és nem is egy adott szöveghelyen mutatják be, hanem szétszórtnak, különféle témák kapcsán, hol az érvelés részeként, hol csak érintőlegesen, mintegy illusztrációként látunk egy-egy kérdést, felvetést, állítást, amelynek gondolatilag vagy explicit módon is köze van az atomizmushoz.

A buddhista bölcsélet mára kanonizálódott, fundamentális műve az *Abhidharma-kósa* (AK), Az *abhidharma* enciklopédiája a 4–5. században keletkezhetett. Szerző-

.....
mattan, 2013, 79–93. Az *abhidharma* metafizikáról: SZEGEDI Mónika: „A rendszeres buddhista filozófia”. Uo., 59–78.

³ Karl H. POTTER et al. (szerk.): *Encyclopaedia of Indian Philosophies VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996, 110–119, 126–127, 511–568.

jének az iskolaalapító filozófust, Vasubandhut tartják.⁴ A mű a buddhizmus egyik legfontosabb filozófiai szövege. Alaprétege a *vaibhāsika* iskola álláspontját tükrözi, a kommentár magyarázza és kritika alá is veti azt. Foglalkozik az anyagi létezők – mint tapasztalati források – természetrajzával, így az atomelmélettel is. Ennek releváns részletei szolgáltak elsődleges forrásul a kutatásaimhoz.⁵ Vasubandhu, illetve kommentátorai minden jel szerint megpróbálták ellentmondásmentesen összedolgozni az elmélet külön-gyökerű elemeit. Ez bizonyos szempontból sikeres kísérletnek bizonyult, noha számos tisztázatlan kérdés merül fel vele kapcsolatban. Mindazonáltal az atom-teória elfogadottá vált, és formálisan integrálódott a skolasztikus anyag-leírásba.

Az anyagelmélet

Axiomatikus keretek

A következőkben foglalható össze az érett buddhizmus anyagszemléletét meghatározó általános elméleti keret, vagyis a buddhista szemléletmód legfőbb tézisei:

(1) A személyek és dolgok „éntelensége”, „üressége” (*anātmatā, śūnyatā*): általános inszubsztancialitás. Eszerint nincs önálló, valódi, állandó lényege a személyeknek és dolgoknak.⁶ Minden, amit csak tapasztalunk, más dolgoktól való függésben keletkezik, áll fenn és pusztul el (*pratītya-saṃutpāda*). Üres – mert híján van mindenféle végső, reális esszenciának.

(2) Mulandóság (*anityatā*): minden, ami keletkezett, elmúlik. Ennek szigorú alkalmazása a pillanatnyiség-elv: A dolgok nem folytonos létűek, hanem pillanatról pillanatra keletkeznek és megszűnnek. Folytonosságuk csupán a hétköznapi észlelésben mutatkozó látszat, amelyet az egymásra következő lét-pillanatok hasonlósága alapoz meg; ez utóbbi pedig okok és feltételek bonyolult rendszeréből adódik.

⁴ Röviden lásd pl. Jonathan C. GOLD: „Vasubandhu”. In Edward N. ZALTA (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017 Edition, plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/vasubandhu/ (2019. 04. 23.)

⁵ A szanszkrit szöveg atomizmus szempontjából fontos részleteit (egy részüket magyar fordításban is) közzéteszem a <https://elte.academia.edu/SzegediMónika> oldalon. A teljes szöveg elérhető a Bibliotheca Polyglotta, Thesaurus Literaturae Buddhicae (2015–) négy nyelvű kiadásában. A szanszkrit, tibeti (Derge), két kínai (Zhēndi [= Paramārtha] és Xuānzàng), valamint a töredékes ujjur szöveg (Stockholm MS, i. sz. 900 k.) preparálása és feltöltése a harmadik fejezetnél tart: www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=511. (2019. 04. 23.) Angol fordítása: Leo M. PRUDEN: *Abhidharmakośabbāṣyam of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée Poussin. English Version by — 4 vols.*, Berkeley CA, Asian Humanities Press, 1988–1990. A verses alapszövegre (*kārikā*) az AKK, míg a kommentárra (*bhāṣya*) az AKBh rövidítéssel hivatkozom.

⁶ AKBh 6.14cd: „Minden dolog általános jegye: üresség és éntelenség.” (*sāmānya-lakṣaṇam* [...] śūnyatānātmate sarva-dharmāṇām)

E két elv együttesen megfogalmazható úgy is, hogy minden, ami létezik, az folyamat, szukcesszió – nem pedig önálló szubsztancia. Történés – nem pedig dolog.

(3) Nincs mozgás (*gati-abbáva*): A pillanatnyiságból fakadó tézis. A folytonos mozgás látszólagos. A cselekvést kísérő gesztusok vizuálisan az alakzat kategóriájába tartoznak.

(4) Ciklicitás: a kozmogóniai folyamat is ciklikus, az egyén is újraszületik halála után (*punar-bhava*).

(5) Tett-következmény (*karma*): univerzális világtörvény. Minden erkölcsi szempontból minősíthető, szándékos cselekvés olyan oksági láncolatot indít el, amelynek eredőjeként sajátos következmények háramlanak a cselekvő személyre: bűnért szenvedés, jótettért boldogság lesz osztályrésze, de nem feltétlenül ebben az életben.

Az anyag természete

A buddhista kozmológia elsősorban szoteriológiai célokat szolgál, s ezzel összhangban metafizikája a világot mint szubjektíve meghatározott tapasztalati tényezők összességét írja le. Az archaikus mitológémák (pl. poklok) e szemlélet jegyében integrálódnak a kozmosz leírásába, ami pedig az egyén etikai szempontból meghatározott egzisztenciális állapotainak rendszerévé értelmeződik át. A kozmológiai kérdések etikai implikációihoz hasonlóan a buddhista anyagszemléletnek, így az atomizmusnak is doktrinális gyökerei vannak, amelyek a benső tapasztalat rendszeres megfigyelésének metafizikai kiterjesztése révén hajtanak ki az észak-nyugat indiai soknyelvű kultúra talaján. Az elméletet a buddhai tanok értelmezésével a buddhista skolasztika dolgozta ki, a ránk maradt szövegek tanúsága szerint hosszas viták után nyerte el azt a formáját, amelyet ismertetek.

A fizikai jelenségek vonatkozásában az ind vallási irányzatok számára elsődlegesen az volt érdekes, hogy az anyagi világ leírása hogyan illeszkedik a személyes lélek létének bizonyításába, illetve tagadásába. A buddhista filozófusokat azonban nem az örökkévalóság, hanem az aktuális ember érdekli: a szenvedés okai és a cselekvés erkölcsi hatásai. Az embert komplex létezőként, testi mivoltában vizsgálják, s nem redukálják pusztán pszichés folyamatokra, érzetadatok és szándékok halmazára, vagy valós és téves eszmék szubsztrátumára. A formát öltött anyag eredendően ebből a szempontból fontos számukra. Fogalmilag sem válik el tisztán az emberi test, a forma (mint struktúra), az anyag, a látható forma (szín és alak), illetve a testi létező (bármilyen finom, még a fizikai realitásokhoz kötődő tapasztalat) jelentésköre. Ezeket filozófiai kontextusban mind ugyanaz a szó, a szanszkrit *rúpa* jelöli.

Az *abhidharma*-iskolák exegetái az anyag primér formájának a négy főelemet (*mahá-bhúta*) tekintik. A tradicionális megnevezés (föld-víz-tűz-szél) itt radikálisan új értelmet nyer: a négy elem nem fordul elő önmagában, és közvetlenül nem is észlelhetők. Nem részecskék, hanem az anyag alapvető minőségei, amelyek elválaszthatatlanok önnön funkcióiktól: A föld: szilárd – ezért funkciója az, hogy tart,

támaszt. A víz: nedves – kohéziót biztosít, összetart. A tűz: „heves” (azaz hője van) – érlel, kiteljesít. (Az érés mindenfajta fejlődést, átalakulást magába foglal, a gyümölcs megérésétől a gyermek felnövekvésén keresztül a szellemi megtisztulásig.) A szél: mozgó – mozgat, kiterjeszt, gyarapít.

Az anyag másodlagos formája (*bhautika; upádája-rúpa*) e négy főelemből szerveződik, pontosabban ezek okozzák azt.⁷ E származtatott anyagnak finom és durva állapota ismeretes:

(1) Az öt érzék-erő (*indrija*) anyaga *finom*, áttetsző, fényeszerű (*praszáda*), mert a négy főelem kiegyensúlyozott arányban alkotja. Ez az öt: a látó, halló, szagló, ízlelő és tapintó képesség. Ezek – mint nevük is mutatja – nem testrészek, nem szervek, hanem finom képességek, erők, fakultások, amelyek egyénileg változó adottságokat, erősebb vagy gyengébb érzékelési készségeket alkotnak. Az érzék-erők finom anyaga a fizikai test bizonyos helyein, a szervekben, testrészekben (szem, fül, orr, nyelv, bőr, illetve a test egésze) halmozódik fel, helyezkedik el sajátos alakzatban.⁸

(2) Az anyag *durva* formája pedig az, amit hétköznapi módon tapasztalni vagyunk képesek, azaz az öt érzék-erőnek megfelelő érzéktárgyak: látvány/látható forma (*rúpa*), hang (*śabda*), szag (*gandha*), íz (*rasza*) és a testérzéketi tárgyak/tapinthatók (*sxpṛastavja*). Utóbbi nem csupán a szűk értelemben vett tapintás tárgyait jelenti (kemény, sima stb.), hanem ide tartozik a súly- és hőérzet, az éhség és a szomjúság is.

Fontos vonása az elméletnek az is, hogy az érzékelés szintjén megjelenő minőségeket a négy főelem különféle arányú kombinációinak tekintik. A főelemek pedig, mint láttuk, nem szubsztanciális létezők, hanem hatások, funkciók.

A *sarvászktiváda abhidharma* rendszere a tapasztalati létezők (*dharmā*) hetvenöt kategóriáját különbözteti meg. Ebből tizenegy kategória képviseli az anyagot: az öt érzékelőerő és az öt érzéktárgy mellett az anyagi forma tizenegyedik osztálya a karmikus továbbhatást hordozó úgynevezett látens anyagi forma (*avidnyapti-rúpa*), melyet szintén a négy főelem okoz, ennyiben minősül anyaginak.

Minden anyagi létező jellemzője, hogy „akadályos” (*śāpṛatigha*), azaz áthatolhatatlan, rezisztens; tehát térfoglaló, azaz kiterjedése van. Másfelől pedig romló, pusztuló, változást elszenvedő, fizikailag „sebezhető” (*rūpjaṭe*).⁹

Mindezen ismérvei az anyagi létezőknek egy további tézissel egészülnek ki az érett skolasztika idejére: „A legeslegapróbb anyag-csomósodást nevezzük atomnak, aminél kisebb nem ismerhető meg.”¹⁰

⁷ AKK II.65ab: *bhūtāni ... betuḥ bhautikasya pañca-dhā*.

⁸ AKBh I.35.

⁹ AKBh I.13. Az utóbbi az emberi testről szóló korai buddhai tanítás implikációja lehet. A romló test koncepciójáról lásd: KÖRTVÉLYESI Tibor: „Ötből áll az ember. Listákba szedett fogalmak a páli kánonban”. *Vallástudományi Szemle*, 7 (2011)/1, 42–67.

¹⁰ AKBh 2.22: *sarva-sūksma hi rūpa-saṃghātaḥ paramānura ity ucyate, yato nālpataro vijñāyeta*.

Atomelmélet

A „kvantumos” szemlélet

A mulandóság és éntelenség buddhai tanítása a kommentátorok kezén szigorú pillanatnyiség-elvű és szubsztanciaellenes szemléletté formálódott, amely szembe került a hétköznapi, tárgyi világ állandóságának tapasztalatával és magyarázatának igényével. Az ellentmondások áthidalására több elméleti modell is született. A fent ismertetett axiomatikus tézisek fényében részben érthető, részben meglepő az anyag atomosságát feltételezni. A tapasztalati világ „atomisztikus” vagy inkább „kvantumos” szemlélete cseppet sem idegen a buddhista felfogástól, a dolgok szubsztanciális, korpuszkuális, „statikus” leírása azonban igen. Amennyiben a létezését létpillanatok sorozataként értelmezzük, a tárgyi világ, a testi lét minimális egységeinek modellje ezzel harmonizál. Ugyanakkor a létezők önálló, maradandó lényeg nélküli mivoltának gondolata ellentétes valamiféle állandó elemi részecske tételezésével. Nem csoda hát, hogy az atomista ind iskolák között a buddhista megoldás egyedülálló lesz, ám számos nehézséget is felvet ez a teória.

Az *Abhidharma-kósa* (AK) szövegéből rekonstruálható egy többé-kevésbé koherens atomelmélet,¹¹ amely az érzékelélmülethez kapcsolódik közvetlenül, illetve általában a filozófiai antropológia kérdésköréhez.

Az *abhidharma* atomizmusának kerete az oszthatatlan elemek általános tételezése a lét különböző tényezőire vonatkozóan. Az AK-ban elsődlegesen reprezentált *vaibhāsika* iskola szerint minden dolognak van végső, tovább nem osztható elemi egysége, „határa” (*parjanta*): „Az anyagi formából elvonatkoztatható (*rūpa apacsījamāna*) végső egység az atom, az idő végső egysége a pillanat, a szó végső egysége a szótag.”¹²

(1) Az anyagi dolgok esetében: a „legkisebb részecske” (*paramānu*), nagyjából a mi fogalmaink szerinti atom megfelelője. Az „atom”-nak fordított szanszkrit szó, a *paramānu* etimológiailag a *parama* és az *anu* szavak összetételéből jött létre, és jelentése ’legkisebb parány’, ’végső parány’.

(2) Az idő és a gondolati-tudati dolgok esetében a pillanat (*ksana*) a tovább nem osztható, legkisebb időegység. Tartamát így határozza meg az *Abhidharma-kósa*: „Amíg – minden feltétel megléte esetén – egy sajátság (*dharmā*) létrejön, illetve amíg egy mozgó sajátság egyik atomról a másik atomra átjut. Az *abhidharmikák* azt mondják, hogy amíg egy erős ember csettint, 65 pillanat telik el.”¹³ Ez a meghatá-

¹¹ Eddig napvilágot látott értelmezései több ponton homályosak, fordításai pontatlanok. Álláspontom szerint az atom és konstituenseinek viszonyát tévesen értelmezik a kutatók, ami részben a koncepció bonyolult mivoltából eredhet, másrészt egy korai kommentárra és a kínai fordítások sajátságaira vezethető vissza. A problémát bemutatom a tanulmány második részében.

¹² AKBh 3.85bc: *rūpasyāpaciṣamānasya paryantaḥ paramānuḥ; kālasya paryantaḥ kṣaṇo, nāmaḥ paryanto, kṣaram*.

¹³ AKBh 3.85bc: *kṣaṇasya punaḥ kiṃ pramāṇam? samagreṣu pratyayeṣu yāvatā dharmasyātma-lābhāḥ,*

rozás összekapcsolja az anyag és az idő fogalmait. Eszerint a hatásterjedést, vagyis a buddhista szemléletben oly fontos oksági folyamatokat is ilyen „kvantumós” jellegűnek tételezik.

(3) A nyelv esetében a szótag (vagy betű, *aksara*). Az ind írások ún. *abugida* szótagírások, ahol a szótagot a mássalhangzók hordozzák, a magánhangzókat melléjelek jelölik, így a betű alapértelmezésben egyúttal szótag is. E jellegzetességből természetsszerűleg adódik a szótag mint minimum meghatározása. Az *abbidharma* így indokolja a nyelvi alapegység tételezésének szükségességét: „Mivel minden a név által különül el, a név legkisebb egységét is meg kell adni.”¹⁴

A dolgok végső egységeinek tételezése a mulandóság tapasztalatából levezetett pillanatnyiság-tan következménye, ám tapasztalatilag nem verifikálható elméleti feltevés. A logikai kényszeren túl a koncepció kialakulásában (illetve a valószínűsíthető görög minta alkalmazásában) szerepe lehetett annak, hogy az idővel és gondolati folyamatokkal kapcsolatban van egy naiv, intuitív meggyőződése az embernek (egy pillanatnyi idő, egy felvillanó gondolat). Továbbá az ind kultúrában korán kialakult a hangtan és a nyelvészet tudománya, mely komoly tekintélyre tett szert, és befolyásolta a filozófiai gondolkodást is.

Az atom három megközelítése

Az *Abbidharma-kósa* három aspektusban mutatja be az atomot, s ezek első pillantásra függetlennek látszanak.

(A) A legkisebb fizikai mértékegységként, amely egyúttal az anyagi dolgok legkisebb, tovább nem osztható alapegysége. (AK 3.85–86., 2.22.)

(B) A fizikai testek alkotójaként, rezisztens, de térbelileg oszthatatlan, pontszerű anyagi entitásként, amely a legkisebb létező anyagdarab. (AK 1.13., 1.43–44., 2.22.)

(C) Elemi anyagi funkciók, érzékelhető minőségek és érzékelőképességek együtteseként. (AK 2.22.)

Amennyiben az atomnak abból a közismert felfogásából indulunk ki, miszerint az oszthatatlanság a legfőbb ismérve, fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon a buddhista skolasztikusok által feltételezett végső anyagi egységre alkalmazható-e ez a definíció. Vajon az atom oszthatatlan-e? Alább, a (B) és (C) aspektus elemzésénél látni fogjuk, hogy a kérdést pontosítani kell:

- Vannak-e az atomnak pozicionálisan, térbelileg elkülöníthető részei?
- Összetett-e keletkezése szempontjából, avagy egyetlen ok létesíti; esetleg keletkezetlen, örök entitás?
- Összetett-e az atom minősége szempontjából, avagy homogén objektum?

gacchan vā dharmo yāvatā paramāṇoḥ paramāṇv-antaraṃ gacchati. balavat-puruṣācchaṭa-mātreṇa pañ-caṣaṣṭiḥ kṣaṇā atikrāmantīty ābhīdhārmikāḥ.

¹⁴ AKBh 3.85bc: *nāmnā ca sarveṣāṃ vyavasthānam, atas tasyāpi paryanto vaktavyaḥ.*

(A) Az atom mint mérték

Az atom naiv, fizikai leírását a hétköznapi tapasztalatból kiindulva kapjuk. Eszerint az atom: mértékegység, mégpedig a legkisebb. Az AK kozmológiai fejezete az anyagi létezők kiterjedéséről („mérhetőségéről”) szólva egy standard listát ismertet:

„Ez az atommal (*paramánu*) kezdődő [lista] hetesével növekvőként értendő. Hét atom egy parány (*anu*), hét parány egy vas-porszem, abból hét egy víz-porszem, abból hét egy nyúl-porszem, abból hét egy birka-porszem, abból hét egy bika-porszem, abból hét egy napfény-porszem, abból hét egy tetűserke. [Következő] az ‘abból-lelt’, ami tetűt jelent. Hét tetű egy árpaszem, hét árpaszem egy ujjperc. Három [ujj]perc egy ujj, ... huszonnégy ujjperc egy könyök; négy könyök egy öl; ötszáz öl egy ‘kiáltás’ [*krósa*: hallótávolság]; nyolc ‘kiáltás’ egy járóföld [*jódzsana*].”¹⁵

Eszerint a legkisebb anyagi részecske vagy fizikai tárgy, s egyúttal az anyagi dolgok legkisebb „mértéke” az atom. Ebből hét összekapcsolódik oly módon, hogy egy atomot hat másik vesz körül a hat égtáj felől (észak, kelet, dél, nyugat, zenit és nadír). Az így adódó részecske a mértékegységek skáláján a második, az úgynevezett „parány”. Ennek az összetett anyagszerkezetnek az elrendezéséből adódóan a „tömege” ugyan hétszerese a szinguláris atoménak, ám a lineáris kiterjedése, avagy átmérője annak csak háromszorosa.

A továbbiakban a mértékegységek jelölésére anyag-, állat- és növényneveket sorolnak a kommentátorok. Úgy tűnik, ezek nem szimbolikus elnevezések, hanem tapasztalati egységek. A váltószám itt is hét (lineárisan tehát három) az egyes lépések között. A ‘porszem’ (*radzsasz*) az apró, alig vagy magában egyáltalán nem látható dolog kifejezésére szolgál, ahogyan magyar megfelelője is. A napfény-porszem a résen besütő napsugárban látható porszemekre utal; ez hagyományos példája az ind természetfilozófiai szövegeknek. Kifejezi azt, hogy bizonyos természeti létezők csak speciális körülmények között észlelhetők. A kommentárok szerint a nyúl-, juh- és bika-porszem nevezetű részecskék mérete rendre az adott állat szőrvastagságának felel meg. Vagyis akkora átmérőjű „porszemeket” kell itt elgondolnunk, amilyen vastag pl. a nyúlászor. A lista végén pedig az általánosan ismert emberi mértékeket találjuk (mint hüvelyk, könyök), változó szorzókkal.¹⁶

Látható, hogy a lista naiv-archaikus tapasztalati elemeket kombinál az atom spekulatív úton kikövetkeztetett koncepciójával. A paraszti kultúrában a gabonaszem, a tetű, a napfényben táncoló porszemek mind kézenfekvő példái-mértékei az igen apró dolgoknak. Az állati gyapjút szövésre-fonásra is használó ember pedig bizonyára jól meg tudta különböztetni a különféle szőrszálakat a vastagságuk szerint.

Látható ebben a szövegrészben, hogy az atom-fogalmat mint jól ismertet használja a szerző.

¹⁵ AKBh 3.85d–3.88a.

¹⁶ Ezekből visszaszámolva azt kapjuk, hogy az atomnyi méret hozzávetőlegesen egy tizedred milliméter (0,1 μm) lenne, ami nagyjából ezerszerese az atomok ma ismert méretének.

(B) A legkisebb anyagdarab

Az atom-koncepciónak van egy másik, természetfilozófiai aspektusa is. A különböző iskolák között egyetértés van abban, hogy ha létezik az anyagnak végső alapegysége, az „részek nélküli” (*niravajava*).¹⁷ Ugyanakkor több szöveghelyből indirekt módon következik, hogy úgy vélik, az atom fizikai értelemben nem osztható ugyan részekre, de kiterjedése van (mint láttuk, a mérete is megadható); mégsem jelölhetők ki rajta irányok, nincs eleje-hátulja, felső-alsó része. Továbbá minden atom egyforma: sem nagyságra, sem alakra nem különböznek. (A fizikai oszthatatlanság tekintetében hasonló a modell a démokritoszi atoméhoz, ám attól eltérően nincs különböző mérete és alakja a különböző anyagfajták atomjainak.)

Arra, hogy az atomnak kiterjedtséget tulajdonítanak, abból következtethetünk, hogy a fent látott anyag-meghatározásban foglalt rezisztencia fogalmat alkalmazzák a szinguláris atomra is. A *karma* elemzése során ezt olvashatjuk: „Bármilyen, ami az áthatolhatatlan anyag[ot jellemzi], az szükségszerűen megvan az atomban.”¹⁸ Vagyis mindaz, ami sajátja az áthatolhatatlan anyagnak, az feltétlenül megvan az atomban is. Következésképpen az anyagi létező minden ismérve igaz az elemi egységeire is; az anyagi minőségek, így az anyag rezisztens mivolta is, atomi szinten van meg benne, nem az atomcsoportok vagy magasabb struktúrák szintjén keletkeznek, emergeálnak ezek a minőségek.¹⁹

Míg a tapasztalati méretek nyilvánvaló, kézzelfogható, szemmel látható nagyságrendűek, addig az atom végtelenül apró, térbeli részek nélküli, vagyis kiterjedése a mi szemléletünk szerint nulla lenne. A buddhista skolasztikusok azonban nem matematikai, hanem filozófiai értelemben tételezik az atomot, nem a „nulla” felől építik fel, terjesztik ki, hanem a durva, hétköznapi anyag egyre finomabb felosztásával jutnak el egy elvi határig, amely tapasztalaton túli (alatti), vagyis empirikusan nem számszerűsíthető. A térbeli irányok mentén fizikailag feloszthatatlan, de ez nem ekvivalens azzal, hogy kiterjedés nélküli volna. Egyszerűen „a legkisebb”, nem pedig „semekkorá”. Nem nulla, nem semmi, hanem a „legkisebb valamekkorá”.

Az anyag atomossága tehát azt jelenti, hogy az atom (a „legkisebb parány”) az anyagi dolgok elképzelhető legkisebb egysége; analízisük elvi határa. A szinguláris atom közvetlenül nem tapasztalható, „nem lehet rámutatni”, nem észlelhető.²⁰

¹⁷ AKBh 1.43d: „Az atomoknak nincsenek részeik” (*nir-avayavās ca paramāṇavaḥ*).

¹⁸ AKBh 4.3: *yac cāpi kiṃcī sa-pratighaṃ rūpam asti, tad avaśyaṃ paramāṇau vidyate*.

¹⁹ A szöveg megőrizte az ezzel kapcsolatos vita nyomát, lásd AKBh 1.13. Az az elv, hogy a szingulárisan nem észlelhető dolgok észlelhető volumenű halmazokká állnak össze, más témakörökben is megjelenik, például: „A formabirodalomban [a finom anyagi létsíkon] ... időzők ruhája külön-külön nem mérhető [nincs súlya], viszont együttvéve igen” (AKBh 1.10).

²⁰ AKBh 3.100ab: „Noha az atom nem érzékelhető, az [atomok] együttese (*saṃastā*) igen, mint ahogyan hatást is így keltenek..., és a szem s a többi is [csak így kelt hatást]. A hályogos szeműek is a hajkupacot látják, de egyetlen hajszálat nem – az atomhoz hasonlóan.” *paramāṇv-atīndriyatve .pi saṃastānāṃ pratyakṣatvaṃ, yathā teṣāṃ kāryārambhakatvaṃ; cakṣurādīnāṃ ca taimirikāṇāṃ ca vikīrṇa-keśōpalabdhiḥ. teṣāṃ paramāṇuvad ekaḥ keśo .tīndriyaḥ*. Vö. *Sāṃkhya-kārikā* 6: „Az érzéken túli dolgok analógiás következtetéssel igazolhatók” (*sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇāṃ prasiddhir anumānāt*).

A legkisebb észlelhető anyagi egység legalább hét atomból áll, ez a „parány” (*anu*), amely atom-társulás (*paramānu-szangháta*), s amelyet már térbeli irányokkal rendelkezőnek tekintenek.

Itt tehát az atom geometriai, kvantitatív leírásával van dolgunk: oszthatatlan, részek nélküli, de rezisztens anyagdarab, amelyből a nagyobb, már érzékelhető anyagi struktúrák felépülnek.

Felvetődik ezzel kapcsolatban egy komoly probléma: Ha az atomok térbeli irány nélküliek, akkor hogyan alkotnak kiterjedt anyagtömegeket (*szthúla-rúpa*) struktúráis értelemben? Hogyan tudnak összekapcsolódni? Érintkeznek-e vagy sem? Azaz geometriai értelemben hogyan írható le kiterjedt testté szerveződésük? A probléma összefügg a rész és egész viszonyára vonatkozó spekulációkkal is.

A részek nélküli kiterjedt dolog ellentmondásaival kapcsolatban forrásszövegeinkből a következő gondolatmenet bontakozik ki.²¹

(1) Tegyük fel, hogy az atomok érintkeznek. Ennek az lenne a következménye, hogy a dolgok nem különülnének el egymástól, összekeverednének. Ugyanis:

(1a) Ha érintkeznek, vajon teljes mivoltukban érintik egymást? – Ha így volna, akkor minden atom ugyanabban a térrészben lenne. Ahol az egyik atom érinti a középső atomot (az egy-plusz-hatos atomcsoportot tekintve), pontosan ugyanott érintené a többi is, vagyis minden dolog atomnyi lenne csak, sőt az egész univerzum egyetlen pontba omlana össze. Pedig tapasztalatból tudjuk, hogy a dolgok elkülönülnek. Például amikor felkel a nap, a tárgyak keleti oldalát megvilágítja, a másik árnyékban marad. Vagy ha megérintem a falat, nem érintem egyidejűleg a másik oldalát is. Az egy pontba omlás nem kívánt következményétől éppen az atomok rezisztens mivolta óv meg: hiába pontszerűek, ha kemények.

(1b) Avagy érintkeznek, de egy-egy (különböző) oldaluknál érintik egymást? – Ha volnának különböző oldalaik, akkor ebből következően térbeli részeik is lennének. Ez pedig ellentmond az atom definíciójában foglalt oszthatatlanságnak. Továbbá, ha közvetlenül érintkezhetnének az atomok, akkor két különálló tárgyat összeérintve a felszínüket alkotó atomok is közvetlenül érintkeznének, s ott összeforrnának a tárgyak, nem lehetne szétválasztani őket, például a kéz a kőhöz tapadna, amikor ráüt.²²

(2) Tehát nem érintkeznek. Ebben az esetben mi van közöttük?

(2a) Üres tér. Ez további nehézségeket idéz fel az áthatolhatatlansággal kapcsolatban, például átlátszóak lennének a dolgok. De ezt a nehézséget elhárítja, ha olyan kis rés van az atomok között, amibe egy atom sem fér be. Még fény sem lehet

²¹ A következő érvek-ellenérvek: AKBh I.43–44 alapján.

²² „A két kéz között a szél összenyomódik, abból lesz a hang” – mondja egy kortárs tibeti kommentár. Lharampa Gedun Tharchin: *Gateway to Abhidharma. Illuminating the Treasure of Knowledge [Lba-rams-pa Dge-'dun Mthar-phyin: Chos-mngon blo-gter rab-gsa]*, Taipei, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2007, 45–50.

köztük, mert azt szintén anyagi jellegűnek tételezik. Ilyen minden kicsinél kisebb üres térrész veszi körül őket, így közvetve érintkeznek.

(2b) Az atomok nem érintik egymást, de nincs is köztük üres térrész. Érintkezés helyett valójában térköz nélküli szomszédosságról van szó.²³ – A szerző-kommentátor ezt a megoldást fogadja el doktrinálisan helyesnek. Úgy véli, ezzel kiküszöbölhető az a nem kívánt következmény, hogy az atomot részekkel rendelkezőnek tekintsük. A forrásszövegben látható, hogy ez az ötlet, a „szomszédosság” nem az atomok esetében merül fel elsődlegesen, hanem az érzék-erők és tárgyaik kapcsolatát illetően – ami persze összefügg az anyagi dolgok, s így az atomok érintkezésének problémájával.²⁴ A dolgok elrendezésének ez a módja az úgynevezett *juxtapozíció*. Az atomok között nincs rés, nincs üres tér, de nem is érintkeznek egymással.

(3) Miért nem esnek szét a dolgok, ha az atomok nem érintkeznek, s így nem tapadnak össze? – A szél elem tartja össze őket.²⁵

A „szomszédosság” kevés ahhoz, hogy a dolgok egyben maradjanak, ahhoz a szél elem is kell e felfogás szerint. A szél mint alkotó energia alapvető jelentőségű az ind világmépben: a ciklikus kozmogóniai folyamat során az új világ keletkezése a *karma*-szél mozgásával veszi kezdetét. A *karma* eredeti értelme: ‘munka’, ‘cselekvés’, ‘rítus’. Filozófiai és vallási értelemben az egyéni sors mint a korábbi tettek következménye, illetve egyetemes oksági összefüggésrendszer. A buddhista szövegekben a szél a *karma* szimbolikus kifejezése. A *karma* pedig az oksági folyamatokat nevezi meg, mégpedig az emberi cselekvés erkölcsi aspektusában. Az a rendszer, amelybe az atomelmélet illeszkedik, eredetileg nem természetfilozófia, hanem etikai antropológia és kozmológia, ezért itt az anyagi világ dolgai, beleértve az ember testét és környezetét is, sajátosan motivált cselekedetek nyomán, a tettek etikai következményeként jönnek létre és nyerik el adott jellegüket. Ugyanakkor ezek az oksági törvényszerűségek azt is jelentik, hogy a dolgok mindaddig nem esnek szét, amíg az egyben maradásukhoz szükséges körülmények fennállnak.²⁶

(C) Az atom mint funkcionális egység

Az oksági összefüggések átvezetnek az atom összetettségével kapcsolatos kérdés egy további aspektusához, amely az atom funkcionális, kvalitatív leírását adja. A buddhista szemlélet szerint az atom, mint minden anyagi és tudati létező, nem öröktől fogva létezik, hanem keletkezik, mégpedig okok és feltételek hatásaként jön létre, több tényező eredményezi összetevődését. Az ilyen entitásokat összetettnek (*szanszkrita*) tekinti a buddhista elemtan. Az atom tehát oszthatatlan, de összetett!

²³ *nirantara-utpatti* (tibeti *'dab-chags-par 'byung-ba*): közvetlenség, felszínhez-érintkezés, juxtapozíció.

²⁴ AKBh 1.43: „Hogyan értendő tehát [...] eme szomszédosság? – Éppenséggel úgy, hogy ezeknek [a három érzéknek és tárgyaiknak] a közvetlensége az, hogy nincsen köztük semmi.”

²⁵ AKBh 1.43cd. Mindez talán összefügg az életszél (*prāṇa*) ősi ind elképzelésével. Ami él: egyben marad. Ami él: lélegzik; a hulla előbb-utóbb szétesik.

²⁶ Például az ember feje általában a nyakán van, de egy gyilkos elválaszthatja tőle. Ezt a kérdést, vagyis hogy hogyan mennek végbe az efféle tettek, például egy anyagyilkosság, éppen az atomosság elméletének felhasználásával elemzi az AKBh 4.103.

Mint az anyag általános jellemzésénél láttuk, az anyag primér formája a négy főelem: a föld, a víz, a tűz és a szél. Ezek okozzák a másodlagos anyagi jelenségeket: egyfelől az öt érzék-erő (látó, halló, szagló, ízlelő és tapintó képesség) finom anyagát, másfelől a nekik megfelelő, durva anyagú öt érzéktárgyat: a színt, a hangot, a szagot, az ízt, a tapinthatót.

Mindezek a másodlagos formák atomosak, mégpedig oly módon, hogy a négy főelem együtt „hordoz” egy atomot, azaz a főelemek négyes csoportja a szubsztrátuma (*ásraja*) minden egyes atomnak²⁷ s így az atomoknak általában. Ez a megfogalmazás azonban pontatlan, mert azt sugallja, hogy a négy főelem valamiféle állandó entitás, amikhez az atom valahogyan kapcsolódik. De nem erről van szó, a viszony ennél bonyolultabb, mint alább látni fogjuk.

Az atomokból képződnek tehát a másodlagos anyagi formák, azaz a finom anyagú érzék-erők és a durva fizikai érzéktárgyak. Az atom ily módon az anyag két szintje között tételeződik ebben a rendszerben. A főelemek nem közvetlenül építik fel a fizikai dolgokat, és nem is előzik meg időben az atomot, mint általában ok az okozatot. A négy elem egyidejű egymással és az adott atommal. A *szarvásztriváda* elmélet egyik sajátja, hogy megengedi az ok és okozat egyidejűségét.

Az atomok tehát nem keletkezetlen, örök dolgok, hanem többtényezős folyamat eredőjeként állnak elő – s mint minden, ami keletkezett, idővel meg is szűnnek, azaz mulandók.²⁸ Az ilyen okozott, származtatott létezők a buddhista szemléletben összetettnek minősülnek, az atom ebben az értelemben, konceptuálisan felbontható, azaz létesítő és anyagi okai szerint elemezhető.

A fentiekkel szorosan összefügg az atom minőségeinek kérdése. Noha az anyagi dolgok végső, elemi egységeként tételezett entitás fizikailag, térbelileg nem osztható fel, ugyanakkor azonban elemezhető minőségei szempontjából. Az atom keletkezésének anyagi okai a főelemek, s így az atom mindazokat a minőségeket hordozza, amelyek az öt generáló folyamatban jelen vannak. A főelemek és a tapasztalható minőségek összefüggését az AK 2.22 mutatja be; e séma értelmezése sok fejtörést okozott a kutatóknak. A kommentár a verssel összhangban kifejti a kérdést, a buddhista atomelmélet lényegét.

Az atomokban minimum nyolc összetevő (*dravja*) van: a négy főelem (föld, víz, tűz, szél), valamint a négy tartós érzetminőség: szín, szag, íz és tapintható. A holt anyag atomjai önmagukban ilyen nyolc-összetevősek (*asta-dravjaka*). A négy főelemen kívül tehát a négy „néma” érzetminőség is megvan minden egyes atomban.

Ha egy tárgy valami módon hangot ad, például két kő összekoccan, akkor e nyolchoz kilencedikként a hang társul, mint atom-alkotó. Ha viszont az eleven test egy atomját tekintjük, abban kilencedik a testérzék-*dravja* (vagyis a tapintás képes-

²⁷ AKBh I.13: „Az árnyékost és a többi színt alkotó atomok mindegyike a saját négyes főelem-csoportján nyugszik.” Továbbá AKBh I.10: „Ahogyan nem fogadjuk el, hogy egy szín-atom anyagi oka két főelem-négyes legyen, ez ugyanúgy nem fogadható el a dob és a kéz találkozásából született hang esetében sem.”

²⁸ AKBh 3.100ab: „Ily módon a világok legapróbb részecskéi is megszűnnek.”

sége mint atomalkotó). Amennyiben egy testrészünk hangot ad, például tapsolunk, akkor a taps hangjának okaként tételezett atom tízkomponensű: a nyolc állandó összetevőn kívül a hang-*dravja* és a testérzék-*dravja* is szerepet játszik. A többi érzék esetében a nyolc állandó alkotón kívül az adott érzékelőképesség a kilencedik, tizedik a testérzék-*dravja* – ugyanis egyedi érző funkciója mellett minden érzékünk tapint is, pl. a szemgolyónkon is érezzük a nyomást. Ha ez a részünk hangot ad, akkor a hang-*dravja* társul e tízhez, s így tizenegy összetevő alkotja az adott atomot (például amikor a nyelvünkkel csettintünk, vagy hangosan szívjuk be orrunkon a levegőt).²⁹

Összegezve a lehetséges kombinációkat:

Az atom legalább nyolc szubatomi összetevőből áll: 1. föld 2. víz 3. tűz 4. szél + 5. szín 6. szag 7. íz 8. tapintható.

A test atomjai (tehát például a tenyerünk egy atomja) kilenckomponensűek: a fenti nyolc + 9. testérzék.

A többi érzék-erő minden atomja tíz összetevőjű: a fenti kilenc + 10. az adott érzékre jellemző képesség (pl. a látó-erő atomja: 4 főelem + 4 érzet + 1 testérzék + 1 látóérzék).

Ha fentiek bármelyike hangot ad, eggyel több komponensű lesz az adott atom, hiszen hozzáadódik a hang-*dravja*. Tehát a „hangos” atomoknál az élettelen kilenc, az eleven tíz, az érzékszervi tizenegy *dravjából* áll.

Összesen tehát tizennégyféle esszenciális anyagi összetevővel számolnak az atomok alkotóiként: az öt érzetminőség, az öt érzékelő képesség, plusz a négy főelem. Ezek különféle kombinációi mint komplex okok létesítik a különféle atomokat; minimum 8, maximum 11 van jelen közülük egy adott atomban, és szükségszerűen együtt járnak az említett kombinációk keretein belül. Az érzékelhető, „jelenségszerű” anyagot ezek egyidejűleg fennálló, koefficiens kompozíciója alkotja.

Ezt a 14 féle atomalkotót a szanszkrit *dravja* szó jelöli. Más ind filozófiai szövegekben, különösen a *vaisésika* iskola terminológiájában ez szakkifejezés a (tartós) szubsztanciára, kifejezetten szembeállítva a minőséggel, mozgással és relációval, melyeknek hordozója. Itt, a buddhista kontextusban, ahol nem tételeznek fel maradandó entitásokat, a *dravja* jelentése egyszerűen ‘dolog’, ‘konstituens’. Az AKBh 2.22. szakasza világosan kifejti, hogy a *dravja* egyfelől mint szubsztrátum (*ásraja*): a négy főelem; másfelől mint érzékforrás (*ájjatana*): az érzékelhető minőség és az érzékelő képesség, amely a szubsztrátumra „támaszkodik” (*ásrajin*), arra épül rá.

A *dravják* ebben az összefüggésben tehát az atomot „okozó” és abban mint okozatban jelen levő összetevők. (Ahogyan a fa tulajdonságai megvannak az asztalban, illetve más módon a tüzelőben, megint másképp a papírban.) Ezek az alkotók „kevesebbek”, mint maga az atom, de nem fizikai értelemben kisebbek, nem szubatomi építőkövek. Olyan inherens minőségekről van szó, amelyek önállóan nem fordulnak elő: sem külön-külön a főelemek, sem az esszenciális érzet- és érzőminő-

²⁹ Az érett *théraváda* modellje ezt a sémát követi majd.

ségek, sem ezek nélkül az atom. Hasonló ez a modern fizika dinamikus modelljéhez, amely szerint például egy elektronnak van tömege, sebessége, spinje, töltése, de ezek nem fordulnak elő az elektron nélkül, illetve egymás nélkül. Ezek nem az elektron alkotórészei, és nem is állandó tulajdonságai, hanem aspektusai, észlelhető létének alapvető dinamizmusai. Nem létezik önálló elektron-szubsztancia, amelyről leválaszthatók lennének e jelenségek, s azok sem léteznek önállóan.

A buddhista skolasztika sajátos anyagmodellje szerint tehát az atom pozicionálisan oszthatatlan, de nem elemezhetetlen: tartalmazza az alapvető anyagi minőségeket (szilárdság, kohézió, hő, mozgás), valamint az érzetminőségeket (szín, szag, íz, tapintható, hang), sőt az eleven testet alkotó atomok az érzékelés speciális képességeit is. Az adott esetekben ezek szétválaszthatatlan egysége az, amit atomként határoznak meg. Ezek a szubatomi tényezők (*dravják*) nem önálló, szubsztanciális létezők, nem önálló „atomok”, hanem a természetben szükségszerűen együttjáró és együtt ható anyagi működés-típusok. Nem statikus minőségek, hanem funkciók: az anyag természetének általános tapasztalata fogalmazódik meg általuk. Az atom anyaga nem választható el ezektől a szubatomi tényezőktől, és nem tételezhető önálló, tulajdonságaitól független szubsztrátumként sem.³⁰

A buddhista felfogás szerint az anyagi világ elemi minőségekből áll össze. A négy főelem négy olyan minőség exemplifikációjaként fogható fel, amelyek minden anyagi dolog inherens összetevői, az anyag mindenben ott munkálkodó dinamizmusai: szilárdság, kohézió, energia, mozgás. Ezek azonban felvesznek további négy, érzékelhető minőséget, amelyek ugyancsak minden tapasztalható anyagi dologban megvannak: a szín, a szag, az íz és a tapintható a holt anyagnak és az elevennek éppúgy része, mint a föld, víz, tűz, szél. Mindezek felül azokban az anyagi entitásokban, amelyek érző, eleven lény (*par excellence* az ember) testét alkotják, további elemi minőségek vannak, mégpedig az érzőerők: látó-, szagló-, ízlő-, tapintó- és hallóképesség – nem egyszerre mind, hanem attól függően, hogy melyik érzék alkotói. Mindezekhez még járul a hang mint hallható elemi minőség, olyan módon, hogy minden, ami épp hangot ad, szubatomi szinten ezt az összetevőt is tartalmazza. Ennek az összesen tehát tizennégyféle minőségnek a térbeli lokalizációjához és időbeli lehatárolásához van szükség tulajdonképpen az atom tételezésére. Ugyanis maga az atom időben-térben a legkisebb kiterjedésű ugyan, de mindenképpen „van valahol” és „van valamikor”, így alkalmas arra, hogy az emberi tapasztalatból levezetett, s így valósnak tekintett materiális minőségek egyedi, konkrét tárgyak alkotóiként legyenek leírhatók. Így elkerülhető az az abszurd következmény, hogy eme minőségek minden tér-idő korlát nélkül, diffúz módon legyenek jelen a világban, hiszen így a konkrét, aktuális tapasztalat nem volna velük magyarázható. E minőségek karakterüket illetően is megőrizhetik individuális, aktuális és reális mivoltukat, s nem absztrahálódnak ideákká, avagy pusztán gon-

³⁰ Ezt a viszonyt nem értik a későbbi kommentátorok, az ókori és modern fordítók és elemzők: náluk a szubatomi *dravják*ból lesz a tulajdonképpeni atom, így az eredeti *paramánut* molekulának értelmezik. A probléma filológiai hátterére a tanulmány második részében térek majd ki.

dolatilag megragadható univerzálékká ebben a doktrínában, amely célul tűzte ki, hogy megmarad a mindenkori szenvedő-tapasztaló ember leírásának keretei között, hogy megismerése révén megsegítésének küldetését mint vallási elhivatottságot beteljesíthesse.

Az atomelmélet szerepe a rendszerben

Látható, hogy ez az atommodell az érzékelési folyamatokra alkalmazva nyer különös szerepet. A főelemek hordozta fundamentális anyagi minőségek az emberi érzékelés számára sajátos formákban jelennek meg (specializálódott érzékszerveink révén szerzünk róluk tudomást), ezért az érzetminőségek (szín, szag, íz, tapintható) elválaszthatatlanul összekapcsolódnak ezekkel az anyagi minőségekkel. Furcsállhatjuk, hogy az eleven, érző testet alkotó atomok az érzékelés speciális képességét is mint elemi összetevőt tartalmazzák. De érthetővé válik ez, ha figyelembe vesszük, hogy a buddhista szemlélet szerint nincs lélek – nincs a test burkában, attól kvázi-függetlenül szemlélődő értelem, észlelő apparátus, aki/ami maga bírhatná az érzékelés képességét.³¹ Az embert mint érző-észlelő komplexumot tételezik, akinek minden egyes pórusa, szem-atomja stb. magában hordozza az érzékelés lehetőségét.³²

Az atomok realitásának tételezését pedig éppen az alapozza meg, hogy az érzéktárgyak alkotóiként az észlelés forrásául szolgálnak (tehát hatékonyak, ami a *vaibhāsika* iskola szerint a létezés ismérve), az észlelés pedig tapasztalati tény.³³ Másfelől pedig az atom olyasvalami, ami az anyagi dolgok adekvát elemzésének végső határához érve a tiszta anyagság hordozójaként megmarad.³⁴

Az anyagi világ jelenségeinek magyarázata szubsztancialista és inszubsztancialista sémákban egyaránt lehetséges, s mint látjuk, az utóbbi is sikerrel használhatja az atomos anyag koncepcióját. A buddhista filozófiai iskolák az atom-elmélet elemeit feltehetőleg több forrásból, hagyományból merítették, de úgy tűnik, hogy ezeket nem sikerült ellentmondásmentes szintézisbe ötvözniük saját, inszubsztancialista szemléletmódjuk keretein belül. Talán nem is törekedtek erre igazán elszántan. Az *Abhidharma-kósa* szövegén belül maradván, azon kívül tovább vizsgálódva pedig még inkább az a benyomásunk támad, hogy a buddhista hagyományban az anyag legkisebb egységének feltételezése végső soron módszertani kérdés: a tapasztalat által megragadható dolgok összetettségének, feltételektől függésének illusztrálására szolgál. Eredendően talán ennek cáfolatára tett kísérletként került a viták témái közé, s a kortárs, rivális nem-buddhista iskolákkal szembeni pozíció védel-

³¹ Egyébiránt a nem-buddhista rendszerek is, amelyek pedig tételeznek effajta szellemi princípiumot, mint például a *szánkhja*, szintén úgy vélik, hogy az érzékelés a test funkciói közé tartozik, s a lélek csak közvetve szerez tudomást róla. De a látóatom, szaglóatom stb. elképzelése nincs meg máshol.

³² A testet alkotó atomok aktív, illetve passzív állapotáról a tanulmány második részében esik szó.

³³ AKBh 1.20.

³⁴ AKBh 6.4.

mében taglalták. Az *Abhidharma-kósa* tanúsága szerint a 3–4. században a kérdés dogmatikai értelemben lezáratlan, szabadon vitatható volt. Úgy tűnik, ekkortájt a különböző buddhista skolasztikus irányzatok egyetértének abban, hogy az atom léte tapasztalatilag nem verifikálható, és szembesülnek az atomosság hipotézisének ellentmondásaival is. Mégis megpróbálnak az atomok térbeli oszthatatlanságának csapdájából kiutat találni, és fenntartani az atomos anyag koncepcióját.³⁵

Az *Abhidharma-kósa* szerzője felvet olyan megfontolásokat, amelyek a „csak-tu-dat” (*csittamātra*), avagy „kogníció-valló” (*vidnyaptivādin*) iskola, azaz a klasszikus buddhista idealizmus gondolataival csengenek egybe. Ezen irányzat filozófiailag legjelentősebb művét is Vaszubandhu írta, életrajza szerint „megtérése” után. A *Húsz vers* (*Vinsikā*) megismétli az *Abhidharma-kósa*-ban kifejtett ellenvetéseket, és tovább is viszi azokat: azt állítja, hogy az atomosság minden modellje ellentmondásos, s így az atomok léte nem megalapozható. Ugyanúgy ellentmondásos azonban az atomok nélküli, nem részek halmazaként felfogott „egész” is. Ebből következően az érzéktárgyak valós, tudatfüggetlen léte lehetetlenség. Álláspontja szerint ebből adódóan csakis az idealista álláspont tartható – az anyag léte nem ésszerű. Nincsenek észleléstől független, külső, objektív érzéktárgyak; a megismerhető, megtapasztalható világ csupán tudattartamok összessége.³⁶

A viták során a buddhista filozófusok arra jutnak, hogy az emberi tapasztalatok nem racionalizálhatók teljes mértékben. Az idealista iskolák konklúziója az, hogy csak a tudattartamokkal érdemes foglalkozni. A dialektikus iskoláké pedig az, hogy a fogalmi gondolkodás, a kategória-tan bármilyen formája csapdába ejt: a nyelv szabja meg a kereteit. Az pedig más természetű, mint a tapasztalat.

Rezümé

A buddhizmus számos tekintetben közös a többi ind szellemi irányzattal, de leghangsúlyosabb vonása: a mulandóság és éntelenség (inszubsztancialitás) tana markánsan elkülöníti azoktól. A máig meghatározó jelentőségű skolasztikus *abhidharma* hagyomány az i. e. 3. századtól világosan nyomon követhető. Ránk maradt szövegeiből sajátos anyagmodell rajzolódik ki, amely kapcsolatot teremt a fizikai tárgyak, az emberi test és a sorsot meghatározó, erkölcsi töltetű cselekvés, a *karma* között. Ennek értelmében az atom (*paramānu*) három szempontból határozható meg: 1. mint a legkisebb anyagi mértékegység, a fizikai tárgyak, testek alapegysége; 2. mint az anyag (*rūpa*) redukciójának végső, elvi határa (*parjanta*): tovább nem

³⁵ Az elméletet taglalja a *Lankavatāra-szútra*, az *Abhidharma-dípa* és az *Abhidharma-szāmuccsaja* is. Ezek ismertetésére a tanulmány második részében lesz lehetőség.

³⁶ Vasubandhu: *Vimśikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ* 11–15. tartalmazza a vázolt érvelést. RUZSA Ferenc – SZEGEDI Mónika: „Vasubandhu’s Vimśikā. A critical edition”. *Távol-keleti Tanulmányok* (2015) 7/1, 127–157. Kitűnő magyar fordítása: SZANYI Szilvia: „Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása. (Bevezető tanulmány és fordítás)”. Uo., 159–190.

osztható, rezisztens, térfoglaló, de részek és térbeli irányok nélküli anyagi entitás; 3. végül mint inherens, koeficiens minőségek-funkciók (*dravja*) tér-időbeli egysége. Különös vonása ennek a teóriának, hogy eszerint az érző testet alkotó atomok az érzékelés speciális képességét is mint elemi összetevőt tartalmazzák. Másfelől az atom az érzetminőségek együttesét is hordozza, amelyek csak a rájuk irányuló figyelem terében nyilvánulnak meg. Mindezek a szubatomi tényezők (*dravja*) nem önálló, szubsztanciális létezők, nem önálló „atomok”, hanem a természetben szükségszerűen együttjáró és együtt ható anyagi működés-típusok.

Kulcsszavak

buddhizmus, *abbidharma*, atom, *paramānu*, Vasubandhu, *Abbidharma-kósa*, sarvāstivāda, inherens minőségek, inszubsztancialitás.

Abstract

Mónika Szegedi

Atomism in Buddhism

Buddhism shares some features with other Indic traditions, but it has two distinctive radical doctrines: transiency and insubstantiality. Abbidharma as an independent exegetical tradition can be traced with certainty from the third century BC. The scholar monks elaborated a theory of matter relating to physical objects, the human body, and morally determining acts (karma). According to the theory, the atom (paramānu) can be defined in three aspects: 1. as the smallest physical measure, the basic unit of material objects including living bodies, 2. as the ultimate, theoretical limit (paryanta) of the reduction of matter (rūpa); an indivisible, resistant, space occupying material entity with no parts and spatial directions; 3. and finally, as the spatiotemporal synthesis of inherent, coefficient qualities and functions (dravya). A special feature of this theory is that atoms comprising a sentient body have also the quality of sensitivity as an elementary constituent. On the other hand, an atom also incorporates the set of sensible qualities which manifest themselves only in the space of attention directed to them. These sub-atomic factors (dravyas) are not autonomous, substantial entities, not independent particles, but rather naturally and necessarily coexistent and coefficient material function-types. The material of the atom cannot be separated or distinguished from these subatomic factors: it cannot be set as an autonomous substrate independent of its features. These features are not static qualities but functions, corresponding to and explaining our experience of physical bodies and their workings.

Keywords

Buddhism, Abhidharma, atom, *paramānu*, Vasubandhu, *Abbidharma-kósa*, Sarvāstivāda, inherent qualities, insubstantiality.

PAJOR SÁNDOR

A korai njája istenképe

Előszó¹

India hosszú és kivételesen gazdag vallástörténetében több egészen különféle istenkép fogalmazódott meg. A Védák harcias istenei egy patriarchális, félnomád kultúra szellemi termékei. Az upanisadokban megjelenő személytelen világszellem, a Brahman egészen más, mint a korábbi védikus istenek. Ezt az istenképet részben nemvédikus elemekre lehet visszavezetni, mint még számos más dolgot, amely az idők során megjelent a hinduizmusban.² Az eposzok korára a védikus istenek a háttérbe szorulnak, helyettük jobbra Siva, vagy Visnu tűnik fel főistenként. Az ő kultuszuk lényegében monoteista, a többi isten alárendelt pozícióban van hozzájuk képest. A késő ókorra több jelentős hindu filozófia és vallásfilozófia alakult ki, emellett párhuzamosan fejlődtek a heterodox ind vallások is, közülük a legjelentősebb az ateista buddhizmus és dzsainizmus. Tovább színesíti a képet a középkorban egyre divatosabbá váló, manapság is intenzív kutatás tárgyát képező sok-sok tantrikus iskola és a felvirágzó hindu filozófiák. Az ind vallástörténet halhatatlanul gazdag és sokrétű, de ezek közül ebben a cikkben csak a korai njája istenképére koncentrálok, ezen belül is csak a három legkorábbi szöveg, a *Njája-szútra*, a *Njája-bhásja* és a *Njája-várttika* vonatkozó részleteit igyekszem elemezni. A njája és az említett szövegek rövid bemutatását követően megvizsgálom azt, hogyan és milyen irányba fejlődött a njája teológiája ebben a korai szakaszban. Néhány rövid és olvasmányos fordításrészletet is közzé teszek. A cikkben és a lábjegyzetekben közölt valamennyi fordításrészletet magam készítettem.³

A cikkben közölt évszámok, hacsak külön nem jelzem, követik Karl H. Potter folyamatosan bővülő és online is elérhető bibliográfiáját.⁴

¹ Az írás az emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-17-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült.

² RUSZA Ferenc: „A termékeny összecsapás – Az ind filozófia eredete”. *Orpheus Noster*, XX, 1995/3–4. 13–14.

³ Külön köszönet illeti Ruzsa Ferencet, aki sokat segített a fordítások és a cikk elkészítésében. A fordítás összevethető a szanszkrit eredetivel, amelynek – ha nem is kritikai, de szándékom szerint alapos – kiadását közzé tettem itt: academia.edu/36546095.

⁴ faculty.washington.edu/kpotter/xhome.htm (2018.06.12)

A njája korai szakasza

Szokás a njáját azonosítani az ind logikával, és bár tényleg foglalkozik a njája logikával, ismeretelmélettel és érveléssel, sőt idővel születtek tisztán logikai jellegű írások is, de a njája legkorábbi szövegei egyáltalán nem csak logikával foglalkoznak.⁵ A korai njája fő témája a világ és a világban tevékenykedő ember, akinek meg kell ismernie a világot ahhoz, hogy tetteit sikerre vihesse, éppen ezért a njája részletesen és hosszan vizsgálja az ember tudati funkcióit és a természetet is.

A legkorábbi rendelkezésünkre álló szöveg Gautama Aksapáda (Kr. u. 150) *Njája-szútrája* (NS), amely a szútrákra jellemző tömör stílusban íródott. A mű öt könyvből, könyvenként két fejezetből és összesen 528 szútrából áll.⁶ Az egyes szútra-mondatok gyakran hiányosak, éppen ezért kommentár nélkül megérteni szinte lehetetlen vállalkozás.⁷ Ezek a rövid mondatok memorizálásra szolgáltak, valószínűsíthetjük, hogy a memorizálást követően a tanítást szóbeli magyarázat, filozófiai diskurzus követte.⁸

A NS-hoz írt legkorábbi kommentár Vátszjájana Paksilaszvámin (Kr. u. 450) *Njája-bhászája* (NBh). A NBh a NS-hoz hasonlóan több rétegű mű. A szövegben több tucat olyan mondatot találunk, amelyek szútraszerűek, nem Vátszjájana magyarázó stílusában íródtak. A jelenségre már egészen rég rávilágított Ernst Windisch, aki szerint a NS és a NBh között keletkezett egy köztes kommentár. Ez szútra-stílusban íródott, csakhogy szerzőjének kiléte idővel feledésbe merült, mert a hagyomány egy ponttól a NBh részeként kezelte ezeket a mondatokat.⁹ Randle más konklúzióra jutott, szerinte a NS folyamatosan bővült. Amikor Vátszjájana vállalkozott a NBh megírására, akkor a mai NS-nál nagyobb korpuszt kapott kézhez. Ebből maga Vátszjájana válogatta ki, hogy mi a NS része, és mi nem az; amit viszont nem kezelt a NS részeként, azt beépítette kommentárjába.¹⁰

A sorban következő njája szöveg Uddjótakara (Kr. u. 610) *Njája-várttikája* (NV), amely meglehetősen hosszú, és bár részleteiben tartalmaz izgalmas gondolatokat és újításokat, a szakma gyakran negatívan kritizálja a szerzőt. Egyrészt azért, mert

⁵ A *Njája-szútra* legfeljebb 15 százaléka logikai jellegű, ha ide számoljuk az érvelésben elkövethető hibák részletes leírását is. Szigorú értelemben mindössze nyolc szútra szól a következtetésről (NS 1.2.32–39).

⁶ A különféle recenziók szútra-számozása eltérhet. Vácsaszpati Misra (Kr. u. 960) *szútrapáthája*, vagyis szútra olvasata 528 szútrát ad meg, és ez vált normatívvá a szöveget illetően, ám tudnunk kell, hogy a NS több szerkesztésen is átesett. Egészen biztosak lehetünk abban, hogy több szerző művéről van szó, a NS évszázadokon keresztül rétegződött. A problémát régóta elemzi a szakma, a témához lásd még többek közt Pajor Sándor: „A korai njája istenérve.” *Vallástudományi Szemle*, XIV, 2018/3, 11–13.

⁷ A szútra műfaj sajátosságairól lásd még RUZSA Ferenc, „The Authorlessness of the Philosophical sūtras.” In *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. LXII. 2010/4, 427–442, különösen 430–433.

⁸ Arthur Berriedale KEITH, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, Clarendon Press, 1921, 19.

⁹ Ernst WINDISCH, *Über das Nyāyabhāṣya*, Leipzig, 1888, 30–34.

¹⁰ H. Niel RANDLE, *Indian Logic in the Early Schools*, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1976 (1930), 23.

feleslegesen (hosszasan) elidőzik egy-egy mondaton vagy gondolaton; másrészt azért, mert amikor nem képes filozófiai eszközökkel megoldani egy problémát, akkor retorikai bravúrokkal próbálja nevetségessé tenni a képzeletbeli ellenfél álláspontját.¹¹

A NV-ban szintén elkülöníthető egy tömörebb *vritti* és egy bőbeszédűbb *várttika* szövegrész. Ez önmagában még nem jelenti azt, hogy a NV is több szerző műve lenne, sőt a *várttika* stílusra jellemző az, hogy előbb rövidebb *vritti* mondatokban ismerteti a fő gondolatot, amit részletesebben kifejt olyan *várttika* mondatokban, amelyek részben vagy egészében megismétlik a *vritt*it. A NS és a NBh rétegződése rendkívül izgalmas és sokat kutatott téma, amit egy korábbi cikkemben részletesebben érintettem, valamint felvettem azt, hogy akár a NV is lehet több szerző műve.¹²

Ezek a njája legkorábbi szövegei, de mégsem helyes azt állítani, hogy ez a három szöveg a „korai njája.” A njáját hagyományosan két szakaszra szokás felosztani, korai njájára és új njájára. Az utóbbi szakasz első filozófusának Gangesát (fl. Kr.u. 1350) tartják,¹³ vagyis a tizennegyedik századig alkotó több tucat njája gondolkodó művei mind a korai njájához tartoznak. Habár nagyon soknak csak a címét vagy a szerzőjét ismerjük, kivételesen sok njája írás maradt fenn, a hindu filozófiák közül talán csak a védánta büszkélkedhet ennyi művel.¹⁴ Azért lehet ez, mert a njája igen népszerű volt, az alapjait vélhetően széles körben ismerték, sőt, valamilyen formában egészen a modern kor hajnaláig a klasszikus egyetemi tanulmányok részét képezte.

A korai njáját nem lehet bemutatni a testvériskolájának tartott vaisésika megemlézése nélkül. A njája egy ponton magába olvasztotta az atomista vaisésikát, legalábbis azt látjuk, hogy nagyjából Prasasztapáda (fl. Kr. u. 530) után kevés önálló vaisésika mű maradt fenn, melyek közül a legjelentősebb három kommentár,¹⁵ amelyeket Prasasztapáda *Padārtha-dharma-szangrahájához* fűztek.¹⁶ Ez előttről viszont szintén csak egy vaisésika írás maradt fenn, Kanáda (fl. Kr. u. 100) *Vaisésika-szútrája* (VS). Az teljesen egyértelmű, hogy a NS ismeri és használja a VS tanait, ugyanis alkalmanként idézi is azt.¹⁷ Néhány esetben a NS gondolatmenetét csak akkor lehet megérteni, ha ismerjük a VS nézeteit és definícióit. A njája és a vaisésika kapcsolata

¹¹ POTTER, K. H. (szerk.): *Encyclopedia of Indian Philosophies II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton: New Jersey, Princeton University Press, 1977. 304.

¹² PAJOR: 14.

¹³ POTTER: i. m. I.

¹⁴ HIRIYANNA, Mysore: *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005 (1932¹). 226.

¹⁵ Ezek Vjomasiva (fl. Kr. u. 950) *Vjomavatī*, Udajana (Kr. u. 984) *Kiranāvalī* és Śrīdhara (fl. Kr. u. 991) *Njājakandali* és című művei, melyek egyébként fenn is maradtak.

¹⁶ POTTER: i. m. 3–12.

¹⁷ Leginkább a NS harmadik és negyedik könyve tartalmaz utalásokat vaisésika tanokra, itt találhatók az idézetek is. A NS 3.1.36 például szó szerint idézi a VS 4.1.8-at. Általánosságban elmondható, hogy a NS harmadik és negyedik könyve tűnik a legarchaikusabbnak.

már a legkorábbi időtől tudatos, világképük szinte teljesen megegyezik. Idővel a vaisésika népszerűtlenné vált, ám eddigre tanai integrálódtak a njájába.

A korai njája istenképe

A NS mindössze három szútrában¹⁸ érinti Istent, ez a rövidke részlet mégis nagyon jelentős, ugyanis valószínűleg ez az ind filozófiatörténet legkorábbi istenérve. Habár az érett njájáról fel sem merülhet, hogy ateista lenne, felvetődött már az is, hogy a NS a legkorábbi fázisában¹⁹ még ateista filozófia volt.²⁰ Mindenesetre a kommentátorok egyre nagyobb terjedelemben foglalkoznak ezzel a rövid NS résszel, amelyet többféleképpen is interpretálhatunk.²¹ Szükség is van a kommentárookra, önmagából a NS-ből meglehetősen kevés derül ki.

Az érv szerint lényegében azért van Isten, mert kell lennie egy tudatos lénynek, aki felügyeli és irányítja a világot. Irányítás nélkül az emberi tetteket nem követnék a tettek gyümölcsei – a bűnös nem bűnhődne és az erényes nem kapná meg méltó jutalmát. Mivel a *karma*²² nem tudatos, nem is képes beteljesíteni önmagát. Ha nem tudatos, akkor a *karma* nem tudhatja, hogy milyen eredményt kell hoznia az embernek, azt meg aztán végképp nem tudhatja, hogy hogyan lenne ez az eredmény összhangban a többi ember *karmájával*. A világon élő valamennyi ember összes tette végtelenül bonyolult rendszert alkot, csakis egy mindent tudó Isten lehet képes irányítani és beteljesíteni a *karmát*, avagy megadni a tettek gyümölcseit.

A NBh röviden kommentálja a NS érvét, majd kitér arra, hogy milyen Isten – erről a témáról a NS semmit sem ír. Alább közlöm a NS és a NBh vonatkozó részleteit, a NV-ra csak ezek után térek ki.

NBh: Erre más azt mondja:

NS 4.1.19: Az Isten az ok [és nem a tettek], mert látunk olyat, hogy az emberek tetteit nem követik a tettek gyümölcsei.

NBh: Az ember, aki törekszik valamire, nem biztos, hogy eléri törekvése célját. Ebből következik, hogy az emberi tettek eredményének elérése mástól függ. Amitől függ, az az Úr. Ezért ok az Úr.

NS 4.1.20: Nem, mert emberi tettek nélkül a tettek gyümölcse sem jön létre.

NBh: Ha az Úrtól függne az eredmény létrejötte, akkor az ember törekvése nélkül is létrejönne az eredmény.

¹⁸ NS 4.1.19–21.

¹⁹ A NS egészen biztosan több rétegű mű, amely talán évszázadokon keresztül bővült. Lásd még a 6. lábjegyzetet.

²⁰ HIRIYANNA: 242.

²¹ A NS istenérvének lehetséges értelmezéseit igyekeztem korábban kimerítően kifejteni. PAJOR: 15–22.

²² Az előző lábjegyzetben említett lehetséges értelmezések legtöbbször éppen abból fakad, hogy a *karma* kifejezést érthetjük „tett”-ként, a magyar nyelvben is használatos „karma”-ként és „rítus”-ként.

NS 4.1.21: Ez nem érv, mert Ő adja meg²³ [a tettek gyümölcsét].

NBh: Az emberi tettet az Úr megsegíti, az eredményre törekvő embernek az Úr teljesíti be az eredményt. Ha nem hozza létre, akkor az emberi tett eredménytelen marad. Ezért, mivel „ő adja meg, nem érv az,” (NS 4.1.21) hogy „az emberi tettek nélkül a tettek gyümölcse sem jön létre.” (NS 4.1.20)

Itt ér véget az Isten létét bizonyító érv. Ezt követően Vátszjájana rátér Isten vizsgálatára. Nézete szerint Isten egyfajta lélek, aki különbözik az emberi lelkektől annyiban, hogy mások a minőségei. Isten ugyanis tökéletes az erényben,²⁴ a tudásban, a meditációban, mentes a bűntől,²⁵ a tévtudástól és a gondatlanságtól, valamint rendelkezik azzal a nyolc isteni képességgel, amelyeket egy jógi is elsajátíthat.²⁶ Isten tehát mindent tud és tévedhetetlen, tökéletesen erényes és mentes minden erénytelenségtől, figyelme avagy meditációja tökéletes és mentes a gondatlanságtól. Erényeinek és meditációjának köszönhetően birtokában van nyolc olyan képességnek, amely – legalábbis Bulcke értelmezése szerint – az omnipotencia egyfajta megfogalmazására tesz kísérletet.²⁷ Isten természete irányítja az élettelen világot és ő gondoskodik arról, hogy az emberek tetteiknek megfelelő sorsban részesüljenek, azaz ő teljesíti be a karmát.

Mindezek világosan kiderülnek az alábbi NBh részletből, amely a fenti idézet közvetlen folytatása. Ezzel a NBh be is fejezi Isten vizsgálatát.

NBh: Az Úr egyfajta lélek, akit megkülönböztetnek minőségei. Mivel ő lélekszerű, más lehetőség nincs.

Az Úr egyfajta lélek, akit megkülönböztet az, hogy erény, tudás és meditáció tekintetében tökéletes, mivel mentes az erénytelenségtől, a tévtudástól és a gondatlanságtól.²⁸ Továbbá erényének és a meditációjának eredményeképp rendelkezik a nyolc isteni képességgel;²⁹ ezek a parányivá válás és a többi.

²³ Az „ő adja meg” fordítás hangulatában talán túl kereszténynek tűnhet, a szanszkrit eredetiben nem az „ad” ige áll, hanem a „csináltat, bevégez.” Csak Vátszjájana kommentárjának fényében adekvát a fenti fordítás. A sorok lehetséges értelmezéséről korábban írtam már. PAJOR: 18.

²⁴ Az erényt a szanszkrit eredeti a *dharm*a kifejezéssel adja vissza, amely egy többszörösen túlterhelt terminus. Még ugyanez a szöveg is képes több különböző értelemben használni. Vátszjájanánál leggyakrabban „erény”, vagy „jelleg” értelemben áll, esetleg az erény eredményeképp létrejövő „érdemet” jelölheti. Persze nem ritka, hogy logikai szövegek „állítmány” értelemben használják, sőt lehetséges jelentései között meg kell még említenem a „törvényt” és „világtörvényt”, valamint a „vallást” és „valóságát”.

²⁵ A szanszkrit eredeti a bűnt az *adharma* kifejezéssel jelöli, ami lényegében a *dharm*a ellentéte.

²⁶ A nyolc isteni képességgel részletesebben foglalkozom a 29. lábjegyzetben.

²⁷ C. BULCKE, S. J.: *The theism of nyāya-vaiśeṣika*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968 (1947), 45.

²⁸ A definíció sokban hasonlít a YS-ban található: „Az Isten egy személy, akit nem szennyeznek a szenvedést hozó tettek eredményei, sem az azokra való hajlam.” Vö. YS I. 24.

²⁹ A nyolc isteni képességről többek közt *Jóga-bhásjában* olvashatunk. Ezek (1) a parányivá válás, (2) a könnyűvé válás, (3) a nagyvá válás, (4) a [bármit] elérés, (5) a vágy beteljesítése, (6) a hatalom, (7) az uralkodás és (8) az, hogy vágyának megfelelően bárhol feltűnhet. Mindezeket a képességeket a

Akaratával összhangban álló törvénye³⁰ működteti az egyes lelkekhez tartozó érdemek és bűnök³¹ felhalmozását és az öt elemet. Így lehetséges úgy érteni saját tetteink gyümölcsét – anélkül, hogy feladnánk saját tetteink eredményességét –, mint ami az Isten korlátlan alkotóképességének beteljesülése. Alkalmas személy Ő erre: úgy atya az Úr a lények számára, mint ahogyan az apa az utódok számára.

És mivel ő lélekszerű, nem is adódik más lehetőség. Először is azért nem, mert a kogníciót kivéve nincs olyan tulajdonsága, amelyből mint ismérvből a mibenlétére következtetni lehet. A kinyilatkoztatásból viszont tudjuk, hogy az Úr lát, gondolkodik és mindent tud.³²

Ugyan ki lenne képes igazolni az Úr létét, ha nem lehet őt leírni a lélek ismerveivel, mint például a kognícióval, valamint ha felette áll a tapasztalás, következtetés és szent hagyomány tárgyainak?

Ha [Isten] a saját tetteink eredményességét sértve cselekedne, akkor itt is érvényes volna az összes ellenvetés, amit az [emberi] test karmikus ok nélküli teremtéséről mondtunk.

A NV kifejezetten hosszú kommentárt fűz a NS-hoz és a NBh-hoz. Ami az istenérvet illeti, nem igazán tér el a NBh-ban olvashatóktól, csak kibővíti azt. Ezt a szövegrészletet nem áll módomban itt közölni.³³ Röviden összefoglalva, Uddjótakara számára Isten a világban tevékenykedő hatóok, aki működésben tartja az atomokat és irányítja a karmát. Azért lehet képes erre, mert mindentudó és mindenható – noha soha nem akar olyat tenni, ami ne állna a karmával összhangban. Szigorú értelemben tehát Uddjótakara Istene nem szabad, tetteit megköti a karma törvénye és a világban létező emberek tettei. Uddjótakara mégsem hajlandó elfogadni, hogy Isten ne lenne úr a karma felett is. Helyette árnyaltan fogalmaz: Isten *tekintettel van a karmára*.

Ezt követően Uddjótakara figyelme az ateista filozófiákra, a szánkhjára és a materializmusra irányul. Rendkívül hosszú kritikája számos jegyzetet és magyarázatot igényel, ráadásul gyakran van az az érzésünk, hogy pusztán retorikai bravúrokkal próbálja lezárni a vitát, vagy nem hajlandó helyesen érteni a vélelmezett ellenfél álláspontját.

Mindezek után Uddjótakara visszakanyarodik Istenhez, és a fent közölt NBh részletet kommentálja, amely során többnyire szorosán követi a NBh-ban olvashatókat, de néhány újítása is van. Habár Uddjótakara explicit módon nem mondja ki, hogy Isten nem rendelkezik *manasszal*, vagyis nincs figyelemszerve, de az egyik mondatából ez is következik. Így lehetségessé válik, hogy Isten egyszerre van tu-

jóga-hagyomány szerint egy jógí, azaz egy ember is elérheti. Vö. YBh 3.45

³⁰ Szó szerint *dharmája*.

³¹ A szanszkrit eredetiben itt *dharm*a és *adharma* olvasható.

³² Ezek a tulajdonságok teszik Istent megfelelő hatósággá a világ felett.

³³ A NV istenérvét részletesen elemeztem korábban. PAJOR: 19–22.

datában mindennek.³⁴ Azt is tisztázza, hogy Isten szubsztancia és nem minőség. Részletesebben kitér arra is, hogy Isten szubsztancia, nevezetesen egyfajta lélek, de minőségeiben különbözik az emberi lelkektől.³⁵ Kifejti, hogy Istenre nem használhatók az olyan, halandókra érvényes jelzők, mint „a létforgatagba kötött” vagy „megszabadult,” ugyanis Istent nem köti meg semmi, ezért nincs értelme egy olyan sikert sugalló jelzővel illetni, mint a „megszabadult”. Megemlítésre kerül az *örök reláció* is, amely Isten és az éter (*ākāśa*) valamint Isten és a többi lélek között áll fenn. A felvetés azt is igyekszik tisztázni, hogyan lehetséges bármiféle kapcsolat két örök és változatlan szubsztancia között. Márpedig úgy tűnik, elfogadott nézet volt, hogy Isten kapcsolatban áll a lelkekkel, ugyanis tisztában van az egyes lelkekhez kapcsolódó erények és bűnök összességével. Uddjótakara azon töpreng, hogy vajon milyen reláció áll fenn a lelkek és Isten között, de a kérdést nyitva hagyja: csak annyi biztos, hogy valamilyen kapcsolat van közöttük. Ha egyesek nem akarják elfogadni, hogy *örök reláció* van Isten és a lelkek között, azok sem tagadhatják, hogy közvetett kapcsolatban áll Isten a halandó lelkekkel. A köztes elem ebben a közvetett kapcsolatban talán a figyelemszerv, a *manasz* lehet, de az is lehet, hogy az éter (*ākāśa*). Ezt Uddjótakara nem tisztázza. A szerző végül kitér arra, hogy Isten nem csupán a teremtés oka, Isten a világ helyes működésének folyamatos fenntartója, nélküle nem jutna érvényre a karma törvénye. A záró passzus felhívja figyelmünket arra, hogy nemcsak a filozófián keresztül bizonyosodhatunk meg Istenről, hiszen a szent írások is érvényes ismeretforrásnak számítanak.

A fenti bekezdésben röviden összefoglalt szövegrész egységes és jól követhető, a fordítást alább megszakítás nélkül közlöm néhány lábjegyzettel kommentálva.

NV 4.1.21: Mibenlétének világos elhatárolása híján kétséges, hogy vajon az Isten szubsztancia, vagy a minőségek közül valamelyik. Szubsztancia, mert minősége, hogy értelmes és csak a szubsztanciák [hordoznak minőségeket]. Akkor, mivel értelmes, ő is egyfajta lélek?

– Nem egyfajta lélek, mert eltérnek a minőségei. Ahogyan a föld sem egyfajta lélek, hiszen eltérő minőségei vannak, úgy az Isten sem egyfajta lélek, mert ő is eltérő minőségekkel rendelkezik.³⁶

³⁴ Lásd még a 42. lábjegyzetet.

³⁵ Egyértelműnek tűnik, hogy Uddjótakara követi Prasasztapáda álláspontját, miszerint Isten egyfajta lélek, habár a minőségei különböznek az emberi lelkektől. Elutasítom MORIYAMA véleményét (MORIYAMA, Shinya: *Omniscience and Religious Authority*. Zürich, Berlin: Lit Verlag, 2014. 30.), miszerint Uddjótakara szembefordul elődje álláspontjával, és tagadja azt, hogy Isten lélek lenne. A zavart a NV egyik mondata okozza: „[Isten] nem egyfajta lélek, mert eltérnek a minőségei.” Ez azonban nem Uddjótakara véleménye, hanem egy képzeletbeli ellenfél álláspontja, úgynevezett *púrvapaksa*. Az ilyen *púrvapaksa*k nagyon gyakoriak a filozófiai művekben, de a kéziratok és a szanszkrit nyelvű kiadások semmilyen módon nem különböztetik meg őket, az értelmezés az olvasó feladata. Lásd még a 37. lábjegyzetet.

³⁶ Véleményem szerint a bekezdés *púrvapaksa*, vagyis az ellenféle nézete, ellenben Uddjótakara utódja, Vácsaszpati a szöveghez fűzött kommentárjában pozitív állításnak véli. Vácsaszpati szerint azért nem

Na de miben különbözik [az emberi lélektől Isten]? Először is, egyesek ezt mondják:³⁷ magasabbrendű benne az erény, a tudás, a szenvedéstől való mentesség és a hatalom. A kiválóságuk az, hogy örökkévalóak.³⁸

Ezzel nem értünk egyet. Ugyan az Isten értelmes voltáról van érvényes ismeretforrásunk, de nincs olyan érvényes ismeretforrás, [ami bizonyítaná benne] az erény és a többi dolog örök voltát. Nem lehet elfogadni olyat, ami nem érvényes ismeretforrásból származik.

Ellenben értelmének örök volta kiválóság, és ez minőségi eltérés [az emberi lelkektől], igaz rá, hogy értelme örök, valamint [örök] a száma és a többi általános minősége. Az éterhez (*ākāśa*) hasonlóan Istennek hat minősége van. A számosság, méret, elkülönültség, érintkezés, elválás és értelem az ő minőségei.³⁹

De hát akkor milyen érvényes ismeretforrásunk van arra nézvést, hogy az értelme örök? Nemde bár ez: az atomok értelmes ok által felügyelten mozognak. Ez bizonyíték arra, hogy értelmes, ám honnan vesszük azt, hogy [Isten értelme] örök? Mert nem korlátozható egyes tárgyakra.⁴⁰ [Értelme] nem egyes tárgyakra korlátozott, mert azt tapasztaljuk, hogy egyszerre több okozat is létrejön, mint például amikor számos fajta élettelen dolog jön létre egyszerre. És ez nem férne össze azzal, hogy Isten különféle kogníciói⁴¹ egyes tárgyakra korlátozottak.

Az egyes tárgyakra korlátozott különféle kogníciók csak a test és a többi ok je-

egyfajta lélek Isten, mert a lelkek testtel rendelkeznek, Istennek viszont nincs teste. Úgy tűnik számomra, hogy Uddjótakara istene egy *manasz*, azaz figyelemszerv nélküli lélek, aki egyszerre van tudatában mindennek. Az ezt érintő fejtegetés a fordításrészletben alább olvasható.

³⁷ Az alább következő tézis feltehetően a *számkhja* vagy jóga filozófiából származik. Vö. Jógabhásja I. 24–25.

³⁸ A szöveg valószínűleg a Számkhjakáriká 23. versére utal, amelyben az olvasható, hogy az erény, a tudás, a szenvedéstől való mentesség és a hatalom az értelem (*buddhi*) „száttvikus” formái. Istenben ezek a minőségek örökök, ugyanis Isten tisztán szattva lenne (legalábbis egy njája gondolkodó így gondolhatta, habár félrevezető lehet a számkhja és a njája világképét összekeverni). Isten az értelmes alany, amely magában hordozza az említett minőségeket, sőt ezek örökkévalók benne. Mivel örökkévalók, ezért teljesen tiszták és abszolútak is, ugyanis egy alanyban nem lehet meg egyszerre két ellentétes minőség. Az ember és a többi lény nem ennyire tiszta. Bennük az értelem ezen kiválóságai fluktuálnak „támaszikus” (sötét, anyagi, gyarló) ellentétükkel. Vö. Ruzsa Ferenc: *A klasszikus számkhja filozófiája*, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1997, 117–121.

³⁹ Ez a mondat a következő bekezdés végén szerepelt eredetileg, de Ruzsa Ferenc emendációját követve ide illesztettem. Vélhetően későbbi széljegyzetről van szó, ami az eredeti szövegben nem szerepelt.

⁴⁰ Nem lehetséges, hogy az Isten szellemi kapacitása egyszerre csak egyetlen tudattartammal tudjon operálni. Az általános ind nézet szerint ellenben az ember figyelemszerve (*manasz*) mindig legfeljebb egyetlen dolgot képes befogni, egyetlen dolgot képes közvetíteni az érzékszervektől a lélek felé. – Ruzsa Ferenc emendációját követve az eredetileg ez után következő mondatot a bekezdés végére illesztettem.

⁴¹ A szanszkrit eredetiben olvasható *buddhi* kifejezést a szerző (és már a legkorábbi njája szövegek is) két értelemben használja. A *buddhi* ahol csak lehet „értelem” alakban fordítom, követve ezzel a Ruzsa 1997 fordítását. A njájában a *buddhi* jelenthet még tudattartamot, gondolatot, azaz kogníciót is. Ezen a szöveghelyen kénytelen voltam ezt a fordítást választani.

lenlétében léteznek.⁴² Akkor Isten értelmességével együtt azt is fogadjuk el, hogy testhez kötött? Ha ezt is elfogadjuk, akkor feltétlenül vagy öröknek, vagy mulandónak kell tartanunk ezt a testet stb. Ha mulandó, akkor elfogadjuk az erény és az erénytelenség⁴³ meglétét [Istenben]. Ha viszont ezt elfogadjuk, akkor mivel ezektől függ, az Úr nem is lenne úr. Ellenben ha örök testet stb. feltételez, ez is a tapasztalatnak ellenmondó feltételezés. Jobb, ha csak az értelem örök voltát fogadjuk el, mintsem azt, ami a tapasztalatnak ellentmond.

Vagy több, sorozatba rendeződő kogníciót fogadsz el az Istenben? Így sem lehetséges az, hogy a mozdulatlan dolgok egyszerre jöjjenek létre. Vagy ezek a folyamatként létező kogníciók egyszerre minden tárgyra irányulnak? Ez is a tapasztalatnak ellentmondó feltételezés. Aki ilyet feltételez, fogadja el [inkább] az értelem örök voltát. A kérdés csak ennyi: vagy örök, vagy sorozatba rendeződő. Nem logikus, hogy sorozatba rendeződő.

Ha a különbség a minőségek különbözőségéből adódik, akkor ami nem rendelkezik különböző minőségekkel, az azonos lesz, mint a tér és az idő – csak hogy ez nem így van, mert nem egyértelmű.⁴⁴ Azt állítjuk, hogy amiknek különböznek a minőségei, azok különbözők – nem azt, hogy amiknek nem különböznek a minőségei, azok azonosak. Hiszen például azt tapasztaljuk, hogy az egyforma minőségű fazekak különböznek. A tér és az idő is különböznek, mert különböznek az okozataik, még ha minőségeik nem is különböznek.

Nem lehetséges a világ létrejötte értelmes Isten nélkül. Ez az értelem pedig minden múltbéli, jelen és jövődő dologhoz hozzáfér; tapasztal és nem következtet, de nem is a hagyományon alapul – hiszen [a múlt, jelen és jövődő valamenynyire] nincs sem következtetés, sem hagyomány. Az Isten tudása örök, így nincs benne karmikus lenyomat.⁴⁵ Mivel nincs benne karmikus lenyomat és mivel értelme örök, ezért nem emlékezik. Mivel nem emlékezik, ezért nem is következtet.⁴⁶

⁴² A mondat eredetileg vélhetőleg széljegyzet volt, amit a későbbi másolók az előző bekezdés közepébe illesztettek, de valószínűbb, hogy ide szánták. Mondanivalójában egyébként következetes: az egyetlen tárgyra korlátozott tudatot a figyelemszerv (*manasz*) korlátozza, amely mindig pontosan egyetlen érzetet vagy emléket kapcsol a lélekhez. A figyelemszerv viszont anyagi létező, pontosan egy atomnyi méretű fénysebességgel cikázó szerv. (Vö. NS 1.1.16, NS 3.2.56-59) Isten ellenben nem testi, ezért nem rendelkezhet ilyennel. Így semmi sem korlátozza Istent abban, hogy egyszerre több dolog kerüljön a tudatába. Arra nem kapunk választ, hogy Isten esetében hogyan is történik az észlelés vagy tudatosulás. Sejthető, hogy mivel nézetük szerint Isten mindent egyszerre irányít, mindenhol jelen van.

⁴³ A szanszkrit eredetiben *dharm*a és *adharma* olvasható.

⁴⁴ A „nem egyértelmű” egyfajta következtetési hiba, amelyet a njája ismer. Ez a következtetés azért nem egyértelmű, mert abból, hogy a térnek és az időnek közősek a minőségei (pl. mindkettő végtelen), még nem következik az, hogy a tér és az idő azonos.

⁴⁵ A szanszkrit eredetiben a *szanszkára* olvasható. Ez azt a karmikus lenyomatot jelöli az ind filozófiában, aminek gyümölcse a jövőben majd be fog érni.

⁴⁶ Nem is lehet képes következtetésre emlékezés nélkül, hiszen minden következtetésünkben szükség-szerűen használunk valamilyen emléket is. Isten nem emlékezik és nem is következtet, hanem tisztán és tévedhetetlenül tud.

Nem szenved, mert nincs benne érénytelenység, éppen ezért nem is mentes a szenvedélytől. Csak az lehet szenvedélytől mentes, akiben megvan a szenvedés. A szenvedés hiánya miatt nem ábrándul ki. Ugyanezért nincs benne ellenszenv sem, ugyanis mentes a szenvedéstől. Habár akarata van, [az] mentes a kínoktól, mert [akarata] minden dolog tekintetében korlátozatlan, akárcsak értelme.⁴⁷ Továbbá ő vajon [létforgatagba] kötött, vagy megszabadult? Éppen a szenvedés hiánya miatt nem kötött. Mivel nem kötött, ezért nem is megszabadult. Csak a megkötött szabadulhat. A Szentségesben viszont nincs megkötés – ezért nem is megszabadult.

Ha azt mondanád – képtelenség, hogy a többi lelket felügyelje, hiszen nincs velük kapcsolatban.⁴⁸ Vagyis ha úgy véled, hogy amely érények és bűnök⁴⁹ más dolgokhoz tartoznak, azok nem kapcsolódnak az Istenhez sem közvetlenül, sem közvetve. És nem lehet felügyelni olyasmit, amivel nem áll fenn kapcsolat. Az viszont képtelenség, hogy a nem irányított érények és bűnök⁵⁰ működjenek. [A válaszom az, hogy] ez nem így van, mert létezik az örök⁵¹ reláció.⁵² Egyesek úgy vélik, hogy a különböző lelkek kapcsolata örök. Ezt mi sem cáfoljuk. Cáfolás hiányában a dolgot elfogadjuk. Ők viszont az örök relációt az érvényes ismeretforrásokból vezetik le: az Úr relációban áll mindent átható dolgokkal, például az étterrel [*ākāśa*], mert relációban áll a testtel rendelkező dolgokkal, mint például egy fazék. Ahogyan például az [egyik] fazék egy testtel rendelkező dologgal, például egy másik fazékkal való kapcsolata miatt [közvetett] relációban áll a [mindent] átható dolgokkal, például a [másik edénnyel relációban álló] étterrel, úgy az Úr is relációban áll a testtel rendelkező [dolgokkal]. Ezért aztán ő is relációban áll a [mindent] átható dolgokkal, például az étterrel.⁵³

⁴⁷ A szerző a NS ismert definíciójára utal. NS 1.1.10: „A lélek tulajdonságai a vonzalom és ellenszenv, a törekvés, a boldogság, a szenvedés és a kogníció.” Tehát az emberi lelkekhez tartoznak ezek a minőségek vagy tulajdonságok. Isten ezzel szemben „egyfajta lélek”, vagyis egy másik fajta lélek, akiből hiányzik a szenvedés.

⁴⁸ Ez itt egy *vritti* mondat, ugyanis utána hosszabban megismétli a szerző.

⁴⁹ A szanszkrit eredetiben *dharmák* és *adharma* olvasható.

⁵⁰ A szanszkrit eredetiben *dharmák* és *adharma* olvasható.

⁵¹ Szó szerint: ‘nem létrejött kapcsolat’, *a-dzsa-szambandha*. A njája szerint minden létező örök, ami létezik, de nem létesült.

⁵² Ez egy *vritti* mondat, bővebb kifejtése alább következik.

⁵³ A némiképp homályos és interpretálást igénylő szövegrészlet az ind filozófia egyik nem túl ismert problémáján rágódik. A felvetés szerint két örök szubsztancia nem állhat relációban egymással, mivel mindkettő örök. Márpedig a mindent átható éter örök, és Isten is az. Ezért szorulhatott magyarázatra az, hogy hogyan is lehetséges az örök reláció. Márpedig Isten örök relációban áll az étterrel. Utóbbi folyamatosan kapcsolatban áll minden testtel rendelkező szubsztanciával. Az egyik fazék közvetlen kapcsolatban áll egy másik fazékkal. Mondjuk a második edény az első belsejében van. Az első fazék a másik fazékkal való közvetlen kapcsolata révén közvetett kapcsolatban áll az étterrel (értsd: azzal a térrészlettel), amely áthatja a második fazekat. Ez az analógia magyarázza azt, hogy hogyan állhat Isten mindennel örök kapcsolatban. Isten kapcsolatban áll a tárgyakkal, ezen keresztül közvetett kapcsolatban áll az étterrel. Az éter mindent áthat, ezért Isten közvetett kapcsolatban áll mindennel.

Na és vajon a lélek és Isten között fennálló reláció [mindent] átható, vagy nem [mindent] átható? Nem megválaszolható a kérdés, mert [a reláció] nem egy dolog. Csak annyit lehet mondani, hogy van reláció a lélek és Isten között, de hogy ez az Istent és a lelket áthatja, vagy nem hatja át, az nem eldönthető.

Akik pedig nem kívánják [elfogadni] az örök kapcsolatot, még azok is el kell fogadják, hogy van [valamiféle] reláció, mert az atom és a figyelemszerv érintkeznek. Az egyes lelkekhez tartozó figyelemszervek mind relációban állnak az Úrral. Mivel megvan a közvetett kapcsolat, ezért [az Úr az összes] többi lelket felügyeli. Ahogyan a lélek és a kéz relációjából és a törekvésből a kézben cselekvés realizálódik, a kéz, amelyben létrejött a cselekvés, relációban áll a harapógóval, és e reláció miatt irányítja a vasdarabot.

Ha mármost ez a levezetés azt bizonyítja, hogy a teremtés kezdetekor az Úr volt az ok, akkor ebből az következik, hogy most már nem ok?

Most is ugyanez a levezetés: amely erénye és bűne⁵⁴ van a holtaknak, akiknek nincs teste, azt tudatos ok felügyeli – ez ugyanaz a levezetés. Tudatos ok felügyeli az elemeket, [amelyek] mind a saját – [a föld esetében] például a megtartás vagy egyéb – jellegzetes funkciójuk szerint működnek a levegővel bezárólag, ugyanis [maga az elem] nem tudatos, akárcsak a balta és egyebek. Legyen a levezetés alanya egy fűszál! Ugyanúgy okozat volta miatt [irányítja tudatos ok], [s egyértelműen okozat a fűszál] mivel a látás és a tapintás tárgya. Tehát ezt is ugyanígy lehet megmagyarázni. Ahol csak nézetkülönbség adódik [annak tekintetében, hogy tudatos ok irányítja-e] az okozatot, ott minden esetben ugyanazzal a levezetéssel és a balta példájával tematizálva lehet bebizonyítani [azt, hogy az adott jelenségnek van tudatos oka].

És a hagyományból [is tudjuk azt, hogy Isten a hatóok].⁵⁵ A hagyomány is kinyilvánítja: Az Isten az ok.

A tudatlan ember a saját boldogságának és szenvedésének nem ura,

Az Isten küldi [őt] a mennybe vagy pokolba.⁵⁶

Amikor az Isten ébren van, akkor mozog a világ,

amikor alszik nyugodt lélekkel, akkor minden alussza álmát.⁵⁷

Ez az Istennel foglalkozó fejezet vége.

⁵⁴ A szanszkrit eredetiben *dharmā* és *adharma* olvasható.

⁵⁵ Ez az egyetlen szóból és kötőszókból álló mondat valószínűleg a korábbi *urtti* része lehetett, hiszen utána szó szerint megismétlésre kerül némi kiegészítéssel.

⁵⁶ *Mahā-bhārata* 3. (Vanaparvan) 30.28

⁵⁷ *Manu-smṛiti* 1.52

Konklúziók

A njája idővel egyre hangsúlyosabban istenhívő, sőt az orthodoxia bajnokának szerepében tűnik fel, akinek feladata megvédeni a hindu tanokat az ateista buddhizistáktól, de a NS még szinte alig foglalkozik Istennel.

A NS-ban olvasható istenérvnek több lehetséges értelmezése is van, és a kommentárok is hosszan foglalkoznak vele. A NBh teológiája már fejlettebb, számára Isten egyfajta lélek, a világ teremtője és irányítója. Ehhez Istennek mindentudónak kell lennie és úrnak kell lennie a világ felett. Ez az Isten jó és nincs is benne semmi rossz; igazságos, követi a karma törvényeit, és gondoskodik arról, hogy a bűnösök bűnhődjenek, és a jók elnyerjék jutalmukat. A NBh istenképében már megjelenik a jóga filozófiából ismert nyolc isteni tulajdonság is. A NV lényegében követi elődjét, de hosszas polémiákba is belemegy.⁵⁸ Legfontosabb újítása talán az, hogy megkísérli megoldani az istenképből fakadó problémákat. Szembesül azzal, hogy a karma törvényét követő Isten nem szabad – és így nem is úr a karma felett. Megoldása szerint Istent nem irányítja a karma, ő csupán tekintettel van rá. A NV több új fogalmat is bevezet, és több régi kategóriát is értelmez Istennel kapcsolatban. Ezeket keresztül igyekszik megmagyarázni azt, hogy Isten hogyan képes irányítani a világot: hogyan lehet Isten mindentudó, és hogyan állhat Isten kapcsolatban a halandó lelkekkel.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon melyik istenről beszél a njája. A szanszkrit eredetiben használt Ísvara kifejezés általánosan utal Istenre, mégis az a határozott gyanúnk, hogy a legtöbb njája gondolkodó Siva-hívő volt.⁵⁹ Ha viszont a njája Siváról beszél, akkor mi a helyzet a többi Istennel?

A hinduizmus jellemzően monoteista vallás; vagy fogalmazhatnánk úgy is, hogy hinduizmus olyan vallások együttese, amelyek többsége határozottan egyistenhívő. Persze ez nem akadályozza meg, hogy követőik ezernyi más természetfölötti lényben is higgyenek, amint a katolikusok is elfogadják az üdvözültek, szentek, angyalok, ördögök, szeráfok és arkangyalok létezését.⁶⁰

Rezümé

A cikkben a korai njája, pontosabban a Njája-szútra, továbbá kommentárja, a Njája-bhásja és alkommentárja, a Njája-várttika teológiáját vizsgálom. A Njája-szútrában olvasható az ind filozófiatörténet vélhetően legkorábbi istenérve. Ez a mindössze három mondatnyi passzus már előrevetíti azt az istenképet, amelyet a kommentá-

⁵⁸ Hely hiányában ezeket nem érintettem ebben a cikkben.

⁵⁹ POTTER: *i. m.* 21.

⁶⁰ Ruzsa Ferenc: Istenérvek a hindu logikai iskolában. In: Kendeff Gábor – Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest 2017, 133–147, itt 133.

rok igyekeznek részletesebben kifejteni. A njája filozófiája szerint szükségszerűen létezik egy olyan Isten, aki gondoskodik arról, hogy az egyes lények egyéni karmája megfelelő eredményt hozzon számukra. Kiderül továbbá, hogy Isten egyfajta lélek, amit tulajdonságai különböztetnek meg az emberi lelkektől.

Kulcsszavak

njája, teológia, istenérv, istenkép, india, indológia, Njája-szútra, Njája-bhásja, Njája-várttika

Abstract

Sándor Pajor

The Theology of Early Nyāya

This paper presents the theology of early nyāya, more precisely the theology of the Nyāya-sūtra, Nyāya-bhāṣya, and Nyāya-vārttika. In the Nyāya-sūtra we find an argument for the existence of God which is quite probably the most ancient such argument in the history of Indian philosophy. This fragment – only three sentences long – outlines the concept of God as it is expounded in the commentaries. According to Nyāya, there must be a God who ensures that each individual's karma produces the proper fruit. We also learn that God is a particular kind of soul, differing in its attributes from human souls.

Keywords

nyāya, theology, argument for the existence of God, concept of God, Nyāya-sūtra, Nyāya-bāṣya, Nyāya-vārttika

KÖRTVÉLYESI TIBOR

Az út másik széle – tantrikus szexualitás nyomai a páli kánonban

A cím ellentmondásosnak látszik: szexualitás és páli kánon? A buddhista, ezen belül különösen a ceyloni *théraváda* tradícióra a totális szexuális represszió a jellemző – viszont ez már önmagában is a szexualitással való foglalkozás. A cikk nem a represszió buddhista formáit tárgyalja, hanem ellenkezőleg, a szövegekben fel-felbukkanó szexuális tartalmak után kutat. A buddhizmus lényegében világi környezetben működik, ami természetes kihívást jelent számára. Viszont a világban megjelenő szexualitásnak számtalan formája van, a szaporodási funkció csak az egyik aspektusa. A szexualitás a természetéből fakadóan valamiképp kívülre ér a normál tapasztalaton (transzcendens): mint élmény, mint teremtmény, mint mágia. Emiatt a köznapi megjelenési formái mellett rítusok és praktikák tárgya és eszköze is, azaz vallási jelenségeként is megjelenik nemcsak Indiában, hanem általában az archaikus kultúrákban. Az indiai vallásos hagyomány különösen sok szexuális és mágikus elemet tartalmaz, és mint sajátos vallásos irányzatnak ennek önálló megnevezése is van, az ún. *tantra* vagy tantrizmus. A következőkben megkíséreljük e két, egymástól időben távolinak tűnő jelenség, a páli kánon és a tantrizmus szexuális aspektusa közötti lehetséges kapcsolat feltárását.

Mindkét véglet a szerzetesi életmódra vonatkozik

A *Dhammacakkappavattana-szutta*¹ első tizenöt mondata talán a legismertebb buddhista szövegnek számít lényegre törő rövidsége miatt. A benne foglalt három témát – a középutat, a nyolcérű ösvényt és az avatottak négy igazságát² – tömören és rendszerezetten mutatja be. A *szutta* a *Vinaja Mahákhandhaka* fejezetében található meg, és a csúcspontja annak az elbeszélésfolyamnak, amelyben a (szöveg szerint néhány héttel korábban) megvilágosodott Buddha – némi isteni rábeszélés után – eldönti, hogy tanítani fogja az örök törvényt (*dhamma*), és ehhez – mivel tanítói már halottak – régi társait keresi fel, az Ötök csoportját,³ akikkel korábban együtt végezte szélsőséges aszkézisét, de akik elhagyták, miután felhagyott a böjtöléssel.

¹ *Dhamma-csakkappavattana*, magyarul: *Az örök törvény uralmának kezdete*. A hagyományos értelmezés szerint a cím a *dhamma* (szanszkrit *dharmā*) kerekének megforgatását jelenti. A *szutta* gyakran használt megnevezése 'Benáreszi beszéd'.

² Ismertebb nevén 'a négy nemes igazság'.

³ A *pancsavaggiá bhikkhū* kifejezés a közösség első öt tagját jelenti, akik korábban a *Bódhiszutta* szélsőséges aszkézise idején is már az ő tanítványai voltak.

Szerzetesek, aki a vándorútra tért,⁴ kerülje el az út mindkét szélét. Mi ez a kettő? Az egyik: a vágyak érzéki boldogságába (*kámészü káma-szükha*) olvadás gyakorlata – ez silány, világias, közönséges (*potthuddzsanika*), avatottakhoz⁵ méltatlan, haszontalan. A másik: önmaga kimerítésének⁶ gyakorlata – ez boldogtalansággal teli, avatottakhoz méltatlan, haszontalan. Az általjutott (*tathágata*) felismerte a mindkét szélet elkerülő középutat.⁷ (Vin i 10)

A Buddha itt vándoraszkrétákhoz beszél, olyanokhoz, akik szakítottak a világi élettel. Tudjuk, mind az öten kifejezetten az aszkézis hívei, ezért rájuk nyilván a második véglet vonatkozik: „önmaga kimerítésének gyakorlata.”⁸ De kikre vonatkozik és mit jelent az út másik széle, az a gyakorlat, ami érzéki boldogsággal jár, és el kell kerülni? A szokásos értelmezés szerint itt nem valamiféle gyakorlatról, hanem egyszerűen az élvezetekkel (főképp szexualitással: *káma-szükha*) együttjáró világi életről van szó – a szerzetesi élettel szembe állítva. Ez azonban valószínűtlen, hiszen az útnak ez az érzékiséget el nem kerülő széle is a világi életről lemondott vándorszerzetesekre (*pabbadzsita*) vonatkozik. Persze feltételezhetnénk, hogy ez az öt aszkéta gyenge volt, könnyen elcsábultak, ezért kellett őket a világi örömöktől határozottan eltanácsolni, de róluk épp azt tudjuk, hogy szigorú aszkézist folytattak. Gondolhatunk arra is, hogy ők az érzékiség végletét azzal már elkerülték, hogy elhagyták a világi életet és *pabbadzsiták* lettek, viszont szerzetesként túlzottan elmerültek az önsanyargatásban. Lényeges viszont, hogy a szöveg az érzéki boldogság esetében is ‘gyakorlatról’ (*anujóga*) beszél, amit nem lehet világi életre érteni. Az is teljesen valószínűtlen, hogy a Buddha a világi életet valamiféle boldogsággal jellemezte volna, hiszen tanításának központi gondolata éppen a boldogtalanság (*dukkha*), otthona elhagyásának okaként is az otthoni élet nyomasztóságát jelölte meg.⁹ Mindezek alapján az a valószínű, hogy mindkét ‘véglet’ vallási keretben értelmezendő, nem pedig a vándoraszkrétá-világi keretben.

⁴ A páli *pabbadzsati* szó szerinti jelentése: vándorútra indul, vándorol. A bevett buddhista szóhasználatban majd a szerzetesi lét követését fogja jelenteni.

⁵ Páli *arija* (szanszkrit árja). Az ‘avatottak’ fordítás egyszerre utal a buddhista szerzetes felavatására és arra, hogy a *dharm*a avatott ismerője. (Szokásos fordítása „nemes”).

⁶ A gyakran önkínzásnak vagy aszkézisnek fordított ‘*tapasz*’ megfelelője lehet, ami nem tartalmaz önszembést vagy efféléket, hanem elsősorban böjtöt és mozdulatlanságot jelentett.

⁷ A páli és szanszkrit kifejezések magyaros átírásban szerepelnek. Az idézett páli szöveghelyeket a PTS számozás szerint adjuk meg; a páli szövegek forrása a Vipassana Research Institute által kiadott CD desktop változata, amely a *Chaṭṭha Saṅgāyana* / The Six Dhamma Councils által megállapított szöveget tartalmazza: tipitaka.org/cst4 [letöltés: 2017.12.12.]. Magyar fordításuk forrása: Kovács Gábor – Körtvélyesi Tibor – Ruzsa Ferenc (ford.) *Szutták a páli kánonból* (kézirat), 2018.

⁸ Páli *anujóga*, azaz gyakorlat, célszerű és rendszeres cselekvés; valaminek a használata, gyakorlata; valaminek szentelődés.

⁹ *szambádbbó gharávászó*... „Az otthoni élet zsúfolt és nyomasztó”. (*Mabá-Szaccsaka-szutta*, MN 36; Mn i 240)

Érzéki boldogság helyett meditációs boldogság

A Buddha saját tapasztalata alapján elvetette az aszkézist, mert boldogtalansághoz vezet, az ő útja viszont valamiféle boldogságon (*szukha*) át visz. Ez az önéletrajz-szerű elemeket tartalmazó igen fontos *szuttában* (MN 36) fogalmazódik meg, amikor szélsőséges aszkézise végső pontján a Benáreszi beszédnél megismert öt vándorasz-kéta jelenlétében így gondolkodik:

Ezen a keserű, nehézséggel teli úton nem érem el az avatottak különleges tudását és látását [...] Végiggondoltam, hogy ennyire lesoványodott testtel nem könnyű elérni a *boldogságot* és elhatároztam, hogy tartalmas ételt, tejberizst eszem. Ekkor, Aggivesszana, felidéződött bennem egy emlék. Egyszer apám, aki *sákja* törzsbéli volt, éppen dolgozott, én pedig egy *dzsambuszilvafa* hús árnyékában ültem – távol a vágyaktól (*káma*), távol a káros tényezőktől: és elértem az elemzéssel és fontolgatással kísért, az eltávolodásból eredő, örömtelien boldog (*pítiszukha*) első elmélyedést (*džshána*), és abban időztem. Elgondolkodtam, nem lehet-e, hogy ez az út vezet a megvilágosodáshoz [...] Miután a boldogságot és a boldogtalanságot is elhagytam, a derű és a szomorúság pedig már korábban eltűnt, elértem a boldogtalanságtól és boldogságtól mentes negyedik elmélyedést, az egykedvűség és a tudatosság tisztaságát, és abban időztem. (*Mahá-Szaccsaka-szutta*, MN 36; Mn i 245–246)

A megvilágosodáshoz vezető elmélyedések (*džshána*) első három stációját boldogságérzet (*szukha*) kíséri, ám ez az érzés független a korábbi tapasztalatokból ismert boldogságélményektől – erre utal a „távol a vágyaktól (*káma*), távol a káros tényezőktől” megfogalmazás. Ezt figyelembe véve a Benáreszi beszéddel való logikai összefüggés is belátható: a Buddha elutasítja a boldogtalansággal járó aszkézist is és az érzéki boldogsággal járó vallásos gyakorlatot is – viszont nem zárja ki azt a meditációs boldogságot, ami a *Mahá-Szaccsaka-szuttában* célként is megjelenik, illetve végigkíséri a megszabadulás folyamatát. Mindennek tudatában jobban érthető, hogy miért itt, az első tanításában, mindjárt a beszéd legelején foglalkozik az érzéki boldogsággal, mégha annak negatív, kerülendő értelmében is.

A *Brahmadzsála-szutta* (DN 1) olyan téves nézeteket sorol és elemez, amelyeket *szamanák* vagy bráhminok vallanak. E téves nézetek alapja általában az átmanban, a szubsztanciális Énben való hit. Az egész *szutta* erősen spekulatív, mindazonáltal a *Ditthadhamma-nibbána-váda* fejezetben van egy érdekes részlet. Azt tárgyalja, hogyan lehet még ebben az életben (*dittha-dhamma*¹⁰) elérni a legfőbb ellobbanást (*nibbána*). Öt, egymással összefüggő esetet mutat be. Az első az, amikor valaki az öt élvezeti minőség (*káma-guna*) élvezetével áthatva tkp. szeretkezik (*paricsáréti*).

¹⁰ A másutt *ditthéva dhammé* alakban előforduló kifejezés eredeti, szó szerinti értelme: ‘miután az örök törvény meg lett látva’. A későbbiekben ez a jelentés módosult erre: ‘még itt evilágon’, az idézett szövegrészben így szerepel.

A szöveg a megvilágosodáshoz közvetlenül vezető meditációs praxist (a négy *džshá-nát*) összefüggésbe hozza egy olyan gyakorlattal, amely az öt érzékszerv élvezeti lehetőségeit (szeretkezés) használja a megszabadulás céljából. E részlet alapján is úgy tűnik, hogy a páli hagyomány ismeri azt az ötletet, hogy az érzéki boldogság útja valamiképpen elvezethet a végső célhoz (*nibbána*).

A szexuális értelmezési keret

Visszatérve a Benáreszi beszédre, jelesül „[...] a vágyak érzéki boldogságába (*kámészú káma-szúkha*) olvadás (*allika*) gyakorlata [...]” elemzéséhez, figyelembe kell venni, hogy a *káma-szúkha* kifejezés kifejezetten szexuális vonatkozású, noha e két szó (*káma* vágy/élvezet; *szúkha*: boldogság, boldog érzet) a kánon szövegeiben általános értelemben is használatos. A páli/szanszkrit *káma* szexuális jelentése áthatja az indiai irodalmat, hiszen Káma a szerelem istene, a *Káma-szútra* pedig a szerelem tankönyve. A *szúkha* szó általánosabb értelemben jelent élvezetet, boldogságélményt, de ennek is gyakori a szexuális tartalma. A későbbi szexuál-tantrikus környezetben szerepel a *mahá-szúkha* (nagy boldogság), ami külső nézőpontból egyfajta elnyújtott orgazmus,¹¹ belülről szemlélve viszont maga a legmagasabb misztikus tapasztalat, a *bódhicsitta* egyik aspektusa.¹² A *Káma-szútrában* a *szúkha* szintén jelentheti az orgazmus boldogságát.¹³

A *kámészú káma-szúkha* kifejezésben a *kámészú* alak szűkítő értelemben is állhat: azaz a vágyakhoz/élvezetekhez fűződő viszonyra utal, ami itt nem más, mint a vágyak elfogadása és az élvezetek használata, ezzel szemben a Buddha középút tanításában a vágyak kiküszöbölése.¹⁴ Hasonló a szerkezete az öt etikai alapszabálynak, a *pancsa-silán*nak a harmadik tagjában: az „élvezetekben csalárdság” (*kámészú miccsbácsára*), amelynek a szerzetesekre vonatkozó jelentését a MN 38 így fejt ki: „Felhagy a jámbortalansággal, a jámborság útját¹⁵ járja, elvonultan él, tartózkodik a szeretkezés világi szokásától.” (*Mahátanhászankhaja-szutta*, MN 38; Mn i 267)

¹¹ *bhage lingam pratisthápja csumbajitvá muburmubub / mahászúkha számaszádbja vadzsrí...* (*Srí-Héavadzsra-Mahátantrarádzsza* 2.7.5; David SNELGROVE (tr.): *The Hevajra Tantra*, London, Oxford University Press, 1959, 88. Magyarul: „Vaginájába hímtagját beállítván, újra és újra csókolván, a nagy gyönyört fenntartván a Vadzsrás...” Snellgrove szándékosan nem fordítja (David SNELGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism*, Boston, Shambala, 2002, 121.)

¹² SNELGROVE (1959): 25.

¹³ *szúratánté szúkham púnszám sztrínám tu szatataimszúkham* (*Káma-szútra* 2.1.22v). Magyarul: A férfiaknak a gyönyör végén van a boldogság, a nőknek viszont folyamatosan. Wendy DONIGER – Sudhir KAKAR (tr. & ed.): *Vatyyana Kama-sutra*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁴ Az avatottak négy igazsága szerint a szomjúhozás (*tanhá*) kiküszöbölése (*niródha*). A *tanhá* egyik aspektusa pedig a *káma-tanhá*.

¹⁵ A *brahmacsarija* alapvetően bráhmanikus fogalom, a tanulóéveket jelenti, teljes szexuális absztinenciával jár, ezért gyakran puszta cölibátusként értelmezik. A páli kánon szerint a buddhista szerzetes *brahmacsarin*nek számít, a jámborság útját (*brahmacsarija*) járja, az itt tárgyalt értelmében a cölibátust jelenti.

A *kāma-szukhallika* „érzéki boldogságba olvadás” értelmezése is problémás, mert az *allika/alliká* szó jelentése (beleolvadás) bizonytalan, a kánonban ugyanis csak ebben a kifejezésben fordul elő. Talán az *allijati* (beleakad, beleragad) igéből származik, amely mögött a szanszkrit alakjában a $\sqrt{li}$ (olvad, oldódik) jelentésű gyök áll, innen a fordítás. A *Szanghabbédavasztu* szanszkrit szövegében¹⁶ a kérdéses összetétel jelentése: az érzéki boldogságra alapozódó gyakorlat (*kāma-szukha-álaja-anujóga*). Persze az egész kifejezés (*kāma-szukhallikánujóga*) értelme a kérdéses; úgy tűnik, attól függ, milyen keretben értelmezzük: a szerzetesi élet–világi élet szembeállítása keretében értelmezve kb. ‘a [világi] vágyakban az élvezetek boldogságához ragaszkodás szokása’ formában fordítható. Gondolatmenetünk szerint viszont ez ellentmondásos, ezért merülhetett fel az a hipotézis, hogy a buddhai középút (az aszkézis mellett) egy szexuális jellegű, nem-világi életformával van szembeállítva, amely a vágyak érzéki boldogságának (a szanszkrit verzió *álaja* kifejezésével:) ‘helyet ad’, a gyakorló bennük valamiképp ‘feloldódik’ (*allijati*). Ez utóbbi az érett tantrizmusból ismert, az orgazmussal manipuláló szexuális technikára emlékeztet.

A problémás *allika/alliká* szó egy másik lehetséges értelmezéséhez vezet, ha az Ötök csoportja aszkétáinak korábbi viselkedését vizsgáljuk. Az öt aszkéta az érzékekben való elmerüléssel vádolja a Buddhát, Anālayo értelmezésében¹⁷ szerintük az aszkézissel való felhagyás elkerülhetetlenül a másik véglethez, az érzékekben elmerüléshez vezet. A történet a már említett *Mahá-Szaccsaka-szuttá*-ban szerepel (amely tartalmazza a Buddha megvilágosodásának elbeszélését):

Végiggondoltam, hogy ennyire lesóványodott testtel nem könnyű elérni a boldogságot és elhatároztam, hogy tartalmas ételt, tejberizst eszem. Abban az időben öt szerzetes állt a szolgálatomra, hogy nekik mondjam el, amit majd felismernek. De mivel tartalmas ételt, tejberizst ettem, kiábrándultan otthagytak, mondván: „Gótama *szamana* dőzsöl, letért a kemény gyakorlás útjáról, visszaesett a dőzsölésbe.” (*Mahá-Szaccsaka-szutta*, MN 36; Mn i 246)

Amit a magyar szövegben dőzsölőnek értelmeztünk, az páliul *bāhullika*.¹⁸ A szó magja a *babu* (sok), ennek melléknévképzős alakja a *babula*, ennek absztrakt képzése szanszkritos alakban *bābulja*, ami megfelel a páli *bābulla* (dőzsölés) főnévnek, és úgy tűnik, az ebből képzett melléknév a *bāhullika* (dőzsölő) a páliban. A páli/szanszkrit *kāmaszukhallika* erre reflektáló egyfajta szójátékként is felfogható, így jelentése a szövegben kb. ‘érzékiboldogságoskodás (gyakorlata)’, amiben akár némi

¹⁶ Raniero GNOLI (ed.): *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabbedavastu*. Part I., Roma, Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, / Serie Orientale Roma, Vol XLIX, 1/, 1977.

¹⁷ ANĀLAYO: *The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta* (2), [online] Academia.edu, 2012, 28, academia.edu/14909440/The_Chinese_Parallels_to_the_Dhammacakka_ppavattana-sutta_2_ [letöltve: 2018. május 3.]

¹⁸ *bāhullikó szamanó gótamó, padhāna-vibbhaṇṭo, ávattó bāhullajā’ti.*

humort is láthatunk: a Buddha hasonló képzsű, hangulatú kifejezéssel szólítja meg az öt aszkétát, mint amivel ők korábban vádolták.

A *Dhammacakkappavattana-szutta* kínai nyelvű (*múla-szarvász-tiváda* és *szarvász-tiváda*) verzióinak vizsgálatát Anālayo igen alaposan elvégezte, és arra a következtetésre jutott, hogy a tartalmilag eltérő változatok kivonatok egy teljesebb *Vinaja*-szövegből, ami nagyjából a *Szanghabbédavaszu* szövegének felel meg.¹⁹ A *Szanghabbédavaszu* kínai verziója tartalmazza a középútról szóló részt, viszont a szövegben a két véglet helyett első ízben ‘két tanító’ áll, ami azután ‘két tanítás’ lesz.²⁰ Ez a gondolatmenetünk számára igen érdekes adat, hiszen a kínai fordító láthatólag valamilyen vallási-filozófiai iskolaként (aminek van tanítója, tanítása) értelmezte a két végletet.

Szexuális tematika a szuttákban és a Vinájában

Tény, hogy a *szutták* közt számos olyan szöveg található, amely az aszkézissel foglalkozik, azaz a buddhista hagyományban az aszkézis nyíltan tárgyalható volt. Viszont a szexualitást érintő fejtegetések ezekben a szövegekben kevésbé egyértelműek, az ilyen szöveghelyeket gyakran terminológiai eufemizmus vagy általánosító fogalmazásmód jellemzi. Ez azonban nem igaz a szerzetesi cölibátus betartásával kapcsolatos szabálykeletkeztető *Vinaja* történetekre, amelyek gyakran leplezetlenül beszélnek szexuális témákról, persze csak abban az értelemben, hogy mi számít szexuális véttségnek és mi nem.

Az előbbi esetre, azaz a *szutták* tapintatosságára jó példa a *Maddzshima-nikája* egy fontos *szuttájában*, az *Alagaddúpama-szuttában* (MN 22) Arittha története. Ő azt gondolja, hogy az érzéki élvezetek nem akadályozzák a szerzetest, a vágyakat ki lehet élni anélkül, hogy akadályoznák a megvilágosodás elérését. A Buddha meglehetősen indulattal teremti le a szerzetest, és veti el a vágyak (*káma*) útját:

Abban az időben egy Arittha nevű szerzetes, aki korábban solymász volt, ezt a bűnös nézetet kezdte vallani: „A nagyszent tanítását úgy értelmezem, hogy amiket akadályozó tényezőknek (*antarájiká dhammā*) nevezett, azok önmagukban nem akadályoznak bennünket [...]”

– Ugyan ki vagy te, megtévedt ember, hogy úgy értelmezted az örök törvényt, mintha én így tanítottam volna? Hiszen számos megközelítésben elmondtam, hogy az akadályozó tényezők önmagukban is akadályoznak bennünket [...] A vágyak (*káma*) kevés élvezetet hoznak, viszont sok boldogtalansággal, sok bajjal járnak [...] Szerzetesek, képtelenség, hogy valaki vágyak nélkül, vágyte-

¹⁹ ANĀLAYO: *The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (I)*, [online] Academia.edu, 2011, 26, academia.edu/14909427/The_Chinese_Parallels_to_the_Dhammacakka_ppavattana-sutta_I_ [letöltve: 2018. május 3.].

²⁰ ANĀLAYO (2011): 21., 41. lbj.

li képzetek nélkül, vágyteli gondolatok nélkül kövesse a vágyait. (*Alagaddúpa-ma-szutta*, MN 22; Mn i 129–132)

Noha e szövegrészt lehetne pusztán úgy érteni, hogy Arittha szenved a szerzetesi cölibátus miatt és valami kibúvót keres alóla, de ennél többről van szó: doktrinálisan próbál megindokolni egy magatartásformát. Arittha azt gondolja, hogy élvezetekbe merülhet anélkül, hogy a vágyak körébe kerülne (azaz szerinte a szex önmagában még nem bűn). Tudja, hogy az egyik legfontosabb buddhai tanítás a vágyak kiküszöbölése, aminek eleget is akar tenni, de ettől még az élvezetről nem akar lemondani, ezért átértelmezi a *dharmát*. Az általánosító terminológia miatt a szexuális tartalom nem explicit, viszont aligha lehet másképp érteni.

A második esetre, azaz a szexualitás leplezetlen ábrázolásának bemutatására nagyobb mennyiségű, rendszerezett szöveg áll rendelkezésünkre. A *Vinaja* harmadik kötete a szerzetesi vétségeket tárgyalja. Egy bevezető eseménysor után Szudinna szerzetes története következik, aki családjá és felesége kérésére a családi vagyon megmentéséért feladja a cölibátusát, és fiat nemz feleségének. Az eseményt jelentik a Buddhának, aki megfeddi a szerzetest, mondván, inkább tette volna férfiaságát kígyó szájába, mint asszonyba (Vin iii 20). Szudinna az első szerzetes, aki ilyet tett, és mivel félő, hogy



1. ábra. Szerelmespár. Freskó. Adzsantá (2. barlang), India (i. sz. 6. sz.)

majd sokan követni fogják, a Buddha úgy dönt, hogy szabályokat alkot a szerzetesek számára. A történet lényege kapcsolódik Arittha problémájához. Szudinna nem akarja megszegni fogadalmát, nem élveteg, csupán kötelességét kívánja teljesíteni. Mivel nem teljesen, nem véglegesen szakít a családjával, ráadásul megtöri a cölibátust, nem maradhat a rendben, viszont az a belső késztetés nincs meg benne, amely valójában a lényegi problémát okozza a buddhai rendszerben: a szomj (*tanhá*), a szenvedély (*rága*). Szudinna problémája meglehetősen életszerű.²¹ Az más kérdés, hogy a konkrét aktust sikerülhet-e neki vágyteli gondolatok nélkül abszolválni. A Buddha és a *Vinaja* válasza az, hogy nem. Mindenesetre tény, hogy a szerzetesrend kénytelen volt a szexualitással kapcsolatos problémákkal első helyen foglalkozni.

²¹ J. I. CABEZÓN: *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*, Somerville, Wisdom Publications, 2017, 331.

kozni, sőt a cölibátus elvárása miatt a Buddha követői számára elméletben és gyakorlatban is a legfőbb probléma éppen a szexualitás kezelése, legalábbis a *théraváda* hagyományban. E történetek azt jelzik, hogy a szexualitás nagyon is jelen volt a közösség életében. Ez természetes és érthető, hiszen hús-vér emberekről van szó, gyakran fiatalokról, akikben működnek az ösztönök. Viszont a probléma attól még bonyolultabbá válik, ha a rendbe olyanok kerülnek be, akik eredetileg szexuális jellegű vallási rítusokat végeztek, vagy az érzékiséghez kapcsolódó teoretikus hitük, gyakorlatuk volt.

A hagyomány emlékezete

A Benáreszi beszédben a Buddha mindkét végletes utat (az aszketikust és az érzékit) az avatottakhoz méltatlannak és haszontalannak tekinti, ezért elvetendőnek tartja – az aszkézist azért, mert boldogtalan dolog (*dukkha*), az érzékit pedig azért, mert silány (*bhína*), világias (*gamma*), közönséges (*pottbuddzsánika*). Az utóbbit érezhetően indulatosabban utasítja el, ugyanis míg az aszkézis, noha haszontalan, illik a szerzetesi környezetbe és a világiak is elfogadóan tekinthetnek rá, addig a szexualitással kacérkodó gyakorlatok nehezen különböztethetők meg a világi szexuális cselekvéstől, és ezért bizony nem alapulhat rájuk világiak által respektált és támogatott szerzetesi közösség.

Amennyiben az egyik végletet szexuális jellegű vallási gyakorlatnak értelmezzük, nem pedig a világi életmódra vonatkoztatjuk, akkor a sok felmerülő kérdés közül talán legélesebben az jelentkezik, hogy a Buddha mennyire ismerte ezeket, illetve vajon maga is tapasztalatot szerzett-e bennük? A következőkben a *Vinaja Mahákhandhaka* szövegében maradván látni fogjuk, hogy ez a hagyomány úgy tudja, hogy a buddhai történet ezen pontján (az első tanítóbeszéd környékén) voltak olyanok, akik az Ötök csoportjához hasonlóan egy összetartozó, de éppenséggel szexuális gyakorlatokat folytató csoport tagjaiként csatlakoztak a Buddhához. Az egész szövegtörzsből világos, hogy a Buddha az aszkézist a saját tapasztalata alapján veti el, viszont azt legfőleg csak feltételezni lehet, hogy a szexuális gyakorlatok útját is ilyen alapon veti el, és nem hallomásra alapozva beszél.

Amennyiben a fenti elemzés helytálló, számítani lehet arra, hogy a *Vinaja Mahákhandhaka* fejezetében, de valójában az egész kánonban felbukkannak olyan epizódok, szereplők, érvelések, amelyek valamilyen szexuális praktikával jellemzett jelenségnek a nyomai. Azaz a szerveződő rend valószínűleg már a kezdetek kezdetén igen sokszínű lehetett, egyszerre lehettek jelen a szélsőséges aszketikus és a szélsőséges szenzualista irányzat felől buddhistává tért szereplők, ami erősen meghatározta a buddhista rend kialakulását, fejlődését, vitáit és megegyezéseit, illetve magának a szöveghagyományozásnak a módját és tartalmát is.

Azon sem kell meglepődni, ha esetleg találunk a Buddha tekintélyét csorbítani látszó epizódokat, amilyen például a néhány bekezdéssel korábban olvasható

Upaka-epizód. Egy Upaka nevű *ádžsívaka*²² volt az első, akivel a Buddha találkozott tanító útjának legelején, még az öt szerzetessel való találkozása előtt. Upaka észlelte a Buddha nyugalmat sugárzó lényét, és megkérdezte, hogy ki a mestere. Ő versben válaszolt, valóban kissé fennhéjázó módon, hogy neki nincs mestere, viszont ő maga a legjobb mester, mire Upaka csak annyit mondott (itt ráadásul a páli szöveg helyi tájsházára vált): „Énfelülem, tesvér!”, majd fejét csóválva faképnél hagyta (Vin i 8). Épp az ilyen töredékek lehetnek a biztos jelei annak, hogy a hagyományozás régire megy vissza, azaz a szöveg hitelességét ezek inkább erősítik, mint gyengítik.

Kiből lesz szerzetes vagy világi hívő?

Az első tanítóbeszéd hatására az Ötök csoportjának szerzetesei mind *arhata*²³ váltak. A folytatásban először egy Jasza nevű ifjú apjából lesz a Buddha első világi híve,²⁴ majd maga Jasza tér meg szerzetesnek és lesz a hetedik *arhat*. Ezután Jasza anyja és felesége lesznek az első női hívek, végül Jasza négy, később további ötven barátja tér meg szerzetessé és válik *arhata*. A történetfolyam ezen szakaszán különül el világosan a két státusz, a világi híveké és a szerzeteseké. A *szutták*ban sok olyan történet van, amikor valamelyik szereplő világi hívő vagy szerzetes lesz, és mindkét esetben megvan a saját formulája, verbális beavatási rítusa. A szerzetessé válás feltétele az otthoni élet elhagyása (*anagárijá*), a beavatási formulában erre az első kérelem utal (*pabbaddžsá* vándorlét), ami egyben a próbaidős szerzetesi státusz is, a formula második kérése pedig a végleges avatás (*upasžampadā*): „Uram, kérem szentségedtől a vándorlétet, kérem az avatást.” A *Maddžšima-nikája szuttáiban* világi emberek *nem* válnak szerzetessé. A 152 *szuttából* 36-ban válik valamelyik szereplő világi hívővé (26 eset) vagy szerzetessé (10 eset). Utóbbiak közé 3 bráhmin, 6 vándorszerzetes (*paribbádžsaka*) vagy aszkéta (*acséla*) tartozik, és van még egy rabló. Arról lehet szó, hogy ebben a szöveghagyományban buddhista szerzetessé csak valamilyen értelemben már nem világi személyeket avatnak fel. Bráhminokat is, mert ők is folytathatnak *brahmácsarija* életmódot, ráadásul a tehetős, befolyásos elithez tartoznak, ezért nem meglepő, hogy a *Maddžšima-nikájában* 17 esetben bráhminok válnak világi hívekké. A világi Angulimála (‘Ujjfűzés’), a rabló esete kivételnek tűnik; maga a történet inkább a mesés regiszterbe tartozik, és a formula is hányzik a szövegből, viszont öt inkább egyfajta szélsőséges tantrikus-szerű irányzathoz tartozó figurának értelmezhetjük²⁵ – a csontok, koponyák kultusza ugyan-

²² Az *ádžsívakák* a Makkhali Gószála nevéhez kötődő aszketikus, determinista irányzat képviselői.

²³ *arhat*: Érdemes. Több irányzatban a legmagasabb szintet elért ‘szentek’ megnevezése volt, a dzsainák mindmáig használják. A páli kánonban a Buddha azon tanítványai, akik elérték a megszabadulást.

²⁴ Három formulával (*Buddha–Dhamma–Sžangha*). Tapussa és Bhalika kereskedők már korábban hívévé váltak két formulával (*Buddha–Dhamma*).

²⁵ Richard F. GOMBRICH: *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London, Athlone Press, 1996, 135–164.

is megtalálható a későbbi tantrizmusban. Tehát a szerzetesség korai szakaszában a *Maddzsima-nikája* szerint a Buddha a világi emberek közül csak világi híveket szerez, szerzetessé közvetlenül nem tesz világiakat. Valószínűleg ennek racionális megfontolásai is lehetnek, hiszen társadalmilag minden bizonnyal nem lett volna elfogadható, ha a szerzetesrend elcsábítgatná a jó családok ifjait.²⁶ A *Vinaja Mahá-khandhaka* történetfolyamának az elején is nem világi személyek válnak szerzetessé: az Ötök csoportja, az 500 rasztás (*dzsatila*, bráhmin vándoraszékéta), a 250 vándor-szerzetes (*paribbádzsaka*). A világi Jasza és barátainak megtérése ennek ellentmondani látszik, de a következőkben megmutatjuk, hogy esetükben sem világiakról van szó.

A Jasza-epizód

Jaszáról a következőket tudhatjuk meg:

Abban az időben élt Benáreszben egy Jasza nevű ifjú, tisztos család sarja, egy gazdag ember gyermeke. Három külön háza is volt: egy télre, egy nyárra, egy pedig az esős évszakra. Az esős évszakban négy hónapon át ki sem mozdult a házából; férfikézbe nem való²⁷ hangszerekkel szórakoztatták. Egyszer, miközben így szolgálták, szórakoztatták (*paricsárajamána*) és részesült az öt élvezeti minőségben (*káma-guna*), Jasza idő előtt elaludt, majd a szolgálói is álomba merültek. Az olajmécses egész éjjel égett. Aztán Jasza idő előtt felébredt és meglátta alvó szolgálóit: egyik lánynak hóna alatt a *víná*, a másiknak nyakában a *mridanga*-dob, megint másiknak hóna alatt a nagydob. Az egyiknek kibomlott a haja, a másiknak folyt a nyála, mások motyogtak. Mintha halottkitevő helyre került volna. Hogy ezt látta, eltöltötte a nyomorúság, és gyökeret vert benne a világgal való szakítás szándéka. (Vin i 14)²⁸

Azaz a tehetős fiatalember hosszabb időre elvonul, gyanús dolgokat művel, kiábrándul a nőkből, majd szinte elmenekül otthonról. Nyilvánvalóak a szöveg szexuál-

²⁶ Amikor magadhaiak panaszkodnak, hogy a Buddha térítései miatt gyermektelenségre kárhozzatnak a családok, a szövegből kiderül, hogy valójában akkor is rasztások (bráhmin vándoraszékéták) és vándorszerzetesek voltak azok, akik beléptek a rendbe (Vin i 42).

²⁷ A különös és nem sokszor előforduló kifejezés (*nippuriszéhi turijéhi*), szó szerint 'férfimentes hangszerekkel' pontos jelentése nem világos.

²⁸ Az epizód a *Szanghabbédavaszttu*-ban: „A nagyszent Benáreszben a Váraká folyó partján tartózkodik. Abban az időben Jasza, egy előkelő család sarja, Benáreszben él. Fényes nappal nőnek való hangszerekkel játszik; élvezkedik, szeretkezik; teste elfárad, kimerül, elernyed, hirtelen álomosság fogja el. Azoknak a nőknek is elfárad a testük, kimerül, elernyed; hirtelen álomosság fogja el őket. Még éjszaka van, amikor az alvó Jasza felébred és megpillantja a nőket: nyáluk folyik, teljesen meztelenek, hajuk kibomlott, karjaik össze-vissza, motyognak valamit. Látván ezt, ismét az az érzés fogja el, mintha palotája női lakosztálya halottkitevő hely volna.” (*Szanghabbédavaszttu*: 139; saját fordítás).

lis utalásai, az öt élvezeti minőség (*kāma-guna*) is ebbe a körbe tartozik. A *paricsáréti* ige (szolgál; szórakozik; szeretkezik) és származékai, különösen a *kāma* szó környezetében szintén kifejezetten szexuális jelentésűek. A szöveg írói, összeállítói nyilván abban gondolkodtak, hogy a gazdag ficsúr kurtizánokkal mulat, aztán undorodva ébred, és ez elegendő ahhoz, hogy gyorsan inkább szerzetessé váljon. Azonban ennek a történetnek számos jellemző szexuális-mágikus eleme van: az érzelmileg nem kötődő 'szolgálók' (*paridzsana*); maga a szexuális tevékenység; a rejtőzés; és végül a halottkitevő hely (ami a tantrikus hagyományban gyakran a vallásgyakorlat helyszínéül szolgál). További érdekes elem az is, hogy a történet Benáreszben, az Iszipatana vadasligetben folytatódik, ugyanott, ahol az első tanítóbeszéd elhangzott. A Buddha nyilvánvalóan ismeri Jaszát, mert nevén szólítja.

Ment tovább, és egyszer csak elérkezett az Iszipatana vadasligetbe. A nagyszent, aki már a hajnali szürkületkor felkelt, ebben az időben éppen a szabad ég alatt sétálgatott. Már messziről megpillantotta a közeledő Jaszát, abbahagyta sétáját és leült a párnás ülőhelyre. Akkor Jasza a nagyszent közelében fennköltén így szólt:

– Ó jaj, ott a fekély! Ó jaj, ott van már a romlás!

Akkor a nagyszent így szólt hozzá:

– Jasza, itt nincsen fekély, itt nincsen romlás. Gyere, ülj le, tanítani foglak az örök törvényről. (Vin i 15)

A történet következő epizódja az, amikor Jasza apja elkódorgott fiát keresve szintén összetalálkozik a Buddhával, aki némi varázslatot is bevetve világi hívévé teszi őt. És csak ezután történik meg, hogy Jasza szerzetessé, majd *arhattá* válik: „Már nem lehetséges, hogy visszatérjen a silány (*bína*) élethez és az élvezetekkel (*kāma*) törődjön, mint korábban, amikor még az otthonában lakott.” (Vin i 16) Az első tanítóbeszéd kifejezései köszönnek vissza a mondatban, ez az élvezetekkel együttjáró 'silány' élet valóban az otthonlakást, a világi életet jelenti, ami Jasza esetében viszont egyszerűen a gazdag úri fiú toposza.

A következő epizódban az apa meghívására a Buddha ellátogat a gazdag ember házába, ahol Jasza anyja és felesége is tanítást kapnak, és ők lesznek az első női világi hívek. Ezután kerül sor Jasza barátainak megtérésére.

Meghallotta Jasza testvér négy világi barátja, Vimala, Szubáhu, Punnadzsi és Gavampati, mindannyian gazdag és jómódú benáreszi családok sarjai, hogy Jasza megvált hajától és szakállától, megsárgult ruhát öltött és az otthonból az otthonlan vándorlétbe távozott. És így gondolkodtak: „Nem lehet az silány tan és életvezetés, nem lehet az silány vándorlét, ha Jasza ezt választotta!” Elmentek a tiszteletreméltó Jaszához, köszöntötték és oldalt megálltak. Akkor Jasza testvér négy világi barátjával elment a nagyszenthez, köszöntötte, oldalt leült, majd így szólt hozzá:

– Uram, itt ez a négy világi barátom, Vimala, Szubáhu, Punnadzsi és Gavampati, mindannyian gazdag és jómódú benáreszi családok sarjai. Lásza el intelmekkel és részesítse útmutatásban őket szentséged. [...] (Vin 19)

Majd Jasza testvér további ötven világi barátja, szerte az országból, mindannyian ősi bbnél ősi bbn családok sarjai is meghallották, hogy Jasza szerzetes lett [...] (Vin i 20)

Mind az övennégy barát felkereste hát a Buddhát, akitől tanítást kaptak, majd kérték tőle a vándorlétet és az avatást, így szerzetessé, aztán *arhattá* lettek. A szöveg-hagyomány tehát úgy tudja, hogy közvetlenül Jasza körül volt négy, szintén prominens családokból származó ifjú, sőt országszerte még ötven. De ők pusztán csak amiatt, hogy Jasza is gazdag és az elit tagja, vagy akár mert személyes barátságban vannak, szintén egyik napról a másikra szakítanak korábbi életükkel és szerzetessé lesznek? Ez meglehetősen valószínűtlen. Az eddigi gondolatmenetbe sokkal jobban illeszkedik az a magyarázat, hogy Jaszának ők a társai (*sahájaka*) voltak, Jasza pedig az ő vezetőjük. Valami társaságról lehet szó, vallási közösségről, ami nemcsak helyeket érintett, hanem országszerte voltak hívei. Arra pedig a *Vinajában* is van példa, de általában is a szektáknál megfigyelhető jelenség, hogy amikor a nagy tekintélyű szellemi vagy vallási vezető megváltoztatja a nézetét, új útra tér, akkor hívei magától értetődően követik.

A rasztás Uruvéla-Kassapa odament a rasztásokhoz és így szólt:

– Urak, a nagy *samanával* akarom járni a jámborság útját. Ti pedig tegyetek úgy, ahogy akartok.

– Uram, már hosszú ideje nagyra becsüljük a nagy *samanát*. Ha te vele fogod járni a jámborság útját, akkor mi is mindannyian így szeretnénk tenni. (Vin i 33)

A fentiek alapján felmerülhet az a kérdés, mi köze lehetett egy efféle furcsa társaságnak a Buddha személyéhez, már ha elfogadjuk, hogy valami ilyesmiről volt szó az első tanítóbeszédben.

Gótama vándorútra térése

A Buddha személyéről meglehetősen keveset tudunk. A szöveg-hagyomány a megvilágosodása utáni időkkel foglalkozik, és itt valójában nagyon kevés személyes dolog merül fel. Megvilágosodása előtti életét a tanítás szempontjából érdektelennek tartja, legalábbis ez derül ki a kánonból. Megvilágosodásának története a *Mahá-Szaccsaka-szuttában* (MN 36) van összefoglalva (de ez a viszonylag hosszú szövegrész más *szuttákban* is előfordul). Közvetlenül a megvilágosodása utáni eseményeket a *Vinaja Mahábhikkhava* meséli el, nem első személyben, halála előtti napjait és halálát pedig a *Maháparinibbána-szuttából* (DN 16) ismerjük, szintén elbeszélésből. Kevés a

személyesnek tekinthető adat. Sem a *szutták*, sem a *Vinaja* nem beszél születéséről, ifjúkoráról, és annak körülményeiről, sem arról, amikor elhagyta otthonát. Ezen eseményekről a kommentárirodalomban, nevezetesen a *dzsátákák*hoz írt kommentár bevezető kisregényében, a *Nidána-kathában*²⁹ lehet olvasni. E szöveg későbbi, mint a *szutták* és a *Vinaja*, és a megfelelő pontokon követi a már említett önéletrajzi részeket a *Maddzshima-nikájából* (MN 36) és a *Vinaja Mahákhandhakából*. Számunkra most az a részlet lesz érdekes, amikor a *Bódhiszatta* elhagyja otthonát, ugyanis ez a történet nem szerepel másutt a kánonban, de nyilvánvalóan köze van a korábban tárgyalt, Jaszáról szóló *Vinaja Mahákhandhaka* szöveghez.

A Bódhiszattva nagy pompával és fénnel visszatért palotájába, és lehevert pompás ágyára. Eközben tündérleány szépségű, tánchoz és énekhez mesterien értő, minden ékszerrel felékesített nők sereglettek köréje. Különféle zeneszerszámokat fogtak kezükbe, és tánccal, énekkel, zenével igyekeztek szórakoztatni. De a Bódhiszattva vágyaktól megcsömörlött lelkének nem szerzett örömet sem tánc, sem semmi más, és rövid időre elszenderedett.

– Akinek kedvéért táncba és énekbe fogtunk, ő álomba merült. Minek fárasztuk magunkat tovább? – szóltak a nők, földre dobálták a kezükben tartott zeneszerszámokat, és lefeküdtek. Az illatos olajjal töltött mécsesek tovább égtek. A Bódhiszattva felébredt, keresztbe tett lábakkal ágyán ülve végignézett a nőkön, amint zeneszerszámaikat szanaszét dobálva aludtak. Egyesek szájából nyál folyt, testüket váladék szennyezte be, egyesek fogukat csikorgatták, egyesek horkoltak, egyesek álmukban beszéltek, egyesek szája tátva volt, egyesekről lecsúszott a ruha, és fedetlenül hagyta undorító nemi szervük tájkát. Visszataszító megjelenésük láttán még inkább elment a kedve minden gyönyörűségtől. Felékesített, díszes palotája, Indra égi lakának hasonmása, olybá tűnt szemében, mintha szanaszét heverő hullákkal borított halottkivevő hely volna, és a lét minden formáját olyannak látta, mintha lángokban álló ház volna.

– Ó jaj, minden undorító! Ó jaj, minden visszataszító! – ejtette ki az ígét, és végleg eltökölte, hogy remeteségbe vonul.³⁰

Megvan mindegyik, a Jasza-történetben látott elem: nők, zeneszerszámok, halottkivevő, szexuális töltet, csömör. A szerző néhány részletet kihangsúlyozott, a lényeges különbség viszont csak annyi, hogy a lányok kifejezetten negatív színben, szexuálisan negatív kontextusban jelennek meg. Ennek magyarázata az lehet, hogy az érett szerzetesség korában a nőkről elítélőleg kellett beszélni a szerzetesi életmód megerősítése érdekében. Mindkét verzióban a történet célja az, hogy felmutasson

²⁹ T. W. DAVIDS (tr.): *Buddhist Birth Stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā, the Story of the Lineage*, London, George Routledge and Sons Ltd., 1925.

³⁰ VEKERDI József (ford.): *Buddha beszédei*, Budapest, Helikon Kiadó, 1989. A fordítást néhány ponton szükséges volt pontosítani (pl. asszonyok helyett nők, takarandó testrész helyett nemi szerv).

az otthonelhagyást közvetlenül kiváltó valamilyen érzelmi motivációt. Azonban ez a motiváció mindkét esetben gyerekesnek tűnik, és inkább fantáziálás, mintsem valódi érzelmi motivációt fejez ki. Szexuális csömör természetesen létezhet, viszont ilyen fiatal emberek esetén nem valószínű, hogy elegendő lehet arra, hogy egyszerre végleg lemondjanak saját szexualitásukról. A történet folytatása még furcsább, néhány bekezdéssel később a szövegahagyomány szerint Gótama faképnél hagyja feleségét az újszülött gyermekével. Tekinthetjük mindezt csupán toposznak: a gazdag ember, avagy a fiatal herceg, nőkkel szórakozgat a palotában. De ennél többről is lehet szó, ugyanis az aszkézisnek, a szerzetességnek, vagy általánosabban a *brahmácsarijának* lényeges eleme a szexuális absztinencia; a buddhista szerzetes élethosszig tartó fogadalom köti. Ez a fogadalom a *théraváda* hagyományban hallgatólagosan része a vándorlétnek és az avatásnak (*pabbaddzsá, upaszampadá*), bele van értve, noha nincs benne a formulában. Az életrajzíró viszont azzal, hogy kiemeli Gótama szexualitástól való elfordulását, a későbbi buddhista szerzetesek iránti elvárást vetíti rá az ifjú Gótamára, noha az egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy mindig minden otthonelhagyó (*pabbaddzsita*) vagy *szamana* feltétlenül cölibátust fogadott. A bráhminok sem élnek cölibátusban, noha bizonyos életszakaszukban (*brahmácsarija*), vagy bizonyos típusú bráhminok igen. Viszont jól ismert bráhmanikus toposz, hogy a szexuális energia visszatartása mellett végzett meditáció olyan erős lehet, hogy az istenek hatalmával felér, (persze ilyenkor elég lehet egy, az istenek által küldött bájos *apszarasz*, hogy megtörje a *risi* nagy fogadalmát). A szexualitásról lemondás az indiai (de nem csak indiai) aszketikus hagyomány része. A férfi esetén a mag visszatartása mágikus erőt kölcsönöz: a buddhává válás útján az első lépésnek is ennek kell hát lennie – így is értelmezhető ez a buddhai életrajzi epizód. Logikailag is jó magyarázatnak tűnik, hiszen Gótama nem tud még letenni fogadalmat, mert majd ő lesz az, akinek leteszik.

Másfelől viszont ez a furcsa epizód a késői szerzetességnek a szexualitással és a családi élettel kapcsolatos elítélő képzeteire is utalhat. A hagyománynak ez az ága tud valami furcsa dologról a Buddhával kapcsolatban, de ez a dolog nem illeszkedik már a szövegek lejegyzésekor meglévő Buddha-képhez, az információk összekeverednek, átértelmeződnek, az életrajzi elemekből legenda keletkezik. Nem zavar senkit, hogy ugyanazt a történetet mesélik a Buddháról és egy kortárs fiatalemberről.³¹

Gótama előélete

Nem lehet pontosan rekonstruálni, hogyan keletkeztek ezek a motívumok és hogyan vándoroltak. Az valószínűsíthető, hogy a *Vinajában* lévő Jasza-történet a ko-

³¹ A *Nidána-katbában* Jasza történetéből viszont csak ennyi van (saját fordítás): „Akkor a Mester látta, hogy Jasza, egy tisztas család sarja, alkalmassá vált. És amikor Jasza éjjel kiábrándultan otthonát odahagyva épp távozott, megszólította: „Jöjj, Jasza!” (Nk i 150)

rábbi, amit a *Nidána-kathá* lényegében áthelyezett a buddhai történetbe. A Buddhára vonatkozólag már a *szuttákban* és a *Vinajában* is található mesés, legendás elemek. A *Nidána-kathá*ban ennek a kommentárírók által rögzített legendagyártó folyamatnak az eredménye látható.³² Nyilvánvaló, hogy a korabeli szövegírók, kommentátorok és szerkesztők a Buddha személyes történetére vonatkozólag adathiányban szenvedtek, mégis megpróbáltak valamennyire összefüggő történetfolyamot alkotni. A *Vinaja* nézőpontjából a Buddha és Jasza figurája közel került egymáshoz, ami mindenképpen magyarázatra szorul. Ahogyan az öt szerzetes is a Buddha ismeretségi körébe tartozott, ugyanúgy logikus azt gondolni, hogy a Buddha első világi térítő-kalandja is számára ismerős környezetben történt. És ha személyes ismeretségüket feltesszük, akkor feltételezhetjük azt is, hogy ugyanazon társaság tagjai voltak. A *Vinaja* legalábbis azt sugallja, vagyis hipotézisként felvethető, hogy a Benáreszi beszédben kifejtett két véglet közül míg az aszketikus az Ötök csoportjának társaságához szól, a másik egy olyan társasághoz, akik – az erős szexuális utalások alapján – valamilyen rituális-szexuális praxist művelnek, noha ennek konkrét tartalma nem ismert.

Érdekes adalék ehhez a *Szanghabbédavasztuban* olvasható verziója annak az eseményeknek, amikor a *Bódhiszattva* a palotában szórakozik, majd az otthontalan-ságba távozik:

A palota női lakosztályát meglátogatva a Bódhiszattva, miközben férfikézbe nem való hangszerrel játszik, élvezkedik, szeretkezik, ezt gondolja:

– Lehetséges, hogy emiatt mások azt fogják mondani rám: „A herceg, a Sákják bölcse, nem férfi, hiszen Jasódharára, Gópikára, Mrigadzsára és a többiekre: hatvanezer nőre tekintet nélkül tért vándorútra!” Szeretkezek hát Jasódharával! Így hát szeretkezett (*paricsáritam*) Jasódharával. Jasódhará pedig megfogant, és ezt gondolta:

– Amikor felragyog a hajnal, közlöm a Bódhiszattvával.

Ez idő alatt a Bódhiszattva a származva keletkezés³³ jegyében ezt a verset mondja:

Házban asszonyi ágy engem ma fogadott utoljára,

Ifjú nővel együtt lakni házban többé sosem fogok.³⁴

³² Útkeresésének, otthonelhagyásának személyes motivációi ennél nyilván összetettebbek. A *Nidána-kathá* érdemlegesebb adatai születéséről, anyja haláláról, feleségéről, gyermeke születéséről, otthonról távozásáról a forrásaik bizonytalanságára utalnak, és sajnos nincs remény arra, hogy a hagyomány által kreált homályos, mozaikos kép valaha kitisztul.

³³ A származva keletkezés (szokásos megnevezésében a ‘függő keletkezés’) eredetileg talán kifejezetten a szexualitás működésének leírására szolgálhatott, speciális buddhista terminológiával.

³⁴ GNOLI (1977): 81.

John S. STRONG: „A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya.” In Juliane Schoeber (ed.): *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1997, 113–128.

A történet igen meglepő, a *Nidána-kathá*val szemben itt a Bódhiszattának még nincs meg a fia, illetve éppen most fogan csak meg, így az alvó feleség és kisgyerek otthagytásának horrorisztikus jelenete elmarad. Ellenben ennek a verzióknak is megvan a belső logikája. Ebben a történetben az alaphelyzet az, hogy a szeretkezés nem jár fogamzással, ami jelentheti azt, hogy kontroll alatt van a szexuális tevékenység (ez emlékeztet a tantrikus magvisszatartási gyakorlatra). Sőt, a történet szerint a fogamzás megtörténik, amikor a férfi, jelen esetben a Bódhiszatta úgy akarja, azaz egyfajta szexuál-mágiát is fel lehet feltételezni. A szöveg a történetet fogadalommal zárja, ami szintén mágikus-rituális elem. Mindez a Buddha élettörténetének részeként van elmondva, és ha tartalmi elemei nem hasonlítanak is a páli verzióéra, a szemléletmód ugyanaz: a Buddha megvilágosodása előtt szexualitással kapcsolatos praxist folytatott. Emiatt helyesnek tűnik az előző gondolatmenet is arról, hogy a Buddha nőktől való megundorodásának epizódja a *Nidána-kathá*ban a szexualitásról lemondás rituális fogadalmát helyettesíti.

Erdei piknik

Ha a *Vinaja Mahákhandhaka* fejezetét a Jasza-epizód után tovább olvassuk, három rövid fejezet után a következő meglepő történetre bukkanunk:

Ezzel a nagyszent befejezte benáereszi tartózkodását és felkerekedett Uruvéla felé. Egyszer aztán letért az útról, elsétált egy bokros ligetig, behatolt a sűrűjébe és leült az egyik fa tövébe. Éppen akkor vagy harminc cimbor a Búbajosak csoportjából, asszonyával együtt abban a ligetben hódolt a gyönyöröknek. Egyiküknek nem volt asszonya, az ő kedvéért elhoztak egy örömlányt. Míg a többiek megrészegülten hódoltak a gyönyöröknek, az örömlány a csomagjával elszaladt. Erre a cimborák, cimborájuk iránti becsületből a nő keresésére indultak. A ligetben bolyongva megpillantották a fa tövében ülő nagyszentet. Odamentek hozzá és megkérdezték:

– Nem látott szentséged egy nőt?

– Ifjak, mit akartok a nőtől?

Erre elmesélték neki a történeteket.

– Szerintetek mi volna jobb nektek: ha a nőt keresnétek meg, vagy ha önmagatokat?

– Mindenképpen az, ha önmagunkat.

– Hát akkor üljetek le, ifjak. Az örök törvényről foglak tanítani titeket.

– Igen, jó lesz – mondták, majd köszöntötték a nagyszentet és oldalt leültek.

A nagyszent pedig elmondta nekik az elrendezett tanítást, és pedig: az adakozásról, az erényekről és a mennyekről szóló tanítást. [...] Ekkor így szóltak a nagyszenthez:

– Kérjük szentségedtől a vándorlétet, kérjük az avatást! (Vin i 22)

Mielőtt megpróbálnánk közelebből megnézni, kik is lehettek a Búbájosak (*bhad-da-vaggija*), vizsgáljuk meg a történet egyes elemeit.

A történet helyszíne bizonytalan, már nem Benáresz, de még nem Uruvelá, ahol korábban az Ötök csoportjának szerzetesei a Bódhiszattával együtt végezték szigorú aszkézisüket. A szűkebb helyszín viszont beszédes, az úttól távol, az erdő sűrűje, ami arra utal, hogy a szereplők rejtőzködni akarnak, hiszen bármennyire is szabadosnak képzeljük el a korabeli erkölcsöket, ilyen orgiákat nem tartanak nyilvánosan. A rejtőzködés fontos eleme lehet a mágikus-szexuális praxisnak, aminek egyszerű oka van. A szexualitás alapvetően világi dolog, aki esetleg nem világi céllal végzi, arról ezt nehezen hiszi el egy világi, hiszen a szemlélő számára és technikái értelemben ugyanaz történik. Továbbá a szexualitásnak rendkívül bonyolult, helytől, kortól, kultúrától függő társadalmi szabályozottsága van, de szexuális tevékenységet folytató szerzetes, vándor, pap, guru mindenképp gyanús és veszélyes a szabályozott családi életet élők számára az olyan korokban, ahol a nők (feleségek és lányok) szexualitását korlátozzák, márpedig a korabeli Indiában a nő a férfi védelme alá van rendelve.³⁵ Ezzel szemben az aszkézist folytatóknak éppen-hogy szem előtt kell lenniük, és lehetőleg látványos módon kell megszenvedniük az alamizsnáért, például feltartott karral sokáig ülni, akár a tűző nap alatt körben négy megrakott tűz központjában, vagy végletekig lesoványodni a böjtöléstől. A buddhai középút egyik jelentése éppen az, hogy el kell kerülni e két végletet, és olyan szerény, komoly és tiszteletreméltó életmódot kell folytatni, aminek láttán a világiak hajlandók eltartani a közösséget.

A szöveg szerint a férfiak ifjak (*kumára*), ezért meglehetősen furcsa, hogy feleségük van (*padzsápati*). A *padzsápati* feltételezi, hogy *gahapatikról* van szó, azaz gazdákról, tehetős emberekről, az elitről, hasonlóan, mint a Jasza-történetben. Az örömlány (*vész*) alacsony kasztú nő, akinek a meghívása nem okozott gondot a tisztes feleségek számára. Világos, hogy szexuális tevékenységet folytatnak, az örömlány meghívása is egyértelműsíti ezt, másrészt a *paricsáreti* (szolgál) ige, ha finomkodóan is, de ezt jelenti, ahogy korábban már többször bemutattuk. Furcsa az is, hogy az örömlány nem vesz részt az orgiában, noha azért van jelen, ehelyett elszalad valamilyen csomaggal. Nyilván nem piknikről van szó, hiszen az erdő sűrűjében harminc házaspár szeretkezése nem az. Ha a történetet rituális nézőpontból vizsgáljuk, akkor a feleség-státusz arra utal, hogy a tevékenység női szereplője, noha alárendelt, mégis egyfajta partneri viszonyban van a férfivel, akár beavatotti státusz is elképzelhető. Az örömlány jellemzően alacsonykasztú vagy kasztonkívüli nő (a későbbi szexuál-tantrizmusban a tipikus partner ilyen). A párok szeretkezése ritualizált szexuális tevékenységre utal, nyilvánvalóan nem normál házaset, és nem is alkalomszülte együttlét, hanem tervezett, szabályozott tevékenység. A szöveg lejegyzői számára azonban nem volt világos, hogy miről van itt szó: ezért lett

³⁵ CABEZÓN (2017: 464) a *nikáják* alapján II esetét gyűjti össze annak, hogy milyen módon számít védettnek egy nő. A világiakra vonatkozó öt erkölcsi szabály (*pancsa-sila*) harmadik esete a '*kámészumiccsbábára*' (családrág az élvezetekben) elsősorban a házasságtörésre vonatkozik.

női partnerből feleség és örömlány, beavatottból ifjú vagy férj, mágikus-szexuális gyakorlatból pusztá szeretkezés, és ezért olyan furcsa az örömlány viselkedése is. A történet továbbvitelét vagy világi értelmezését hivatott szolgálni a lopás, aminek következtében az ifjak végül a Buddha színe elé jutnak.

A szöveg alapján úgy tűnik, hogy az ifjak ismerik a Buddhát, hiszen mindenféle udvariaskodás nélkül kérdezősködnék nála, de a Buddhát ismerők és tisztelők szokásos módján szólítják meg (*bhanté bhagavá*) – ugyanígy tettek Jasza és családja, Brahmá, és a két kereskedő is (akiket előzőleg egy helyszellem felvilágosított a Buddha kilétéről). Viszont Upaka 'testvér'-nek (*ávuszó*) szólítja, ami a szerzetestársak szokásos megszólítása (hiszen nem ismerte személyesen, de a szerzetességét felismerte). Az Ötök csoportjának szerzetesei pedig először Gótamának szólítják, kifejezve ezzel, hogy ismerik, de nem hívei, illetve ez esetben még nem tudják, hogy megvilágosodott. A szövegfolyam következő fejezetében szereplő rasztás Kasszapa pedig, aki még nem is hallott a Buddháról, nagy *szamanának* (*mabászamana*) szólítja. Azaz a *Mabákhandbaka* szerkesztői aprólékos különbséget tettek a megszólítások terén, és következetesen alkalmazták is ezeket, így annak van jelentősége, milyen megszólítást alkalmaztak ebben az epizódban (*bhanté bhagavá*).

Arra, hogy az ifjak nem egyszerűen szórakozgató úrifíúk voltak, más dolgok is utalnak. Egyik az, hogy miután a Buddha tanítja őket, azonnal és egyszerre beállnak szerzetesnek. Nem volt csömör, megundorodás a nőktől, hanem csak épp egy nagy orgiát szakított félbe egy apró bűnügy. Elképzelhetetlen, hogy az ilyen aranyifjak egy tanítóbeszédtől 180 fokos fordulatot véve, a gátlástalan szexualitásukat totális szexmentességre cserélik. A Buddha csodaképességeit mutató irodalmi túlzásra persze gondolhatnánk, de a szöveg ezen a helyen éppen nem a mesés regiszterben szól. Ezért inkább ugyanarról lehet szó, mint az Ötök csoportja szerzetesei esetén: valamilyen nem világi tevékenységet folytató, gyakorlatokat végző, közös ideákban osztozó közösség tagjai ők, akik keresik útjukat, mesterüket, és hajlandók korábbi technikáikat elhagyva másik mesterhez szegődni.³⁶ Ezt erősíti az is, hogy együtt indulnak az örömlány keresésére, a cimborák (*szahájaka* – társ) egymás iránti becsületéből. Azaz láthatólag összefűzi őket valami bajtársiasság, valami közös idea, ami nemcsak az együttlétük megszervezésekor, hanem vészhelyzetben is közös cselekvésre készteti őket.³⁷

A talányos kérdés, hogy mi volna jobb, ha a nőt keresnék meg, vagy ha önmagukat, jól értelmezhető a Benáreszi beszéd alternatívában gondolkodó keretében: a nő keresése a vágyak érzeki boldogságában elmerülés gyakorlata, az önmaguk keresése a buddhai középút.

³⁶ Lásd feljebb a rasztás Uruvéla-Kasszapa történetét.

³⁷ A történet háttérében esetleg ősi beavatási rítus emléke is állhat, noha ezt aligha lehetne bizonyítani. A fiatal férfiak felnőtté avatásának rítusai tetten érhetők indiai szertartások és mítoszok mögött, erről: Ruzsa Ferenc: „Sacrificing his only son: Śunahśepa, Isaac and Snow White”. *Vallástudományi Szemle / Review in Religious Studies* 12 (2016/5), Budapest, 2016, 94–133. Szexuális jellegű tantrikus beavatási rítus is létezett, erről: H. ISAACSON: „Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200).” In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* II. Hamburg, 1988, 23–49.

A Búbájosak

A magyar fordításban Búbájosaknak nevezett ifjakra a páli a *bhadda-vaggija* (szkrt.: *bhadra-vargija*) szót használja. A *bhadda* alapjelentése 'áldásos, kedves', viszont ebben a szöveggörnyezetben szokásos értelmezése: szépfiú, sármőr. A *vaggija* szó a páli *vagga* (szkrt.: *varga*) származéka, aminek jelentése 'társaság, csoport', így a *vaggija* jelentése: valamilyen csoporthoz vagy társasághoz tartozó. A 'Búbájosak' fordítás egyrészt utal a hagyomány azon magyarázatára, hogy ezek csinos, jól szituált ifjak voltak, illetve arra, hogy valamiféle titkos, nem világi, szexualitással is összefüggő tevékenységet folytattak (mint a 'búbájosok', azaz varázslók). Ahogyan a későbbi *tantrában* is, a nem hivatalos vallási térben egyszerre vannak jelen obskurus szer-tartások, varázslások, kifejezetten normaszegő szokások, szexuális gyakorlatok.

A *bhadda-vaggija* kifejezés párhuzamba állítható az Ötök csoportja elnevezéssel: *pancsa-vaggija*. Azaz az elnevezés önmagában is valamilyen társaságra utal, ami megerősíti az előzőekben elmondottakat. Érdekes adalék ehhez az a tény, hogy szanszkrit buddhista szövegekben³⁸ a (*pancsaka*)-*bhadra-vargija* kifejezés nem a szépfiúkat, hanem az aszkéták ötös csoportját jelenti, a páli *pancsa-vaggijákat*. Ezekben a szövegekben nincs nyoma a *Vinájában* látott történetnek, a névcseré viszont utalhat arra, hogy összekevertek két, eredetileg jól elkülönült csoportot, amelyek közül az egyik időközben feledésbe merült. Azaz akár az is elképzelhető, hogy eredetileg a Benáreszi beszédet egyszerre két társaságnak címezte a Buddha, az öt aszkétának és a harminc ritualistának.

Páli szövegekben a Búbájosak történetét csak a *Vinaja Mahákhandhaka* fejezete közli (illetve kommentár is foglalkozik vele), valamint a *Nidána-kathá* említi meg egy fél mondatban, érdemi kifejtés nélkül, de abban a szöveggörnyezetben, amely a *Mahákhandhakában* vette körül. A szanszkrit források közül a *Szanghabbháda-vasztuban* szerepel a történet, szintén ebben a szöveggörnyezetben, néhány eltéréssel:

Abban az időben a Búbájosak hatvan fős csoportja Szénájáni falun kívül, fényes nappal, nők kezébe való hangszerrel játszanak, élvezkednek (*ramanté*), szeretkeznek (*paricsárajanti*). Miközben így szeretkeznek, egy nő a szabályt megszegve elszaladt. Erre a Búbájosak keresni kezdték, és elérkeztek a Gyapotcserjés ligetbe, ahol megpillantották a nagyszentet egy fa tövében ülve [...] Odamentek hozzá és megkérdezték:

– Nem látott Szentséged egy nőt?

– Ifjak, mit akartok a nőtől?

Erre elmesélték neki a történeteket.

– Szerintetek mi volna jobb nektek, ha a nőt keresnétek meg, vagy ha önmagatokat?

– Mire lenne nekünk jó a nő? Az a jobb nekünk, ha önmagunkat keressük [...] ³⁹

³⁸ EDGERTON, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. Reprinted 1993, Delhi, Motilal Banarsidass, 1953, 406. '*bhadravargija*' címszó. Például: *Lalitavistara*, *Mahāvastu-avadāna*.

³⁹ GNOLI (1977): 149. A történet ugyanúgy ér véget, mint a *Mahákhandhakában*, a Buddha tanításai azonban hosszasan szerepelnek.

A helyszín nagyjából megegyezik a páli szövegben olvashatóval: Szénájani-gráma, a szövegben egyebütt Urubilvá-szénájani-gráma, melynek páli megfelelője Uruvé-lá Szénánigama. A történet vezetése is ugyanaz, a találkozás és a párbeszéd szinte szó szerint egyezik. A szanszkrit szöveg viszont részletezőbb a buddhista anyag tekintetében (a Buddha jellemzése, az általa adott tanítások, a Bűbajosak megtérése – ezeket nem fordítottam le). A páli verzió harminc párja helyett a szanszkritban hatvan Bűbajos szerepel, de nem derül ki, hogy ezek csak a férfiak, vagy már a nők is köztük vannak, de hogy nők is érintettek a történetben, az világos. Hogy valami szokatlan dolgot művelnek abból derül ki, hogy a szöveg hangsúlyozza, fényes nappal teszik, és a nő valamilyen egyezséget megszeg. A tevékenységük szexuális jellege kevésbé világos, noha a *paricsárajati* (szolgál; szeretkezik) ige itt is előfordul, illetve a *ramaté* (élvezkednek) ige is erre utal. A hangszer említése új elem a páli verzióhoz képest, viszont a Yasa-epizódban, illetve a *Nidána-kathá*ban a Buddha otthonról távozásának történetében láttuk már mint az érzéki élvezetekhez szokásos kelléket. Hogy a nő mit szeg meg és miért fut el, nem derül ki. Ezek alapján elmondható, hogy noha a történetnek van egy a pálival megegyező része, a szanszkrit szöveg írója még kevésbé tudja, hogy kikről van szó és mi történt, azaz a pikáns részek még inkább homályba kerültek, talán épp azért, mert erről nem beszéltek a szerzetesek, nem idézték fel, tabu alá került. Ám ki nem hagyhatták a történetet, mert a *Vinaja* hagyományában ez része a Buddha élettörténetének.

Tantrikus jelenségek

A *tantra* vagy tantrizmus elsősorban a hinduizmuson belüli fejleménynek tekinthető. A hinduizmust mint az első évezredben kialakult vallási konglomerátumot jelentős részben a tantrikus fejlemények határozták meg. A *tantrát* nem lehet egy jellegzetessége alapján definiálni, meghatározására számos kísérlet történt.⁴⁰ Nevezhető a hinduizmus pusztán rituális, technikai aspektusának,⁴¹ noha a modernbb hinduizmusban egészen a fekete mágia körébe tartozónak érződik.⁴² A 'tantrizmus' kifejezés neologizmus, a nyugati tudományosság által használt kategória. A tipikusan hindu *saiva* és *vaisnava* hagyományhoz képest ezoterikus tematika jellemzi: spekulációk a világ bipoláris természetéről; kozmogónia; a hangok, a szavak és a beszéd kreatív ereje; mikro- és makrokozmosz megfigyelések; *mantrák* erőteljes használata; nevek és szavak szimbolikus interpretációi; *mandalák*; *mudrák*; az

⁴⁰ André PADOUX: What do we mean by Tantrism? In Katherine Anee Harper– Robert L. Brown (eds.): *The Roots of Tantra*, Albany, State University of New York Press, 2002, 20.

⁴¹ Ez a talán legáltalánosabb definíció Jean Filliozattól származik, idézi PADOUX (2002): 19.

⁴² 'Tantramantra' a hindí nyelvben kb. 'abrákadabra'; obskurus, immorális vallási jellegzetesség. David B. GRAY (ed.): *Tantra and the Tantric Traditions of Hinduism and Buddhism*. [online] Oxford Research Encyclopedias, 2016, 4, religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-59 [letöltve: 2018. február 15.]

istenimádat rituális formái; jóslás; mágikus képességek és praktikák; *jóga*, különösen a *kundaliní-jóga*.⁴³ Gyakorlati aspektusai (*szádhana*) a napi és speciális istentiszteletek (*púdzsá*), az istenek eulogizációja, *mantrák* és recitációk, a beavatási procedúrák, a test szimbolizációjához kötődő *jóga*, félelmetes és erotikus beavatási formulák, mágikus erők (*sziddhi*) megszerzése és használata, általános viselkedési előírások (*kulácsára*), az adott iskola (hagyományvonal) legendás-mitikus történeteinek elmondása, valamint istennőkultusz. Ez utóbbi Deví több alakja (a haragvó Káli és Durgá) különös, sokszor véres rítusokkal kísért tiszteletét jelenti. Az istennőknek, akik gyakran koponyaékszereket viselnek, és a női alakoknak (*dákiní*, *jógini*) fontos szerepük van a buddhista *tantrában* is.

A *tantra* eredete homályba vész. Abban nagyjából mindenki egyetért, hogy jellegzetes elemei közül néhány nagyon régre, akár az Indus-völgyi civilizációig is visszamehet, illetve nyilvánvaló, hogy a *Védák* vagy a korai *upanisadok* is számos ilyen elemet tartalmaznak. Az erős tantrikus értelemben vett első ismert szövegek az i. sz. 7. századból, kéziratunk az i. sz. 9. századból valók, viszont a *tantra* jelenlétéről ezeknél korábbi bizonyítékok is (például feliratok formájában) rendelkezésre állnak az i. sz. 5. századtól. A 8–9. századra a tantrizmus megerősödött, főleg India északi részén, de nem maradt érintetlen tőle szinte az egész szubkontinens. A buddhizmus a 12–13. századra eltűnt Indiából, viszont Nepálban és Tibetben a tantrikus irányzat lett a domináns. Indiában a hindu tantrizmus egészen a 19. századig meghatározó jelenségnek számított.⁴⁴

A tantrikus, más néven ezoterikus vagy ritualisztikus buddhizmus⁴⁵ (*mantrajána*, *vadžsra-jána*) eredete is régre nyúlik vissza. Legkorábbi írásos emlékei az i. sz. 3. századból vannak,⁴⁶ ezek leginkább varázsigék (*dháraní*), és világi célokat szolgálnak. Az i. sz. 7–8. században jelennek meg olyan szövegek, amelyek buddhista célokat (pl. buddhává válás) tűznek maguk elé, és ez az a tartalom, ami elsősorban megkülönbözteti e szövegeket a hindu *saiva* tantrizmustól. Közvetlen előzménynek az a *mahájána* buddhista tradíció tekinthető, amelyben egyre fontosabb szerepet kaptak a mágikus formulák és az általuk elérhető világi célok. A 8. századtól válik központi céllá az istenségekkel való egyesülés és a buddhaság gyors elérése, valamint az ún. *jógini-tantrákban* a különféle istennők köré épült normaszegő, szexuális jellegű rítusok, amelyek a már említett *saiva* tradíciókból kerültek be. Ezoterikus buddhista szövegek igen korán, a 7. századtól kezdődően eljutottak Kínába, ahol részben le is fordították őket. Tibetben a 8–9. században meglehetősen nagy mennyiségű tantrikus szöveget fordítottak le tibetire. A folyamat a 11. századtól fel-

⁴³ Teun GOUDRIAAN: Hindu Tantric Literature in Sanskrit. In Goudriaan, Teun – Gupta, Sanjukta (eds.) *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981, 10–11.

⁴⁴ David N. LORENZEN: Early Evidence for Tantric Religion. In Harper, Katherine Anee – Brown, L. Robert (eds.): *The Roots of Tantra*, Albany, State University of New York Press, 2002, 33.

⁴⁵ SZÁNTÓ Péter: „A tantrikus buddhizmus Indiában”. In Szilágyi zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*, Budapest, L'Harmattan, 2013, 95–120.

⁴⁶ SZÁNTÓ (2013): 98.

erősödött, a létrejövő újabb szövegek a *tantra* újabb, ‘tökéletesebb’ fokát jelentik a tibeti buddhisták számára (*mahájóga-tantra*). A *tantra*-szövegek tibeti taxonómia szerinti négyes felosztásában (*krijá, csarjá, jóga, anuttara-jóga vagy jógini-tantra*) az utolsó, az ún. legfelső *jóga-tantra* az, ami szexuális rítusokkal foglalkozó szövegeket tartalmaz, ilyen például a *Hévadzsra-tantra* vagy a *Guhjaszámádzsza-tantra*.⁴⁷ Mindkét szöveg így kezdődik: „Egy alkalommal a nagyszent a *vadzsra*-hajadonok vagináiban időzött – az összes általjutott (*tathágata*) testének, beszédének és gondolatának a szívében.”⁴⁸

A buddhista tantrikus tradíció a korábbi buddhista tradíciók kozmológiai, filozófiai és meditációs keretei közt mozog, a hindu tradíció viszont a *szánkha* iskola kozmológiai és pszichológiai doktrínáit fejlesztette tovább, a kontemplatív tradíciót pedig a *jógából* merítette – eredetét tekintve mindkettő erősen kötődik a kelet-indiai *szamana*-hagyományhoz.⁴⁹ A kultuszaikhoz köthető számos különös, normaszegő, félelmetes vagy akár undort keltő rítus, vagy a különféle varázstechnikák és babonák nem feltétlenül negatív hatást hordoznak, éppenhogy praktikus célokat szolgálhatnak, egyfajta mágikus problémamegoldásként.⁵⁰ Olyan szokások, rítusok, amelyek azidáig titkosnak, megvetettnek számítottak, fokozatosan a publikus vallásgyakorlat részévé lettek, elfogadottá váltak, akár irodalmi formát is öltöttek. Tehát nem arról van szó, hogy a tantrizmus egy előzmény nélküli új jelenség, hanem inkább arról, hogy részben korábban is meglévő, illetve csak elszórtan vagy marginálisan létező jelenségek strukturáltabb, publikusabb, adott esetben intézményesültebb formát öltöttek.

Nyugaton a *tantra*/tantrikus kifejezés bekerült a köznyelvbe is, leginkább ‘tantrikus szex’ értelemben, ami alatt miszticizált környezetben végzett, minél hosszabban tartó és intenzívebb orgazmus elérését célzó szexuális praktikát értenek. A *tantra* leplezetlen szexuális tartalma miatt a 19. századi keresztény tudóstársadalom számára lenézett és elutasított volt, viszont a szélesebb közönség számára a tantrizmusnak épp a szexuális aspektusa volt izgalmas. A nyugati interpretációt viszont nem lehet azonosnak tekinteni a *tantra* eredeti formájával, már csak azért sem, mert a szexualitás a *tantrának* az ezzel foglalkozó ágában is többféle célt szolgál. A szexuális testnedvek ugyanúgy tisztátalannak számítanak, mint a többi praktikákban használt anyagok (drogok, hús, ürülék, stb.), amelyek mint mágikus eszközök spirituális cél elérésére szolgálnak. Másrészt a szexuális egyesülés élménye, a rajta keresztül létrejövő tudatállapot, a megszabadulás elérésének is eszköze.⁵¹ A nyugati *tantra*-szemlélet számára a *tantra* néhány jellegzetessége válik különösen

⁴⁷ A *Hévadzsra-tantrát* az i. sz. 8. sz. végére teszik, a *Guhjaszámádzsza-tantrát* korábbra (i. sz. 5. sz.), de ez erősen vitatott. [LORENZEN (2002): 32.]

⁴⁸ SNELLGROVE (1959): 2.; SNELLGROVE (2002): 121.

⁴⁹ GRAY (2016): 8.

⁵⁰ Geoffrey SAMUEL: *The Origins of Yoga and Tantra*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 322–326.

⁵¹ SAMUEL (2008): 231.

fontossá. Például a tantrikus kozmológia, amelyben különféle erők (például a női erő, a *sakti*; a szexuális energia, a *vírja*; a szó ereje, a *vács* stb.) hatnak, amelyeket befolyásolni lehet (például *jóga*-praktikákkal), mert az emberi mikrokozmosz és a világegyetem, azaz a makrokozmosz, kölcsönhatásban állnak. Vagy hogy a világ működése alapjának két egymást feltételező erő, a férfi és női energia tekinthető, amelyet megszemélyesített alakban ábrázolnak: Śiva és Śakti (Párvatí, Kálí stb.), vagy az érett buddhista *tantrában* *Upája* és *Pradnyá*; ezen princípiumok egyesülése, egyesítése a legfőbb jó, amely szimbolikus (vizualizált) vagy konkrét (rituális) szexuális egyesülésben is megvalósulhat. Továbbá az emberi test jelentősége is felértékelődik, például a *jóga*-tradíció sajátos ezoterikus anatómiája révén, melyben különféle csatornákon (*nádi*) és erőközpontokon (*csakra*) halad az ún. *kundaliní*, amit egy kígyó alakjában képzelnek el. Különösen érdekessé válik, hogy az élvezetekről nem lemondani kell, hanem használni azokat, a vágyat igába törni, mintsem megsemmisíteni – a megszabadulás az életben történik³² egyfajta transzcendens egyesülésként például valamelyik istenséggel. Kuriózumnak számít, hogy a cél elérése érdekében lényegében minden olyan eszköz felhasználható, ami a normál bráhmanikus tradícióban tilosnak és tisztátalannak számít. Ilyen jellegzetességek a halottkitevő helyekhez kötődő rítusok, a csontok és a holttest kultusza, húsfogyasztás, drogok használata. Ilyen kuriózum a normaszegő magatartás a szexuális praktikában is, például a megvetett társadalmi rendből származó női partner használata, a szexuális testnedvek kultusza. Különösen érdekes a populáris *tantra*-szemlélet számára, hogy a szexuális aktus misztikus rítusként jelenik meg, az orgazmussal illetve ahhoz közeli állapottal megváltozott tudatállapot fenntartása különféle meditációs és vizualizációs technikákkal kombinálódva eszköze lehet annak, hogy a gyakorló elérje a kívánt magasabb célt. A késoi, főleg tibeti *tantra*-szövegekben a



2. ábra. Vadzsradhara és Pradnyáparamitá. Nepál/Tibet (i. sz. 14–15. sz.). Asian Civilisations Museum

Forrás: roots.sg/learn/collections/listing/1324967 [letöltve 2019. április 20.].

³² Tantrikus buddhista értelemben a *szanszáráról* belátható, hogy az a *nirvána* [Hévadzsra-tantra 2.4.32–35; SNELGROVE (1959): 104.]

ritualizált szexuális egyesülés a *jóga* egyik formájának számít, viszont manapság a tibeti gyakorlók ezt jobbra szimbolikusan, csak képzeletben elvégzendőnek értik, ahogyan a rítushoz előírt undorító szubsztanciákat is más dolgokkal helyettesíthetik.

Összegzés

A szexuális polaritáson alapuló világmagyarázatok nyilvánvalóan nagyon ősiek, nem lehetséges, hogy a *tantrában* megjelenő szexuális elemek a korokban újdonságnak számítottak volna; ezért joggal feltételezhetünk valamiféle folytonosságot az időben visszafelé különösen annak tudatában, hogy a Buddha gondolkodását jelentősen meghatározó *száňkhjában* is erősen jelen volt a férfi-női polaritás, így egyáltalán nem meglepő, ha a korai buddhista anyagban esetleg felbukkannak a rituális szexualitás nyomai. Ám hogy ezeket a nyomokat tantrikusnak lehet-e nevezni, kérdéses. Szakszerűen talán pre-tantrikus jelenségeknek hívhatnánk őket, de mivel a modern szakirodalom egy jelentős része a *tantra*/tantrikus megnevezés alatt az előző fejezetben ismertetett jelentéskomplexumot érti, kerültük ezt a terminológiát, és egyszerűen szexuális tradícióként beszéltünk róla. Ennek ellenére valószínű, hogy ugyanannak a vallástörténeti folyamatnak egy szeletéről van szó.

A cikkben vizsgált szöveganyag a *tantra* megjelenésénél jóval korábbinak tekinthető,⁵³ legalábbis tartalmi elemeit tekintve, a szövegkorpusz összeállításának utolsó szakasza azonban időben már átfedést mutat a tantrikus hagyományok kialakulásának idejével. Angulimála jelenléte a páli kánonban meglehetősen bizonyosan jelzi a kapcsolatot. A páli kánon egy lényegében zárt szöveghagyományozódás során jött létre, a puritán ceyloni *théraváda* buddhista hagyományban. E fokozatosan létrejövő erős filológiai iskola által produkált szöveg egyszerre nagyon archaikus, és egyszerre magán viseli a folyamatos bővülés és korrekció nyomait. Ez a szöveghagyományozási mód és maga a buddhista tartalom azonban nem teszi értelmetlenné azt a próbálkozást, hogy a korpuszban szexuális-ritualisztikus és mágikus jelenségek nyomait keressük, hiszen ezen jelenségek valóban jelen vannak India egész ismert vallási történetében. A páli kánonban, de az egész buddhista irodalomban is központi probléma a szexualitás, ha más miatt nem, akkor csupán azért, mert a szerzetességnak ez a kritériuma. A szexualitás kontrollja, korlátozása, vagy éppen vallási célú manipulálása a mágikus (tantrikus) gondolkodás része, és ettől a buddhista iskolák sem mentesek. A kánonban, elsősorban a *Vinajában* kifejezetten erős szexuális tartalmak maradtak fenn, részben nyilván azért, mert a *vinaja* tartalma a szerzetesi élet szabályozása, amelynek központi problémája a szexualitás. Emiatt nem meglepő, hogy a szabályokat megalapozó történeti hagyomány (a *Mabákban*

⁵³ Asóka fia, Mahinda által Srí Lankára exportált, valószínűleg szóbeli szöveg (kb. i. e. 250); Srí Lankán az Alu-vihárában összeállított írásbeli szöveg (i. e. 20–25); a kánon jelenlegi, a kommentárok által is használt, illetve revideált korpusza (i. sz. 5–6. sz.)

dhaka történetfolyama a Buddha megvilágosodása utáni élettörténetéről) is tartalmaz szexuális elemeket. A *Vinaja* ilyen jellegzetességének tudomásulvétele mellett észre kell venni, hogy a Buddha életrajzának eseményeit tárgyaló kommentárhagyomány is sokszor ebben a szexuális-mágikus keretben mozog.

A feltárt jelenségek időbeli elhelyezésével kapcsolatban persze óvatosnak kell tenni. Valószínű, hogy Asóka idején (i. e. 268–232) a kánoni szövegeknek egy része már megvolt. Ebből viszont nem következik automatikusan, hogy az itt bemutatott szexuális elemeket is tartalmazták azok a szövegek, ugyanis felvethető, hogy ezek a jelenségek csak jóval később, akár például a tantrizmus első korai bizonyítékainak időpontja körül kerültek bele a kánonba, a szövegahagyományozódás egy későbbi szakaszában. Mégis, az tűnik valószínűnek, hogy a kánon ezen furcsaságai legalább olyan régiek, mint maga a kánon. Azok ugyanis, akik Srí Lankán például az erdei piknikről szóló részt a kánonban rögzítették, láthatólag már nem igazán értették, de megpróbálták megőrizni a hagyományt, azaz Srí Lankára már ezzel együtt került a szöveg.

A buddhizmus történetének megismerésében fontos szempont lehet, ha a szexuális és mágikus elemeket (akár tantrikusnak nevezzük őket, akár nem) már a legkorábbi szövegekben meglátjuk. És ez nemcsak a későbbi buddhizmus megértéséhez lehet segítség, hanem a páli buddhista szövegek értelmezésének a megkönnyítését is szolgálja. A páli szövegek olvasása közben érdemes tekintetbe venni, hogy a szerzetesrendbe nemcsak az aszketikus (*džsaina, ádzsívaka*) vonalat képviselő vándorszerzetesek álltak be nagyobb számban, hanem olyanok is, akik kapcsolatban lehettek olyan vallásos elképzelésekkel, amelyek a szexualitásban a mágikus erőt, sőt az indiai vallásos szcénában nagyon erős státusszal rendelkező ‘megszabaduláshoz’ vezető utat látták. A buddhizmus alakulását a két irányzat felől érkezettekkel folytatott párbeszéd és viták egyformán befolyásolhatták.

Rezümė

A buddhizmus alapszövegének számító *Dhammacakkappavattana-szutta* szerint annak, aki vándorútra tért, el kell kerülnie az út két szélét. Az út egyik széle, az egyik véglet: az aszkézis. A másikat hagyományosan a világi vágyakkal azonosítják. Mivel a beszéd szerzetesekhez szól, ez a másik véglet nem lehet a világi élet, hanem egy olyan vallási irányzatra kell vonatkoznia, amely a szexuális vágyakat eszközként használja. Noha ez a jelenség az érett tantrizmus egy ágára lesz jellemző, nincs akadálya feltételezni, hogy már jóval korábban jelen volt Indiában. A kánonban másutt is előfordulnak szexuális-tantrikus elemek, ilyen például a hárem-jelenet a kommentárban megőrzött Buddha-életrajzban, vagy Jasza megtérésének történetében, amely a *Vinajában* olvasható. Különösen érdekes az az epizód, amelyben harminc csinos ifjú az erdő mélyén szeretkezik feleségével. Ezek lehetnek a legkorábbi írásos nyomai az indiai tantrizmusnak, vagy legalábbis egy vallási szexuális gyakorlatnak a korai buddhista tradíció környezetében.

Kulcsszavak

buddhizmus, indiai buddhizmus, tantra, tantrizmus, buddhista tantra, páli kánon, théraváda kánon, szexualitás, tantrikus szex, szexuális tradíció, mágikus tradíció

Abstract

Tibor Körtvélyesi

The Other Edge of the Path – Traces of Tantric Sexuality in the Pali Canon

According to the foundational text of Buddhism, the Dhammacakkappavattana Sutta, one who has gone forth from the household life must avoid the two edges of the religious path. One of these two extremes is asceticism; the other one is usually identified with worldly desires. Since the Buddha speaks to monks, the other extreme cannot be the worldly life of laymen: it must refer to a religious practice that uses sexual desire. Although this phenomenon is a characteristic of mature Tantrism, there is good reason to suppose it had been present in India much earlier. In the Theravāda textual corpus there are sexual/tantric elements elsewhere, such as the harem scenes in the Vinaya story of Yasa's conversion and in the biography of the Buddha preserved in the Jātaka Commentary. Especially interesting is the Vinaya story of the company of thirty handsome friends making love to their wives in the forest. These may be the earliest written records of Indian Tantrism or at least that of a religious sexual practice within the scope of early Buddhist tradition.

Keywords

Buddhism, Indian Buddhism, Tantra, Tantrism, Buddhist Tantra, Pali Canon, Theravada Canon, sexuality, Tantric sex, sexual tradition, magical tradition

KELÉNYI BÉLA

„Furcsa magyar vágy” – Baktay Ervin nyugat-tibeti útja

Baktay Ervinnek a *Pesti Hírlap*ban 1929. január 27-én közölt cikkében olvasható ez a mondat: „Már mikor először értem olyan tájakra Indiában, ahol egykor a nagyenyedi vándor megfordult, engem is elfogott valami furcsa magyar vágy: *követni, bejárni azt az utat, amelyet Kőrösi Csoma Sándor rótt végig a messze Keleten.*”¹ A jócskán megkésve közölt cikk megjelenésének idejében Baktay már Dardzsilingben tartózkodott. Talán furcsa, de mindenképp sorsszerű egybeesés lehetett, hogy 1928. július 20. és szeptember 30. között megtett nyugat-tibeti útját összegző levelének megjelenésekor Baktay éppen Csoma sírjánál rótt le kegyeletét, és a sírra felírt híres Széchenyi-idézet („*Egy szegény árva magyar, pénz és taps nélkül...*”) olvastán elmerengett nagy fáradságok és szenvedések közepette megtett nyugat-tibeti útja értelmén. „A világnak minden jelentős nemzete adott nagy, kiváló férfiakat az Emberi Haladás ügyének – de *szegény árva*, nagy hitű embereket, *pénz és taps nélkül*, egy nemzet sem adott többet árva szegény Magyarországnál... De minél többet, minél önzetlenebbül tudunk adni, annál igazabbak, annál különb emberek vagyunk... S ez a megismerés, minden látható eredményen túl volt számomra a legértékesebb élmény, amidőn Kőrösi Csoma Sándor lába nyomát követtem Kasmíron, Ladakon, Zanszkaron, majd Kalkuttán át az utolsó állomásig, a dardzsilingi temetőbe...”²

Baktayban – ha nem is három évig tartó indiai utazásának kezdetétől, de már 1927-től fogva, amikor Kasmírban járt – ott motoszkált az a kívánság, hogy Csoma „lába nyomát követve” foglalkozzon az egykori nagyenyedi szolgadiák életével. Vajon mi váltotta ki az alapvetően India szellemiségét kutató Baktay érdeklődését? Hiszen Csoma élete és műve két olyan üggyel kapcsolható össze, melyeknek Baktay soha nem volt tudományos elkötelezettje: a magyarság eredetének kutatásával és a tibetológia szaktudományának megalapításával. Azt hiszem, a „furcsa magyar vágy”, azaz Csoma életútjának követése nem csak Baktay nyugat-tibeti útjának attitűdjét fogalmazza meg, hanem mindazokat az újra és újra feltörő érzelmeket és ellentmondásokat is, melyek a Csoma-recepciót tulajdonképpen mindmáig meghatározzák.

Baktay Ervin már gyermekkorában vonzódott a Kelet, pontosabban India iránt. Érettségi után festőként kezdett el tanulni a Képzőművészeti Főiskolán, de két év múlva Hollósy Simon müncheni festőiskolájához csatlakozott, ahol az itt kapott szellemi hatás következtében a Kelet iránti érdeklődése is határozottabb lett.

¹ BAKTAY Ervin: *Keleti levelek*. Szerk. FRAZER-IMREGH Monika, KELÉNYI Béla, VÁLÓCZI Róbert, Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, 2017, 2. k., 9.

² BAKTAY, 2017, 2. k., 73.

India iránti érdeklődése pedig akkor változott át rajongó és eltökélt életcélá, amikor megismerkedett legidősebb nővére, Gottesmann Marie-Antoinette férjével, egy előkelő indiai arisztokratával, Umráo Szingh Sérgillel (házasságkötésük után, 1912-ben érkeztek Budapestre). Először Budapesten laktak, majd a család Dunaharasztaban levő házába költöztek. Az európai műveltségű, öt nyelven beszélő Umráo Szingh a szanszkrit és a perzsa nyelv tudósa volt, de foglalkozott vallástörténettel, asztronómiával és fotográfiával is, s rendkívüli hatással volt sógorára, Baktayra, aki nemsokára mestereként, gurujaként tartotta számon.

Umráo Szingh nemcsak szanszkritra és perzsára tanította Baktayt, hanem fordítani való irodalmakat is ajánlott számára (ezek között voltak a szanszkrit irodalmat jól ismerő angol tudós, William Bain indiai meséi; sorozatának kiadása Baktay első nagy hazai sikere), és személyes kapcsolataival is segítette. Ennek köszönhetően figyelt fel a kor két, Nyugaton is elismert indiai nagyságára, Rabíndranáth Tagore-ra és Mahátmá Gándhíra, akiknek külön könyveket is szentelt. Baktay az 1920-as évek első felére már rendkívül kiterjedt tevékenységet folytatott India szellemiségével kapcsolatban, mondhatni a korszak első számú hazai India-szakértőjévé vált, éppen csak a valódi India megismerése volt számára hátra. Ebben az időszakban még semmi nem utalt arra, hogy valaha is szeretne Kőrösi Csomával vagy a tibeti kultúrával foglalkozni.

Nemsokára Baktay már indiai útját próbálta meg előkészíteni. Szerződést kötött a *Magyarság* című lappal, ahol aztán *Keleti levelek* címen, hetente vagy kéthetente közölte indiai útjának élményeit, hogy ezzel útjának anyagi fedezetét megteremtse. 1926. június 19-én érkezett Indiába, s sógoránál, Umráo Szinghnél való akklimatizálódása után, az elkövetkező évben idejét főként a Pandzsáb városaiban, Simlában, Lahórban, Amritsárban és Patijálában töltötte. Itt kezdettől fogva egy újabb kenyérkereseti lehetőség kínálkozott számára, amikor portrékat festett sógora előkelő környezetéből, majd festőművészként beköltözött a patijálai maharádzsa udvarába. Nem csoda, hogy itthon közreadott tudósításai mellett a hazai bulvár sajtó is jócskán kiszínezte működését. A *Színházi Élet* cikkének címe szerint: *Baktay Ervin egyetemi tanárnak ment ki Indiába, ahol mint festő lett híres. A patialai maharadzsa körülrajongott vendége. Több ezer rúpia – egy Baktay festmény.*³ A valóság azonban az volt, hogy Baktay mindvégig „kényszermunkának” tekintette festői tevékenységét, s hogy megrendelésekre készített portréi és mitológiai tárgyú festményei nem éppen a magas szintű indiai művészetet gazdagították, sőt!⁴

Baktay 1927 nyarán kereste fel először Kasmírt, s mint azt később *A világ tetején* című könyvében írta: „azon az úton mentem oda, amelyen 1822-ben Csoma jutott Dzszammun és a Banihál hágón keresztül Srínagarba. A Szind völgyét és keleti Kasmír hegyi tájait járva, egyre ellenállhatatlanabb erővel ejtett hatalmába az a gon-

³ N. N.: Baktay Ervin egyetemi tanárnak ment ki Indiába, ahol mint festő lett híres. *Színházi Élet*, 1926, 49. sz., 28–29.

⁴ Lásd erről Kelényi Béla: Baktay Ervin indiai festményei. In Baktay, 2017, 2. k., 228–248.

dolat, hogy Kasmír határain túl is kövessem Csoma nyomdokait.”⁵ De – mint azt a továbbiakban leszögezi – abban az évben már késő lett volna nekivágnia, másrészt maláriás lett, ezért útját a következő évre kellett halasztania. Ekkor olvasta Görgey egykori 48-as segédtisztjének, az Indiában brit állami szolgálatban katonaoorvosként működő Duka Tivadarnak (1825–1908) Csoma-életrajzát is. Duka felülmúlhatatlan érdeme volt, hogy összegyűjtötte Csoma Indiában fennmaradt hagyatékát, 1885-ben kiadott könyvében pedig munkásságát is rekonstruálta a szélesebb közvélemény számára.⁶

Baktaynak a könyv olvasása közben feltűnt, hogy Duka nem tudta végig járni Csoma nyugat-tibeti útját és tartózkodási helyeit, s közvetlen adatai sem voltak ottani működéséről. Ezt később *A világ tetején* című könyvében meg is fogalmazta: „Természetesen nem kerülhette el, hogy az életrajzban hézagok, hiányok mutatkozzanak, amelyeket csak abban az esetben pótolhatott volna, ha módjában áll személyesen utánajárni a Csoma tibeti életére vonatkozó adatoknak, felkeresve azokat a helyeket, ahol a székelő tudós éveket töltött, távol a civilizált világtól, tanulmányaiiba elmerülve. Duka, akit hivatalos elfoglaltsága lekötve tartott Indiában, nem vállalkozhatott ilyen felderítő útra.”⁷

Ez volt tehát az első impulzusa annak a Baktayban feltámadt váagnak, hogy az indiai kultúra megismerésén túl a száz évvel előtte Indiát is megjárt nagy magyar tudós nyomait kifürkésze. Másként szólva, az addig többnyire magvas ismeretterjesztő cikkeket író utazó az adott helyzetben felismerte a kínáló tudományos feladatot. Különben is, korabeli tudós utazóinknak éppenséggel Csoma volt a példaképe, s ez a példa – szinte akárhová jutottak is el – óhatatlanul összekapcsolódott a magyarság eredetének kutatásával, vagy inkább annak vágyképével.⁸ Nem véletlen, hogy már Csoma kortársát, a fiatalon elhunyt néprajzkutatót, a finnugrisztika jeles képviselőjét, Reguly Antalt (1819–1858) is „Észak Kőrösi Csomájá”-nak nevezték.

A következő év észak-indiai kalandozásai után Baktay újra Kasmírba látogatott, ezúttal azonban az angol szolgálatban álló híres magyar tudós, Stein Aurél (1862–1943) nyári táborhelyén, Móhandmargon vendégeskedett néhány napot. (I. kép) Stein többek között a fiatalon elhunyt, tehetséges író, Justh Zsigmond (1863–1894) harminc évvel azelőtti indiai tartózkodásáról látta el Baktayt adatokkal. S hogy ő maga is Csoma-rajongó volt, annak bizonyítéka a Magyar Tudományos Akadémián 1913-ban megtartott, az általa jól ismert és nagyra becsült Duka Tivadarról szóló emlékbeszéd (amit Stein távollétében a főtítká, Szily Kálmán olvasott fel), melynek egyik jellemző, a későbbi Csoma-kutatás problémáit is előrevetítő kitétele így szól: „Csodálatos kitartással csüggött feladatán, minden homály és bizonytalanság

⁵ BAKTAY Ervin: *A világ tetején*. Budapest, Lampel R. Könyvkiadóvállalata, é. n. [1930], I. k., 12.

⁶ Dr. DUKA Tivadar (összegyűjtötte és életrajzzal bevezette): *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1885.

⁷ BAKTAY, é. n. [1930], I. k., 9.

⁸ Baktaynak a magyar nyelvrokonssággal kapcsolatos nézeteiről lásd Pap Ágnes: Baktay Ervin *Keleti levelei*. In Baktay, 2017, I. k., 37.



1. kép. Baktay Ervin Stein Aurél táborában, a Móhandmargon. Ismeretlen felvétele, 1928. A Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

dacára is, amit Csoma sajátos hallgatagsága teremtett.”⁹ De Stein Aurél közvetítésével jutott el a Magyar Tudományos Akadémiára az a bécsi angol követnek 1832-ben, Kalkuttából írott Csoma-levél is, amelyben így határozta meg célját: „Céлом a magyarok eredeti lakóhelyeinek felkutatása, történelmi adatok gyűjtése viselt dolgaikról és a különféle orientalista nyelvek és a mi nyelvünk között mutatkozó analógiák megfigyelése.”¹⁰

Baktay számára az lehetett a nyugat-tibeti út legnagyobb vonzereje, amit már a *Keleti levelek*ben is tudatosított az olvasókkal, tudniillik hogy ő az első magyar, aki követi Csoma nyugat-tibeti útját. Mint írta: „...képzeletemben ott járt előttem a magányos peregrinus árnya, mely száz év óta sem látott testvért, magyart, aki nyomába indult volna.”¹¹ Később aztán mind *A világ tetején*ben, mind pedig *A Pandzsáb* című könyvében kénytelen volt helyesbíteni, ugyanis figyelmetlenül olvasta Duka könyvét, aki megjegyezte: „Akadémiánknak egy a külföldön nagy nevű tagja, a lahorei egyetem alapítója, Dr. Leitner tudományos utazásai közben látogatást tett a pukdali zárda főapátjánál 1866-dik évi május havában.”¹² Sőt, Duka leírása szerint a főapát még Csomára is emlékezett.

Ha van a magyar tudomány történetének kalandos sorsú egyénisége, akkor „Dr. Leitner”, vagyis az 1840-ben Pesten született Wilhelm Gottlieb Leitner (1840–

⁹ Idézi BAKTAY Ervin: *Körösi Csoma Sándor*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1962, 6.

¹⁰ KELECSÉNYI Ágnes: Körösi Csoma Sándorral kapcsolatos Stein-dokumentumok az MTA Könyvtárában. *Magyar Tudomány*, 2010/1, 26–34.

¹¹ BAKTAY, 2017, 2. k., II.

¹² DUKA Tivadar, i. m., 152.

1899) egészen biztosan az.¹³ Már gyermekkorában Konstantinápolyba került, majd különféle viszontagságok után a londoni King’s College-ban folytatta tanulmányait, ahol aztán magántanárként arab, török és új-görög nyelvet adott elő. 1865-ben az angol kormány Lahórba nevezte ki, ahol többek között megalapította a Punjab University College-ot. Külön jelentőségük van Kasmírban és Nyugat-Tibetben végzett kutatásainak, nevéhez fűződik a dardisztáni *dárd* nyelv felfedezése. Ugyancsak hozzá fűződik az indiai hellenisztikus gandhári művészetre alkalmazott „graeco-buddhist art” kifejezés, illetve az a kétségkívül úttörő jellegű esemény, amikor gandhári szobrai kiállította az 1873-as bécsi világkiállításon.¹⁴ Végül 1884-ben még egy Keleti Intézetet is alapított az angliai Wokingban. Nemi malíciával szólva Baktay akár még Leitner nyomait is követhette volna Nyugat-Tibetben, noha Stein Aurélnak, aki Leitner utódja lett a pandzsábi egyetemen, meglehetősen negatív véleménye volt róla: „Nem valami jó hírnevet hagyott hátra hivatalos működésével.”¹⁵

Egy ideig tartotta magát az az elképzelés, hogy a Kolozsvárott született, az 1848-as forradalomban jelentős szerepet játszó politikus és későbbi világutazó, Berzenczey László (1820–1884) a magyarok eredetét kutatva Zanglában is járt Csoma nyomában.¹⁶ Berzenczey – az első magyar, aki 1851–1853-ban megtett útján körülvetette a Földet – ugyan 1874-ben valóban volt Ladakban, és kutatott is Csoma emléke után, de nem sikerült semmilyen támpontot találnia.¹⁷ Arról sem tudott Baktay, hogy nemcsak Leitner és Berzenczey, hanem a néprajzkutató és nyelvész Ujfalvy Károly Jenő (1842–1904) is próbált előtte Csoma nyomában járni Nyugat-Tibetben. 1881-ben, a francia kormány megbízásából megtett harmadik expedíciója alkalmával, mielőtt a dárd nép körében antropológiai kutatásokat végzett volna, feleségével együtt megjárta Ladakot is, majd később így írt valódi céljáról: „A midőn ma harmadik, de hihetőleg nem utolsó ázsiai utamra visszatekintek, őszintén bevallom, hogy bizon engem is egy különös gondolat vezérelt. Ázsia kellő közepében a népvándorlásról alkotott nézeteim érdekében igyekeztem gyakorlati meggyőződést szerezni. Jerney, Körössy [sic!] Csoma Sándor, Reguly, Vámbéry Ármín nyomain indulva én is a magyarok őshazáját szerettem volna feltalálni. Ámde,

¹³ Lásd MARCZELL Péter: Adatok két vélt Csoma-zarándok ladaki útjáról a XIX. században. In Gazda József, Szabó Etelka (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar keletkutatás*, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 2004, 144–148.

¹⁴ KELÉNYI Béla: Az indiai művészi ipar recepciója az Országos Magyar Iparművészeti Múzeumban. *Művészettörténeti értesítő*, 2007, Vol. 56, No. 2, 259–260.

¹⁵ Stein Aurél Pongrácz Jánoshoz, 1927-ben írott levelét idézi HUSZÁGHNÉ KELECSÉNYI Ágnes: *Stein Aurél (1862–1943) és a magyar tudomány. Kapcsolatok a Magyar Tudományos Akadémiával – Stein-gyűjtemények a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában*. Doktori disszertáció, Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2004, anzdoc.com/doktori-disszertacio93c7f3957e-623667ee1ba7c6046fe9c573884.html

¹⁶ Olosz Katalin: Berzenczey László keleti utazásai. In GAZDA József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor szellemútján*, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, Kovászna – Csomakörös, 1998, 92.

¹⁷ Lásd MARCZELL, 2004, 134–144.

a mi ezeknek nem sikerült, nekem sem sikerülhetett.”¹⁸ Itt egy mondatlall emlékezzünk meg a történetész, nyelvttörténetész, Jerney Jánosról (1800–1855) is, aki a magyarság őstörténetét kutatva, 1844–1845-ben, a Fekete-tenger mellékén tett utazása során Levédia és Etelköz feltételezett helyét a Donyec-medencében és Moldvában állapította meg, később pedig a magyarság párthus eredetét látta bizonyítottnak.

Visszatérve Baktay ladaki útjára, ennek részletei és állomásai meglehetősen jól ismertek. Kasmíron keresztül, a Drász-völgy, Kargil és Lamajuru érintésével, a szokásos útvonalon jutott el Ladak fővárosába, Leh-be, ám a nehézségek már az út elején megkezdődtek. Ebben nemcsak a jelentős magasságbeli szintkülönbségnek volt szerepe, hanem a magashegyi utak jellegének is, mely Baktay óta mit sem változott. Mint azt egyik első tibeti beszámolójában írja: „Érdekes, rendkívüli az út, mindig meglepő, újszerű képek nyílnak meg a vándor előtt; magas hágók hófödte csúcsok közt, meredek kapaszkodók vagy ereszkedők gigászi kőhalmazok lépcsősorain végig, hegyi patakok és folyók völgyein át, ahol az ösvény olykor kéttenyérnyire keskenyedik, és harminc–ötven méternyi magasságban kanyarog a szinte függőleges meredély szélén – karfa, mellvéd nélkül.”¹⁹

Mire Leh-be megérkezett, Baktay teljesen legyengült; súlyos lázroham verte le lábáról, amit akkor az ivóvíz hatásának tulajdonított, ám valójában a korábban ki nem gyógyított malária utóhatása volt. Itt a Morva Misszió vezetőjénél, Peter püspöknél (Peter Friedrich E., ?–1945) szállt meg, aki minden segítséget megadott számára a gyógyuláshoz. Itt ismerkedett meg a Misszió tibeti lelkészével, József Gergennel (1885?–1946) is, akiről mindjárt a soron következő *Keleti levelet* írta, „Kőrösi Csoma Sándor tibeti tisztelője” címmel; Gergen ugyanis így kiáltott fel bemutatkozásukkor: „Milyen öröm számomra, hogy végre a nagy Alexander Kszoma de Korosz egy honfitársával találkozhatom!” (2. kép) Gergen lelkesen mutatta meg egy olyan tibeti könyv másolatát is Baktaynak, amely itthon az ún. Alexander-könyvek egyikeként ismeretes, és amelyet Csoma egyik ladaki tanítója, a dzongkuli kolostor apátja, Künga Csöleg írt Csoma számára. Gergen ugyancsak felvilágosította Baktayt azokról a zanszkari helyszínekről, ahol Csoma éveket töltött. Mint Baktay megjegyzi, ekkor érett meg benne véglegesen az elhatározás, hogy újabb fáradságokat vállalva, nekivág Zanszkarnak is.²⁰

Itt ki kell tértünk Baktay kivételes szerencsájére abban, hogy Indiában mindig meg tudott az adott közegben ismerkedni azokkal, akik a korszak legfontosabb személyiségei voltak. Ez nemcsak indiai útján történt így, hanem Nyugat-Tibetben is, ahol összefutott a nagy olasz tibetológussal, Giuseppe Tuccival.²¹ Legfontosabb találkozása azonban Gergennel történt. Előre kell bocsátani, hogy a protestáns háterű Morva Misszió német és angol származású nyugat-tibeti lelkészei között számos jeles tudós akadt. Elég, ha csak Heinrich August Jäschkére (1817–1883) gondolunk,

¹⁸ Közli PAP Ágnes, In Baktay, 2017, I. k., 38.

¹⁹ BAKTAY, 2017, 2. k., 31.

²⁰ BAKTAY, 2017, 2. k., 37.

²¹ BAKTAY, é. n. [1930], 2. k., 181–182.



2. kép. Peter püspök (jobb szélén áll) és hívei Leh-ben. Balról a második álló Jozsep Gergen. Baktay Ervin felvétele, 1928. A Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

akinek tibeti-angol szótára (1881) mind a mai napig használatos, és aki az Új Testamentum nagy részét is lefordította tibetire. De feltétlenül megemlítenéd August Hermann Francke (1870–1930), a leh-i misszió korábbi vezetője is, aki komoly tudósként többek között a ladaki uralkodók eredetének krónikáját tette közzé,²² 1928-ban pedig éppen a Baktaynak is bemutatott Alexander-könyvről tudósított.²³ Francke fordításai sokat köszönhettek Gergen tevékenységének, akinek apja nemcsak hogy tanult láma, hanem a Pancsen Láma tanítója is volt, s aki politikai intrikák miatt menekült Nyugat-Tibetbe, Leh-ben pedig már az ottani misszionáriusnak a Biblia fordításában segédkezett.²⁴ Gergen 1919-ben már lefordította ladakira Szent Márk evangéliumát, később pedig megírta Ladak történelmét, Tuccival is dolgozott együtt, és 1935-ben lefordította tibetire az egész Bibliát. Ha Baktay jobban fel tudta volna mérni, hogy voltaképp kivel ismerkedett meg, akkor egész biztosan megpróbált volna utánanézni annak a kardinális kérdésnek is, hogy Csoma valóban fordított-e tibetire keresztény zsoltárokat. Baktay ugyanis 1962-ben megjelent, Csomáról szóló könyvében azt írta, hogy „Dr. Yates és más hittérítők felkérésére lefordította a protestáns liturgiát, a zsoltárokat és egy imakönyvet tibeti nyelvre. [...] Lehben jártamkor az ottani »Moravian Mission« vezetője, Peter püspök, megje-

²² A. H. FRANCKE: *The Antiquities of Indian Tibet*. Calcutta, Archaeological Survey of India, 1. k., 1914; A. H. FRANCKE: *Antiquities of Indian Tibet*. Calcutta, Archaeological Survey of India, 2. k., 1926.

²³ A. H. FRANCKE: Die Fragen des Alexander. *Ungarische Jahrbücher*, VIII, 1928, 375–377.

²⁴ Gergen életéről lásd John Bray: Towards a Tibetan Christianity? The lives of Joseph Gergen and Elijah Tseten Phuntsog. In Per KVAERNE (szerk.): *Tibetan Studies*, Oslo, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, vol. 1, 69–72.

gyezte, hogy e szövegek jó része még mindig használatban van.”²⁵ S hogy ez a nézet már jóval korábban mennyire elterjedt, arra jó példa az 1897-ben megjelent Pallas Nagy Lexikon Csoma-szócikke, mely szerint „az angol misszionáriusok számára liturgiát, zsoltárokat s imakönyveket fordított tibeti nyelvre”.²⁶ 1993-ban aztán a Csoma-kutató Marczell Péter a helyszínen kérdezte meg Gergen unokáját, Elijah S. Gergant a Csoma-féle zsoltárfordításokról, de az sohasem hallott róluk.²⁷ Végül arra jutott, hogy a Baktay által Peter püspöknek tulajdonított állítás valójában Duka könyvére vezethető vissza, melyben Duka felsorolja a Csoma – mára elveszett – iratszekrényében talált leveleket, köztük a fent említett Yates levelét a „tibeti zsoltárok ügyében”,²⁸ ám ennél többet nem lehet állítani. Így mindez nem szolgáltat arra nézvést bizonyítékot, hogy Csoma valóban fordított-e a hittérítők számára keresztény szövegeket vagy csak tervezte.

Ami a nyugat-tibeti utazás folytatását illeti, Baktay legyengülten, maláriás láztól gyötörtén vágott bele a zanszkari útba. Mint azt önmaga előtt is indokolta: „Most, most kell döntenem – ha elszalasztom az alkalmat, *talán újabb száz év telik el*, míg megint eszébe jut Körösi Csoma Sándor egy honfitársának, hogy elzarándokoljon a hófödte Himálaja magaslatai közé, melyeket egykor a világ tudományának egyik legnagyobb hőse megszentelt ott-tartózkodásával és hallatlan nélkülözéseivel.”²⁹ Így ösztökélve magát, újból felszerelte kis karavánját, s az Indus folyó áradása miatt nem Csoma feltételezett útját követve, hanem a Szuru folyó völgyében meneteltek tovább Zanszkar felé. Nemsokára már bekövetkezett az első baleset, egyik máháslova ugyanis belecsúszott a folyóba, aminek következtében tönkrementek gondosan elcsomagolt fényképei, s bosszúságukra eltűnt kenyérsütésre alkalmas vaslemezük is. Mindeközben Baktay nagy átéléssel tudósította a *Keleti levelek* olvasóit az út viszontagságairól és egyszersmind szépségéről: „A nap piros ragyogásra gyújtja a gleccser fehér jégfolyamát, míg a völgyre már homály borul. S az estével együtt beáll a hideg is, dermesztő, csontig ható hideg, amely ellen sátram és hálófelszerelése nem nyújtanak megfelelő védelmet.”³⁰

Harmadnapra érték el Zanszkar fővárosát, Padumot, ahonnan az ugyancsak kiáradt folyó völgyében vezetett az út Zangla felé, ahol Csoma 1823 júliusától 1824 októberéig élt és dolgozott. Baktay, aki immár a Magyar Nemzet küldöttének érezte magát, meghatottan készült fel az útra: „hogy mint alázatos zarándok az egész magyarság nevében rójam le népe háláját és tiszteletét a nagy magyar tudós iránt, itt, ezen a helyen, ahol világjelentőségének alapkövét tette le mondhatatlan nélkülözéssel és mártíri önfeláldozással...”³¹ Megérkezése után tolmács segítségével

²⁵ BAKTAY, 1962, 226.

²⁶ arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/

²⁷ MARCZELL Péter: Körösi Csoma Sándor, a tibetiek Szenci Molnár Albertje? In Uő.: *A valósabb Csoma-képhez – Adatok, terepvizsgálatok, találkozások*, Budapest, Püski, 2003, 249–252.

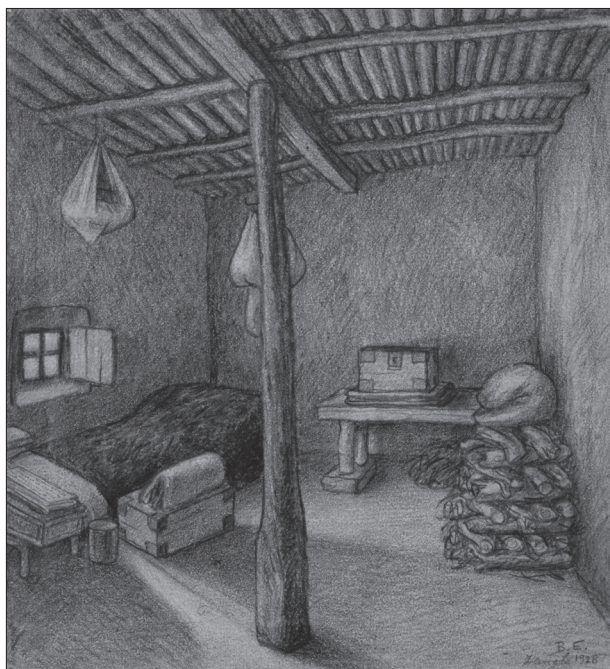
²⁸ DUKA, i. m., 159.

²⁹ BAKTAY, 2007, 2. k., 39.

³⁰ BAKTAY, 2007, 2. k., 49.

³¹ BAKTAY, 2007, 2. k., 55.

kikérdezte a falu egyik legöregebb emberét, Cen Rabtant, akinek állítása szerint a nagyapja még ismerte Szkander béget, azaz Csomát. S itt érkezett el Baktay nyugat-tibeti útjának talán legfontosabb pillanata, hiszen Rabtannak nemcsak Csoma ottani életkörülményeiről volt tudomása, hanem a zanglai palotának arról a szobájáról is, ahol Csoma élt és dolgozott. (3. kép) Baktay drámai szavakkal írta le a helyiség állapotát, melyben a palota egyedüli lakójaként egy szerzetes élt: „A cella 2 és 3/4 méter széles és kb. 3 méter mély. Mennyezetét könnyen elérem kezemmel. Közel a földetes padlóhoz csöpp ablak mélyedése töri át a vastag falat. A szoba közepén arasznyi vastag faoszlop tartja a mennyezet kerek gerendáit. Az egész szoba fekete; a falak, a gerendák zsírosan fénylenek. Évszázados füst és korom pácolta át.”³² S itt megint csak Baktayt kell idéznem, aki átadva magát érzéseinek, arra gondolt, mit élhetett itt át az „árva magyar” az esti sötétségben: „Bizonyosan ragyogó színek gyúltak ki számára a vak feketeségben – Nagye nyed határát látta... vagy az örök álmok kép bontotta ki csodáit: ismeretlen, titokzatos pusztá valahol a mongol föld messzeségében, ahol még felharsan a »huj! huj!« – mokány lovakon vágató onogur harcosok szilaj kurjantása...”³³



3. kép. Baktay Ervin rajza Csoma szobájáról a zanglai palotában, 1928. A Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

Talán még nincs teljesen tudatában, de akkor és itt teremti meg Baktay a máig bennünk élő Csoma-képet. Az ázsiai kolostor rideg magányában, nélkülözések közepette élő, a tibetológia tudományát megalapító nagy magyar tudós képmását, aki mindeközben a magyarság ázsiai eredetének felleléséről álmodozik. Baktay a cella ajtaja fölé, a szemöldökfába bicskájával bevési a *Csoma's room* – „Csoma szobája” feliratot, hogy hirdesse egykori lakójának emlékét, majd két kőbe vésett feliratot is a falra erősít. Ez lesz annak a folyamatnak a kiindulópontja, amely ezt a vályogból tapasztott, kietlen szobát mindmáig a magyarság egyik legfontosabb zarándokhelyévé teszi, beleértve a súlyosan tönkrement helyiséget és a palotát is felújító Csoma

³² BAKTAY, 2007, 2. k., 58.

³³ BAKTAY, 2007, 2. k., 59.

Szobája Alapítvány munkálkodását is.³⁴ És talán ott sejlik fel egy pillanatra Baktay útjának valódi értelme, a „furcsa magyar vágy” mögötti háttér, amikor kimondatlanul is, a trianoni sebekre utal: „És mielőtt búcsút veszek a zanglai kolostortól – talán örökre! –, megállok az emléktáblák előtt, és levett kalappal, meghajtott fővel, hangtalan imát mondok. Csoma szülőföldjéért, *Székelyországért* fakadnak az ima keseretlen szavai – a szép, a drága, a feledhetetlen Erdélyért s az egész magyarságért emelem fel könyörgő szómat a Mindenhatóhoz Kőrösi Csoma Sándor küzdelmeinek és remeteségének színhelyén.”³⁵ Nyilván külön jelentősége van annak, hogy ezt a részletet Baktay majd szó szerint megismétli *A világ tetején* című könyvében is.³⁶

Mindemellett ez a kis szoba éppenséggel a magyarok eredete után való kutatás – legalábbis időleges – felhagyását is megjeleníti Csoma életében. Másrészt felvetődik az az alapvető kérdés, hogy valóban Csoma szobáját találta-e meg Baktay. Bár Duka Tivadar könyvének korabeli magyar fordításából arra lehet következtetni, hogy Csoma a zanglai kolostorban szállt meg, a faluban nem volt és most sincs kolostor, és még a Baktaynak tanúságot tevő tibeti öreg ellenére sem feltétlenül bizonyos, hogy a magyar vándor a palotában vett volna magának szállást, ahová meglehetősen fáradságos a faluból feljutni, és ahol nem feltétlenül állhatott rendelkezésére a kutatásaihoz szükséges tibeti könyvtár. A Csoma-kutatás adatait úragondoló Marczell Péter azt sejteti, hogy Csoma tanítójának, Szangye Püncognak, aki a zanglai rádza özvegyével kötött házasságot, az uralkodónak a faluban meglevő háza is rendelkezésére állhatott.³⁷ Irimiás Balázs, a palotabeli helyiséget helyreállító Csoma Szobája Alapítvány vezetője is fel kellett, hogy tegye magának a szoba azonosságára vonatkozó kérdéseket, azzal a kitételrel, hogy amíg az ellenkezőjére nincs bizonyíték, addig megfelelő a „Csoma-szoba” elnevezés.³⁸

Baktay ezt követően visszatért Padumba, hogy az ottani rádza, Ise Namgyal kíséretében nekivágjon a Csoma másik nyugat-tibeti tartózkodási helyének számító Phuktalba is, ahol 1825 augusztusától 1826 novemberéig élt. Magam is tanúsíthatom, hogy ez az út igen csak fáradságos! Ráadásul Baktayt újra elővette a maláriás láz, s annyira megviselte, hogy az egyik faluban egy jakot szereztek számára, hogy azon ülve tegye meg a hátralevő utat. Miután kigyönyörködte magát az eléje táruló páratlan látványban, a hatalmas barlang előtti sziklákon szinte „függő” kolostorban, Baktaynak Phuktalban is az volt az első dolga, mint Zanglában, mármint hogy Ise Namgyal segítségével kikérdezze azt a két környékbeli öreget, akik hallottak Csomáról. Egyikük még annak a kunyhónak a helyét is megmutatta, ahol szerinte valamikor Csoma lakott. Mindemellett a helyi szerzetesek semmit nem tudtak Csomáról, nem is érdekelte őket az egykori tudós kiléte, s a kolostor apátja – Baktay

³⁴ IRIMIÁS Balázs: Csoma szobája Zanglában. In KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 2014, 157–161.

³⁵ BAKTAY, 2007, 2. k., 60.

³⁶ BAKTAY, é. n. [1930], 2. k., 251.

³⁷ MARCELL, i. m., 351.

³⁸ IRIMIÁS, i. m., 158.

legnagyobb megrökönyödésére – csak baksis ellenében engedte a kolostor kapujára elhelyezni az időközben kivésett emléktáblát (NB. amikor 1993-ban, Paulius Normantasszal ott jártunk, még megvolt, de csak roppant nehezen lehetett előkeríteni). De Baktay nem feledkezett meg Csoma eredeti úti céljáról sem, amikor így elmélkedett a szomszédos faluról: „A falu neve *Jugar* – ki tudja, nem hatott-e a név Csoma képzeletére? Hiszen egész életén át a rejtelmes *jugar* vagy *ujgur* népről álmodozott, akikben a magyarok ázsiai maradék-törzsét sejtette.”³⁹ Dolga végeztével Baktay azután Kasmíron át – ahol ismételten találkozott Tuccival és Stein Auréllal – visszatért Indiába.

A harmadik, Csoma által huzamosabban lakott tibeti helyszínre – ahol 1827 augusztusától 1830 októberéig tartózkodott –, a Simlához közelebb fekvő Kanamba már nem látogatott el Baktay; véleménye szerint a Csomát ott meglátogató orvos, dr. Gerard és Francke beszámolóí nyomán éppen eléggé részletes kép alakult ki Csoma ottani életéről.⁴⁰ (Egyébként 1931-ben Tucci járt Kanamban is...) Ezzel arra is utalt, hogy teljesítette, amit nyugat-tibeti útja fő feladatának tekintett; felkutatta Csoma addig ismeretlennek tekinthető zanszkari tartózkodási helyeit. Ezt az utazása után közvetlenül megjelentetett *A világ tetején* című könyvének előszavában így fogalmazta meg: „Csak arra akarok rámutatni, hogy *szükség volt megtenni* azt, amire vállalkoztam. És hangsúlyozni akarom, hogy nem szabad többé figyelmen kívül hagyni azokat az adatokat és leírásokat, amelyek utam eredményeképpen Csoma egykori lakóhelyeit s tibeti életének körülményeit a bizonytalanságból és ismeretlenségből most szemlélhető közelségbe hozták.”⁴¹ Valóban, ha értékelni akarjuk Baktay nyugat-tibeti útjának eredményeit, akkor néhány helyiségnév helyreigazítása mellett, a helyi életkörülmények sokoldalú leírásával nem csak gazdagította, hanem éppenséggel kialakította a Csoma ottani működéséről megrögzült képet.

Indiába való visszatérte után, 1929 januárjában Baktay felkereste a Bengáli Ázsiai Társaság székházát is Kalkuttában, ahol Csoma 1831-től megszakításokkal 1842-ig tartózkodott. Itt megint csak szerencsés módon találkozott a Társaság főtitkárával, Johan van Manennel (1877–1943), aki maga is jeles tibetológus volt. (S itt ismét lehetett volna egy érdekes egybeesés; 1928 végén érkezett ugyanis Kalkuttába Mircea Eliade, a később világhírűvé vált vallástörténész, aki majd Van Manen alakját is felhasználva írja meg egyik legjobb misztikus novelláját, a *Serampuri éjszakákat*...) ⁴² Baktay megnézhetette azt a szobát, ahol Csoma élt és dolgozott, majd innen követte útját Dardzsilingbe, ahol megfigyelt olvashatta Széchenyinek Csomáról írott, a Magyar Tudományos Akadémia által 1910-ben elhelyezett halhatatlan szavait a sírnál.

Hőse indiai életének helyszíneit végigjárva és lehetőségeit átélve Baktaynak ekkor már szembesülnie kellett Csoma munkásságának valódi jelentőségével. A késői olvasó számára ugyanis mindvégig nyitott kérdés marad, hogy Baktay mennyire

³⁹ BAKTAY, 2007, 2. k., 65.

⁴⁰ BAKTAY, é. n. [1930], 2. k., 295.

⁴¹ BAKTAY, é. n. [1930], 1. k., 11–12.

⁴² MIRCEA ELIADE: *Serampuri éjszakák*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980.

tudta értékelni azt a tudományos munkát, amit Csoma Nyugat-Tibetben elvégzett. Amennyire az általa folyamatosan közölt *Keletei levelekből* kitűnik, ekkor még igen kevésbé. Mindazonáltal sokat elmond, hogy hazaérkezése után szinte azonnal, 1930-ban legelőször nyugat-tibeti útjának feldolgozását adta ki kétkötetes, *A világ tetején* című művében, mivel ezt tekintette indiai útja legfontosabb eredményének. A könyv hatalmas siker lett, 1943-ig négy kiadást is megért.

Rendkívül érdekes egybeesés, hogy 1929 februárjában (amikor a nyugat-tibeti utat követő dél-indiai utazása után Baktay már visszatért Észak-Indiába) jelent meg az akkor még induló írónak számító Szántó György *A bölcső* című regénye is Kőrösi Csoma életéről. Ennek tibeti vonatkozásaihoz Szántó még nem tudhatta Baktay anyagát felhasználni,⁴³ aki nyugat-tibeti útjáról szóló beszámolóit csak 1929. február végétől kezdte közölni a Pesti Hírlap *Keleti leveleiben*. Mindazonáltal Szántó bátran ábrázolta a tibeti életformát is, s fantáziadús leírásai helyenként ilyen fortissimóba torkollottak: „A Sakjamuni életének nagy misztériumából vad lovastörzsek robogtak elő, évszázadok harangszava kongott, démonok és végtelen türelmű bölcsék inkarnációinak kusza indái fonódtak egybe, szenvedélymarcangolta istenek együtt ordítottak, vétkeztek és bűnhődtek az állatokkal, sorsok titokzatos kórusa zúgott az ismeretlen dimenziókba, hangszerek szólaltak meg maguktól és az érthetetlen csodák voltak már egyedül érthetőek.”⁴⁴ Bár Csoma életének ábrázolása az alapvető források mellett leginkább a szerző fantáziájára támaszkodott, a könyv egyáltalán nem lehetett sikertelen, hiszen Kassák így írt róla a Nyugatban: „Nem érdekel bennünket, olvasókat, hogy mennyi ennek a könyvnek a történelmi hitelessége, ahogyan a történet így élénk kerül, elhisszük, hogy így volt és azt mondjuk, egyszerű volt.”⁴⁵ A köztudatban időközben Csomáról kialakult vélekedést pedig hűen visszhangozta Áprily Lajos 1934-ben írott verse, *A zarándok*:

Tűzzel kivert száján a régi szó,
a visszahívó föld zenéje égett.
Ő, idegenül hallgatók hogyan
érthették volna ezt a lázbeszédet?

Késő dicsőség szent révületét,
s a mámortalan, tompa szót: Hiába...
Az óriást, aki lobogva hullt
a felséges magyar tragédiába.

⁴³ Szántó Csoma leveleinek másolatára hagyatkozott, melyeket a Fővárosi Könyvtárban kapott meg: „Sok mindent olvastam ki ebből a néhány levélből sorok között is, és így csak nevetnem kellett később, amikor hülye kritikásaim azt írták, hogy nem kutattam ki pontosan Csoma útirányát. Még az én kedves Baktay Ervin barátom is mondott effélet, aki megtette Csoma nyomában az egész utat, de nem mondtam meg neki, hogy én Csoma leveleinek alapján mentem lépésről lépésre, hajszálnyival sem térve el.” SZÁNTÓ György: *Fekete éveim*. Budapest, Révai Kiadás, 1935, 81–82.

⁴⁴ SZÁNTÓ György: *A bölcső*. Budapest, Dante Könyvkiadó, é. n. [1929], 330.

⁴⁵ KASSÁK Lajos: *Szántó György regényei*. epa.oszk.hu/00000/00022/00463/14425.htm

Nemsokára, 1936-ban megjelent a vallástörténettel is foglalkozó író és újságíró, Juhász Vilmos (1899–1967) *Tibet* című könyve,⁴⁶ mely elsősorban utazók könyvei alapján összegezte a korszak Tibet-képét. Érdekes módon Csoma munkásságával csak érintőlegesen, a bevezetésben foglalkozott, ahol leginkább eredeti céljával kapcsolatban tett megállapításokat: „Körösi Csoma Sándor »tévedett«, amikor a magyar őshazát valahol Belső-Ázsiában kereste s a Himalája hegyfalan keresztül törve akarta megközelíteni. Módfelett gyümölcsöző tévedés, amely kivételesen nagy mértékben járult hozzá a lámák vallásának és a tibeti nyelvnek ismeretéhez. De átfogó távlatból nézve és feladva a népi megszűkítést, még ahhoz is szó férhet, hogy Körösi Csoma Sándor az »őshaza« keresésében valóban tévedett-e?”⁴⁷ A szerző ezután Tibetet az egész emberiség őshazájaként azonosítja, de fejtegetéseiben ide már nem követhetjük. Baktay útjának krónikájánál maradva, később az 1931–1932-ben megjelent *India*⁴⁸ és az 1938-ban megjelent *Indiai éveim*⁴⁹ című műveiben még röviden összegezte nyugat-tibeti tapasztalatait, melyeket azután Csomáról írt könyveiben részletezett.

De mi is az, ami Csoma kapcsán Baktayban összegződött, az „árva magyar” nyomdokait követve? Nyilvánvalóan hamar belátta, hogy eredeti küldetését, önmagának tett fogadalmát Csoma nem tudta beteljesíteni. S ha teljesítette volna is, kétséges, hogy az eredmény kielégítő lett volna számára. Ezt Baktaynak is meg kellett fogalmaznia: „Ázsia tájait járva sokszor ötlött agyamba a gondolat: vajjon nem alakult volna-e Körösi Csoma Sándor élete még tragikusabban, nem várta volna-e még keserűbb vég gyászos összeroppanása, ha történetesen *sikerül felfedeznie fájának elkallódott testvéreit?* Ha csakugyan magyarokra bukkan ott, az elesett népeknek, a nyomor és a kezdetlegesség szűk korlátai közt tengődő fajoknak tengerében? Vajjon nem borzadt volna-e meg akkor?”⁵⁰ De bármennyire hangsúlyozta is Baktay, hogy „Csoma igazi jelentősége a tibeti nyelvkutatásban áll”, mégis így ír kedves hőséről *A világ tetején* előszavában: „Igen, Csoma Sándor magyarsága többletet jelentett rendkívüli életében. Nem lett volna Csoma Sándor az, aki volt, ha nem a magyar álmok Csodaszarvasa csábítja hosszú, tövises útjára, melyről nem is tért vissza soha többé. Én valahogyan éppen abban látom Csoma emberi és sajátosan magyar nagyságát, hogy igenis a Csodaszarvas álomképe után indulva hagyta el otthonát s a békés, nyugodalmas polgári élet sok józan kilátását, de amikor nagy és nehéz, reális feladattal került szembe, amelynek megoldását emberi és magyar úri kötelességének érezte, elhallgattatta legkedvesebb vágyakozását s egy munkás, küzdelmes életen át dolgozott azon, hogy kitűzött tudományos célját elérje, nem

⁴⁶ JUHÁSZ Vilmos: *Tibet*. Budapest, Athenaeum, é. n. [1936].

⁴⁷ JUHÁSZ, i. m., 6.

⁴⁸ BAKTAY Ervin: *India. India múltja és jelene, vallásai, népelete, városai, tájai és műalkotásai*. I. kötet, Singer és Wolfner, Budapest, [1931.] [II. kötet lásd 1932.]

⁴⁹ BAKTAY Ervin: *Indiai éveim. I–II*. Révai, Budapest, 1938.

⁵⁰ BAKTAY, é. n. [1930], 2. k., 275.

mint álomlátó fantasztá, hanem mint komoly, nagykészültségű kutató és tudós.”⁵¹ Jóval később, 1938-ban kiadott *Indiai éveim* című könyvében azonban már realisabban látta a kérdést: „Amikor aztán Duka könyve, majd ennek magyar fordítása is megjelent, Csoma alakja is új színben tűnt fel, de – ez az új szín kevésbé volt tetszetős az akkori magyarok szemében, mint az addig elképzelt Csoma. Még virágjában sem volt a »délibábos« nyelvészkedés, az ősmagyarokkal kapcsolatos sokféle, de többnyire gyökértelen feltevés, elképzelés. Duka könyvéből kiderült, hogy Csoma bizony nem fedezte fel az ázsiai magyarokat, de még csak nem is jutott odáig, hogy egyáltalán keresse őket. Ez sokakat kiábrándított. Azzal aztán már nagyon kevesen törődtek, hogy Csoma az ázsiai magyarok elmulasztott felfedezése helyett óriási jelentőségű tudományos munkát végzett, valósággal úttörőként tárta fel a tibeti nyelv és irodalom területét, s ezzel együtt az északi buddhizmus megismerésének útját is. Mi köze volt mindehhez az akkori Magyarországnak?”⁵² Ha az akkori Magyarországnak nem is, de Csomának – bár áttételesen – a tibeti tanulmányok kapcsán is maradt köze a magyarsággal kapcsolatos kérdésekhez, amit egy 1833-ban megjelent tanulmányában bizonyít a sájkák, vagyis Buddha nemzetségének a székelőkkel való rokonítása,⁵³ valamint szanszkrit–magyar szójegyzéke,⁵⁴ még ha sem a szanszkrit nyelvben, sem az összehasonlító nyelvtudományban való jártassága nem is bizonyult kielégítőnek az utókor számára.⁵⁵

1940-ben jelent meg a Sorbonne-on mongolisztikát és tibetisztikát is tanult orientalista, a Baktayval azonos időszakban, 1928–1930-ban belső-mongóliai kutatóutat⁵⁶ megtett Ligeti Lajos Belső-Ázsia egészét bemutató összefoglalása,⁵⁷ melyben kitért Csomának a magyarok eredetével kapcsolatos elképzeléseire is: „Voltak, akik azt hirdették, hogy csalóka ábránd áldozata lett és hogy a tévedést maga is beismer-te akkor, amikor eredeti célkitűzésével szakítva, a tibeti nyelv tanulmányozására adta magát. Ezek az akadémikusok azonban nem mélyedtek kellő komolysággal Csoma életművének a tanulmányozásába. Csak az beszélhet csalódásról, kiábrándultságról, aki nem képes felfogni az utolsó, jugarok földjére tervezett utazás értelmét.”⁵⁸ Majd a jugarok történelmének rövid ismertetése után leírja, hogy birodalmuk felbomlása után egyik águk Kínában, a mai Szucsou vidékén keresett menedéket, és erre az uigur kolóniára bukkant rá Csoma jugar néven a tibeti forrásokban. Végül Ligeti hozzáteszi: „A szucsoui jugar-jögről földön csalódás érte volna Körösi

⁵¹ BAKTAY, É. N. [1930], I. k., 8.

⁵² BAKTAY ERVIN: *Indiai éveim*. Budapest, Palatinus, 2004, 425.

⁵³ ALEXANDER CSOMA DE KOROS: The Origin of the Shakya Race. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 7 1833, 385–392.

⁵⁴ WOJTILLA GYULA: *Körösi Csoma Sándor szanszkrit magyar szójegyzéke*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1984.

⁵⁵ JEREMIÁS ÉVA MÁRIA: Csoma és a korabeli nyelvtudomány. *Keletkutatás*, 2010. tavasz, 21–24.

⁵⁶ LIGETI LAJOS: *Sárga Istenek, sárga emberek. Egy év Belső-Mongólia lámakolostoraiban*. Budapest, Egyetemi Nyomda, 1934.

⁵⁷ LIGETI LAJOS: *Az ismeretlen Belső-Ázsia*. Budapest, Athenaeum, 1940.

⁵⁸ LIGETI, I. M., 179.

Csoma Sándort, mert hiszen a keresett rokonok helyett olyan török népre talált volna, amelynek közvetlen kapcsolatai a magyarsággal sohasem voltak.”⁵⁹ De azt is hozzáteszi, hogy ha Csomának sikerül útját megvalósítania, akkor Belső-Ázsia módszeres, tudományos felderítése is az ő kutatásaival kezdődhetett volna meg.

Időközben Baktay fáradhatatlanul dolgozott Csoma népszerűsítésén. 1934-ben kiadta a magyar ifjúság számára írt Csoma-életrajzát,⁶⁰ a Magyar Rádióban pedig kétszer, 1939-ben és 1942-ben előadták 1938-ban írott – egyébként kiadatlanul maradt – „Kőrösi Csoma Sándor” című hangjátékát (különböző szereposztásban), sőt, Szóts Istvánnal egy Csoma-film megrendezéséről is gondolkoztak, amiről egy Baktay által írt, „A messzeségek vándora vagy Pénz és taps nélkül” című, megvalósulatlan „filmvázlat” is tanúskodik.⁶¹ Nemsokára azonban jóval komolyabb feladat inspirálta Baktayt. 1942-ben volt Kőrösi Csoma halálának centenáriuma, amelyre a Hopp Múzeum igazgatója, Felvinczi Takács Zoltán a múzeum teljes tibeti-nepáli anyagát is felölelő kiállítást rendezett Kolozsvárott.⁶² Az esemény alkalmával tartott nagyszabású megemlékezésen az akkor már világhírű Giuseppe Tucci tartott emlékbeszédet, és számos cikk, könyv jelent meg Csomával kapcsolatban. S hogy milyen irányultságú közegben, az jól érzékelhető a regényíró Laczkó Géza Csomának szentelt könyvecskéjéből, melyben azt is leírja, hogyan tanulmányozhatta az egykori peregrinus a tibeti szövegeket: „Az írásokban itt orvosi rendelések, amott udvariassági szabályok, hogy se végük, se hosszuk, de meg lehet belőlük ismerni az itteni életet. De ha nem is, vétek és árulás lenne csak egy sort is átugrani, hátha az rejti a bűvös szót, az útmutatást az őshaza felé.”⁶³

Baktay kiemelt szereplője volt a centenáriumi eseményeknek. Tartott előadást Csomáról a Magyar Keleti Társaság szervezésében, több cikket és tanulmányt publikált,⁶⁴ de mindenekelőtt megjelent Csoma életét összefoglaló műve, a *Háromszéktől a Himálajáig*.⁶⁵ Ekkor már igazán számot kellett vetnie Csoma munkásságának jelentőségével. Erről az 1942-ben, Baktay lakásán, a *Székelly Nép* számára készült riport is tanúskodik, melyben így válaszolt a Csoma eredeti célját firtató kérdés-

⁵⁹ LIGETI, i. m., 179–180.

⁶⁰ BAKTAY ERVIN: *A messzeségek vándora*. Kőrösi Csoma Sándor Indiában és Tibetben 1–2. (A magyar ifjúság könyvei; 22–23.) Budapest, Singer és Wolfner, [1934].

⁶¹ BONTA ZOLTÁN: Baktay Ervin hang- és filmjátéka Kőrösi Csoma Sándorról. In KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 2014, 163–168.

⁶² A kiállításon Baktaynak Csoma zanglái szobájáról készített rajza is látható volt. FELVINCZI TAKÁCS ZOLTÁN (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor emlékkiállítás az Egyetemi Könyvtárban*. Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet R.-T., 1942, 45.

⁶³ LACZKÓ Géza: *Kőrösi Csoma Sándor*. Szeged, 1942, 39.

⁶⁴ Háromszéktől Dardzsilingig. Kőrösi Csoma Sándor halálának 100. évfordulójára. *Búvár*, 8. évf. 1942. 4. sz., 121–125; A nagyenyedi vándor. *A Földgömb*, 13. évf. 1942. 4. sz., 61–67; Kőrösi Csoma Sándor emlékezete. *Pásztortűz*, 28. évf. 1942. 12. sz., 516–525; Háromszéktől a Himálajáig – Kőrösi Csoma Sándor halálának századik évfordulójára. *Új Idők*, 48. évf. 1942. 13. sz., 361–364.

⁶⁵ BAKTAY ERVIN: *Háromszéktől a Himálajáig. Kőrösi Csoma Sándor életútja*. Budapest, Vörösvári Kiadóvalat, 1942.

re: „Ez a legnagyobb félreértés Csoma körül. Mert ha a hun-magyar törzsek ázsiai őshazáját akarta keresni, nem kereshette másutt, mint ahová valóban igyekezett: Közép-Ázsiában. Ha eljutott volna és bekutatja az egész vidéket, ő lett volna az első, aki megállapítja, hogy magyarul beszélő törzsek már nem élnek az őshazában. De egy tudós, áldozatos élet értékét nem a szándékokból kell megítélni, amelyeket a körülmények alakulása folytán nem is követhetett, hanem eredményeket is ért volna el a magyar őshaza körül végzett kutatásaiban, az egyetemes tudomány számára azok meg sem közelítették volna azt a hatalmas munkát, ami ma is páratlanul áll a tudomány történetében: egy egész ismeretlen világot tárt fel egyetlen ember. Megismertette a világgal a tibeti nyelvet, a tibeti irodalmat és az addig európai számára megközelíthetetlen buddhizmust. A magyar föld gazdag ajándéka volt ő a világ számára.”⁶⁶ És ez tökéletesen helyt álló vélemény, még akkor is, ha – mint azt Csoma munkásságának kutatója, Bethlenfalvy Géza írja – „az életrajzírók szívesen állították be Csomát a tibetisztikát a semmiből megteremtő hősként, és nem vették figyelembe, hogy Csoma jelentősége inkább az, hogy a már korábban elkezdett és folyamatban lévő munkákat valóban eredeti kutatásaival és a kor legfejlettebb filológiai képzettségével olyan módon kerekítette le, hogy eredményei hosszú időre meghatározókká váltak.”⁶⁷

Érdekes módon két évvel a centenáriumi események – és Baktay Csoma-könyvének megjelenése – után a jogász végzettségű Téchy Olivér jelentetett meg egy nagylegzetű tanulmányt a tibeti buddhizmusról és Csoma munkásságáról, nemcsak Dukára, hanem a korszak szakirodalmára is támaszkodva.⁶⁸ Előtte megjelent könyvében Baktay óvatosan már hivatkozott Téchy szóbeli közléseire (legalábbis abban a tekintetben, hogy állítólag sikerült Csoma phuktáli életére vonatkozó tibeti forrásokat felkutatnia),⁶⁹ jóval később, 1962-ben megjelent újabb Csoma-könyvében pedig számos állítását idézte, de leginkább azért, hogy vitatkozzon vele. Többféle módon is; például Téchy azon megjegyzéseire, hogy Csoma nem lakott kolostorokban Nyugat-Tibetben,⁷⁰ a Téchy-féle tanulmány Hopp Múzeumban meglevő példányának margószélein Baktay egy-egy „dühös” kérdőjele vagy megjegyzése olvasható.

A 2. világháború után, 1946-tól fogva Baktay a Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeum munkatársaként elsősorban a múzeum indiai gyűjteményével kapcsolatos művészettörténeti munkájára összpontosított. 1955-ben kapott meghívást a Buddha halálának 2500. évfordulóját ünneplő, a következő évben megrendezendő buddhista

⁶⁶ TIBOLDI Zoltán: Az 1942-es Kőrösi Csoma Sándor-év a háromszéki sajtó tükrében. In GAZDA József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a magyarság keleti eredete*. Sepsiszentgyörgy, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 2000, 112.

⁶⁷ BETHLENFALVY Géza: A Bengáli Ázsiai Társaság. In GAZDA József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar nyelv*. Sepsiszentgyörgy, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 2003, 9.

⁶⁸ TÉCSŐI TÉCHY Olivér: Kőrösi Csoma Sándor és a tibeti buddhizmus. In *A Magyar Keleti Társaság Kiadványai*, 1944. 1–3.

⁶⁹ BAKTAY Ervin, 1942, 200–201.

⁷⁰ TÉCSŐI TÉCHY, i. m., 47.

konferencia-sorozatra Delhibe, ahová a forradalom leverése után, 1956. november közepén tudott eljutni. Az emigráció lehetőségével is számoló indiai tartózkodása nemcsak arra adott alkalmat Baktaynak, hogy átdolgozza és kiegészítse már megjelenés előtt álló *India művészete* című könyvét, hanem arra is, hogy tervbe vegye Csoma-könyvének német és angol kiadását. Kintlétének meghosszabbítása után, 1957. június végén érkezett vissza Bécsbe, ahol sikertelenül próbálta meg indiai művészettörténetét és Csoma-életrajzát németül megjelentetni; végül december elején hazaérkezett.⁷¹ Ezután elsősorban az 1958 szeptemberében megjelent, az élete fő



4. kép. Baktay Ervin a Hopp Múzeumban bemutatja a Kőrösi Csoma kiállítást a Budhista Misszió képviselőinek, a Csoma családnak és Felvinczi Takács Zoltánnak. Ismeretlen felvétele, 1959. A Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum Adattára

művének tartható, *India művészete* bemutató könyvének kiadásán munkálkodott,⁷² illetve elkezdte előkészíteni Csoma-könyvének átdolgozását is.

1959-ben, Kőrösi Csoma Sándor születésének 175. évfordulója alkalmából rendezte meg Baktay a Hopp Múzeum földszinti folyosóján megnyílt kis kamarakiállítást, melynek anyagát nagyrészt maga gyűjtötte össze Nyugat-Tibetben.⁷³ (4. kép) Még ebben az évben, 69 éves korában nyugdíjazták. Végül 1962-ben, egy évvel halála előtt jelentette meg mára klasszikussá vált Csoma-életrajzát, amelyben utoljára, a legújabb szakirodalmak alapján foglalta össze hőséne életét, s itt a tibeti buddhizmust, valamint a korabeli történelmi hátteret is jóval árnyaltabban próbálta bemutatni. Ekkor arra is kitért, hogy Csoma tudományos, vagyis tibetológiai munkásságát csakis „tudományosan képzett szakértő” méltathatja.⁷⁴

⁷¹ Baktay viszontagságairól lásd KELÉNYI Béla: Baktay Ervin szabadsága. In KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 2014, 355–363.

⁷² BAKTAY Ervin: *India művészete a történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig*. A Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1958.

⁷³ Lásd erről KELÉNYI Béla: A Keletázsiai Művészeti Múzeum „önálló kutató muzeológusa”. In KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 2014, 342.

⁷⁴ BAKTAY, 1962, 10.

Könyvének tibeti vonatkozásait volt múzeumi kolléganője és tanítványa, a nem sokkal később Indiában tragikusan elhunyt Tóth Edit ellenőrizte. Bár a bevezetésben Baktay a maga 34 évvel korábbi kutatóútjának legfőbb erényét leginkább abban látta, hogy némely tibeti helynevet – mármint Csoma nyugat-tibeti tartózkodásának helyszíneit – helyreigazított,⁷⁵ tudósításainak és könyveinek valódi jelentősége abban rejlik, hogy máig élővé varázsolta a Csoma-képet, és a magyar olvasóközönség számára részletesen bemutatta azt a környezetet, amely kétségtelenül nem sokat változott az idő óta, amikor Csoma ott élt és dolgozott.

Epilógus

Mindehhez csak azt tehetjük hozzá, amit Baktay jóval későbbi visszaemlékezésében, az *Indiai éveimben* írt nyugat-tibeti útról, s amellyel így, utólag olvasva, ugyancsak méltónak bizonyult nagy hőiséhez: „És ha ma kellene megtennem, hasonló körülmények közt, megint csak nekivágnék. Mert a cél gondolata és a hajszo-ló törekvés erősebb volt bennem minden egyébnél; feltettem rá mindent, az életemmel együtt, mert az volt az érzésem, hogy ha gyengeségem miatt nem bírok célt érni, akkor nem kár az ilyen haszontalan életért.”⁷⁶ Mert – végül Baktay Csomáról szóló első könyvének egyik mondatát ismételve: „...egy munkás, küzdelmes életen át dolgozott azon, hogy kitűzött tudományos célját elérje, nem mint álomlító fantaszta, hanem mint komoly, nagykézszerű kutató és tudós.”⁷⁷ És akárhog is, ez a mondat Baktay életére és sorsára, az Indiát népszerűsítő íróból és „gentleman utazó”-ból (Marczell Péter kifejezése) egy élet munkájával komoly tudóssá és kutatóvá lett egykori festőművészre is vonatkoztatható.

Rezümé

Baktay Ervin 1926 júniusában érkezett Indiába. Úti benyomásait *Keleti levelek* címen tette folyamatosan közzé a budapesti újságokban. 1927 nyarán kereste fel először Kasmírt, ahol Kőrösi Csoma Sándor 1822-ben, Kasmírból Nyugat-Tibet felé megtett útjára emlékezve fogalmazódott meg benne a gondolat, hogy kövesse Csoma nyomdokait. Másfelől, az Indiában brit szolgálatban katonaeorvosként működő Duka Tivadar 1885-ben megjelent Csoma-életrajzát olvasva feltűnt számára, hogy Duka nem járta végig Csoma nyugat-tibeti útját és tartózkodási helyeit, s így nem voltak közvetlen adatai ottani működéséről. Baktay végül 1928 nyarán, Kasmíron keresztül jutott el a nyugat-tibeti Ladak tartomány fővárosába, Leh-be, majd onnan Zanszkar fővárosába, Padumba. Innen indult Csoma egykori tartózkodási helye-

⁷⁵ BAKTAY, 1962, 8.

⁷⁶ BAKTAY, 2004, 433.

⁷⁷ BAKTAY, é. n. [1930], I. k., 8.

ire: a zanglai „kolostorba”, ahol tibeti informátora segítségével megjelölte Csoma szobáját az épületben, illetve a phuktáli kolostorba, ahol emléktáblát helyezett el Csoma ottani tartózkodásáról. Baktay számára az volt a nyugat-tibeti út vonzereje, hogy ő az első magyar, aki követi Csoma nyugat-tibeti útját (később tudatosította ezt a tévedését), s fő feladatának azt tekintette, hogy felkutassa és leírja Csoma addig ismeretlennek tekinthető zanszkari tartózkodási helyeit. Utazását egy 1930-ban megjelent, kétkötetes útikönyvben (*A világ tetején*) is megörökítette, ami példátlan népszerűsége tette szert. Útjának legfőbb eredménye, hogy néhány helyiségnév helyreigazítása mellett, az életkörülmények sokoldalú leírásával kialakította a Csoma nyugat-tibeti működéséről mindmáig megrögzült képet.

Kulcsszavak

Kőrösi Csoma Sándor, Baktay Ervin, Nyugat-Tibet

Abstract

Béla Kelényi

Ervin Baktay's Journey in Western Tibet

*Ervin Baktay arrived in India in June 1926. He regularly published his impressions in the newspapers of Budapest, under the title Oriental Letters. He first visited Kashmir in summer 1927, where, recalling the journey Alexander Csoma de Kőrös had taken from Kashmir to Western Tibet in 1822, the idea of following in Csoma's footsteps formulated in his mind. Furthermore, when he read the biography of Csoma published in 1885 by Tivadar Duka (who had served as a medical officer for the British army in India), Baktay found that Duka had not travelled to all the places Csoma had visited in Western Tibet, and so had collected no direct data about Csoma's activities there. Eventually, in the summer of 1928, Baktay travelled from Kashmir to Leh, capital of Ladakh in Western Tibet, and then to Padum, capital of Zaskar. From here he sought out Csoma's former places of residence. In the Zangla 'monastery', with the help of his Tibetan informant, he marked the room in the building where Csoma had stayed, and in the Phuktal Monastery he installed a plaque commemorating Csoma's sojourn there. Baktay's main motivation was to be the first Hungarian to retrace Csoma's journey to Western Tibet (only later did he become aware that he was mistaken in this belief), and his main objective was to find and describe the hitherto unknown places in Zaskar where Csoma had once resided. He wrote about his trip in a two-volume travelogue (*Top of the World*), published in 1930, which attained unprecedented popularity. Besides correcting the names of certain settlements, the most important achievement of his journey was, by describing the local living circumstances from wide-ranging perspectives, to create a lasting image of Csoma's activities in Western Tibet, which is the image that prevails to the present day.*

Keywords

Alexander Csoma de Kőrös, Ervin Baktay, Western Tibet

GELLE ZSÓKA

A bódhnáthi sztúpa története tibeti források tükrében

A bódhnáthi nagy sztúpa az egykor Tibetből Nepálba kigyózó karavánút mentén fekszik, mely a tibeti határtól Szankhun¹ át Bódhnáth érintésével Csabahilbe² tartott, majd onnan délre fordulva átszelte a Bhagmati folyót, hogy Lalitpurba,³ a nevári kereskedők városába vezessen. Az utazók, kereskedők számára több évszázada az út egyik fontos állomása volt, ahol mindig megálltak, hogy rituálisan körbejárják, mert hittek abban, hogy akár egyetlen kör megtételével is elég érdemet lehet felhalmozni ahhoz, hogy bűneik megbocsáttassanak. Ez a hit egy legendán alapul, mely szerint réges-régen élt egy lobbanékony természetű kereskedő, aki sosem áldozott a Buddhának, és még a boltjába tévedő vásárlókkal is olyan otrombán viselkedett, hogy aki csak tehette, elkerülte. Ezért amikor meghalt, egyből a pokolra került. De amikor a Holtak Ura összeállította bűnlajstromát, megjelent a Buddha, és eltörölte a kiszabott ítéletet. Magyarázatul elmondta, hogy ez a kiállhatatlan kereskedő egyszer, amint épp egy kutyát kergetett, akarva-akaratlanul megkerülte a bódhnáthi sztúpát, és ezzel annyi erényt halmozott fel, hogy a Buddha feloldozta bűnei alól.⁴ Az idők során egyre nőtt a legendák és hiedelmek száma, melyek a bódhnáthi sztúpa különleges szerencsehozó erejét vagy éppen védelmező szerepét voltak hivatva alátámasztani; ezek közül a tibeti forrásokban szereplőket elemzem tanulmányomban.

A nyugati világ számára talán Waddell⁵ adott hírt elsőként a bódhnáthi sztúpáról, aki a Brit Királyi Ázsiai Társaság 1892-es közleményeiben röviden összefoglalta,

¹ Szankhu: ősi nevári városka 17 km-re Kathmandutól, a Kathmandu-völgy északkeleti peremén. A legenda szerint Guru Rinpócse itt is számos kincset (*gter ma*) rejtett el. A buddhisták számára Szankhu Vadzsrajóginí temploma miatt is fontos zarándokhely.

² Csabahil: ősi városka (ma már inkább csak városrész) Bódhnáth szomszédságában. Számos fontos hindu templom található itt, a buddhisták számára sztúpája miatt lett zarándokhely, melyet a legenda szerint Asóka király leánya, Csarumati hercegnő építtetett, akinek férje nepáli herceg volt.

³ Másnéven Pátan. Szintén a régmúltba veszik történelme; számtalan híres hindu és nepáli templomnak ad otthont; a Malla időszakban a három királyi város egyike volt a Kathmandu-völgyben; kézműveseiről, főként nevári fafaragóiról és bronzműveseiről híres.

⁴ A sztúpa körbejárásának jótékony hatásáról lásd Khenpo Sodargye, egy tibeti láma tanítását, melyben számos legendát felsorol. khenposodargye.org/2013/03/the-merits-of-circumambulating-stupas/

⁵ Laurence Austine Waddell (1854–1938) brit felfedező, katonai sebészként dolgozott Indiában. A tibeti mellett a szanszkrit és a sumér nyelvek is foglalkoztatták, amatőr régészként és műgyűjtőként is tevékenykedett. Az 1890-es években a brit hadsereggel Dardzsilingben állomásozott, ahol megtanult tibetiül, és az itt látott buddhista rituálékról könyvet is írt. Többször járt álrühában Tibetben, és az 1904-es Younghusband katonai expedíció kulturális tanácsadója volt. Charles Bell mellett kora legnevesebb Tibet-szakértőjének számított, és sokak szerint Indiana Jones alakját is róla mintázták.

amit nepáli látogatása alkalmával megtudott.⁶ Ebben megemlíti, hogy a sztúpát a helyiek Makutának⁷ és Dzsarung Khashornak⁸ is nevezik, és ottjártakor nem talált semmilyen eredeti feljegyzést, mely a sztúpa leírását vagy történetét tartalmazná, ezért egy legendát közöl csak a sztúpáról egy akkoriban újonnan nyomtatott tibeti nyelvű füzetke alapján, melyet a zárandokoknak árulnak a sztúpa mellett. Mindössze háromoldalas beszámolójában röviden összefoglalja a füzetben található legendát, és közli, hogy egy bizonyos Punya Vadzsra⁹ és a nagy láma, Shabkar¹⁰ másik tanítványa adta közre ezt a javított kiadást. Leírásából egyértelmű, hogy a füzet *A Nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* című tibeti szöveg első fejezetét tartalmazta.¹¹ Mivel ez a fejezet írja le a sztúpa építésével kapcsolatos legendát, mindig is nagyon népszerű olvasmányának számított a tibetiül tudók körében, és rengeteg kiadása létezik. A Waddell által vásárolt szöveg az említett nevek alapján annak a híres kiadásnak egy későbbi változata volt, melyet Shabkar Láma (Zhabs dkar tshogs drug rang grol, 1781–1851)¹² készíttetett abból az alkalomból, hogy 1821-ben Tibetből a Kathmandu völgybe utazott, és renoválta a sztúpát. Életrajza szerint hatszáz ezüstöt ajánlott fel, hogy újrafessék a sztúpát meszes és sáfrányos vízzel; továbbá rézlapokkal vont be, majd bearanyoztatta a csúcsát, hogy ugyanúgy ragyogjon, mint a Kathmandu-völgy másik híres sztúpája, a Szvajambunáth; és állatáldozat he-

⁶ Lásd L. A. WADDELL: „Note on the Ma-gu-ta or Cha-rung ka-shor Stupa: A Celebrated Place of Lamaist Pilgrimage in Nepal.” In *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, Asiatic Society of Bengal, 1893, 186–189.

⁷ Maguta, kiejtése: Makuta. *Makuta bandhana caityán*ak nevezték a Mallák síremlékét Kusinágárában, amely egy prebuddhista caitya volt, és ami mellett a *Maháparinibbána szutta* szerint a történeti Buddha testét eltávozása után elégették. A „makuta” szó ezért a bódhnáthi sztúpa esetében valószínűleg ennek a kifejezésnek a rövidítése. A páli szöveg angol fordítását lásd: accessinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.5-6.than.html. A Dzsarung Khasor sztúpa legendájában *Ma gu ta*-ként írják át annak a városrésznek a nevét a Kathmandu-völgyben, ahol a sztúpa áll. Lásd *mChod rten chen mo bya rung kha shor gyi lo rgyus*, Bodhnath, Samtenling Monastery, 2004, 3, a későbbiekben CHORTEN1.

⁸ T. *bya rung kha shor*. A *bya rung* jelentése: „megcsinálhatod”, „megteheted”. A *kha shor* jelentése lehet az, hogy „kicsúszott a számon”, „meggondolatlan kijelentés” vagy „ígéret”. Az elnevezés bővebb magyarázatát lásd a későbbiekben.

⁹ A 3. Csini Lámát is Punya Vadzsrának (1886–1982) hívták, de ő nem lehetett e szöveg kiadója, mert még csak gyermek volt, amikor Waddell megírta beszámolóját, és csak 1922-től foglalta el a Csini Lama posztját.

¹⁰ Sabkar Cogdrug Rangdrol (Zhabs dkar tshogs drug rang grol, 1781–1851). Amdóban született, és Milarepa emanációjának tartották. Életének nagy részét magányos elvonulásban töltötte a hegyekben. Termékeny író volt, a legenda szerint napi száz oldalt is tudott írni. Legnépszerűbb műve a *Garuda repülése* (*mKha ldng gshog rlab*s), melynek számos angol és több magyar fordítása is létezik, mely utóbbiakat lásd SABKAR LAMA: *A Garuda röpte*, Budapest, Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 2003.

¹¹ Az első fejezetet Hoffmann fordította németre „Der Stupa der Gänsehirtin” címmel (Helmut HOFFMANN: *Märchen aus Tibet*, Munich, E. Diederichs Verlag, 1965, 42–46). A teljes szövegnek számos angol nyelvű fordítása van, a legnépszerűbb ezek közül Keith DOWMAN: *The Legend of the Great Stupa*, Berkeley, Dharma Publishing, 2004 (első kiadása Berkeley, 1973).

¹² A tibeti szavak magyar kiejtés szerinti átírásban szerepelnek a főszövegben, melyet zárójelben vagy lábjegyzetben a Wylie-féle tudományos átbetűzés követ.

lyett azért fizetett, hogy megmentse egy vízibivaly életét,¹³ melyet a felszentelési lakomára akartak leölteni.¹⁴

Guru Rinpócének (Padmaszambhava) tulajdonítják *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája, mely ballás által megszabadít*¹⁵ című tanítást; annak a 8. századi indiai mesternek, aki Tibetben meghonosította a tantrikus tanításokat, és akinek alakja oly legendás méretűvé nőtt az évszázadok során, hogy a tibetiek egyenesen a második Buddhaként tisztelik. A tibeti nyingma iskola hagyománya szerint *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* egy kincsszöveg (T. *gter ma*),¹⁶ melyet Guru Rinpócse rejtett el Tibetből való távozása előtt, hogy a jövőben megtalálja majd egy arra alkalmas mester. Állítólag a 11. században fedezte fel először egy bizonyos Lhacün Ngönmo (Lha btsun sngon mo),¹⁷ de akkoriban még nem jött el az idő e tanítás elterjesztésére, ezért újból elrejtette. A tanítás újbóli felfedezése (T. *yang gter*) a 16. század első felére tehető, amikor Ngacshang Sákja Zangpó (sNgags 'chang Shakya bzang po) bukkant rá és lejegyezte mai formájában.

I. Ngacshang Sákja Zangpó – Kincsmester, író és archeológus

Ngacshang Sákja Zangpónak nincs részletes korabeli életrajza, ezért későbbi századok mesterei által írt rövid életrajzeit¹⁸ fogom kibővíteni azokkal az életrajzi ada-

¹³ T. *tshe thar*.

¹⁴ Sabkar életéről lásd Franz-Karl EHRHARD: „The Stupa of Bodhnath: A Preliminary Analysis of the Written Sources,” *Ancient Nepal*, 1990/120, 1–9. A bódhnáthi sztúpa renoválásáról lásd C. Cüppers: „Zhabs dkar Bla ma Tshogs drug rang grol's Visit to Nepal and his Contribution to the Decoration of the Bodhnath Stupa.” In *Nepal, Past and Present*, Proceedings of the Franco-German Conference Arc-et-Senans, June 1990, Paris, CNRS, 1993, 152–155. Sabkar életrajzának angol fordításában a bódhnáthi sztúpánál töltött idejéről lásd SHABKAR: *The Life of Shabkar. The Autobiography of a Tibetan Yogi*, Kathmandu, Shechen Publication, 1997, 362–365.

¹⁵ Az egyszerűség kedvéért a továbbiakban a teljes cím helyett *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* címen fogok erre a szövegre hivatkozni.

¹⁶ A *terma* (T. *gter ma*), vagy „kincs” tanításokat a hagyomány szerint Guru Rinpócse, társa, Jeshe Tsögyal, és mások rejtették el fában, sziklában, illetve legtöbbször mesterek tudatfolyamában, s évszázadokkal később az arra érdemes kincsmesterek (*gter ston*) fedezték fel ezeket a tanításokat álmokban, vízióban, vagy találtak egy sárga tekercset egy dákiní-írással írott szótaggal, mely előhívta tudatukban az elrejtett tanítást, melyet aztán leírtak. Lásd Janet GYATSO: *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Princeton, Princeton University Press, 1998; TULKU THONDUP: *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism*, Boston, Wisdom Publications, 1994; Andreas DOCTOR: *Tibetan Treasure Literature. Revelation, Tradition and Accomplishment in Visionary Buddhism*, Ithaca, Snow Lion, 2005.

¹⁷ SHABKAR 1997, 390, fn. 28.

¹⁸ Guru bkra shis, Stag sgang mkhas mchog, *Bstan pa'i snying po gsang chen snga 'gyur nges don zab mo'i chos kyi 'byung ba gsal bar byed pa'i legs bshad mkhas pa dga' byed ngo mtsar gtam gyi rol mtsbo*. Hsining: mTsho sngon mi rigs par khang, 1990, WIKG10687 (a későbbiekben GURU TASHI). 'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas, *Gter ston brgya rtsa'i rnam thar*, reproduced from a manuscript preserved in the library of Ri bo che rje drung of Padma bkod, Tezu, Tibetan Nyingmapa Monastery, 1973, W20539

tokkal, melyeket kortársairól szóló írásokban találtam,¹⁹ hogy részletesebb képet kaphassunk életéről és spirituális tevékenységéről.

Ngacshang Sákja Zangpó Latö (La stod) körzetben született, egy Dramszodzong (Gram so rdzong)²⁰ nevű településen a helyi főnök (T. *sde dpon*) fiaként, aki tantrikus gyakorlók leszármazottja volt.²¹ Pontos születési éve nem ismert, de az biztos, hogy mind a *kama* és a *terma*,²² továbbá a régi és az új iskolák tanításait is olyan híres mesterektől tanulta, mint a kongpói Namkha Palden (Nam mkha' dpal ldan), Namkha Gyalcen (Nam mkha' rgyal mtshan), Szangye Tenpa (Sangs rgyas bstan pa), a Cangból származó Orgyen Palszang (O rgyan dpal bzang), és Pema Lingpa (Padma gling pa, 1450–1521).²³ Hosszú ideig meditált a Riwo Palbar heggyen, mely az Északi Kincshagyomány központja volt. Híres felfedezése a Víz-Hím-Majom év²⁴ Kecse hónapjának 18. napján történt, amikor egy álombeli kinyilatkoztatást követve Közép-Tibetben, a Szamje kolostor vörös sztúpájában megtalálta *A renoválásról szóló prófécia tekercsét*²⁵ és *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendáját*.²⁶

Innen Nepálba ment, és feltárta a Dzsarung Khasor sztúpát, melynek léte ekkorra már feledésbe merült, és teljesen betemette a föld. Egyes szövegek szerint

.....
(KONGTRUL). *Dang po 'jig rten srid pa chags tsbul gyis lo rgyus bzur rtsam cig zbu ba*. NGMPP Reel no.: E 2669/5 (DANGPO).

¹⁹ Például egyik híressé vált tanítványa, Lekden Dorje (Legs ldan rdo rje, 1452–1565) életrajzában is gyakran említik: *Rig 'dzin mnga' ris pa chen po legs ldan bdud 'joms rdo rje'i rnam thar*, In bKa' ma mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar, Leh, S. W. Tashigangpa, 1972, fs. 351–392, W21523.

²⁰ Szó szerinti jelentése „Szemfog erőd”, Shelkartól keletre fekszik, a Drangszó tó (Drang so'i mtsho mo) közelében, melyet gyakran említenek a tibeti útikönyvek.

²¹ Kun bzang nges don klong yangs, Dog spral rig 'dzin (b. 1814), *Bod du byung ba'i gsang sngags snga 'gyur gyi bstan 'dzin skyes mchog rim byon gyi rnam thar nor bu'i do shal*, 186 fols, Dalhousie, Damchoe Sangpo, 1976, W19708, 134r (NORBU).

²² A *kama* (*bka' ma*) és a *terma* (*gter ma*) a nyingma iskola két áthagyományozási módja. A kama kategóriájába tartoztak a töretlen mester-tanítvány hagyományláncon továbbadott tanítások, a *termáéba* az elrejtett és sokszor évszázadokkal később felfedezett tanítások.

²³ M. J. BOORD: *Gathering the Elements. The Cult of the Wrathful Deity Vajrakiila According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gter phur-ba)*, Berlin, Wandel Verlag, 2013.

²⁴ A vélemény megoszlik arról, hogy melyik Víz-Hím-Majom évről van szó. A TBRC 1572-re tippel, több kutató szerint 1512-ről van szó (lásd Franz-Karl Ehrhard: A Forgotten Incarnation Lineage: The Yolmo-ba sPrul-skus. In *The Pandita and the Siddha*. Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith. Dharamsala, Amnye Machen Institute, 2007, 27; A. M. Blondeau: *Annuaire de l'École Pratique des hautes Études*, Ve Section, Sciences Religieuses, 41, 1982/83, 126.), Boord szerint 1452 (BOORD 2013: 65).

²⁵ *Zbig gsos lung bstan gyi shog ril*. A szövegből nyilvánvaló, hogy két *termát* fedezett fel Szamjében, lásd BOORD 2013: 65.

²⁶ A kolofón szerint (CHORTEN2, 2004, 153.) a tanítást misztikus formula alakjában először Tertön Lha-cön Ngönmo fedezte fel vagy Lhawang Gyaco Lodrö a Mahávairócsana szobor mögött a Szamje kolostor felső szintjén, és ezután ősi írással egy sárga papírtেকercsre írta le, és újból elrejtette a vörös sztúpa oroszlántrónjának délnyugati oldalán: *bdag gter ston lha lha dbang rgya mtsbo blo gros/ btsun sngon mos/ rnam snang chen po'i sku rgyab nas gter nas gdan drangs pa las/ U rgyan rin po ches/ lo rgyus 'di bu yig tu bris la/ gter gnas su slar spos zhes lung bstan byung bal tar/ shog ser sngar shul du bzbag bu yig bsam yas mchod rten dmar po'i seng kbri'i/ lho nub mtsbams su slar yang gter du sbas te/ ma 'ongs 'di la dbang ba'i las 'phro can dang 'obrad par shog cig/ ces smon lam btab bo/*

korábban a Szvajambunáth sztúpa felújítását is felügyelte, mely 1504-ben fejeződött be, és melynek főttámogatója Ratna Malla²⁷ király és minisztere Dzadrag ('Dza' drag) volt. Ez arra enged következtetni, hogy személyesen találkozott Cangnyön Hérukával (1452–1507),²⁸ aki e felújítás során egy csakrát és egy spirált helyezett a sztúpa tetejére. Nepálban, a bódhnáthi sztúpában Sákja Zangpó megtalálta a nepáli király, Ansuvarman (Od zer go cha, uralk. 605–621) ereklyéit,²⁹ és Lhaszában is felfedezett kincstanításokat, melyek között Szongcen Gampó (Srong btsan sgampo, 617–649), az első buddhista tibeti király művei is szerepeltek. Tanítványai között voltak musztángiak (gLo bo), dél-tibetiek (Lha stod byang), sokan közülük ez utóbbi terület politikai központjában, Ngamringban éltek, ahol ottjártakor megkapta az Északi Kincshagyomány tanításait Thuksze Namkha Gyalcentől (Thugs sras nam mkha' rgyal mtshan, 1454–1541). Az elrejtett földek iránti érdeklődését nemcsak Rigzin Gödem próféciai táplálták, de egy véletlen találkozás is, melynek során Kjirongban Rigzin Csogden Gönpóval (Rig 'dzin mChog ldan mgon po, 1497–1557) hozta össze a sors, aki szintén Pema Lingpa tanítványa volt, és a híres Dzsobót jött meglátogatni.³⁰ A *Csodás történetek óceánja*³¹ című szöveg tanúsága szerint számos könyvet kapott tőle, melyek különböző elrejtett földek (*sbas yul*) leírásait tartalmazták.³² Ngacshang Sákja Zangpó követve a Rigzin Gödem által felfedezett próféciaikat, átvágta a Himálaja jégfalát Gungthangtól délre, és megnyitotta a havas hegyekkel övezett Jolmó elrejtett földjét, a titkos Lótusz Ligetet (*sBas yul Yol mo gangs ra sbas pa Padma'i tshal*). Templomot épített, melyet ma Ciri Gonpaként ismernek.³³ Ngacshang Sákja Zangpó az Északi Kincshagyomány tanításait két tanítványának adta tovább, Ngari Pancsen Pema Wangyalnak (mNga'

²⁷ Ő alapította 1484-ben Kantipur királyságát, melynek központja Kathmandu volt.

²⁸ Franz-Karl EHRHARD: „Further renovations of the Svayambunath-Stupa (from the 13th to the 17th centuries),” In *Ancient Nepal*, Journal of the Department of Archeology, Kathmandu, 1991, 123–125. Ehrhard szerint azonban Ngacshang Sákja Zangpó csak a bódhnáthi sztúpa újjáépítésén dolgozott, és nevét a tibeti szerző tévesen említi a Szvajambu felújítói között. Személyes találkozásuk azonban magyarázatot adna arra, hogy Cangnyön Héruka, aki 1488-ban megírta *Milarepa életrajzát és Száz ezer énekét*, miért tett említést Jolmóról, és az ottani Oroszlán erőd tigris barlangjáról (*sTag phug seng ge rdzong*), mint az egyik szent helyről, ahol Milarepa meditált, mivel korábbi források és Milarepa életrajzok csak Tibetben lévő helyeket említenek. Lásd Andrew QUINTMAN: „Redacting Sacred Landscape in Nepal: The Vicissitudes of Yolmo's Tiger Cave Lion Fortress.” In Benjamin Bogin and Andrew Quintman (eds.): *Himalayan Passages: Tibetan and Newar Studies in Honor of Hubert Decleer*. Somerville: Wisdom, 2014, 69–95.

²⁹ A tibeti történelemkönyvek is gyakran említik, mivel lányát Bhrikutit Tibet első buddhista királyához, Szongcen Gampóhoz adta feleségül. A nepáli történelem Ansuvarmant a Thakuri dinasztia alapítójaként tartja számon, számos királyi ediktuma, adománylevele felirat formájában máig fennmaradt.

³⁰ Híres buddha szobor Kjirongban, az Árja Phagpa Vati templomban. A „négy testvér”, azaz a négy szantálfából lévő magától született Avalokitésvara szobrok egyike.

³¹ *Ngo mtsbar gtam gyi rol mtsbo*. Guru Tashi írta 1807 és 1813 között. Dan MARTIN: *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. London: Serindia Publications, 1997, 151.

³² GURU TASHI, 529.

³³ Az eredeti szerkezet porig égett a 16. században, és minden eredeti kincs dokumentum (*gter shog*) és értékes tárgyi kincs (*gter rdzas*) elpusztult.

ris pan chen Padma dbang rgyal, 1487–1543) és Lekden Dordzsénak (Legs ldan rdo rje)³⁴, akik testvérek voltak, és Musztángból származtak (gLo bo).³⁵ Sákja Zangpó a gungthangi király udvarában a herceg, Kunszang Nyinda Trakpa (Kun bzang nyi zla grags pa, 1540–60)³⁶ személyes tanítójaként is szolgált.

2. A *Dzsarung Khasor sztúpa legendája*

A Jolmó tulkuk³⁷ legitimitását *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* című szöveg biztosította, mely párbeszédes formában íródott. A dialógus Triszong Decen, a 8. századi tibeti király és mestere, a már említett Guru Rinpócse között folyik. Az első fejezet a múltba tekint vissza, az aranykorba, Kásjapa Buddha idejébe, amikor egy idős asszony sztúpát akart építeni négy fiával,³⁸ és arra kérte a királyt, hogy engedélyezze az építkezést. A király teljesítette kérését, ám a helyiek látva, hogy egy egyszerű asszony hatalmas sztúpa építésén fáradozik, tiltakoztak a királynál. Válaszul a király azt mondja: „bár a ‘megteheted’ (*dzsarung, bya rung*) csak kicsúszott a számon (*khasor, kha shor*), most már nem vonhatom vissza az ígéretem.” E kijelentés első feléből származik a sztúpa tibeti neve: Dzsarung khasor. Négy évvel később az asszony meghalt, és fiainak további három évbe telt, hogy befejezzék az építkezést.

A szöveg második fejezete az építők fohászaival foglalkozik, és mivel erre hivatkozik a Jolmó tulkuk hagyományvonala, ezért részletesen leírom, mi áll a szövegben. A legidősebb fiú azért imádkozott, hogy Tibetben szülessen újra királyként, aki majd

³⁴ Ő volt az idősebb testvér. Egyes források 1452-re teszik születésének idejét, halálát pedig 1565-re, ami azt jelentené, hogy 113 évig élt. Halála után poszthumusz kapta meg a második Dordze Drak Rigzin címet. Öccsével együtt a Jangleső barlangnál, Nepálban találkoztak először Ngacshang Sákja Zangpóval, aki Rigzin Gödem reinkarnációjának ismerte el Lekden Dordzsét, és átadta neki az Északi Kincshagyomány tanításait és beavatásait. Aztán egy évig közös elvonulásuk során a Riwo Palbar hegyen átadta Lekden Dordzsénak Rigzin Gödem kicsszövegeinek teljes átadását. Lekden Dordzse később Szikkimbe ment, ahol megnyitott néhány szent helyet, és kincstanításokat (*gter ma*) fedezett fel. A második Jolmó tulku, Namkha Gyacsín a tanítványa volt. Életének további részleteiről lásd: treasuryoflives.org/biographies/view/Second-Dorje-Drak-Rigdzin-Lekden-Dorje/TBRC_P1701

³⁵ DUDJOM Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, 2 vols, (eds. and trls.) Gyurme Dorje, Matthew Kapstein, Boston, Wisdom Publications, 1991, 806.

³⁶ BOORD 2013, 66.

³⁷ T. *sprul sku*. „Emanációs test”; egy korábban élt mester újjászületése.

³⁸ Köszönettel tartozom Orosz Gergelynek, amiért felhívta figyelmem egy érdekes bön szövegre, a Bon chos dar nub kyi lo rgyus bsgrags pa rin chen gling grags-ra (W1KG3814). A Bsgrags pa gling grags a bön szemszögéből mutatja be a Dzsarung Khasor történetét, és leírja a három fiútestvér legendáját, akik felépítik a sztúpát, aztán Tibetben születnek újjá, hogy elterjessék a buddhista tanítást. (Bon Jarung 91–92.) A szöveg szerzőjének kiléte és datálása vitatott. Klein és Tenzin Wangyal Rinpoche szerint (Ann C. Klein and Tenzin Wangyal: *Unbounded Wholeness*. Bon, Dzogchen, and the Logic of the Nonconceptual. Oxford, Oxford University Press, 2006, 210, fn. 49) a szerző egy Blo gros thogs med nevű bön kincsmester volt, aki 1280-ban született, a TBRC bibliográfiai adata is ezt követi. Dan Martin szerint ez a szöveg eredetileg a 8. századi Dran pa Nam mkha’ műve. Lásd Martin 1997: 28–29, no. 13.

elterjeszti a buddhista tanítást. A második fiú bhiksuként³⁹ akart újjászületni, aki szerzetesek felszentelésével tartja fenn a tanítást, és szerzetesi közösséget hoz létre. A harmadik fiú csodás újjászületést akart, démoni erőket legyőzni, és megvédeni a tanítást, melynek magjait testvérei már elvetették. A negyedik fiú azért imádkozott, hogy miniszterként születhessen újjá, aki három bátyja tevékenységét koordinálja. Amikor a legidősebb testvér véletlenül agyoncsapott egy rovar, a rovar azt kívánta, hogy vele együtt születhessen újjá herceggént. A téglákat cipelő szárnak nem jutott semmi eszébe, és ettől olyan haragra gerjedt, hogy azt kérte, gonosz miniszterként születhessen újjá, aki fondorlatossággal mindent lerombol, amit a király létrehoz. A segéd, aki a hátán cipelte a köveket, értette, hogy a számár miért fohászzkodott, ezért azt kérte, hogy bölcs miniszter lehessen, aki megfékezi a számár gonosz tetteit. Az elefánt is kívánni akart, és azon gondolkodott, vajon hány követ cipelt anélkül, hogy akár egyetlen szóval is elismerték volna a munkáját. Ettől olyan dühös lett, hogy azt kérte, királyként születhessen újjá Tibetben, aki elpusztítja a buddhista tanítást. A közelben üldögélő holló azt kívánta, hogy bódhiszattvaként születhessen újra, aki megöli a gonosz királyt. A két brámin fiú, akik a sztúpánál szolgáltak, híres fordítókként akartak visszatérni későbbi életükben. A királyi család két leánya, akik részt vettek a sztúpa felszentelésén, írnokokként akartak újraszületni, akik majd másolják a buddhista szövegeket és kommentárjaikat.⁴⁰ Mivel minden kívánság teljesült, Guru Rinpócse a szövegben felsorolja az aranykorban, Kásjapa Buddha idejében élt szereplőket, és újjászületéseiket Sákjamuni Buddha alatt, a sötét korszakban.⁴¹

	Aranykor Nepálban:	Sötét korszak Tibetben:
1.	Legidősebb fiú	Triszong Decen
2.	Második fiú	Sántaraksita
3.	Harmadik fiú	Guru Rinpócse
4.	Negyedik fiú	A jarlungi Bami Triser
5.	Vérszívó rovar	Pemaszel (Triszong Decen király leánya)
6.	Számár	Gonosz miniszter, Masang Thronpa
7.	Segéd	Gö Pema Gungcen*
8.	Elefánt	Langdharma
9.	Varjú	Murug Cenpó, Lhalung Palgyi Dorje
10.	Két brámin fiú	Kawa Palceg és Csökro Lüi Gyalcen (fordítók)
11.	Két hercegnő	Denma Cemang és Lekdzsin Nyima

* mGos Padma gung btsan.

³⁹ Buddhista szerzetes.

⁴⁰ DOWMAN 2004, 30, CHORTEN2, 2004, 122.

⁴¹ Kaliyuga, T. *snyigs dus*. A sötét, vagy hanyatló korszak a buddhista szövegek szerinti jelenünk, melynek jellemzője a Buddha tanításának felhígulása, hamis tanítók megjelenése, erkölcsi romlás, erőkorszak.

A harmadik fejezetben Guru Rinpócse a leborulás, a rituális körbejárás, és a sztúpánál adott áldozat jótékony hatásáról beszél. A negyedik fejezet a sötét korszak gyötrelmeit és erkölcsi züllését írja le, a végső időket, amikor az emberek átlagéletkora ötven évre csökken. Pema Gungcen megkéri Guru Rinpócsét, hogy egy jövőbeli életében ő lehessen a sztúpa megjósolt helyreállítója, és a Guru teljesíti kívánságát.

Az ötödik fejezetben Triszong Decen kérdezi mesterét Pema Gungcen inkarnációjáról, és a Guru azt jósolja, hogy vagy a Disznó, vagy a Patkány Évében fog születni; vagy Pal (dPal), vagy Zangpó (bZang po) lesz a neve, és tantrikus gyakorlók családjához tartozik majd. Harminchárom éves korában fogja befejezni a sztúpa helyreállítását. Ha ez nem sikerülne, akkor háború lesz Tibet és Kína között, Tibetet megtámadják északkeletről, és Ngarit egy másik hadsereg foglalja el. Sok ember Szikkimbe menekül, Indiába, Nepálba, Bhutánba, és a himalájai elrejtett földekre. Pema Gungcen reinkarnációjának számos tanítványa lesz, és támogatóinak reinkarnációi abban az életben is mellette állnak majd, mint például Pema Lingpa⁴² (Guru Rinpócse reinkarnációja), Drikung Kunga Rincsen⁴³ (Sántaraksita reinkarnációja), és Karpó Kuntrak⁴⁴ (Triszong Decen király reinkarnációja).⁴⁵

A szöveg mesterien építi egymásra a szereplők múlt, jelen és jövőbeli identitását. A Kásjapa Buddha idején élt segéd újjászületik Pema Gungcenként Tibetben a 8. században, aki egy következő életében majd a sztúpa helyreállítója lesz. A prófécia eléggé nyíltan utal arra, hogy Ngacshang Sákja Zangpó lesz a Guru Rinpócse által megjövendőlt kincsmester. Bár nem tudni, pontosan mikor jelenik meg az emberi világban, számos olyan elem van a szövegben, – név, családi háttér, kortársai és a kolofón – melyekből felépül multidimenzionális joga, hogy a sztúpa újjáépítője lehessen. Ez a jog családi és klán származásából is következik, mind vér szerint, mind hagyománylánc révén. A nyingma gyakorlók nagyobb hangsúlyt fektetnek a családi és klán származásra, mint más iskolák követői,⁴⁶ központi helyet kap narratíváikban az aranykor, melyet a tibeti királykorral azonosítanak (7–10. sz.), és céljuk annak újraalapítása elrejtett himalájai völgyekben, hogy a vészesen közeledő sötét korszak végét biztonságos helyen vészelhessék át.⁴⁷

⁴² gTer ston Padma gling pa 1450–1521.

⁴³ 16. Drikung egyházfő, rGyal dbang Kun dga' rin chen 1475–1527.

⁴⁴ Dkar po Kun dga' grags pa annak a Mchog ldan mgon po-nak (b. 1497) a mestere volt, akitől Ngacshang Sákja Zangpó az elrejtett földekről szóló könyveket kapta, ugyanakkor Drikung Kunga Rincsen tanítványa is; pontos születési dátuma nem ismert. És bár *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* nem említi, érdekes tény, hogy Tennyi Lingpa (bsTan gnyis gLing pa, 1480–1535) szintén e mesterek kortársa volt, aki támogatta Ngacshang Sákja Zangpó tevékenységét, és akit Lacsam Nüdztin Szale (Lha lcam nus 'byin sa le), Triszong Decen lányának újjászületéseként tisztelték.

⁴⁵ Lásd DOWMAN 2004, 149.

⁴⁶ Lásd Jay VALENTINE cikkét („The Family and Legacy of the Early Northern Treasure Tradition.” *Journal of Global Buddhism*, vol. 16. 2015, 126–143) az Északi Kincshagyomány mestereinek családi és klán kapcsolatairól.

⁴⁷ Erről a témáról bővebben lásd GELLE Zsóka: „Treasure Texts on the Age of Decline: Prophecies concerning the Hidden Land of Yolmo, their reception and impact.” In *Making Ends Meet*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2018; továbbá uő: „Jolmó mandala. Horváth Z. Zoltán

A kincsmestereket, akik a Himalájában vándorolva elrejtett földek (T. *sbas yul*) után kutatnak, a huszonöt Guru Rinpócse tanítvány reinkarnációjának tartják: e csoporthoz tartozik Triszong Decen király és udvartartása, magas politikai státusszal bíró miniszterek és más udvari emberek, akik Tibet legősibb és legerősebb klánjaival állnak vérrokonságban. Míg sokan *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendájában* szereplő karakterek közül a huszonöt tanítvány csoportjának tagjai, addig az, aki Jolmó tulkuinak legitimitása szempontjából a legfontosabb, Gö Pema Gungcen, nem tartozik közéjük, ami felveti a kérdést, hogy milyen jelentőséggel bírhatott a királykor idején. Vitali, aki egyik munkájában Kjirong két uralkodó családjának történetéről ír, említi a Dzsampalingpa családot, mely a Gö klánhoz tartozott (tibetiül mGos, néha 'Gos).⁴⁸ Forrásainak tanúbizonysága szerint a Gö klán tagjainak öt generációja, többek között az is, melyhez Pema Gungcen tartozott, Üben (dBus), Közép-Tibetben lakott, és miniszterekként szolgálták a Jarlung dinasztia királyait. Gö Pema Gungcen *chos blon* volt, azaz vallásügyi miniszter. Vitatott, hogy pontosan mikor élt, a források ellentmondanak egymásnak. Pawo Cuglag Threnga (dPa bo gTsug lag 'phreng ba, 1504–1566), a híres tibeti történetíró Triszong Decen király miniszterei közé sorolja, míg *Ba testamentuma* (*sBa bzbed*) nem őt, hanem nagyapját említi Triszong Decen minisztereként.

Ngacshang Sákja Zangpó utolsó éveit Jolmóban töltötte tanítványai körében. Mielőtt eltávozott, arra utasította tanítványait, hogy találják meg inkarnációját egy uralkodóktól származó családban (T. *mnga' bdag pa'i sku brgyud*).

A legtöbb kincsmester szellemi örökségét vérrokonainak adja át, továbbá közeli tanítványoknak, és más megjövendőlt kincsmestereknek, ám elég ritka, hogy haláluk után reinkarnálódjanak. A Jolmó tulkuk hagyományvonala rövid, csak öt tagja van, és közülük is Ngacshang Sákja Zangpó csak posztumusz kapta meg a Jolmó tulku címet,⁴⁹ ami gyakran előfordul Tibetben.

A második Jolmó tulkuról, Namkha Gyacsinról (Nam mkha' rgya byin, 16. sz.) kevés információnk van. Annyit bizonyosan tudni, hogy Ngacshang Sákja Zangpó legfontosabb tanítványa, Lekden Dorje volt az, aki Namkha Gyacsint bevezette a nyingma iskola tanításaiba, és voltak kagyü mesterei is. Elődjéhez hasonlóan ő is renoválta a bódhnáthi sztúpát, és szellemi vezetője volt a Gungthang királyság akkori uralkodójának, Sonam Wangcsugdének (bSod nams dbang phyug lde, 1577–1627).⁵⁰ A Jolmó tulkuk szempontjából fontos figura a kongpói Locshen Cshoggi

.....
emlékére.” *Keréknyomok*, Budapest, TKBF, 2015, 133–144; és uő: „Gter ma a hanyatlás koráról. Szerzőség és hitelesség kérdése egy tibeti szöveg kapcsán.” In *Kéklő hegyek alatt lótszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 241–253.

⁴⁸ Roberto VITALI: „Historiographical Material on Early sKyid-grong. Gathered from Local Documents and bKa'brgyud-pa Sources.” In *The Pandita and the Siddha*. Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith. Dharamsala, Amnye Machen Institute, 2007, 288.

⁴⁹ EHRHARD 2007: 29.

⁵⁰ Elég fiatal lehetett a király ekkor, mert életének második felében már a szövegek a harmadik Jolmó tulkut említik mestereként. EHRHARD 2007, 30.

Tulku,⁵¹ akit Namkha Gyacsin egyszer bizonyos rituálék segítségével meggyógyított egy komoly betegségből. Halála előtt a második Jolmó tulku egy különleges tükröt küldött ajándékba egykori betegének, hogy következő reinkarnációjának sorsáról érdeklődjön. Hogy, hogy nem Locshen Cshoggi Tulku fiát ismerték fel harmadik Jolmó tulkuként.

3. A harmadik Jolmó tulku, Tenzin Norbu

A harmadik Jolmó tulku, Tenzin Norbu (bsTan 'dzin nor bu, 1589–1644) volt a legaktívabb politikai és szellemi értelemben is a Jolmó tulkuk között. Tibetben és Nepálban is számos befolyásos baráttra tett szert. Kincsmester volt, és felfedezett kincstanításai között szerepel egy olyan szöveg is, mely Gö Pema Gungcentől saját életéig bemutatja korábbi inkarnációinak sorát.⁵² Az identitás építgetése egészen addig fejlődött, hogy a Jolmó tulkunak látható jellel kellett bizonyítania – a hátán lévő forradással –, hogy a legendás segéd valódi reinkarnációja, aki a sztúpa építéskor a köveket cipelte.⁵³ Tenzin Norbu 1604-ben részesült a *genyen* (*dge bsnyen*) fogadalomban⁵⁴ a hatodik Samarpa (Zhva dmar pa, 1584–1630) jóvoltából,⁵⁵ és élete első felében többnyire kagyü tanításokat kapott. Tibet legkaotikusabb időszakában, amikor a két központi tartomány Ü és Cang háborút viselt egymás ellen, ő Nepálba utazott Sivaszimha király⁵⁶ meghívására 1617-ben. Tenzin Norbu a király palotája előtt nyilvános beavatást adott (*khrom dbang chen po*), megfordult Szvajambunáthnál, és a Kathmandu-völgy fontosabb buddhista zarándokhelyein. Sivaszimha király elégedettsége jelül kinevezte a bódhnáthi sztúpa egyházi gond-

⁵¹ Lo chen mchog gi sprul sku, másnéven Rigzin Thrinle Wangcsug (Rig 'dzin 'Phrin las dbang phyug), vagy Csenrézi Wang Locsen (sPyan ras gzigs dbang Lo chen). Egy híres Dzsonangpa láma, Locsen Ratnabhadra reinkarnációja volt, és közeli kapcsolat fűzte olyan korabeli nagy lámákhoz, mint Dzsonang Taranátha, a hatodik Samarpa, és az ötödik Dalai Láma.

⁵² Franz-Karl EHRHARD: *Views of the Bodhnath Stupa*. Kathmandu, Vajra Publishing, 2005, 18–26.

⁵³ Yol mo ba sprul sku bsTAN 'DZIN NOR BU: *Rang gi rtogs pa brjod pa rdo rje'i sgra ma'i brgyud mangs*. Yol sprul bsTan 'dzin nor bu'i gsung thor bu. Delhi, Dawa Lama, 1982, 95–248, W22115 (TN); EHRHARD 2007, 31–32; BOORD 2013, 64.

⁵⁴ Sz. *upászaka* fogadalom. Világi emberek buddhista fogadalma, hogy szorgalmasan gyakorolnak, és betartják a legfontosabb buddhista előírásokat, mint a nem-ölés, stb.

⁵⁵ A hatodik Samarpa szintén utazott Nepálban, és Jolmóba is ellátogatott 1629–30-ban. Lásd 6th Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug: *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i phreng ba*. NGMPP Reel no. L387/3 (SHAMAR); Franz Karl EHRHARD: „The Lands are like a Wiped Golden Basin: The 6th Shamarpa's Journey to Nepal and his Travelogue (1629/30)”. In *Les habitants du toit du Monde: Etudes recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald*, ed. Samten G. Karmay, Nanterre, Societe d'Ethnologie, Resherches sur le Haute Asie, 12, 1997, 126–132; N. LAMMINGER: *Der Sechste Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584–1630) und sein Reisebericht aus den Jahren 1629/1630: Studie, Edition und Übersetzung*. PhD Dissertation, München, LMU, 2013.

⁵⁶ 1578 és 1619 között Kathmandu királya volt, majd 1598 és 1619 között Pátan királysága is uralma alá került.

nokának. Tenzin Norbu felújította és újraszentelte a sztúpát, és visszatért Cangba, Közép-Tibetbe. Legfőbb rezidenciája Csung Riwochéban (gCung ri bo che) volt, melyet Thangtong Gyálpó (Thang stong rgyal po, 1361–1485) alapított. Itt Gyurme Dechentől (Lo chen 'gyur med bde chen, 1540–1615) Kálacsakra tanításokat kapott, majd nemsokra rá találkozott legfontosabb mesterével, Rigzin Ngagi Wangpóval (Rig 'dzin Ngag gi dbang po, 1580–1639), aki felhatalmazta, hogy az Északi Kincshagyomány vonaltartója legyen. Ahogy ez utóbbi hagyomány követői, ő is a Riwo Palbar hegyhez⁵⁷ ment, és alapított ott egy elvonulóközpontot. Újralátogatta azokat a helyeket, ahol az első Jolmó tulku kincstanításokat fedezett fel. 1622-ben úgy döntött, hogy visszaadja a szerzetesi csuhát, és ngagpa (*sngags pa*)⁵⁸ lesz, és 1629-től Gungthang hercegnője lett tantrikus partnere, akitől egy lánya született. Az ötödik Dalai Láma tanácsadójaként is tevékenykedett, 1637-től kezdve többször meglátogatta, melynek folyamányaként a Dalai Láma sokszor írt a Jolmó tulku tevékenységéről. Mestere, Rigzin Ngagi Wangpo halála után ő gondoskodott az Északi Kincshagyomány központi kolostoráról, Dordzse Drakról, és mestere újjászületését is megkereste.

4. A negyedik Jolmó tulku, Zilnön Wangyal Dordzse

Zilnön Wangyal Dordzse önéletrajzának számos változata fennmaradt kéziratban, mely mutatja, milyen népszerű volt a Himálaja vidékén.⁵⁹ Apja, Rigzin Tobden Wangpo (Rigs 'dzin sTobs ldan dbang po) a harmadik Jolmó tulku tanítványa volt, és amikor Tenzin Norbunak Dordzse Drakba kellett költöznie, őt nevezte ki a bódhnáthi sztúpa felügyelőjének, és elismerte Lhalung Palgyi Dorje (lHa lung dPal gyi rdo rje) újjászületésének.⁶⁰

Amikor Rigzin Tobden Wangpó Bódhnáthba költözött, szerzett magának egy élettársat. Egyik tibeti útjuk alkalmával, melynek során Ngacshang Sákja Zangpó szülőhelyét is meglátogatták, gyermekük született, Rigzin Zilnön Wangyal Dordzse (1647–1716), akit elismertek a harmadik Jolmó tulku újjászületésének. Mivel a harmadik Jolmó tulku hátrahagyott egy jóslatot, mely szerint nem Tibetben fog

⁵⁷ A Riwo Palbar hegynél lévő kolostori birtokot Gungthang királya, Thri Cshogdrubde (Khri mChog grub lde) adományozta Rigzin Gödemnek 1398-ban. Lásd J. W. HERWET: *The Hagiography of Rig 'dzin Rgod kyi ldam 'phru can and the Three Historical Questions Emerging from It*. PhD dissertation, University of Washington, 1994, 127.

⁵⁸ Világi tantrikus szakértő.

⁵⁹ *Zil gnön dBang rgyal rdo rje'i gsung thor bu*. Reproduced from a rare manuscript from the library of bLa ma Ni ma of gLan 'phran, Darjeeling, Konchhog Lhadripa, 1985, W21897. (ZILNON)

⁶⁰ Lhalung Palgyi Dordzse szerzetes volt, és a legenda szerint ő ölte meg Langdharma királyt 842-ben, amiért a buddhizmust üldözni kezdte Tibetben. Ahogy korábban már említettük, *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendájában* is szerepel, ahol az elefánt azt kívánja, hogy Langdharma királyként születessen újjá, a holló pedig, aki épp jelen van, azért imádkozik, hogy következő életében megölhesse ezt a gonosz királyt. CHORTEN 2, 2004, 122.

újjászületni, számos alkalommal tesztelték Zilnon Wangyal Dordzse státuszát, és helyzete vitatott volt egészen addig, míg nem találkozott a harmadik Jolmó tulku lányával, Cshödzinzel (Chos 'dzin), aki szintén hangot adott kételkedésének, míg meg nem látta a hátán lévő forradásokat.

Zilnön Wangyal Dordzse már 11 évesen befejezte kolostori tanulmányait, és az ötödik Dalai Láma szentelte szerzetessé. Az Északi Kincshagyomány minden tanítását, beavatását és felhatalmazását az ötödik Dalai Lámától kapta meg. Nemcsak Tibetben utazott sokat, de Jolmóban is éveket töltött elvonulásban, és szoros kapcsolatot ápolt a Jolmótól nyugatra fekvő királyság Gorkha uralkodójával, Prithivipata Shahhal (1667–1714), és Kathmandu királyával is, Pratap Mallával (1641–1674), aki a Jolmó tulku lánytestvérét is feleségül vette. Elődeihez hasonlóan élete során kétszer is felújította és újraszentelte a bódhnáthi sztúpát, és kétszer is kinevezték Jolmó kolostorainak felügyelőjévé.

Trinle Dudzsom ('Phrin las bdud 'joms, 1726–1789) aki az ötödik volt a Jolmó tulkuk sorában, szorosabb kapcsolatot ápolt anyja rokonaival, a Domarpákkal (mDo dmar ba), és mivel két kolostor felügyeletét is rábízta a család Tibetben, visszaköltözött, és csupán 1748-ban látjuk ismét a bódhnáthi sztúpánál, amikor messterével, a híres Rigzin Cewang Norbuval (Rig 'dzin Tshe dbang nor bu, 1698–1755) visszatért a sztúpát felújítani.

5. Összegzés

A Jolmó tulkuk gyakran visszatértek ugyanazokra a szent helyekre spirituális gyakorlás céljából, melyeket korábbi újjászületéseik is előnyben részesítettek. Sok időt töltöttek a Gungthang királyság területén, ahol gyakran a Riwo Palbar hegynél meditáltak. Híresek voltak mágikus képességeikről, különleges szertartásaikkal meg tudtak állítani járványokat, árvizet, vagy épp a Tibetet megtámadó seregeket (*dmag bzlog*). Vándorjógiként és kincsmesterként éltek, az Északi Kincshagyomány vonaltartói voltak, de más hagyományvonalakkal is megismerkedtek, jól ismerték az elrejtett földekről szóló próféciaikat, és gyakran felkeresték ezeknek földrajzi megfelelőit a Himalájában. Hatalmuk és tudásuk nemcsak a gunthangi uralkodók szellemi vezetőjévé tette őket, de a nepáli Malla és Gorkha királyok is gyakran kérték segítségüket. Szolgálataikért gyakran földadományokat kaptak, és mindig a tibeti határ közelében, a Gungthang királyságtól nem messze fekvő Jolmóban választottak földet maguknak, mely egyike annak a hét elrejtett földnek, melyeket az Északi Kincshagyomány alapítója, Rigzin Gödem megjövendölt. Ezek a jóslatok gyakran említik, hogy a sötét korszakban a buddhista gyakorlás hanyatlik, a templomok kiürülnek, és az aranykor (a tibeti királykor) templomai romokban állnak. Emiatt gyakran áldozták energiájukat régi templomok és sztúpák felújítására Dél-Tibetben, és ahogy a forrásokból láttuk, Nepálban is. Hogy mikor lett része a Dzsarung

Khasor sztúpa és a Szvajambunáth ennek az átfogó vízióinak, nem pontosan datálható.

A Jolmó tulkukat a bódhnáthi sztúpa legendás építősegédjének újjászületéseként tisztelték, és *A nagy Dzsarung Khasor sztúpa legendája* című szöveg biztosította legitimitásukat és jogukat, hogy a sztúpa egyházi gondnokai és a hozzátartozó földek tulajdonosai legyenek, mely jogot a Malla királyok szentesítettek számukra. Mind híres és befolyásos tibeti családokból származtak, és ez, továbbá különleges spirituális helyzetük segített abban, hogy személyes kapcsolatokon alapuló hálózatokat építsenek ki befolyásos szellemi és politikai vezetőkkel. Egyes esetekben rokoni kapcsolat, beházasodás is segítette pályájukat.



1. kép. A bódhnáthi sztúpa

A newári források szerint a Dzsarung Khasor sztúpa eredetijét Kr. u. 505-ben a Licshavi király, Manadéva építette apja, Varsadéva relikviáinak, akit akaratlanul megölt. A tibeti szövegekből csak annyit tudni, hogy a sztúpa még azelőtt épült, hogy Triszong Decen meghívta Tibetbe Guru Rinpócsét a 8. században. Amúgy Guru Rinpócse egyik 13. századi életrajza az első tibeti buddhista szöveg, mely a Dzsarung Khasor sztúpát említi.⁶¹ Ahogy a tibeti forrásokból láttuk, a 16–18. század között a Jolmó tulkuk voltak a sztúpa védnökei, de a kínai-nepáli háború felborította a kétszáz éven át tartó egyezséget. 1859-ben Dzsang Bahadur, a Rána miniszterelnök a Kína Szecsuan tartományából származó nyingma jóginak, Taipo Singhnek ajándékozta a Dzsarung Khasor sztúpát, amiért az fordítóként nagy szolgálatot tett a kínai-nepáli háború béketárgyalásainál 1853-ban. A második és harmadik Csini Láma – ahogy Taipo Singh leszármazottait nevezték – a Dalai Lámák képviselő-

⁶¹ *Padma bka' thang shel brag ma.*

jeként is működött Bódhnáthban, mivel a környék lakossága egyre gyarapodott, nemcsak helyi tamangokkal, de tibeti kereskedőkkel is. Bódhnáth szellemi és politikai vezetői így egyre nagyobb hatalomra tettek szert, egészen 1982-ig, Bódhnáth utolsó hagyománykövető Csini Lámájáig. Ezt követően egyre több tibeti kolostor épült a sztúpa közelében, és a hatalom ma már megoszlik a jelenlegi nem túl népszerű Csini Láma, és a tibeti lámák között.

Rezümé

A Dzsarung Khasor sztúpa a Kathmandu-völgy (Nepál) egyik legfontosabb buddhista zarándokhelye. A jelen tanulmány a sztúpa történetéhez kapcsolódó 16–18. századi tibeti forrásokat vizsgálja, többnyire a sztúpa egyházi gondnokságért felelős lámák életrajzaiból merít, hogy átfogó képet adhasson a sztúpa újjáépítésének történetéről, az ehhez kapcsolódó legendákról, és magyarázattal szolgáljon arra, hogyan lett egy nepáli sztúpa egy messzi múltba nyúló tibeti hagyomány része, állandó felújítása hogyan segíti a Buddha tanításának fenntartását egy hanyatló korszakban.

Kulcsszavak

sztúpa, nyingma iskola, kincsmester – tertön, kincstanítás – terma, újjászületés – tulku, jolmó, elrejtett föld, sötét korszak

Abstract

Zsóka Gelle

The History of the Bodhnath Stupa in the Light of Tibetan Sources

The Jarung Khasor stupa is one of the most important Buddhist pilgrimage sites of the Kathmandu valley in Nepal. The present paper uses 16–18th century Tibetan sources, mainly biographies of the lamas, who acted as sextons of the stupa, in order to give a detailed picture of the history of its 16th century reconstruction, and the related legends. It also attempts to explain how a stupa in Nepal became part of a Tibetan tradition reaching far back into the past, and how the constant renovation of the stupa helps to preserve the Buddha's teaching in an age of decline.

Keywords

stupa, nyingma school, treasure master – tertön, treasure teaching – terma, reincarnation – tulku, yolmo, hidden land, declining age / dark age

MŰHELY

BANGHA IMRE

Indiai napló 2019

Maitrakul

Mumbai, 2019. január 12.

Észak-Mumbaiból több, mint egy órát vonatozok még északabbra egy tömött helyiérdekű vonaton. A kocsiajtók állandóan nyitva vannak, vagy talán fel sem szerelték őket. Az emberek fürtökben lógnak az ajtók helyén. Az, hogy nem kell ajtót nyitogatni, nagyban meggyorsítja a fel- és leszállást. A vasútállomásokon általában hatalmas a tömeg. Naponta milliónyi ember utazhat ezeken a vonatokon. Valahogy mindenki felfér.

A kaljáni állomásról autóriksa visz tovább Bápágáonba. Ez már a külvárosokon túli, falusias vidék. Itt a Maitrakul, „Baráti család” nevű gyermekotthonba vagyok



1. kép. Maitrakulban Dzsávéd zöldséges, Dzsagtáp igazgató és 'Vivékánanda' társaságában.

hivatalos. Ez olyan eldugott helyen van, hogy a riksával csak többszöri kérdezősködés után találjuk meg. Az igazgató Kisór Pavitra Bhagaván Dzsagtáp járókával jár. Az otthonnak mintegy két tucatnyi lakója van alsó tagozatos gyerektől kezdve az egyetemistáig. A Nobel-díjas Kailás Szatjártíra emlékeztető, szakállas Dzsagtáp igazgató eredetileg tanár. Elmondja, hogy szereti Tolsztojt és Dosztojevszkijt, és Gándhít. Az utóbbi ürügyén megkér, hogy január 30-án 5 óra 17 perckor velük és sok más emberrel szolidarizálva álljak meg egy percre. Ez Gándhí halálának a pillanata. Már hosszú ideje foglalkozott társadalmi munkával, és több helyi jótékony szervezetet alapított. Azt mondja magáról, hogy mióta balesetet szenvedett, félig vasból van, és helyhez lett kötve. Akkor jött az ötlet, hogy otthont nyit, és befogad vagy két tucatnyi hátrányos helyzetű gyereket. Különböző programjain keresztül már korábban is kapcsolatban volt többükkel, így nem volt nehéz összeválogatnia a legmegfelelőbbeket. Két évvel ezelőtt bérelt egy telkes házat, és hivatalosan is beindította az otthont.

Amíg beszélgetünk, körénk gyűlnek a lakók meg a macskák, és a macskák kivételével mindenki bemutatkozik. Engem is alaposan kikérdeznek. Az igazgató minden lakónak adott helyi becenevet, és tisztséget. Van aki az akváriumért felelős, van aki a kinti állatokért, van aki a napilapokért, más a konyháért vagy a kiskertért. Az állatokat különleges szóval illetik: *dzsívlag* „élettel bíró”, azaz élőlény. Ezáltal is az ember és az állat közelségét hangsúlyozzák.

A befogadott gyerekek és fiatalok között van néptáncos és festő, többen szociális munkát tanulnak, és a közeli szegénynegyedek szükségleteit mérik fel. Indiában szokatlan módon fiúk és lányok egy otthonban laknak. Több diák is jár a Mumbai Egyetemre. Nekem az út onnan több mint két órát tartott. Ők ezt naponta kétszer teszik meg. Mivel mindenkinek van az otthonban feladata, ezért egyetem után ezt is el kell végezniük.

Mindenki mosolyog, és kiegyensúlyozott. Pedig mindegyiküknek megvan a maga története az összetört családjáról és a szegénységről, ami mélyen az életük részévé vált. Dzsagtáp igazgató verseket és rigmusokat szerez. Elmondja, hogy sokat el is felejtett, mert ritkán írja le őket. Néhány versét viszont zenei kísérettel, és óriási beleéléssel eléneklik a lakók. A három legkisebb gyermek dobol három különféle dobon, *tablán*, *mridangon* és egy kis sámándob-szerűségen. Olyan örömmel énekelnek, hogy majd szétesik a fogadószoba, és még a félholt ember is feléled tőle.

A konyhafelelős Csingí becenevű lány vezet körbe. Meglep, hogy milyen kicsi az épület. Egy négyszobás lakásban lakik 20–25 ember. A fiúk a nappaliban és az egyik szobában, a lányok egy másikban, a negyedik, legkisebb, pedig az igazgatóé. Az ágyon és íróasztalon és a könyvespolcokon kívül alig fér bele valami. Tervezik, hogy egyszer építenek egy nagyobb, saját otthont, de egyelőre nincs pénz rá. Viszont az egyik fiú már el is készítette az új otthon makettjét.

Ilyen zsúfolt házban nehéz tanulni. Az udvaron van több csendes sarok is. Az egyiket Csingí lelógó lepedőkkel díszítette. De persze mikor a gyerekek hangszeren tanulnak, és dobolnak, akkor semmi sem csendes. Jelenleg csak kutyák, macs-

kák és halak vannak, pedig próbálkoztak más háziállattal is. Karácsony-újév táján lámpaernyő-készítő versenyt rendeztek, és most mindenfelé kreatív lámpaernyők lógnak az udvaron és a verandán.

A nappaliban egy tábla jelzi, hogy ma Vivékánanda szvámí ünnepe van. Ő volt az első hindu, aki eljutott nyugatra, és sikerrel népszerűsítette a hindu vallást. 1893-ban a chicagói Vallások Világparlamentjén elmondott beszédére mint a hinduizmus nagy sikerére emlékeznek az indiaiak. Az egyik kisfiú Vivékánandának öltözve készül ismertetni a hindu bölcset.

Az otthont helyi szinten többen is segítik. Amíg az igazgatóval beszélek, egy mérnök egy hatalmas csomag frissen nyomtatott tankönyvet hoz. Később egy szakállas muszlim zöldség-nagykereskedő, a közeli Kaljánban lakó Dzsávéd csatlakozik hozzánk. Kuvaitba exportál indiai zöldséget, de van helyi boltja is. Az egyetemista fiatalok rendszeresen tőle vásároltak gyümölcsöt. Miután jobban megismerte őket, néhány hete eljött meglátogatni az otthont. Azt mondja, hogy azóta feltöltődni jár közénk. Este végül ő visz vissza motorbiciklijén Kaljánba, ahol ismét felülök a most már félig üres mumbai helyijáratúra.

Írók Kólhápúrban

Mumbai-Kólhápúr vonat, január 15.

Ma van *makara szankránti* ünnepe, mikor a nap átmegy a Kos jegyébe. Az indiaiak szerint ekkoriban van a leghidegebb, és ezután majd meleg napok jönnek. A vonatból látom az ünnepe igyekvő falusi asszonyokat kis áldozati tálakkal a kezükben.



2. kép. Makara szankrátit ünneplő asszonyok

2019. január 17–18.

A kólhápúri Sivádzsi Egyetem vendége vagyok, ahol három hindi előadást tartok. Szinte semmi költséget nem engednek nekem, és még a bazárban a gyümölcsömet is ők fizették ki. Kocsival visznek mindenfelé. A vendégházat még egyszer sem hagytam el gyalog. Emellett maráthi írókkal találkozgatom. Egyszerű emberek is jók lettek volna arra, hogy a nyelvet gyakoroljam, de a tanszékvezető írókkal hoz össze. Annál jobb.

Az első este a nyugdíjas természettudós Szávan professzornál találkozom Sailadzsá Sjáamával, aki gyermekkönyveket és novellákat ír hindiül és maráthiul. Arról beszélgetünk, hogy a hindi és a maráthi irodalom miben különbözik. Bár hasonló mozgalmak voltak mindkettőben, az egyes írókat nem lehet párhuzamba állítani. Az író nő elmondja, hogy nem szereti a manapság sokat vitatott mozgalmi irodalmat, mint például az érinthetetlen vagy feminista irodalmat, mert a mozgalmiság az irodalom kárára van.

Másnap Szávan professzor elvisz egy napilap szerkesztőségébe, ahol Nandakumar Nalagéval beszélgetünk. Ő nyolcvanöt éves író nyolcvanhat könyvvel. Faluról származik, és most is falun él. Irodalomszeretetből tanult maráthi szakon, és később az egyetem maráthi tanszékén dolgozott. Pozitív hősök harcait írja meg a falusi gonoszság, szegénység, kasztrendszer, írástudatlanság vagy hozzá nem értő állami beavatkozások közepette. Írásait gyakran színezi nyelvjárási elemekkel. A szegények között él, sok tekintetben a szegényekhez hasonlóan. A hideg évszakban gyakran meghalnak az emberek, mert egy ingnél több ruhájuk nincs. Ő is mindig egy ingben jár. Két fia meghalt, és elmondása szerint a bánatát is kiírja. Nyolcvanöt évesen is tele van energiával, és elmeséli, hogy sok könyvet úgy sikerült megírnia, hogy este hét és éjjel egy között csak az írással foglalkozik.

Utolsó napomon számítástechnikusokkal tárgyalok arról, hogy hogyan taníthatjuk meg a számítógépet hindiül olvasni. Már többen is megkísérelték, de meggyőző eredményt még senki sem ért el. A goai Birla Technológiai és Tudományos Intézet, a BITS Pilani szövegfelismerő kísérletei iránt elkezdett érdeklődni egy nagy indiai állami vállalat, a Centre for Development of Advanced Computing (CDAC). Telefonon azonnal fel is hívták Asvin barátomat, és lehet, hogy szerdán két képviselőjük Goába repül, hogy hármasan beszélgessünk.

Éjszaka indulok Goába. A megfázásom elmúlt, de bizonytalan, hogy a légkondicionált alvóvonat jó lesz-e. Ráadásul arra is vigyáznom kell, hogy ne újuljon ki a sérvem. Nehéz a sok csomag. Szerencsére a kólhápúri állomáson egy utas két bőröndöm láttán felajánlja a segítségét. P. S. Thákarnak hívják, és a helyi képzőművészeti főiskola rajztanára. Lelkemre köti, hogy legközelebb náluk is tartsak előadást. Azt már a kólhápúri hinditanár Aksaj is elmondta, hogy ezen a vidéken nagyon segítőkészek az emberek. Olyan mélyen Mahárástra belsejében vagyok, hogy itt az emberek a nagyvárosiaknál is inkább hajlandók maráthiul beszélni. A beszélgetés közben megintcsak körülvettek az utasok. Rajztanár barátom megemlíti, hogy Miradz előtt, Sivszinghpúrban száll majd le, de talál egy utast ne-

kem, aki szintén Miradzba utazik. Mikor említi Sivszinghpúrt, egy másik utas megkéri, hogy vigyen el neki oda egy csomagot.

* * *

A Miradzi váróteremben üldögélek, és várom az éjszakai vonatomat, amely a Dúdh-szágar vízesésen is átmegegy majd valamikor a sötét éjszakában. A sérv annyira megijesztett, hogy elhatároztam, hogy ahol tudok, kulikat fogadok, még ha veszekednem is kell velük a fizetéséről. Végül sehhol sem kell, mert bőrröndönként egységesen száz rúpiát kérnek a kulik.

A hétvégét a tengerparton töltöm majd, és hétfőn utazom a következő tudományos állomásomra, a BITS Pilánira.

Khólá, január 19.

Ótórás alvás után szinte kipihenten szálltam le reggel hétkor a vonatról a legnagyobb goai városban, Madgaónban. Hideg volt és köd. Az emberek pulóverben és kiskabátban járnak. Sofőröm elmondta, hogy ez a néhány nap az év leghidegebb része. Reggel még pulóverben sétáltam a tengerparton. Aztán dél felé már strandidő lett.

Paradicsomi táj. Életemben először tengerre néző szobám van, legalábbis részben, de így még szebb. Egész pontosan egy lagúnára és a tengerre néz a kókuszpál-mák között fekvő verandás kunyhóm. Egy csendes tengerparton vagyok, ahová háromkilométeres úttalan út vezet. Telefonos térerő nincs, de a szálloda ellát wifivel.

Csak három bungallószálloda-csoport van itt. Kissé beljebb kónkani falu. A strand végéhez közel forrás. Az asszonyok hatalmas korsókban onnét hordják a vizet. Az én szobámban folyóvíz van.

Este egyre csak a tengeri naplementét nézem. Minden földi élet a tengerekből származik, tehát én is. A tengerhez hazajövök.

Hindi és számítástechnika

Kólhápúrban három hindi, a goai Birla Technológiai és Tudományos Intézetben (BITS) pedig két angol nyelvű előadást tartok. Mindkét helyen átfedés van a technológiával. A kólhápúri tanszékvezető Pátíl professzorasszony a hindi válságát látva a számítástechnikával kombinálja a hindit, és számos közös projektjük van a CDAC nevű állami számítástechnikai vállalattal. Ezt egy indiai szuperszámítógép megépítésére hozták létre, de aztán felvállalta az indiai nyelvek számítógépes gondozását is. Egyszerre több India létezik. A nagyvárosokban szinte mindenki tud angolul, és ez teszi Indiát az USA után a második legnagyobb angolnyelvű országgá. A falvakban viszont a helyi nyelv a meghatározó. Mivel a falusi piac jelentős, ezért a számítástechnikai cégek igyekeznek azt is ellátni. Ha egy hindi diplomás diák ebben a szektorban helyezkedik el, sokkal jobban kereshet, mintha tanárként dolgozna. Ez

így vonzóvá teheti a hindi szakot, melyre egyébként a gyengébb diákok jelentkeznek, akik úgy érzik, hogy máshova nem vennék fel őket. A diákok faluról járnak be az egyetemre, és óriási dolog számukra, hogy bekerülhettek. Az előadásaim után most vagy egyáltalán nincsenek vagy gyengék a vonatkozó kérdések. A helyi hagyomány az, hogy az előadás végén a közönségből felállnak emberek, és elmondják, hogy az milyen hatást tett rájuk. Van ugyan önként jelentkező, de leginkább a tanszékvezető választ ki diákokat. Felszólítására a hallgatók minden csoportjából kijön valaki.

* * *

A Birlá Intézetben is van két előadásom, mivel a természettudományos képzés mellett van itt egy Bölcsész és Társadalomtudományi Tanszék is. Ez India egyik elit magánegyeteme, melyet az ország egyik legnagyobb vállalkozója, a rádzsasztháni K. K. Birlá alapított négy különböző helyen: három indiai államban, illetve Dubaiban. Olyan intézet ez, amely különösen hozzájárul ahhoz, hogy India számítástechnikai nagyhatalom legyen. Rendkívül sokszoros a túljelentkezés, és aki itt diplomázik, annak nagyszerű álláslehetőségei lesznek. Az a világ ez, amelyet Chetan Bhagat *Three idiots*, „Három hülye” című megfilmesített regénye jelenít meg. Itt sokkal aktívabbak, és sokkal könnyebben kérdeznek a diákok az előadás után.

Végül itt hozunk össze találkozót a CDAC szövegfelismerést kutató szakemberével, Manís Kumár Guptával, aki a Birlá Intézettel kialakulóban levő közös kutatásom miatt utazott le Punéból Goába. A nyomtatott dévanágari írásos szövegek esetében 95–97 százalék a CDAC szövegfelismerése, de van online kézírást felismerő programjuk is. Én átadok nekik több száz oldalnyi lefényképezett kéziratot és azoknak a begépelte változatát. Ez alapján megpróbálják majd tanítani a programot a régi kéziratok felismerésére.

Sofőrök, halászhók és mosóemberek

A goai sofőrökkel először maráthiul igyekszem társalogni, ami most már viszonylag jól megy. Mikor azonban rákérdezek egy-egy konkani szóra, ők lelkesen tanítanak anyanyelvükre. Van, aki aztán végig konkaniul beszélget velem. Mivel a konkani nagyon hasonló a maráthihoz, és mert három éve tanultam egy kicsit, a felét most még értem is. Elmondják, hogy a konkani iskoláztatás 5 vagy 10 osztályig épült ki. A maráthi 10-ig. Ennél magasabb tanulmányokat már angolul végeznek. A szociolingvisztika szerint egy nyelv fejlettségének egyik jellemzője, hogy mennyi iskolát lehet rajta végezni. E szerint a mérce szerint a konkani a legfejletlenebb helyi nyelv. Egy este egy maráthi újságíró a vendégem. Ő elmondja, hogy a főváros Pandzsimbán 32 napilap jelenik meg maráthiul, és kettő konkaniul. Az a kettő is csak állami segítséggel él meg. Szerinte ugyanez a helyzet a konkani irodalommal is. Másoktól

ennél jobbat hallottam a hatmilliós konkaniról. A rivális nyolcvanmilliós maráthi nyelv értelmisége körében azonban ez a kép él róla.

Goában ha lehet, halat eszem, mert tudom, hogy friss. Szinte állandóan látni halászcsonakot a tengeren. Bár itt-ott feltűnik egy-egy halászhajó is, csónakból több van. Három-négy ember van bennük. Kettő evez, a többiek az óriási hálót dobják a vízbe. Legtöbbjük hajnali háromkor kel, és négykor száll csónakba. Egy órát eveznek, és aztán kivetik a hálót. Tíz óra fele jönnek vissza. A napi fogás általában 10–15 kilónyi kicsi vagy közepes hal, amit elosztanak egymás között. Tizenegy felé a feleségük már az út szélén árulja a friss halat. Mások később hajóznak ki. Mivel azonban délutánra feltámad a szél, a hajnali csónakázás a legkevésbé körülményes.

A csónakoknak általában vallásos neve van. A katolikusok például szentekről nevezik el őket. A lassú nyelvi váltás példája a Hollant falu kikötőjében egymás mellett parkoló két csónak: az egyik portugálul St Anton, a másik angolul St Anthony.



3. kép. Portugál, angol és konkani nevek a halászcsonakokon

Szállodámban mosatok. Ha reggel kilenc előtt leadom a ruhát, akkor a mosóember elviszi, és estére mosva-vasalva hozza vissza. Az egész olyan olcsó, hogy nem érdemes magamnak kézzel mosnom a fürdőszobában. A visszakapott ruhadarabokon néha kis cérnaszálak vannak. A mosóember a különböző színekkel azonosítja, hogy a sok vendég közül melyik ruha kié. Régebben kis falevelek voltak a ruháim között. A cérna már modernizáció. A mosóemberek ruhamegjelölési technikája legendás. Egy útikönyv szerint már bűnözőket is buktattak le a módszerükkel.

Az érinthetetlenek irodalma

Még a Mumbai Egyetemen rákérdezett egy professzor, hogy foglalkozom-e érinthetetlen irodalommal. Ez egy irodalmi irányzat, melyben megszólalnak az eddig hallgatásra ítélt érinthetetlenek, helyi szóval *dalitok*, azaz „elnyomottak”. Helyzetük hasonló, és gyakran rosszabb annál, amit Illyés Gyula a *Puszták népében* mutatott be. Hála az India által alkalmazott pozitív diszkriminációnak, sokan közülük tanulhatnak, és vezető pozíciókat töltenek be. Épp ebben a tanévben kezdtem el tanítani Ómprakás Válmíki érinthetetlen hindi író *Dzsúthban*, „Moslék” című önéletrajzát, amiből első kézből ismerhettem meg az érinthetetlenek életét. Mivel érdekel a téma, pillanatok alatt összejöttek a hasonló témával foglalkozó gudzsaráti és maráthi professzorok. Anil Szápkar másnap reggel indulásom előtt elhozta egy könyvét maráthiul és hindi fordításban. Most azt olvasgatom. Szápkar nem történeteket mesél, hanem a történet mintegy ürügy rá, hogy bemutassa a szereplők belső világát vagy társalgáson, vagy gondolatfolyamon keresztül. Minden szereplő terhet visel, valószínűleg többszöröset, bár az utalásokat annyira nem értem, hogy megtudjam, hogy mindegyikük érinthetetlen-e: homoszexuális szakítás, megvesztegetés, meddőség, és mindenek felett az elidegenedettségek. Míg a dalit-irodalom nagy része önéletrajzi ihletésű, és gyakran idézi fel a gyermekkori falusi nyomort, addig Szápkar hősei városi emberek, gyakran értelmiségiek. Ezzel az író azt érezteti, hogy az érinthetetlen mivolt nem szűnik meg a hagyományos világból való kikerüléssel vagy a tanulással. A szereplők nyelvezete informális, modern beszélt nyelv, amit a tankönyvek nekem nem tanítottak.

A Dzsajpuri Irodalmi Fesztiválon is eljutottam az érinthetetlen panelre. Semmi utalás nem volt rá, hogy dalitokról lesz szó. Engem a hindi cím vonzott: „Hajnali sötétben”. Az indiaiak a résztvevők nevéből eleve tudják, hogy érinthetetlenekről lesz szó, de én ezt a kódolást nem értettem meg. A panelvezető régi ismerősöm, a bráhmána angolprofesszor Harís Trivédí volt. Trivédí írta az eddigi legjobb áttekintést a modern hindi irodalomról. Az általa kiemelt regények jó részét én is olvastam, és az volt az érzésem, hogy hasonló az érdeklődésünk. A panel alatt azonban megváltozott a képem. Haris bevezetőjében elmondta, hogy a panel angolul és hindiül lesz, és reméli, hogy eljön a nap, mikor minden dalit író tud majd angolul beszélni. A négy dalit résztvevő négy különböző nyelven alkot: Manórandzsán Bjápári bengáliul, Sivrádzs Szingh Bécsain hindiül, Deszrádzs Kálí pandzsábiul, és a bengáli Dhruba Dzsjóti angolul. Végül azonban nagyjából csak Trivédí beszélt angolul, a többi résztvevő hindiül. A panel végén kérdések. Pontosabban csak egy. Megkérdezem, hogy Trivédí professzor miért nem gondolja, hogy inkább a helyi nyelveket kellene egyenlőnek tartani az angollal, illetve, hogy az egyes íróknak mit jelent a helyi nyelvek használata? A kérdést taps fogadta, és az írók olyan hosszan válaszolnak rá, hogy más kérdésre nem is maradt idő.

Bjápári és Bécsain az életéről mesél. Bjápári huszonévesen naxalita terrorista lett, és a börtönben tanult meg írni-olvasni. Egy rabtársa az ablakon át tanította. Írásaival összindiai irodalmi díjat nyert, de az egyébként irodalomszerető bengáli sajtó erről semmit nem írt. Elmondja, hogy kétféle dalit van, az indiai ruhás szegény vagy láza-

dó, és a beolvadni igyekvő nyakkendő. Először tisztán beszéli, pontosabban kiabálja a hindit, és ahogy tűzbe jön, egyre erősebb lesz a bengáli akcentusa. Bécsain tizen-négy éves koráig nem járhatott iskolába. Az érinthetetlenek között az özvegyek újra házasodhatnak, és az ő anyja is háromszor ment férjhez. Kezdetben gyermekmunkára volt ítélve. Mostohaapja azért küldte el iskolába, hogy az ő saját gyerekének legyen kísérője. Mikor a tanár szólt, hogy a fiú tehetséges, és mindenképpen taníttatni kell, a mostoha mindent megtett, hogy megakadályozza a továbbtanulását. Ő pénz nélkül tanult, és mikor dögöt látott, megnyúzta, és eladta a bőrt. Nagyon félt, hogy osztálytársai meglátják. Olyan szegény volt, hogy amikor egy verse megjelent egy irodalmi lapban, nem volt pénze megvenni a lapot. Végül hinditanár lett, a következő tanévtől pedig a Delhi Egyetem Hindi Tanszékét fogja vezetni. Felolvassa két versét. Nem prózaversek, mint a modern hindi költészet nagy része, hanem az urdú által ihletett, ritmikus, rímelő *nazm*ok. Ő is kiabálva beszél, mint a politikai agitátorok. A versek mellett ő is önéletrajzi író, mint Bjápari. Ezzel szemben Dészrádzs Kálí a maga kulturális gazdagságát ecseteli. Övé a náth-jógik, és a leírhatatlan Istent imádó szegény költők, a hindi Kabír és a pandzsábi Bulhé Sáh irodalma.

A panel után odakint többen is odajönnek hozzám. Mikor megmondtam a nevemet, egyikük felkiáltott, hogy itt az Ánandghan-könyv szerzője, és megölelt.



4. kép. Érinthetetlen értelmiségiekkel az irodalmi fesztiválon

A Dzsajpuri Irodalmi Fesztivál

Január 25–28.

A Dzsajpuri Irodalmi Fesztivál India legkiemelkedőbb irodalmi fesztiválja, ahova minden évben számos nemzetközi hírnévű író és tudóst hívnak meg. Itt az indiai angol írók a világ legnagyobbjaival egyenrangú félként szerepelnek. Az utóbbi években az angol mellett megjelentek a hindi és a rádzsasztháni nyelvű panelek is, bár számuk elenyésző.

A rádzsasztháni irodalmi hagyomány mai jelentőségéről szól az egyik panel. Itt rádzsaszthániul beszélnek. Én nem tudtam, hogy értem ezt a nyelvváltozatot. A rádzsasztháni nagyon közel van a hindihez, és ami nem hindi benne, az gudzsaráti. Sokáig a hindi nyelvjárásának tartották, de ma önálló nyelvi státuszra törekszik, amit az indiai Irodalmi Akadémia el is ismert. Nagyon egyszerűen tudom követni az egész panelt, és még el sem fáradok, mint az kevésbé ismert idegen nyelvek hallgatása közben lenni szokott. Általában a hagyományos irodalomtörténetet

mesélik el a modern kritika vívmányai nélkül. Az egyik tudós négy témát említ a régi irodalomban, szerelem, harc, világi etika és vallás. Egy tanárnő arról beszél, hogy bár ebben az irodalomban a nők gyakran másodlagos vagy negatív szerepet kapnak, mégis a benne szereplő mítoszok mindenkinek mondanak valamit. Azt ajánlja, hogy depresszió ellen énekeljen az ember népdalokat.

A nyelvhasználatban létezik egyfajta hierarchia. A panelek elsőpró többsége angol nyelvű. Ezek legtöbbször rendkívül jól felépített, gondolatébresztő előadás vagy párbeszéd. A hindi panelek, különösen azok professzor-moderátorai gyengébbek, bár az írók itt is gyakran nagyszerű dolgokat mondanak. A leggyengébbek a rádzsasztháni panelek. Az egyik olyannyira csak közhelyeket ismételget, hogy a felénél elmegyek róla.

Bár irodalmi fesztiválnak hívják, nem csak irodalmat, hanem inkább most megjelent könyveket tárgyalnak. Nagyon sok a politikai és a társadalomtudományi panel is. Egy közgazdasági panel a bizalom fontosságáról beszél, arról, hogy a szegény országokban a legnagyobb a bizalomhiány, és így nehéz kölcsönt kapni. Van panel a nők elleni savas támadásokról, és van egy a rákból felépült híres színésznővel Manísá Koirálával. Nekem különösen tetszik egy a „Megírandó történetek” címet viselő. Ebben helyi emberbaráti kezdeményezésekről van szó. A *Jaipur Foot*, „Dzsajpuri láb” nevű cég például olyan műlábat tervezett, amelyben sportolni és táncolni lehet olyan embereknek, akiknek combtól lefelé hiányzik a



5. kép. Rádzsasztháni irodalmi panel

lábuk. Két egészen egyszerű, mélyen vallásos hindu pedig az elesetteknek segít: egy özvegyasszony arról beszél, hogy férje megvakult a halála előtt, és ő azután iskolát nyitott a vakoknak a hetvenes években, amikor a vakok oktatását elképzelhetetlennek tartották Indiában. Egy parasztgyerekből lett orvos pedig az utcára kikerült haldokló embereknek és állatoknak ad otthont. Azt mondja, hogy az adta az ösztönzést, hogy gyermekkorában a kertjük végében telepedett le egy haldokló, aki egy hónap múlva meg is halt ott. Sohasem utasít vissza senkit azzal az indokkal, hogy telt ház van. Mindkettőjük kezdeményezése mára már óriásivá nőtte ki magát. Mindkettő mögött az áll, hogy nem sodródtak a tömeggel, amely azt állította, hogy ezeken az embereken már nem lehet segíteni, hanem a belső szavukra hallgattak, és megpróbáltak valamit tenni.

A világirodalom Dzsajpurban

Az ötnapos fesztivál minden napján öt párhuzamos panel fut. Mindig van valami érdekes. Az északír Paul McWeigh félelemmel teli gyermekkorából nyeri az ihletet. A nyolcvanas években Észak-Írországból mindenki félelemben élt. A katolikusok fallal körülvett gettóban laktak, saját rendőrséggel, mert a brit rendőrség nem járt be oda. Akkoriban egyébként a katolikusoknak még szavazati joguk sem volt.

A bohócnadrágos Alexander McCall Smith elmondta, hogy Botswanáról is, Skóciáról is csak a jót írja le. Ezt érzi szükségesnek a bajokkal teli világban. Reggel négykor kezd az írásnak, és akkor szinte automatikusan jön. Vagy százhusz könyve jelent meg, pedig ötvenéves korában lett csak regényíró. Azelőtt senki sem tartotta különleges egyéniséggel bíró embernek. Könnyed, ám moralizáló stílusát ma már az egész világon szeretik. Szereplői etikai kérdéseket vizsgálnak, és írásainak központi témája a megbocsátás. Tavalyi regénye egy német és egy amerikai pilóta barátságáról szól a második világháborúban. A német pilóta azt magyarázza az amerikainak, hogy azért nehéz megérteniük egymást, mert Amerikának sohasem volt gyűlöltre alapozó politikusa. Ezt McCall Smith panelbeli beszélgetőtársa megpróbálta rejtett Trump-kritikának beállítani, de a szerző azzal vágott vissza, hogy a regényt mindig a megjelenés előtt írják, azaz íródhatott akár azelőtt is, hogy Trumpot megismerte a világ. Egy regényében a kövér afrikai főhősnőt „hagyományos alkatúnak” jellemzi, ugyanis a hagyományos Afrikában a kövérség vonzó. (Ráadásul az erős, dobogó léptekkel járó emberek elől elmenekülnek a kígyók.) Azóta az író még népszerűbb lett a kövér nők körében. Elmondja, hogy időnként rajongói kívánságai szerint alakítja könyvei folytatását.

Észre sem vettem a műsorból, hogy itt van Yann Martel, a *Pi élete* írója is. A filmadaptációról szóló panelban ott volt mellette az erős skót akcentusban beszélő Irvine Welsh, a *Trainspotting* és Chitra Banerjee Devakaruni, a *Fűszerek hercegnője* regényírója. Valamelyik író azt mondta, hogy a könyv általában azért jobb, mint a film, mert az az író agyában futó filmet vetíti.

Martel sem volt megelégedve a filmmel. Szerinte a zene manipulál, mert irányítja, mit kell érezzen a néző. Elmondta, hogy ő egy mondatban írta le a hajótörést, mert elkoptatott írói témának érezte. A film ezt óriási látvánnyá tette. Viszont a film kihagyta a vallásos filozofálást, hiszen a látványra kellett koncentrálnia. Így aztán sokkal nagyobb teret kapott a tigris és a feszültség. A könyvben a tigris nemesebb állat volt. Elmondta, hogy a film végén kámeaszerepben ő maga is megjelenik egy távoli montreali járókelőként. Mikor először látta a filmet, egyedül ült egy nagy moziteremben, és mellette volt a főhőst alakító színész Suraj Sharma (Szuradzs Sarmá), aki szintén akkor látta először a kész filmet.

Martel most az új, színházi adaptáció sikerét várja. Szerinte a színházi közönség sokkal aktívabb, mint egy filmközösség, hiszen erősebb képzelőerővel kell bírnia, és így többet alkot együtt a szerzővel.

Két panelban is felmerül a kérdés, hogy hogy lesz valakiből író. Mindkét esetben arról beszélnek, hogy milyen fontos a másik ember bátorítása. A goai Jerry Pintót például egy barátja felesége zsarolta bele az írásba. Mások mentorokról beszélnek. Ezt én magam is tudom. Ha annak idején Cseke Gábor nem bátorít, talán soha nem gondolok rá, hogy érdemes útirajzot írnom. Emellett két fontos dolog merül még fel: a kezdeti kitartás illetve a rendszeres írás. Volt sikeres író, akinek első könyvét tizenhat kiadó utasította vissza. A rendszerességre példa az az író, aki reggel négytől kezdve alkot, mielőtt megindulna az élet, illetve az, aki szabálynak tűzte ki, hogy naponta ezer szót írjon le.

Gyógyítás versekkel

Dzsajpur, január 27.

Az irodalmi fesztiválon eljutottam egy költészeti panelra is. Itt egyáltalán nem új versekről vagy új esztétikáról volt szó, mint azt vártam, hanem gyógyításról. Egy angol könyv-vállalkozó, William Sieghart versekkel gyógyít. Tízperces konzultáció után ajánl egy verset. Azt modja, hogy a hozzá forduló páciensek problémáit vagy tíz nagy csoportra lehet osztani, melyek egyúttal korunk legnagyobb problémái is, mint a magányosság, az aggodalom, a gyávaság miatti lelkiismeretfurdalás. Ő gyógyításként vonatkozó verseket ad ki olvasásra. A magányosság fő okát a szociális médiában látja. Egy mobiltelefont lengetve mutatta, hogy az ember ott nem önmagát, hanem az avatárját adja.

A *Kabír-játrá*, azaz Kabír-vándorfesztivál egy az indiai hagyományokra építő, egyhetes rádzsasztháni fesztivál Díváli ünnepe után novemberben, ahol középkori alacsony-kasztú költőknek tulajdonított népdalokat vagy népdallá vált verseket énekelnek. 2012-ben néhány népzene pártoló összeállt Kabírt éneklő falusi muzsikussal, és körbevitte őket néhány falun. Mivel a fesztivál ráfizetéses volt, és szponzor sem akadt, leálltak. Csak a Youtube-on maradt nyilvános nyoma a kezdeményezésnek. Itt talált rá egy rendőrfőnök, aki észrevette benne a lehetőséget a



6. kép. Népi énekesek Nyugat-Rádzsaszhánból

gyakran véresre forduló falusi feszültségek megelőzésére. Falvakon gyakori ugyanis az összetűzés a különböző kasztok vagy vallások között. Néhány éve a Rádzsaszháni Rendőrség támogatásával újraindult a fesztivál. Több száz ember kíséri őket, és önkéntesek tucatjai segítik a kezdeményezést. Néhány, a Delhi Egyetemen tanuló diák-önkéntessel én is találkoztam. Lelkesen beszélnek a *játráról*, és engem is meghívna rá.

A *játrá* szervezői az irodalmi fesztivál alatt két koncertet is rendeznek, a most felavatott Rádzsaszháni Népzene Múzeumban. Én a Mírá Báí koncertje jutok el, amin egy Dzsajszalmér melletti faluból származó énekes és társulata énekel. Dalaik egyáltalán nem az ismert Mírá dalok, bár az utolsó sorban szerzőként, vagy inkább inspirálóként, ott van Mírá Báí neve. Gyakran monotóniába hajló meditatív hangvételük egészen újként hat rám. Az utolsó dal már nem annyira meditatív, és a közönségből egyre többen táncra perdülnek alatta.

Hüllővédelem

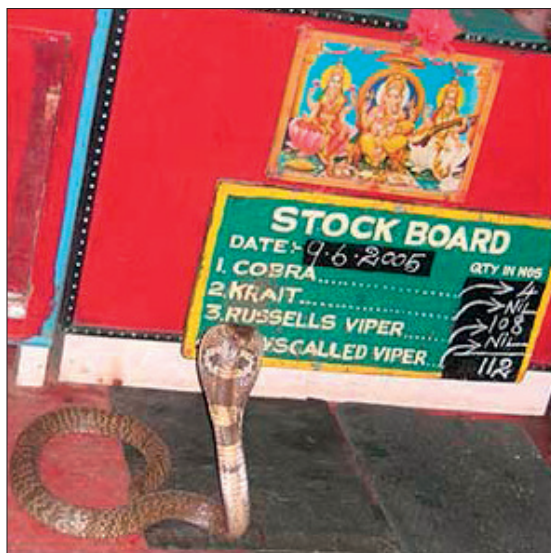
Dzsajpur, január 28.

2009 óta több ember él városon, mint falun, és ezáltal csökken a természetközeli élet megtapasztalása. A veszélyeztetett fajok védelmében India az európai modellt követi. Természetvédelmi körzeteket állít fel. Az indiai tigrisvédelem rendkívül sok figyelmet kap. Itt több pénzt költenek a tigris kihalása elleni küzdelemre, mint az összes többi veszélyeztetett állatára együttevén.

Egy Rom Whitekar nevű herpetológus, azaz kígyószakértő Dél-Indiában telepedt le, és feleségével többek között egy 2500 krokodilos farmot felügyel. Elmondja, hogy vannak helyek, ahol sok a krokodiltámadás. India egyes részein azonban az emberek együtt élnek a krokodilokkal, és nyugodtan bemennek a vízbe fürdeni még akkor is, mikor a krokodil a parton van. Ezt a jelenséget senki kívülálló sem tudta még megmagyarázni. Bár e hüllőnek kicsi az agya, és az arkifejezés hiánya az ember számára idegenné teszi azt, a krokodil ugyanúgy idomítható, mint egy kutya. Ráadásul egy-két idomított krokodil viselkedésének mintáját a többi is elkezd követni emberi beavatkozás nélkül.

Whitekar az ötméteresre is megnövő királykobra védelmének sikeréről beszél. Bár évente mintegy ötvenezer ember hal meg kígyómarásban, és ezek nagy része Indiában, a királykobra mégis védelemre szoruló állat. Első királykobráját meg is fogta. Először csak annyit látott belőle, hogy egy hosszú farok húzódik be a bokrok közé. Visszahúzta a kígyót a farkánál fogva, kikerülte a támadását, és mivel épp csak egy hálósák volt nála, abba gyömöszölte bele. Az indiaiak jelentős része megtanult együtt élni a kígyókkal. Csak akkor ijednek meg, ha a kígyó bemegy a házba. Whitekar elmondja, hogy a kígyó sosem támad provokáció nélkül. A kígyó jobban fél az embertől. Képzeljük el az ő helyzetét. Ő a földön csúszik, az ember pedig föléje magasló óriás. Ha tud, elmenekül. Egyszer azonban Whitekar is zavarba jött, mikor provokáció nélkül indult meg feléje egy kobra. Terpeszállásba állt, és a kígyó átmászott a lába között. Mögötte volt ugyanis a fészke.

Azt tanácsolja, hogy ha látunk egy kígyót, csak sétáljunk tovább. Ha megmart, akkor irány a kórház, mert csak ott van ellenmég. Jó tudni miféle kígyó mart meg, mert annak az ellenmégé-



7. kép. Kígyóátvevő állomás (kép az internetről)

vel kezelnek, bár ma már van kombinált ellenmérreg is, mely egyszerre több kígyómarás ellen is hatásos.

Elmeséli, hogy a dél-indiai kígyófogók a legjobbak a világon. Egyfelől az emberek közé keveredett kígyókat távolítják el, másfelől pedig kígyómérreg-gyűjtő állomásokon adják le őket, hogy a leszívott mérgükből gyógyszert csináljanak. Egyszer elvitt Floridába kettőt közülük, hogy fogják be a szabadon engedett burmai pitonokat. Ezek a hüllők háziállatként kerültek Floridába és ma már tízezres nagyságrendben elszaporodtak. A helyi kígyászok terepjáróval járkák környéket, és akkor fognak el egyet, ha azt meglátják a kocsiból. Az indiai kígyászok megkeresték a pitonok nyomait, azonosították útvonalukat és fészüket. Ebben az esetben az indiaiak szakértelme messze felette volt az amerikaiakénak.

Arról beszélnek a panelben, hogy ember és állat között csak az agy tesz különbséget. Aztán a közönségből egy kérdező sarokba szorítja őket: „Milyen jogon tart az ember fogva állatokat?”

Gándhí anyanyelve

Vadódará, február 2.

Házigazdám nővére, Anitá 58 évesen nyugdíjba ment. Szanszkrittanár volt, de bezárt az iskolája, és így már korkedvezménnyel elmehetett. A család elmondása szerint évente ötszáz gudzsaráti nyelvű iskola zár be. Helyüket angol iskolák veszik át, mivel az állam is támogatja most már az angol nyelvű oktatást. Néhány tízezer iskola lehet Gudzsarátban, de ilyen ütemben egy évtizeden belül vége lehet a negyvenmilliós gudzsaráti nyelven való oktatásnak.

Pedig a gudzsaráti nemcsak a jelenlegi miniszterelnöknek, hanem még Gándhínak is az anyanyelve. Nem sokan tudják, hogy magyarul is elérhető önéletrajzát Gándhí nem angolul, hanem gudzsarátul írta. Ez a nyelv az indiai kultúra egyik leggazdagabb nyelve. Már a tizenkettedik századból maradtak fenn hosszabb szövegek ógudzsarátul, és azóta folyamatos rajta az irodalom. A legelső verses történetek dzsaina elbeszélések különféle hősök kalandjairól, akik az életük végén megtérnek a dzsaina hitre, lemondanak a világról, és önsanyargatás által elérik a megvilágosodást. A kora-újkori gudzsaráti irodalom a Krisna-kultusból merít, és gyönyörű dalszövegekkel dicséri a pásztoristent. A modern irodalom egy-két realista novelláját már az ötvenes években lefordították angolból vagy talán oroszból magyarra. Én is készítettem néhány fordítást az eredetiből, és néhány szöveg pedig ott van a számítógépemen, hogy amikor lesz időm, majd lefordítom.

A helyi nyelveket az indiaiak az elmaradottság hordozójának gondolják, míg az angol egyfelől a világra való nyitottság és a nagy lehetőségek nyelve, másfelől pedig a társadalmi rangé. A legmagasabb szintű értelmiségi munkát és a tevékenységek egyre tágabb körét angolul végzik Indiában. Az angol ezekbe a

felsőbb körökbe teszi lehetővé a bejutást. Emellett az indiai társadalom sokat ad arra, hogy ki tartozik felsőbb, és ki alacsonyabb rétegekbe. Az angollal az emberek a felsőbb rétegekhez való tartozásukat tudják igazolni. Sokan zavarba jönnek, amikor én a külföldi, akinek elvileg a legmagasabb rétegekhez illene tartoznia, megszólal hindiül vagy más helyi nyelven. Mindenképpen angolul akarnak társalogni, hogy társadalmi súlyukat megmutassák, és udvariassági gesztus helyett, szinte sértésnek veszik, hogy ezen az alacsonyrendű nyelven szólítom meg őket. Mintha azt feltételezném, hogy nem tudnak angolul.

Egy ünnepi hindi összejeövetelen én is beszédet mondok, és felhívom a helyi nyelvek visszaszorulására a figyelmet. A leegyszerűsített példa, Írország, ahol 1750-ben még ír nyelven beszélt a többség, 1900-ban viszont már angolul. Manapság csak mintegy nyolcvanezer ember beszéli anyanyelvként ezt a nagyműltű nyelvet. Lehetne a csángókat is említeni, akik a kötelező román iskoláztatás hatására lettek egy-két generáció alatt román nyelvűek. Világos, hogy egy értelmiséginek manapság Indiában tudnia kell angolul. A gond ott van, hogy az angol nyelv megszerzése az anyanyelvi tudás meggyengülésével, és hosszú távon annak elvesztésével jár. Az indiaiak hevesen tagadják, hogy baj lenne, és felhívják rá a figyelmet, hogy a szociális médiában angol betűkkel milyen sokan használják az indiai nyelveket. Arról szeretnének inkább hallani, hogy egyre több egyetemen tanítják a hindit külföldön. Az, hogy Európa legtöbb részén egyre kevesebb a jelentkező, nem jut el hozzájuk.

RECENZIO

KÖÖ ARTÚR

A magyar nyelvű sajtó szerepe a Regátban és Szlavóniában a 19–20. század fordulóján
Makkai Béla: *Határon túli magyar sajtó – Trianon előtt. Bukaresti és eszéki magyar lapok az identitásörzés és kisebbségi érdekvédelem szolgálatában (1860–1918)*, Budapest, Médiatudományi Intézet, 2016. 209 pp.

Makkai Béla történész több évtizede kutatja a kelet-európai nemzetiségi kérdés, s a dualizmus kori magyar nemzetpolitika és kivándorlás problematikáját. A Károli Gáspár Református Egyetem Új- és Jelenkori Egyetemes Történeti Tanszékének docense jóvoltából ismét egy hiánypótló munka látott napvilágot, amelyben a szerző a 19. század végi és 20. század eleji romániai és szlavóniai magyar sajtó világába kalauzolja el az olvasót.

E munka megírásakor a szerző már csak azért sem vállalkozott hétköznapi feladatra, mert – amint a könyv bevezetőjéből kiderül – a téma kutatásában nagyon kevés szakirodalom és forrás állt rendelkezésére. A hazai közgyűjtemények és a Román Akadémiai Könyvtár anyagai egyaránt hiányosak, bizonyos lapszámok – olykor egy egész évfolyam – az enyészete lett. E nehézségek ellenére, türelmes feltáró munkával a történész mondhatni „hétköznapi” emberek izgalmas életútján keresztül, a kétségtelenül provinciális hetilapok módszeres elemzésével ad betekintést a korszak romániai, horvátországi, s bizonyos vetületében a hazai nemzetiségi problematikájába.

Bukaresti Magyar Közlöny, Bukaresti Híradó, Bukaresti Közlöny, Romániai Értesítő, Romániai Magyar Néplap, Bukaresti Magyar Újság, Romániai Hírlap, Romániai Magyar Újság, Szlavóniai Magyar Újság, Bukaresti Magyar Hírlap – lapcímek, amelyek sejtetnek bizonyos tartalmakat, de valójában nem tudunk róluk semmit. Amiként ismeretlen számunkra a Regát (a Kárpátokon túli román Ókirályság), s a hazánkat környező régiók diaszpórában lévő magyarságának harca személyi jogaiért, s a nemzeti közösség megmaradásáért. A szomszédos területek magyar lakossága ugyanis – az 1848/49-es forradalom és szabadságharc bukása után a politikai menekültek kiáramlása miatt – a 19. század közepén igencsak megszaporodott. A kötet eddig ismeretlen forrásaiból válik világossá, hogy mennyi értékes szakembert veszített el ekkor a magyar társadalom. Az elvándorlóknak be kellett tagolódniuk a befogadó társadalomba. A beilleszkedést, az új otthonra találást segítették volna elő a diaszpóra számára szerkesztett sajtótermékek, azonban az első romániai magyar lap recepciója távolról sem volt kedvező. 1848/49 tragikus emléke önmagában is elegendő okot szolgáltatott az ellenséges megnyilatkozásokra. Az óromániai

politikai vezetés és társadalom tisztában volt azzal, hogy erdélyi román testvéreik annak ellenére, hogy közreműködtek a magyar szabadságharc leverésében, „azt kapták jutalmul, amit a magyarok büntetésül”. Ennek ellenére, s a terhes emlékeket feledtető évek múlásával mégsem csökkent a magyarság elutasítottsága. A regáti románság xenofób indulatait a zsidósággal, görögökkel, magyarokkal vagy németekkel szemben az sem csillapította, hogy az 1860-ban létrehozott Bukaresti Magyar Közlöny – s majdan a nyomdokaiba lépő, s hasonlóképpen lojális magyar lapok – minden tőlük telhetőt megtettek azért, hogy ezt a zsigeri ellenszenvet enyhítsék, s békéltetésük eredményes legyen. A román politikai elit bizalmát igen nehéz volt elnyerni, ugyanis – mint ahogy Mihail Kogălniceanu moldvai belügyminiszter megfogalmazta – a Regátban élő nemzetiségektől az önkéntes beolvadást várták el. Érdekességként említjük meg, hogy a román zurnaliszták körében nagy arányban voltak jelen a magyarul jól beszélő erdélyi származásúak – vagyis el tudták olvasni a regáti magyar sajtótermékeket, így ismerték azok tartalmát –, mégis az volt az általános vélemény, hogy a lap nem egyéb, mint „politikai cselszövény”, amely félre akarja vezetni a románságot.

Ezeknek az újságoknak a sorsát részletezi a szerző, a lapszerkesztők szívós munkálkodásának számbavételével, ami döntően arra irányult, hogy a magyar közösség fennmaradását is szolgáló orgánumoknak minél több olvasót, s finansziális okokból elegendő támogatót szerezzenek.

A kötet érzékletesen szemlélteti nemzettestvéreink erőfeszítéseit, s azt, hogy e küzdelem sikerének a mindenkori előfeltétele az összefogás. A regáti magyar diaszpóra attitűdjét jellemzi, hogy a maroknyi magyar közösség nem csak támogatást és védelmet várt az anyaországtól, de a kivándoroltak áldozatkészen karolták fel a Magyar Tudományos Akadémia, vagy a csődbe jutott operatársulat ügyét is. A Hunnia Magyar Társulat (a kivándorolt magyarok első jelentősebb önszerveződése) – többségében kétkezi iparosokból álló – tagsága mindkét célra rendszeresen adakozott. Ápolták hagyományaikat és felelősségteljes kapcsolatban álltak az óhazával. Ezek után nem meglepő, ha az első külföldi magyar sajtóorgánumnak egy óhazából való arisztokrata támogatója is akadt Károlyi Gyula gróf személyében. Annál sajnálatosabb, hogy az önkényuralom időszakában kormányzati támogatásra egy ilyen vállalkozás nem számíthatott! Az óromániai és szlavóniai szórvány támogatása csak az 1901-ben, illetve 1904-ben elindított titkos kormányakciók révén válhatott az állami szintű nemzetvédelmi program részévé. E harminc esztendő alatt Bukarest nem emancipálta a zsidóságot, ezzel szemben – amint a szerző is rámutat a Bukaresti Híradó cikkein keresztül – sikeresen elérte a frissen bekebelezett Észak-Dobrudzsa idegen ajkú lakosságának tömeges exodusát, illetve rohamos elrománosodását. Így a századfordulóra Budapestnek egy hatékony beolvasztási gyakorlattal bíró, fokozottan idegenellenes román politikával szemben kellett megtalálnia a nemzetgondozás megfelelő stratégiáját, módszereit és eszközeit.

Sajnálatos módon az előfizetések gyarapodást nem csak az osztrák sajtó által is tüzelt román értelmiség próbálta megakadályozni, de jelentős károkat okozott a magyar közösségen belüli széthúzás, torzsalkodás is. Fokozottan érvényes ez a 1880-as évek közepére, amikor egyazon időben két újság is (a Bukaresti Magyar Közlöny és a Bukaresti Közlöny) próbálta olvasótáborát növelni, s a magyarság ügyét képviselni. A széthúzás másik oka a kitelepült és kint élő magyarság tagjai közötti felekezeti különbözőség, amely sok vitát támasztott az anyanyelvű iskolák létrehozásában és fenntartásában. Sajnálatosan kevés példát találunk arra, hogy a kitelepült személyek hitbeli meggyőződésükön fölülemelkedve, az egyazon nemzethez tartozás jegyében cselekedtek volna. A szembenállás különösen kínossá vált a miatt is, hogy a román sajtó megszellőztette az ilyen konfliktusokat. A pártatlan kívülállónak csakis az lehetett a véleménye, hogy mindez nem más, mint „kicsinyes és sajnálatos testvérharc”.

Noha a szerzőnek nem volt elsődleges szándéka, hogy a korszak magyarországi és regáti nemzetiségi oktatási helyzetét bemutassa – netán összehasonlítsa –, a könyv olvasásakor mégis bő ízelítőt kaphatunk a nemzeti önazonosság formálásában leghatékonyabb eszköznek tartott iskolák ügyeiről is. A tárgyalt korszakban mindkét ország kultuskormányzata feladatául tűzte ki az analfabetizmus visszaszorítását, de míg a Magyar Királyság esetében ennek érdekében a nemzetiségi iskolák létrejöttét is támogatták, addig a Román Királyságban – olvashatjuk a Bukaresti Híradó közleményében is – a nemzetiségek mint „jövevények” iskolák létrehozásához és fenntartásához állami segílyre nem számíthattak. Csak érdekességképpen jegyezzük meg, hogy míg a Román Királyság esetében a nemzetiségi iskolák – bármennyire is hűségesek voltak az államhoz – álmodni sem mertek az állami segílyről, addig a 20. század elején az erdélyi románság között a felháborodást az váltotta ki, hogy a nemzetiségi tanítóktól az állami segíly és fizetés kiegészítésért cserébe a magyar nyelv megfelelő szintű oktatását várták el. Az adott állam nyelvének oktatása és elsajátítása ezzel szemben a regáti magyarság számára a világ legtermészetesebb dolgának számított. Olyannyira, hogy nemcsak elfogadta, hanem lapjában hangoztatta is annak jogosságát: „Mert Romániában az állam nyelve a román, és minden államnak kétségbevonhatatlan joga van megkívánni, hogy az állam nyelve, mint kötelezett tantárgy minden iskolában taníttassék.” Annak bemutatására, hogy a román kormányzat kettős mércét alkalmazott a nemzetiségi oktatás terén, a szerző rengeteg példával szolgál. Ezekből világos képet kapunk arról, hogy Bukarest igényt formált a magyar állampolgárságú erdélyi románság támogatására, másrészt viszont durván beavatkozott az idegen állampolgárok által fenntartott iskolák oktatási tartalmainak meghatározásába.

A kötet egyetlen hiányosságának tartjuk, hogy a bőséges irodalomjegyzékből hiányoznak a témára vonatkozó román szakirodalmi tételek. A konklúzióban így elmarad a román álláspont vizsgálata, ami egy hitelesebb és elmélyültebb összkép megrajzolását tette volna lehetővé.

Mindezzel együtt elmondhatjuk, hogy Makkai Béla *Határon túli magyar sajtó – Trianon előtt* című könyve hiánypótló munka, amely nemcsak a szakmabeliek, de a kérdés iránt érdeklődő szélesebb közönség számára is tanulságos olvasmányul szolgál. Megalapozott választ ad arra a kérdésre, hogy milyen szerep jutott a magyar nyelvű sajtónak a 19–20. század fordulóján Szlavóniában és a Román Királyságban a magyar kormányzati szándékok, a kivándorolt közösség várakozásai és a gazdaállam monolit nemzetállamot építő politikai törekvései közepette.

JUHÁSZ ESZTER

Susanne Popp, Katja Gorbahn, Susanne Grindel (eds.): *History, Education and (Post-)Colonialism*, International Case Studies, Peter Lang, Berlin, 2019, 360 pp.

A Peter Lang kiadó 2019 februárjában egy olyan újszerű kötetet jelentetett meg, mely nemcsak nemzetközi szerzőgárdájával, de innovatív szemléletével is felkelti a figyelmet.

A kötet alapvetően a gyarmatosítást és a gyarmati rendszer felbomlásának kérdését járja körül, és nemcsak azt, miként tanítják/tanulják a világ különböző országaiban, de a kötet szerzői feltárják egy-egy ország vagy régió sajátos kolonizációs illetve poszt-kolonizációs helyzetét, kérdéseit is. A kötet nagy előnye, hogy nemcsak Európára és Amerikára fókuszál, hanem tanulmányt szentel Afrikának, a Közel- és Távol-Keletnek. Számunkra különösen öröndetes, hogy a kötetbe egy, a magyar „kolonizációról” szóló magyar tanulmány is bekerült.

A kötet előszavát a három szerkesztő jegyzi. Kifejtik, mennyire meghatározó folyamat a történelemben a kolonizáció, hisz nemcsak azokat a területeket, országokat érinti, akiket, de azokat is, akik gyarmatosítottak. Rámutatnak, hiába a gyarmati rendszer felbomlása, a kolonizáció és dekolonizáció hatása máig jelen van a gazdaságban, politikában.

A kötet tizenhárom tanulmányt tartalmaz, melyet a szerkesztők négy kérdéskörbe rendeztek.

Jörg Fisch (Univesitát Zürich) írása (*Colonialism: Before and After*) a kolonizáció és dekolonizáció alapvető fogalmait, pozitív és negatív következményeit emeli ki, eljuttatva az olvasót a gyarmatosítás büntettként való kimondásáig. Ám ne legyenek illúzióink: az új, gyarmatosítás utáni világ messze van még az egyenlő és igazságos világtól. Jacob Emmanuel Mabe, a kameruni származású, de Münchenben tanult politológus (Humboldt-Universität zu Berlin) sajátos, kettős szemszöget érvényesít tanulmányában (*An African Discourse on Colonialism and Memory*): egyrészt az afrikai látószöveget, mely a Back to Africa Movement és a Pánafrikanizmus kezdeteitől kritizálta és kritizálja a gyarmatosítást, másrészt a német látószöveget, mely sokáig „kifelejtette” a német gondolkodásból, hogy a Német Császárság gyarmatokat birtokolt Afrikában. Konklúziója előremutat a következő fejezetre – valódi emlékezet nem lehet egyenlő együttműködés nélkül.

Florian Wagner (Universität Erfurt) tanulmánya (*The Pitfalls of Teaching a Common Colonial Past*) azt járja körül, nemzetközi, esetleg nemzetek feletti-e a gyarmatosítás? Bemutatja, miként próbáltak a gyarmatosítás teoretikusai ókori archetipusokat keresni, majd vetették el ezeket, hogy új mintákra leljenek a portugálok, hollandok, angolok személyében. A második világháború után pedig egy új nézőpont került előtérbe a gyarmatosítás historiográfiája kapcsán: elfogulatlan, kritikus és félreért-

hetetlenül gyarmatosítás utáni álláspontú kell, hogy legyen, illetve nem lehetséges gyarmatosítás-történet a gyarmatosítottak szenvedéseinek említése nélkül. Elize S. van Eeden (North-West University) írása (*Reviewing South Africa's Colonial Historiography and its Visibility in Higher Education and Training*) Afrika és Különösen a Dél-afrikai Köztársaság historiográfiáját tárgyalja. Kiemeli, hogy a dél-afrikai oktatásban még mindig igen megoszlanak a vélemények a gyarmatosítás kérdése kapcsán. Az országban csak 1994-ben omlott össze az apartheid rendszer és csak remélni lehet, hogy nem kell újabb 300 év ahhoz, hogy a gyarmati mentalitás helyett egy új, friss, építő gondolkodás, tanítás honosodjon meg. Shen Chencheng (Universität Augsburg), Meng Zhongjie (East China Normal University) és Yuan Xiaoqing (Fairleigh Dickinson University) tanulmánya a bokszerlázadás (1898–1900) példáján keresztül mutatja be annak lehetőségét, miként lehet egy egyoldalúan magyarázott eseményt új narratívába helyezni (*Is Synchronicity Possible?*). A tanulmány bemutatja a bokszerfelkelést, majd ennek hagyományos narratíváját és annak lehetőségét, miként lehetne azt átértékelni és globális kontextusba helyezni a kínai oktatásban, mely kulcsfontosságú eseményként tárgyalja a gyarmatosítás történetében.

Riad Nasser (Fairleigh Dickinson University) írásában (*Cosmopolitanism, National Identity and History Education: Jordan, Israel and Palestine*) három, egymással igen bonyolult viszonyban álló nemzet történelemkönyveit választotta. Elemzi és bemutatja mindhárom nemzet történelemkönyveit, azok minden nehézségével: a nemzeti identitás, az öndefiníció és az újjáéledő nemzetállam, a „mi” és a „mások” problémájával, valamint azt is, miként lehet mindezt politikaformáló erővé tenni. Kang Sun Joo (Gyeongin National University of Education) írása (*Teaching Nation-State Building Movements from a Postcolonial Perspective*) azt emeli ki, mennyire fontos a nemzetállamok építése modern útjainak tanítása, ezek többféleségének, szerepének kiemelése a modernitás mint a kultúrák kereszteződésének eredményében. Rámutat, hogy a dél-koreai történelemoktatásban el kell szakadni az európaiságtól, melyet sokáig szinte a modernség szinonimájaként használtak és inkább olyan keretekben kell gondolkodni, mint kulturális keveredés, szelektív befogadás és felhasználás. Markus Furrer (Pädagogische Hochschule Luzern) tanulmánya (*Colonial Complicity?*) egy olyan ország történelemtanítását járja körül, poszt-kolonizációs szempontból, mely, bár maga nem volt gyarmattartó, mégis haszonélvezője volt a gyarmatosításnak. A szerző kiemeli, hogy a svájci történelemkönyvek máig nem tisztázták kielégítően az ország szerepét a gyarmatosításban. Nagy Mariann (Károli Gáspár Református Egyetem) egy másfajta kolonizációt tárgyal (*The Discourse of the 'Colonization' of Hungary in Hungarian History Textbooks*). Bevezetőjében egy olyan narratívára utal, mely szerint az elmúlt évtizedben megjelent a közbeszédben („Nem leszünk gyarmat”), beleértve a politikusokat is, az Európai Unió, mint Magyarország gyarmatosítója. Magyarországon ez különösen érzékeny terület, hisz az ország többször volt egy másik állam függésében. Évszázadokig a Habsburg Birodalom része, de nem gyarmata volt. Ám a második világháború utáni szovjet hatású történetírás a magyar történelmet Habsburg-ellenes függetlenségi háborúk

sorozataként írta le, és elfogadott tétellé vált, hogy a Habsburg „gyarmatosítás” volt a felelős az ország gazdasági lemaradásáért. Annak ellenére, hogy a történettudományban több évtizede konszenzus alakult ki a dualista korszak pozitív megítéléséről, a közbeszédre még mindig hatással van – a tankönyveknek is köszönhetően – a marxista narratíva. A tanulmány a történettudományban és a tankönyvekben egyaránt végigkíséri a „gyarmat” fogalom átváltozásait. A fejezet utolsó tanulmánya Terry Haydn (University of East Anglia) írása (*How is 'Empire' taught in English schools?*). A szerző kiemeli, hogy Nagy-Britannia gyarmatosító és birodalmi múltja máig vitatott kérdés az oktatásban. 2014-ben felmérést végeztek a történelemtanárrok körében a rendelkezésre álló órák és a feldolgozandó anyag kérdésében, melyből kiderült, hogy az angol történelem jókora részét nem tanítják a diákoknak, így a(z angol) birodalmiságot sem. Ennek hatásaként a diákok nemcsak azt nem ismerik meg, hogy a birodalmaknak különböző formái vannak a történelemben, hanem azt sem, hogy a birodalmak messze nemcsak a múlt részei.

Az utolsó fejezet – *Approaches* – három tanulmányt közöl a gyarmatosítás és a globális történelem iskolai hasznosítása kapcsán. Philipp Bernhard (Universität Augsburg) tanulmányában (*A Postcolonial People's History? Teaching (Post-)Colonial History*) három tanítási egységen – spanyol gyarmatosítás, német gyarmatosítás, izraeli-palesztin konfliktus – keresztül demonstrálja, miként lehet újfajta, innovatív módon megközelíteni a gyarmati és gyarmatosítás utáni történelmet. Dennis Röder (Athenaeum in Stade) elsősorban a vizuális anyagokat állítja a középpontba és ezek hasznosságát emeli ki a történelemtankönyvekben és a történelemtanításban. Kiemeli, milyen nagy hatása van a vizualitásnak a kollektív memóriára s a 'mi' és 'mások' sztereotípiáinak és kliséinek feltörésében. A kötet utolsó tanulmánya Karl P. Benziger (Rhode Island College) munkája (*Decolonization, National Cold War Narratives and Contested History*), Vietnám, az emberi jogok és az amerikai hidegháborús politika kérdését járja körbe, illetve mindennek taníthatóságát.

A kötet összefűzi a kolonizáció és posztkolonizáció elméleti és gyakorlati művelőinek nézőpontjait, külön figyelmet fordítva a téma oktatására és az ehhez használt tankönyvekre.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

MIKLÓS SÁRKÖZY

Iran – the Persianate world – Hungary

TOURAJ DARYAEE

Khosrow II in the Pahlavi Text – Māh ī Farwardīn rōz ī Hordād

MIKLÓS SÁRKÖZY

Some notes about Jalāl al-Dīn Ḥasan III – and his contacts with the Abbasids

HADI JORATI

Persian Primary Sources on the Mongol Campaigns, A Pre-Appraisal

ANDRÁS BARATI

The succession struggle following the death of Nādir Shāh (1747–1750)

KATALIN SOMOGYI

Between Paris and Ahvaz – Rudolf Macúch in Iran (1949–1956)

BENEDEK PÉRI

“When they praise your lips Bayrām’s verses are the water of life”

Bayrām Khān’s Persian and Turkish ghazals

SAYYED BEHNAZ HOSSEINI

Transformation and appropriation of religion – a case of Yārsāni community in Iran

DOMBI ROZINA

A többes szám sajátosságai a perzsa különböző nyelvi változataiban

SÁRKÖZY MIKLÓS (ford.)

Nāṣir-i Husraw (megb. 481/1089): Safarnāma – Látogatás a fátimida Kairóban

