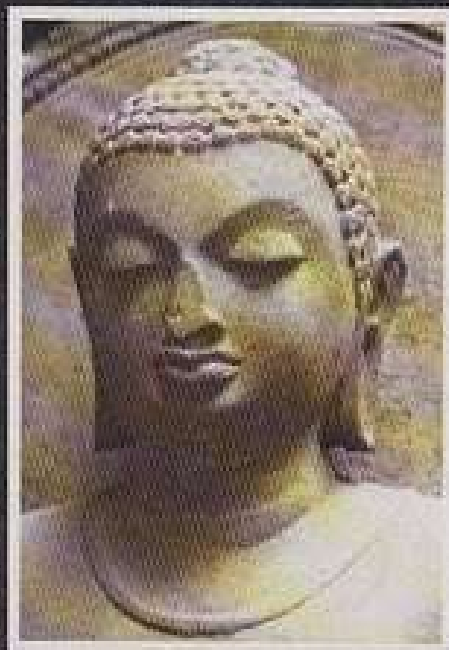


EGYETEMI KÖNYVTÁR

Andrew Skilton

A BUDDHIZMUS RÖVID
TÖRTÉNETE



CORVINA

Előszó

A BUDDHIZMUS SOKFÉLEKÉPPEN HATÁROZ- ZA MEG ÖNMAGÁT

A számos hasonló jelentésű szó közül az ágama (*ágama*) az, amelyet a legkifejezőbbnek érzek. Ezt a szót az írásos hagyomány megjelölésére alkalmazták, különösen a Buddha beszédeinek gyűjteményére, melyeket szintén ágamának neveztek a buddhizmus azon iskoláiban, amelyeknek a szanszkrit volt a szent nyelve. Maga a kifejezés szó szerint annyit tesz: "ami jön", azaz olyasvalami, ami a múltból jön, és amit egy élő tradíció hagyományozott a jelenkorra. Számomra így nem csupán szövegek halmazát jelenti, hanem ezek értelmezésének, megértésének és alkalmazásának jól bevált módszereit is, amelyek áthatották a buddhizmus intézményrendszerét, miközben az visszahatott a hagyományra. Eme tágabb értelmében találom tehát ezt a szót a legérzékletesebbnek, mivel azt emeli ki, hogy a buddhizmus az a valami, amit az utóbbi két és félezer év során buddhisták nemzedékei hagyományoztak tovább és adtak át egymásnak.

Mindeme folytonosság ellenére a buddhista hagyomány zavarba ejtően változatos, és ez az egyik legfőbb oka annak, hogy egy ilyen könyv megírására adtam a fejem. Immár tizennyolc éve, hogy kapcsolatba kerültem a buddhizmussal (úgy, hogy valamit jelentett is számomra), s azóta hol ámulatba, hol zavarba ejt; hol csodálat, hol tehetetlenség tölt el változatossága láttán - úgyhogy nem is próbálkozom azzal, hogy felmérjem, melyik érzés fogott el jobban. Elsősorban ösztönyt merítettem belőle ahhoz, hogy megértssem a buddhizmus központi elgondolásait, s ugyanakkor nagy örömet, felüdülést is jelentett, olykor pedig hitetlenséget ébresztett bennem egy-egy látszólagos - vagy nagyon is valóságos - ellentmondás. Hosszú távon azonban óriási kíváncsiságot váltott ki.

Nem én vagyok az első, akit elfogott ez a kíváncsiság, hiszen a buddhista hagyománynak a megelőző korokban is megvoltak a saját történései. De még csak századunkban sem én vagyok az egyetlen, hiszen rengeteg kísérlet született már arra, hogy kibogozzák a helyi tradíciók történelmi szárait, hogy aztán ezekből meg lehessen szöni a buddhista történelem közös nagy szöttejét. Mindig arra törekedtem, hogy kérdéseket tegyek föl a hagyománnyal kapcsolatban: olyan kérdéseket, amelyekre a buddhizmus nem tudott számomra kielégítő válaszokkal szolgálni. Kétségtelen, hogy ez a könyv szkeptikus elmém eme törekvését hüen tükrözi, és azt is jól tudom, hogy a kételkedés modern társadalmunkra jellemző tulajdonság. Szkeptikus korban, szkeptikus kultúrában születünk, ám meg vagyok róla győződve, hogy a kételkedés nem azonos a vallástalansággal, s még csak azt sem jelenti, hogy az embernek nincs hite. Ugyanakkor megvannak a saját veszélyei, különösen a felsőbbrendűség és a cinizmus dupla átka. Remélem, hogy a buddhista hagyomány jelen tárgyalásakor sikerült mindkettőt elkerülnöm.

"Históriám" célja többrétű volt. Az első indítást megírásához Lókamitra dharmacsári kérése adta, aki a *Trailokya Baudha Mahāsaṅgha Sahayak*

Gana (a Nyugati Buddhista Rend Barátainak indiai szervezete) tanulmányi programja szükségleteinek kielégítésére szánta. Ugyanakkor megírásakor a szélesebb olvasóközönség igényeit is szem előtt tartottam, abban a reményben, hogy e rövid művet - meglehetősen különleges hangvétele ellenére - haszonnal forgathatják mindazok, akik szeretnének teljes képet nyerni a buddhizmus történeti fejlődéséről.

Reményem szerint e könyv kétféle szerepet tölthet be. Elsőként rövid áttekintést nyújt a buddhizmus történetéről, amely későbbi tanulmányok alapjául szolgálhat - akár annak tanításait, akár történetét illetően. Részben megpróbáltam ellensúlyozni azt a tendenciát, ami a hagyományos buddhista történetírásnak általában gyenge pontja: tudniillik hogy a buddhizmusnak csak a "belső" történetét írják meg, amely alatt az egyes tanítások és iskolák fejlődéstörténetét értik. Ennél azonban nem kevésbé fontos az, amit én "külső" történetnek tekintek: a buddhizmushoz képest külsődleges események és intézmények története, elhelyezve azokat egy időrendi struktúrában. Beszámolómban megpróbáltam ezt a két történetet összekapcsolni, azzal az igénnyel, hogy a buddhista hagyomány különböző vonásait időrendi és fejlődéstani szempontból vázoljam fel. Úgy gondoltam, hogy ezért tarthatna számot mind a buddhizmust tanulmányozók, mind maguk a buddhisták érdeklődésére, hiszen mindkét csoportnak már lehet némi ismerete a témáról, de szeretnének átfogó képet kapni, akár részletesebb vagy egy bizonyos irányzatra összpontosító tanulmányaik nyitányaként, akár azért, hogy megértsék, saját gyakorlataik hol foglalnak helyet a Dharma egészén belül.

E könyv nagy részét az indiai buddhizmus történetének taglalása teszi ki. Jogosan kérdezhetnék: nem természetellenes-e ez, tekintve, hogy a buddhizmus Indiában fontos vallási intézményként gyakorlatilag hét évszázada megszűnt létezni. Véleményem szerint ahhoz, hogy az ember megérthesse a buddhista hagyományt mint a jelenig tartó folyamatos átadási láncolatot, feltétlenül tisztában kell lennie azzal, milyen átalakulásokon és fejlődési stádiumokon ment keresztül szülőhazájában, Indiában, mert ezek a formák voltak azok, amelyek a későbbiek folyamán megszabták, vagy legalábbis elindították azokat a helyi hagyományokat, amelyek más országokban és más kulturális viszonyok között alakultak ki. A könyv ezért két részre tagolódik: az első az indiai buddhizmus történetét mutatja be nagyobb részletességgel, míg a második, rövidebben, azt tárgyalja, hogy milyen formákat vett fel a buddhizmus Ázsia többi részén. Kétségtelen, hogy valamennyi Indián kívüli ország vagy vidék buddhizmusa megérdemli, hogy külön könyvet írjanak róla, és többről írtak már nem is egyet. Arra pedig, hogy a buddhizmus egész ázsiai történelmének minden szövevényét nyomon kövesse, egyetlen szerző sem lenne képes. Ebből fakadó korlátaimat jelzi, hogy a két terület milyen arányban kap helyet e könyv lapjain. Mindezek ellenére remélem, sikerült elérni azt a célot, hogy egy olyan biztos pontot szolgáltassak az olvasónak, amelyből kiindulva megértheti a buddhizmus Indián kívüli fejleményeit.

A buddhista történelemről szóló beszámolók némelyike azt tűzte ki célul, hogy azoknak az iskoláknak a történetét írja meg, amelyek modern világunkban képviselve vannak. Ennek a megközelítésnek az egyik eredménye az volt, hogy ezek az újabb iskolák nagyobb hangsúlyt kaptak, mint amennyit történelmi jelentőségük indokolna. Különösen ez a helyzet a théravádával, mivel ez az egyetlen, mind a mai napig fennálló iskola, amely az eredeti páli nyelven fennmaradt korai buddhista kánont teljes egészében örökölte. Mint az ókori történelem oly sok fejezetében, a buddhizmus korai történetében is több a hézag, mint a tény, ezért a Páli Kánon kiemelkedő jelentőségű, lévén az egyetlen olyan nagy terjedelmű történelmi forrás, amely India és a buddhizmus eme korai időszakára nézve rendelkezésünkre áll. A régi, bemutató jellegű könyvek túlságosan gyakran estek bele abba a hibába, hogy a modern théravádát vagy annak kánonját - amely minden kétséget kizáróan későbbi javítások és betoldások nyomait is magán viseli - teljesen azonosították a Buddha és a korai buddhista iskolák eredeti tanításaival. Ez természetesen anakronizmus. A páli szövegeket sokkal több figyelemmel és megkülönböztetett gondnal kell kezelni, ha a korai évszázadok tanításairól beszélünk.

Beszámolóm csak a XIX. századig követi nyomon a buddhizmus történetét. A modern buddhizmus taglalása kívül esik azon a feladatkörön, amelyre eredetileg megbízást kaptam, s eme korlátozást örömetest be is tartottam. Ennek ellenére remélem, hogy ez a mű hozzásegíti az olvasót ahhoz, hogy kiegyensúlyozott képet alakítson ki magának a buddhista világ jelenlegi összetételéről, és megismerje a buddhizmus azon jelenlegi formáinak gyökereit, amelyekkel találkozhat a modern világ forgatagában. A közelmúlt századok buddhista történelme olykor nem túl szívderítő olvasmány, s azt gyanítom, hogy néha a korábbiaké is csak azért olyan derűs, mert az illető korszakból kevés értékelhető történelmi adat maradt ránk. Én mindenesetre meg vagyok róla győződve, hogy a szellemi egészséghez nem feltétlenül szükséges királyi támogatás és anyagi jólét. Egy megelőző aranykor szembeállítás a jelenlegi "romlott időkkel" minden vallási hagyomány közös jellemzője; nincs ez másképpen a buddhizmus esetében sem - valószínűleg a kezdetek kezdetétől. Egy ízben maga a Buddha is kifejezte sajnálkozását, hogy egyre kevesebb olyan követője lesz, akiknek megfelelőek a szellemi képességeik, s a buddhizmus pusztulásáról szóló jóslatoknak se szeri, se száma. I Gyanítható, hogy valamiféle hanyatlás csakugyan végbement a buddhizmuson belül a Buddha kora óta; akár az, hogy lehetővé vált a pusztán névleges tagság a Szanghában, akár olyasmi, ami még ennél is általmasabb természetű. Ennek a ténynek az elismerése és megértése a hagyomány történetében az egyik legfontosabb eszköze annak, hogy a hagyományt a jelenben fenn lehessen tartani, így biztosítva annak jövőjét. Vannak olyan buddhisták, akik lekicsinylik a történelem jelentőségét, nyilván azért, mert csillogó-villogó, ám nélkülözhető díszítménynek tekintik azt a valódi tan, a tan-telek és a gyakorlatok rendszerének épületén. Bár teljesen egyetérttek azzal, hogy a Dharma lényegileg nem

historikus, ám mivel egyetemes igazságokat hangoztat és az emberi lét alapvető kérdéseit érinti, története feltárja előttünk elődeink arra tett kísérleteit, hogy ezeket a tanításokat és gyakorlatokat mindenkori társadalmi viszonyaik közepette alkalmazzák, s hogy megbirkózzanak a legnagyobb akadállyal, ami ennek a célkitűzésnek útjában áll: az emberi természettel. Mi, mai buddhisták, a vesztünkbe rohanunk, ha nem tanulunk saját történelmünk leckéiből.

Köszönetnyilvánítás

Mindig fennáll bizonyos mértékű időeltolódás a kutatók felfedezései és eredményeik közkinccsé válása között. Ez utóbbi egyfajta "intellektuális ozmózis", melynek során az információ csak lassan jut el a könyvesboltokban megvásárolható ismeretterjesztő könyvek szintjére. Úgy tűnik, olykor több évtized is eltelhet anélkül, hogy valamely új ismeret vagy szemlélet hatást gyakorolna a nagyközönségre. Ezért azt a célkitűzést is szem előtt tartottam, hogy a közelmúlt kutatásainak eredményeit beépítsem az indiai buddhizmus képének egészébe, és ezzel felülvizsgáljak néhány elavult - akár tudományos, akár hagyományos - "tényt". Ebből a szempontból művem arra tett kísérlet, hogy a gyakorló buddhista és a modern kutató világgképét összeegyeztessem. Mindezzel csupán kis mértékben járultam hozzá ahhoz az integrációs folyamathoz, amely már egy ideje tart, de amelynek még jó darabig tovább kell haladnia. Művem rövid terjedelme természetesen nem tette lehetővé, hogy ezeket a kutatásokat - néhány esettől eltekintve - megtárgyaljam. A könyv tényanyagának nagyja mások kutatómunkájának eredménye, s nem tartok igényt eredetiségre még azon megfigyelések esetében sem, amelyek a sajátjaim. Remélem, hogy a gyér számú jegyzetek némelyike segít alátámasztani egyik-másik kevésbé közismert kijelentésemet, az irodalomjegyzék pedig eligazítja az olvasót, ha szakszerűbb vagy részletesebb információt kíván. Elnagyolt történelmi ecsetvonásaimat arra a vászonra festettem, amelyet tudós kutatók nemzetközi tábora közösen készített, s amely buddhista történelmi örökségünknek, ha szellemét nem is mindig, de legalább fő vonásait fokozatosan feltárja előttünk. Örömemre szolgál, hogy eme tudósok sorából kiemelhetek kettőt, akiknek munkája nagyban segítette saját látásmódom kialakulását a buddhista történelemről és tanításról, nem utolsósorban azért, mert mindkettőjüknek tanítványa voltam: Dr. E. M. Williams a Bristol Egyetemről és Prof. R. R. Gombrich az Oxfordi Egyetemről. Mögöttük azonban mindvégig ott volt buddhista tanítóm, Sangharakshita munkája és ösztönzése.

Végezetül köszönetet kell mondanom Lókamitrának, aki ennek a könyvnek "upanisszaja-paccsajája" volt, s akinek Indiában végzett munkája sokszor sarkallt erőfeszítésre. Köszönöm Nágabódhi, Tédzsananda és Dharmaprija dharmacsáriknak, valamint Elisabeth Englishnek, hogy elolvasták a könyv első vázlatát, és sok értékes tanáccsal és bátorítással szolgáltak. Továbbá köszönöm Kate Crosbynak, az oxfordi St Peter's College-ből, hogy alaposan átolvasta műveimet, és javaslataival rávett, hogy több helyen pontosítsam és kiegészítsem

elbeszélésemet, amivel sokat javított a végeredményen. Szeretnék köszönetet mondani édesanyámnak, Gwennek, aki azon volt, hogy segítsen munkámban, és ezért anyagilag támogatott; húgomnak, Jennifernek, akinek otthonában 1990-ben megírtam a könyv első vázlatát, és az oxfordi Wolfson College-nak, amelynek könyvtárában ezt a vázlatot átdolgoztam.

ANDREW SKILTON

(Szthiramati dharmacsári) Wolfson College, Oxford, 1994. október

A KELETI NEVEK ÉS SZAVAK ÁTÍRÁSÁRÓL

(A fordító megjegyzése)

A keleti nevek és szavak átírásában igyekeztem azt az elvet követni, hogy amit csak lehet, fonetikus, magyaros formában adjak vissza. A fontosabb kifejezések és nevek esetében azonban többnyire azok első előfordulásakor zárójelben megadtam a tudományos (mellékjeles) átírást is. Mivel nem akartam túlságosan megterhelni a szöveget tudományos átírással, a műcímek többségét csak magyaros átírásban adtam meg. Ezeknek pontos (tudományos) formáját - csakúgy, mint a nevekét és fogalmakét - az érdeklődők a név- és tárgymutatóban megtalálhatják. A tudományos átírásban szereplő szavakat dőlt betűs (*kurzív*) kiemeléssel különítettem el a szöveg többi részétől. Csak tudományos átírásban szerepel néhány kevésbé fontos (vagy ritkább) kifejezés, és némely esetben ezt hagytam meg akkor is, ha a szó *terminus technicus* jellegét hangsúlyosnak éreztem. A tibeti nevek és szavak esetében, mivel ezek kiejtéséből gyakran nem lehet egyértelműen következtetni a szó írott alakjára, első előfordulásukkor szintén megadtam zárójelben a tudományos átírást is (a Wylieféle rendszerben).

Első rész

A BUDDHIZMUS INDIÁBAN

1. Az ókori India. A buddhizmus előtörténete

Bármely beszámoló a buddhizmus történelméről az alapító, Gautama Sziddhártha, a történeti Buddha élettörténetével kell hogy kezdődjék. Ahhoz azonban, hogy ezt az élettörténetet méltányolhassuk, egy keveset tudnunk kell a korai India történelméről is: arról a közegről, amelyben Gautama Sziddhártha megkezdte szellemi útkeresését. Indiának hosszú történelme van, amely Gautama Sziddhártha koránál mintegy ezer évvel korábbi időkre tekint vissza, így legcélszerűbb, ha az első olyan jelentős régészeti emlékekkel kezdjük, amelyek túléltek az idők pusztításait.

Miként a történelmet általában, az ókori India történelmét is nagymértékben meghatározták adott földrajzi jellegzetességei. A szubkontinens északi peremén húzódnak végig a Himálaja hegyláncai, elzárva az északi és keleti kultúrákkal való érintkezés útját. Egyedüli átjárót az afganisztáni hegyi hágók alkotnak, a szubkontinentstől északnyugatra. Indiának két nagy folyamvölgye van: az Indusé északnyugaton és a Gangeszé északkeleten. Mindegyikük termékeny és védelmező környezetként segítette elő összetett civilizációk megszületését.

Az Indus-völgyi civilizáció

E két folyammedence közül elsőként az Indusé játszott főszerepet. Itt alakult ki valamikor az i. e. harmadik évezred folyamán, az őshonos újkőkori kultúra alapján, az a városközpontú civilizáció, amelyet egykor Indus-völgyi kultúráként ismertek, s amely a földművelésnek, a tengeri kereskedelemnek és a halászatnak köszönhette gazdagságát. A két legnagyobb város Mohendzsó-Dáró és Harrapá volt; ezt a kultúrát harrapái kultúrának is nevezik.

Igen jól szervezett, központosított és konzervatív társadalmi berendezkedésük lehetett, amely sok évszázadon át a változás kevés jelét mutatta. A vallási szokások és hiedelmek rekonstruálására tett kísérletek nagyrészt találgatásokon alapulnak. Valószínű, hogy e szokásokhoz kifinomult fürdőzési szertartások is hozzátartoztak, ami a tisztaság fontosságát mutatja. A civilizáció legjellegzetesebb tárgyai a pecsételők. Ezeket az igen széles körű kereskedelemben használták, s különösen nagy számban fordultak elő a tengerparti lelőhelyeken. Ezekben egy - mindmáig megfejtetlen - írás jelei, valamint megkapó szépségű, apró képek láthatók, melyek közül több nyilvánvalóan rituális jellegű. Az egyik ilyen híres pecséten egy jogi- testtartásban ülő álarcos emberalak látható, amint - némelyek szerint - valamilyen korai jóga- vagy meditációs gyakorlatot végez.

I. e. 1200 körül a civilizáció lassú hanyatlásnak indult, valószínűleg környezeti változások hatására. A legvalószínűbbnek az a feltételezés látszik, hogy az Indus folyó folyásiránya változott meg - bár ugyanakkor háborúskodásra utaló nyomokat is találtak. Ez utóbbiak azonban bizonyára nem álltak összefüggésben az ez idő tájt északnyugatról érkező hódító törzsekkel. Az újonnan jövők már minden valószínűség szerint egy haláltusájában vergődő kultúrát találtak itt.

A védikus kultúra

A hódítás mikéntje tisztázatlan; a legfrissebb kutatások szerint inkább kulturális beszivárgásról, semmint katonai behatolásról kell beszélnünk.² Mindenesetre ezekről az újonnan érkezőkről még mindig az egymást hullámokban követő vándor nomád törzsek képét festik elénk, akiket kiszorítottak őshazájukból, amely Közép-Európától Közép-Ázsiáig húzódott, és ezért egyre délre és keletebbre vándoroltak, hogy új területeket foglaljanak el. Úgy tudjuk, ők az indoeurópaiak egyik ősi ága: lóháton vonuló harcos törzsek, akik lovas harci kocsit használtak. Átkelve a Himálaja hágóin, a mai India határaitól északnyugatra húzódó hegyzsorosokon keresztül, megkezdték lassú, de könyörtelen előrenyomulásukat kelet felé, át az egész szubkontinensen, ami jó néhány évszázadot vett igénybe.

Magukkal hozták jellegzetes kultúrájukat, panteonjukkal együtt, melyben olyan istenek szerepeltek, mint Indra, Varuna, Rudra, Váju és így tovább. Ezek az istenalakok sok párhuzamot mutatnak az ókori görög istenekkel: például Djauszpitar, az Égatyá kétségkívül rokon a görög Zeusz Patérral és a római Jupiterrel. Magukkal hozták társadalmuk jellegzetes hármas felosztását is. Az első csoport, a papok csoportja, himnuszok re-

citálására és szertartások elvégzésére specializálódott családokból állt: ezek voltak a későbbi bráhma-nák (*bráhmana*) elődei, míg a másik két csoportból, a harcosokból és a földművesekből alakult ki később a jól ismert ksatrija (*ksatriya*) és vaisja (*vaisya*)

osztály. Magukkal hoztak továbbá egy rejtélyes szert, amelyet szómának neveztek - talán alkohol, talán egyféle hallucinogén gomba lehetett -, amely valószínűleg önkívületi állapotot idézett elő. Bármi volt is, bizonyos, hogy több, ebből az időszakból fennmaradt himnusz és verset ihletett, amelyek az úgynevezett Védák részét alkották. A papok által elvégzett szertartások különleges jelentőségre tettek szert, mivel úgy tartották, hogy a szertartás különböző fázisai és elemei - megfelelések szövevényes rendszerén keresztül - visszatükrözik s egyszersmind szabályozzák a világegyetem minden jelenségét. Így a szertartások megfelelő végrehajtása magát a világegyetem fennmaradását biztosította. Továbbá, mivelhogy a kozmosz rendjét a tárgyak mágikus "névadása" tartotta fenn, amit a pap végzett, némelyek közülük azon kezdtek el tünődni, hogy a világegyetem talán az "Egy"-ből származik, és ha meg tudnák nevezni ezt az Egyet, akkor az emberi lények megszerezhetnék az uralmat az egész univerzum fölött. A korabeli vallás-gyakorlat ebből a szempontból úgy tekinthető, mint a hatalom keresése.

Mindezt azokból a fennmaradt szövegekből tudjuk, amelyeket ezek az emberek megalkottak. Ezeket nem írták le rögtön a kezdet kezdetétől, mert a hagyományt eredetileg szóban adták tovább egymás között a papi bráhma-n családok tagjai - miként a mai napig is teszik -, és általában apáról fiúra szállt. A szövegekből három nagy gyűjteményt állítottak össze: a Rig- (*Rg*), a Jadzsur- (*Yajur*) és a Száma- (*Sáma*) védát, melyek a szentnek tekintett hármastudást képezték. Nem sokkal később összeállítottak még egy negyedik védát is, amely gonosz erők elhárítására alkalmas varázsmondásokat tartalmazott: ez lett az Atharva-véda. Ezeket az összeállításokat később két további alkotási periódus követte, amelyek eredményeképpen létrejöttek az úgynevezett bráhma-nák (*Bráhmana*), majd az aranjakák (*Aranyaka*). Ezekben egyre erősebben nyilvánul meg a világegyetem természetére irányuló misztikus spekuláció hajlama, valamint a kozmosz uralására való törekvés a "névadás" mágikus aktusa révén.

Röviddel a Buddha kora előtt keletkeztek az első prózai upanisadok (*Upanisad*). Ezek, ahogyan a nevük sugallja, titkos tanok, amelyeket csak egy tanítvány kaphatott meg a mestertől, *upa-ni-sad* ugyanis azt jelenti: "odaülni valaki közelébe". Ezeket tekintették a védák fejlődésében az utolsó stádiumnak, és ezért úgy is nevezték őket: védánta (*Vedánta*), "a védák vége" vagy "betetőződése". A korábbi szövegekben oly fontos szerepet játszó rituális elemek itt már kevésbé lényegesek; helyettük olyan tanítással foglalkoznak előszeretettel, amely akkoriban titkos lehetett, és valószínűleg megdöbbentő: az újraszületéssel vagy lélekvándorlással. Ez az aggodalom valószínűleg tovább tüzelte a kutatás vágyát ama bizonyos "Egy" után, amely a kozmosz mozgatórugója, és amelynek uralom alá hajtásával - még

mindig nevének megismerése és kimondása révén - a tanítvány uralma alá hajthatja a világegyetemet, és így kiszabadulhat az ismétlődő halál körforgásából.

Ez a kutatás egyszerre két irányban haladt. Egyrészt azt keresték, mi az, ami a külső jelenségvilág mögött meghúzódik, mi az a lényegiség, esszencia, ami minden tárgy és dolog alapját képezi: ezt brahmannak (*brahman*) nevezték el; másrészt pedig azt kutatták, mi az az *egyénen belül*, ami végső soron létezik; mi az, ami fenntartja mindannyiunkban az életet és a tudatosságot: ezt átmannek (*átman*) nevezték. Talán törvényszerű volt, hogy némelyek végül megfogalmazzák a végső, titkos tanítást, amely a kettőt egymással azonosította: az átman és a brahman egy és ugyanaz. Ezt a felismerést fogalmazták meg az upanisadok olykor egy-egy velős formulában, mint például: *tat tvam asi*: "Te vagy Az", vagy *brahmo'ham*: "A brahman Én vagyok". A tanítványt azt az utasítást kapta, hogy elmélkedjék ezeken a mondatokon, amelyekbe bele volt sűrítve az upanisadokban lefestett világegyetem természetének igazi ismerete. Ezáltal, úgy gondolták, belsőleg átéli eme felismerést, és így megszabadul az ismétlődő újraszületés és halál állandó körforgásából.

Ez tehát a Buddha korának általános vallási háttere, természetesen leegyszerűsítve. Meg kell azonban még említenünk a kor jellemző társadalmi változásait is. Kiváltképpen szólnunk kell a vaskori technológia korabeli terjedéséről is ugyanebben az időszakban. Ez i. e. 800 körül kezdődött. A vas használatának lehetővé tette, hogy nagy kiterjedésű őserdőket irtsanak ki, s így megművelhető földterülethez jussanak. I. e. 600-ra már a Gangesz egész medencéjét művelés alá vonták. Ugyancsak a vas használatával függ össze egy új harcmodor megjelenése, amelynek katonai szakértője a ksatrija, a harcos lett. Az új termelőeszközök, különösen a vaseke használata a termelékenység növekedéséhez, sőt, terményfőlesleg kialakulásához vezetett, amelyet aztán nagyobb kormányzati és vallási intézmények fenntartására lehetett fordítani.

Nagy társadalmi felfordulások időszaka volt ez, mivel az egymással versengő királyok egyre nagyobb birodalmak létrehozására törekedtek, amelyek lassanként magukba olvasztották a védikus korszak korábbi családi és törzsi közösségeit. Mire a Buddha megszületett, már csak tizenhat városállam állt fenn India árja hódítók által elfoglalt középső és északkeleti részein. Ahogy a bráhma-nikus vallás fejlődése követte az árja törzsek keletre vonulását a szubkontinensen, ugyanúgy a védák és a bráhma-nák vallása egyre inkább összefonódott a korabeli társadalmi ortodoxiával és a kor erősödő központosított államszervezeteivel.

Ennek egyik lényeges következménye egy új vallás-gyakorló réteg megjelenése volt, amely elvetette a bráhma-nok régebbi hagyományait, és kétségbe vonta örökletes előjogaikat a kinyilatkoztatott bölcsesség, a védák kizárólagos ismeretére. Ez volt a parivrádzsakák (*parivrádzjaka*), a vándorok csoportja. A parivrádzsaka olyan ember volt, aki nem tudott megbékélni a kialakulófélben levő társadalom szerkezetének megmerevedésével és a társadalmilag elfogadott vallás ritualizmusával,

ezért otthagyta otthonát és a társadalomban betöltött szerepét, hogy könyöradományokon tengődve és a szellemi szabadságot keresve, kedvére vándoroljon a világban. Szellemi útkeresése kezdetén maga a Buddha is a vándorok ezen osztályához csatlakozott, hogy a szabadságot meglelje.

Meggyőző bizonyítékokkal rendelkezünk arra vonatkozólag, hogy ezek a parivrádzsakák háromféle megközelítést alkalmaztak céljaik eléréséhez.³ Voltak olyanok, akik a transzcendenciát hangsúlyozták, és különböző meditációs módszereket fejlesztettek ki, amelyek segítségével egyetlen tárgyra tudtak összpontosítani, s így csendesítették le, majd hajtották uralmuk alá a tudatukat. (Néhányan kapcsolatot látnak eme gyakorlatok és az árják előtti népesség vallásgyakorlata között.) Mások az immanenciára és arra a szinte mágikus hatalomra helyezték a hangsúlyt, amelyet a világegyetem háttérben meghúzódó végső vezérlő elv megértésével, sőt, akár csak a neve pusztán megismerésével lehet megszerezni. (Úgy tűnik, hogy ők a védikus hagyomány fő vonulatát vitték tovább.) A harmadik csoport tagjai leginkább a tisztasággal és a test megtisztításával foglalkoztak, és különböző aszketikus gyakorlatokat alkalmaztak a lélek megtisztítására abból a célból, hogy az a tisztátalanságok terhétől megszabadulva felemelkedjék a szellemi univerzum legtetejére. (Nekik nyilvánvalóan van valami közük ahhoz a hagyományhoz, amely a későbbiek során dzsainizmusként vált ismeretessé, s amelynek tagjait a Buddha korában nirgránthákként, Mahávira követőiként ismertek.) Ezeknek a heterodox iskoláknak a vezetőit srámanáknak (*srámana*, páliul *sámana*) nevezték, amely szó szerint azt jelenti: "fáradó" - tehát aki valamiért fáradzik - vagy "megfáradt", tehát aki már belefáradt a világba.

Voltak még rajtuk kívül másféle vándorok is, akik különböző filozófiai nézeteket vallottak. Közöttük voltak az ádzsivikák (*ájvika*), a deterministák, akik a jelen pontos elemzésével foglalkoztak, és azt állították, hogy minden lény a tökéletesség felé halad, függetlenül attól, hogy milyen erőfeszítéseket tesz; a lókájaták (*lokájata*), a materialisták, akik meglehetősen hedonista felfogást vallottak, tagadva mindenfajta ok-okozati összefüggést, azt állítva, hogy az ember úgy cselekedhet, ahogyan a kedve tartja; voltak szkeptikusok - akiket a buddhista szövegekben *amarāvikkhépikáknak*, tekergőző angolnáknak csúfolnak, akik nem vallottak, de nem is tagadtak semmiféle hitet vagy meggyőződést; és természetesen olyanok is akadhettek szép számmal, akik nem rendelkeztek semmiféle szellemi célkitűzéssel; csupán kedvelték és előnyben részesítették a viszonylag szabad életmódot és a társadalmi kötelezettségek hiányát. A Buddha némely kortársának nézeteiről számol be a Dígá-nikájából (*Dígá-Nikája*) a Brahmadszála és a Számannyaphála-szutta.⁴

2. A Buddha

Miután egy pillantást vetettünk a Buddha korának kulturális és vallási előzményeire, fordítsuk figyelmünket a vallásalapító személyére! (A magyar nyelvben a Buddha szó határozott névelő nélküli használata hono-

sodott meg, ám ez tévedésen alapul. A "Buddha"ugyanis nem személynév, hanem egy szellemi attribútum, amely nem csak Sákjamuni Buddhára - a történelmi Buddhára -, hanem más személyekre is vonatkozatható. Szó szerinti jelentése: a Felébredett, a Megvilágosodott. Ha nagy kezdőbetűvel írjuk, akkor a történelmi Buddhát jelenti, egyébként köznévv, s mint ilyen, kisbetűvel írható - *a ford. megjegyzése.*) A Buddha egy Lumbini nevű városban született, Kapilavasztu közelében, amely a Sákja (*Śákya*) nemzetség hazájának fővárosa volt. Ez a terület a mai indiai-nepáli határvidéken található. Annak a túlnyomó befolyásnak köszönhetően, amelyet a théraváda iskola ortodox nézetei gyakoroltak korábban a nyugati kutatásra, nagyon sokáig az volt az elfogadott vélemény, hogy születésének dátuma i. e. 563. Ez a nézet régi Srí Lanka-i krónikákon alapul. Egy másik, Indiából származó hagyomány azonban több mint száz évvel későbbre, kb. i. e. 450-re teszi a Buddha születésének idejét. A Dípavamszán alapuló legfrissebb kutatások szerint az a legvalószínűbb, hogy i. e. 485-ben született.⁵

Születésének ideje tájékán létezett még a Himálaja lábánál néhány törzsi alapon szerveződő köztársaság, amely ellenállt a Gangesz-medence középső része felett uralkodó új monarchiák terjeszkedésének. Ezek közé tartozott a Sákják köztársasága, és ide született Gautama Sziddhártha, az éppen hatalmon lévő uralkodó gyermekeként. Apja az uralkodó oligarchia tagja és harcos volt egyben. Bár eléggé valószínű, hogy ebben az időben az előző fejezetben leírt hagyományos bráhmanikus társadalom még nem gyakorolt nagyobb hatást a Gangesz-medencét szegélyező területekre, mégis az az igazság, hogy amikor a Buddha később a bráhmanikus társadalmi berendezkedésű államokban vándorolt, saját magát a ksatrija társadalmi osztály tagjaként határozta meg. A kései hagyomány, amely már csak a korábbi köztársaságok helyébe lépő monarchiákat ismerte, elkövette azt az anakronizmust, hogy Sziddhárthát "hercegnek", apját pedig "királynak" titulálta.

A buddhista sászana (*śāsapa*), vagyis tanítások megalkotójának élete kezdettől fogva nagy érdeklődést váltott ki követői körében. Ez mégis azt a paradox helyzetet eredményezte, hogy - míg számos Buddha-életrajz áll rendelkezésünkre - nem lehetünk biztosak abban, mit tekinthetünk bizonyosan ténynek, és mi az, ami csak későbbi, vallásos meggyőződésből fakadó, jó szándékú átdolgozás eredménye. A páli hagyomány szerinti Kánonban több olyan szútra is található, amely igen fontos és aprólékos életrajzi adatokkal szolgál. Az Ari-japarijészana-szutta,⁶ a "nemes útkeresés" leírása kapcsán beszámol a leendő Buddha korai pályafutásáról és megvilágosodásáról; ugyanerről az időszakról a Bhajabhérava-, a Dvédváittaka- és a Mahászaccsaka-szutta⁷ is adalékokkal szolgál. A Maháparinibbána-szutta⁸ beszámol a Megvilágosodott életének utolsó hónapjairól. A megvilágosodása és az eltávozása között eltelt évek, amelyeket a Buddha egyik helyről a másikra vándorolva töltött azon a vidéken, amely a mai Bihár állam és Kelet-Uttar Prades területének felel meg, képezik a tárgyát a Buddha beszédei java részének, az úgynevezett

szútráknak (*sútra*, páliul *sutta*), amelyek a Kánon Szútra-pitaka részében őrződtek meg. Ezeket soha nem rendezték el életrajzi szempontok szerint, ezért az olvasónak eme szövegek alapján magának kell összerakosgatnia a Buddha tanítói életútjának történetét.

Ugy tűnik, hogy maga az életrajz nem volt túlságosan fontos a Buddha követőinek első nemzedéke számára, amikor pedig későbbi követői összeállították, hajlamosak voltak arra, hogy az eredeti történetet kiszínezzék. Ezt a vonást már a legkorábbi életrajzoknál meg lehet figyelni. Ennek a kiszínezésnek egyik fontos eleme volt, hogy felsorolták a leendő Buddha számos korábbi életét, amelyek során a megvilágosodás várományosa, a bódhiszattva számtalan üdvös tettet hajtott végre, hogy így készüljön fel utolsó életére, amelyben el kellett érnie a Felébredést. Ezek közé az életrajzok közé tartozik a mahászanghika (*Mahāsaṅghika*) iskola Mahāvastuja (kb. i. e. II. sz.), Asvaghósa (*Aśvaghoṣa*) költői műve, a Buddhacsarita (i. sz. I. sz.), a szarvástiváda (*Sarvāstivāda*) iskola Lalitaviszta (kb. i. e. I. sz.), a Nidānakathā, a dzsátakák (*Jātaḥ*) théraváda kommentárja (IV sz.) és az Abhiniskramana-szútra, amely valószínűleg a dharmaguptakáttól származik.

Bármilyen sok eltérés is legyen eme szövegek között, valamennyiből kihámozható a történetnek egy meglehetősen következetes központi magva, amelyről feltehetjük, hogy tényleg a Buddha életének eseményeit tükrözi, legalábbis ahogyan a tanítványai látták. Ez az életrajzi "mag" szolgált ősmodellként a buddhisták számára évszázadokon át, és most mi is megkíséreljük vázlatos előadását.

Gautama Sziddhártha igen jó sorban született: apja, Suddhódana (*Suddhodana*), gazdag és hatalmas ember, anyja, Májádévi (*Māyādevī*) előkelő és finom lelkű asszony volt. Születésekor egy Aszita nevű látnok megjósolta, hogy a fiú vagy politikai, vagy szellemi birodalom felett fog uralkodni, szülei pedig kétségkívül úgy érezték, hogy eme jóslat fiuk számára megfelelő. Talán ezért adták neki ezt a jó hangzású személynevet: Szarvárthasiddha - "aki minden célt beteljesített", vagy másik változat szerint Sziddhártha - "aki beteljesítette célját". Édesanyja röviddel születése után meghalt, így gyermekkorában nagynénje, Mahápradzsápati (*Mahāprajāpatī*) gondozta és nevelte. Rangjából ifjúhoz illő neveltetésben részesülve fiatal éveit fényűzésben töltötte, mert atyja úgy akarta, hogy daliás fia erősen kötődjön a gazdagsághoz és a hatalomhoz, s így a politikai birodalom feletti uralkodást válassza. Tizenhat éves korában ifjú feleséget szerzett neki, Jasódharát (*Yaśodharā*).

Atyja számításai azonban nem váltak be, mert az ifjú éppen ez idő tájt kezdte el felderíteni környezetét mind fizikai, mind szellemi értelemben, s ez messzemenő következményeket vont maga után. Fejlődésének ezt az időszakát a "négy látomás" története szemlélteti és egyben jelképezi: négy olyan meghatározó élmény, amely akkor érte a fiatalembert, amikor kikocsikázott otthonából. Először egy öregember tűnt fel az út szélén, és ekkor értette meg Sziddhártha először igazán azt, hogy az öregség elkerülhetetlen; majd ezt követte a betegséggel

és a halállal való szembesülés. Ezek a megrázó élmények, amelyek nyomán felismerte az emberi élet alapvető törvényszerűségeit, kibillentették abból az önelégültségből, amely kiváltságos helyzete miatt eltöltötte, és rákényszerítették, hogy belássa: ugyanez a gyötrelmes és megalázó sors vár rá és bájos feleségére is, éppoly bizonyossággal, mint minden teremtetten lényre. A negyedik látomás egy vándorral, parivrátzsakával való találkozása elültette benne azt a gondolatot, amely több hónapi tépelődés után meggyőződéssé érett, hogy létezik alternatíva a szenvedés és a pusztulás passzív elfogadásával szemben, de ennek megkeresése radikális, sőt fájdalmas cselekvést igényel.

Nem sokkal később Jasódhará fiút szült neki. Úgy látszik, hogy ez volt az utolsó csepp a pohárban, amelynek hatására a mérleg nyelve a szabadság utáni vágy javára billent, és kezdetét vette Sziddhártha "nemes útkeresése" az Aszita által megjósolt szellemi birodalom után. Fiának születésében kétségbeesetten egy újabb béklyó születését látta.

Erre az eseményre sorsdöntő lépéssel válaszolt. Apja beleegyezése, sőt tudta nélkül, az éjszaka leple alatt kilopózott otthonából, hátrahagyva feleséget és gyermeket, családot és társadalmi rangot, fényűzést és előjogokat. Huszonkilenc éves korában levágta haját, felöltötte a vándorgúnyát, és elindult, hogy felkutassa az igazságot és a szabadságot.

Első gondolata az volt, hogy mestert keressen magának, ezért délnek vándorolt, Rádzsagriha (*Rājagṛha*) felé, ahol találkozott Magadha királyával, Bimbiszarával (*Bimbisāra*). Életének ezt a korszakát írja le meghatóan a Szutta-nipátában szereplő Pabbaddzsá-szutta egyik korai verse.⁹ Megtalálta első mesterét, egy bizonyos Álára Kálámát (*Ālāra Kālāma*), aki megtanította egyfajta meditációra, amely az *ākimcanya-āgāta* ("a semmi területe") nevű felfokozott szellemi elmélyedéshez vezetett. Bár végezetül törekvése eredményeképpen mesterével megegyező szellemi szintet ért el, úgy találta, hogy ez a végeredmény sem erkölcsileg, sem megismerése számára nem kínál távlatot;¹⁰ lényegében nem változtat azon az alapvető helyzeten, hogy még mindig ki van szolgáltatva az öregségnek, betegségnek és halálnak, és így még nem ért el útja végére. Bár Álára Káláma felajánlotta neki, hogy vezessék együtt a többi tanítványt, Sziddhártha továbbindult, hogy újabb tanítót keressen magának. Következő mesterével, Udraka Rámaputrával (*Udraka Rāmaputra*) hasonlóképpen járt. Ő is megtanította Sziddhárthát egy meditációs eljárásra, amely a *naivasamjñā-nāsarrijñā-āgātanā* ("a sem érzékelés, sem nem érzékelés területére") vezetett, és végezetül felajánlotta neki, hogy legyen követőinek egyedüli mestere. De ez az elmélyedés sem az volt, amit Sziddhártha keresett, ezért aztán szigorú aszkézishez folyamodott abban a reményben, hogy talán így feltárul előtte a megoldás. Öt-hat éven keresztül Uruvilvában (*Uruvilvā*), a Nairandzsaná (*Nairāṅjanā*) folyó mellett élt öt másik aszkétával, akik kezdetben egyenrangú társai voltak, majd követői lettek. Az önkínzást soha nem látott végletekig vitte: hosszú időn keresztül visszatartotta lélegzetét, később pedig alig vett magához élelmet.

Szellemi útjának erről a fejezetéről a Mahá-szaccsaka-szutta" számol be.

Miután eme szándékos önsanyargatással kockára tette életét, Sziddhártha felhagyott ezzel az úttal is; most azért, mert ezt veszélyesnek és teljesen hiába-valónak találta. Ismét elkezdett megfelelően táplálkozni, mire aszkéta tanítványa kiabrándultak belőle, otthagyták, és elindultak a mai Benáresz közelében lévő iszิปatanai Vadaspark felé. Ekkor nagy elszánással leült egy fa alá a Nai-randzsana partján, ahol eszébe jutott az az ifjúkori élménye, amikor egyszer egy dzsambufa tövében ülve mindenfajta megerőltetés nélkül elérte a dhjánát (*dhyanā*), a meditatív elmélyülést. Úgy érezte, hogy ezzel a kiegyensúlyozott és nyugodt hozzáállással valószínűleg megtalálná a megoldást, és valóban: az éjszaka folyamán, amikor a halál és az újraszületés misztériumán elmélkedett, megértette a létezés természetét, a dolgok valóságát. Ez volt a megvilágosodása, amelynek során "ráébredt" a dolgok mibenlétére (*yathā-bhūta*), és ezért lett a neve Buddha: a Felébredett. Ez életének harminctödik évében történt.

Az maradt még hátra, hogy áttekintsük életének hátralevő részét: azt a további negyvenöt éves pályafutást, amelynek során megfordult a Gangeszmedence számos országában és városában, keresztül-kasul vándorolva Észak-Indián. A megvilágosodását követő néhány hetet a bódhifa közelében töltötte el - ez a hely később Bódhgajá (*Bodh Gayā*) néven vált ismertté -, ahol hagyta, hogy a gyökeres átalakulást eredményező felismerés áthassa az egész lényét, és feldolgozta magában annak következményeit.¹² Ébredt benne némi kétely, hogy vajon érdemes-e másokkal is közölnie felismerését, de ekkor egy Szahampati nevű brahmá, főistenség rávette, hogy próbálja meg, legalább azok érdekében, akik megértenék a tanítását. Először korábbi tanítóira, Alára Kálámára és Udraka Rámaputrára gondolt, de ők már nem voltak az élők sorában; ekkor eszébe jutottak aszkéta társai, akik megvetéssel hagyták magára, így hát utánuk ment Iszิปatanába, a mai Szarnáthba. Ott tanította őket a Vadasparkban, a várostól körülbelül tíz kilométerre északra. Nem ment egykönnyen, mert eleinte vonakodtak elfogadni tőle bármiféle tanítást, de végül lassacskán eljuttatta őket ugyanahhoz a felismeréshez, amelyben neki magának is része volt Bódhgajában.

Ezt a nehezen kivívott sikert nemsokára újabb eredmények követték: így sikerült tanításának megnyernie további ötvenöt ifjút, majd ezt az első hatvan tanítványt széjjelküldte, hogy menjen ki-ki a maga útján, és tanítsa úton-útfélen ugyanezt a felismerést, a dolgok mibenlétét, sok ember hasznára (*bahujana-hitāya*). A Buddha ezután még negyvenöt éven keresztül tanított. Követőinek közössége, a Szangha (*Saṅgha*) gyors ütemben gyarapodott. Annak ellenére, hogy nyilvánvalóan a magányos életet kedvelte,¹³ a szútrák tanúsága szerint rengeteg időt töltött el olyan városokban, mint Rádzsagriha, Vaisáli (*Vaiśālī*) és Srávasztí (*Śrāvastī*), mert ezeken a helyeken nyílt lehetősége arra, hogy a legtöbb emberrel találkozzék. Életének utolsó húsz-huszonöt esős évszakát valószínűleg Srávasztiban, Kósala (*Kośala*) fővárosában töltötte.¹⁴ Ez a gazdag nagyváros két

fontos kereskedelmi útvonal metszéspontján feküdt; itt adományozott a Buddhának és követőinek egy kies ligetet egy Anáthapindada (*Anāthapindada*) nevű világi híve.

Nyolcvanéves korában a Buddha Vaisáliában súlyosan megbetegedett, és ekkor elhatározta, hogy három hónap múlva meghal, azaz belép a parinirvánába. Halálának közvetlen kiváltó oka valamilyen étel volt - disznóhús vagy szarvasgomba, nem tudni -, mellyel egy Csunda (*Cunda*) nevű fémműves vendégelte meg, s amitől vérhast kapott. Kusinagarában, egy szálfala ligetben érte a halál. Utolsó szavai ezek voltak: *vayadhammā samkhārā, appamādena sampādettha*, azaz: "minden összetett dolog ki van téve az enyészetnek; törekedjete lankadatlanul!"¹⁵

Néhány nap múlva testi maradványait elhamvasztották, s a megmaradt relikviákat szétesztották a helyi uralkodók között, hogy tíz sztúpában, síremlékben helyezték el.

3. A Buddha tanítása

A Buddha harminctöt éves korában világosodott meg. Élete hátralevő része azzal telt el, hogy megpróbálta ezt az élményét átadni másoknak, s tanítványait is arra buzdította, hogy ugyanezt tegyék. A Buddha "felébredt", azaz olyan felismerésre jutott az emberi létmódot illetően, amely megszabadulást eredményezett. Azáltal, hogy szert tett erre a felismerésre, nyilvánvaló, hogy Gautama Sziddhártha személyében is megváltozott, méghozzá olyannyira gyökeresen, hogy nem volt többé kitéve folytonos halálnak és újraszületésnek ebben a világban, ami a meg nem világosodott lény sorsa, és amit hagyományos kifejezéssel szamszárának (*samsāra*) neveznek. Ez a felismerés, a világról és az emberről alkotott ama tudás, amely ezt a gyökeres átalakulást okozza, alkotja a buddhista hagyományban a bölcsesség, azaz a pradnyá (*prajñā*) lényegét.

A Tan felfogásának szintjei

Mit lehet mondani a Buddha megvilágosodásáról? Mondhatunk-e róla egyáltalán valamit? Bizonyos értelemben az utóbbi kérdésre határozott *nem* lenne a válasz, a Buddha életútja azonban mégis azt bizonyítja, hogy érdemes ezt megkíséríteni. *Nemmel* kell tehát felelnünk, ha arra gondolunk, milyen fajta felismerésre döbrent rá a Buddha azon az éjszakán, mivel minden időben köztudott volt, hogy ez a felismerés olyasvalami, ami túl van a racionális elmén, amihez nem ér fel emberi értelem, és éppen ezért volt átalakító hatással mind a Buddhára, mind azokra a tanítványokra, akik meglátták ugyanazt az igazságot. Ezért aztán az értelem - és az értelem mankói, a szavak - meghaladása, ami a Buddha felismerésének a lényege, olyasvalami, ami túl van az érzékeltethetőség határain. Sokféle leírást és formulát találhatunk arról, hogy mi is a megvilágosodás, de végső soron egyik sem ér fel a megvilágosodás *élményével*; különben az ember már pusztán egy könyv elolvasásától vagy egy Dharma-beszéd meghallgatásától megvilágosodhatna.

A buddhista hagyomány teljes mértékben elismeri, hogy a bölcsességnek, a Tan felfogásának különböző

szintjei vannak, s ennek megfelelően a bölcsességnek, a pradnyának három, egymástól jól elkülöníthető lépcsőfokát különbözteti meg, amelyeken fokozatosan lehet egyre feljebb haladni. Az első a *śrutamayī prajñā*, a pusztán hallomásból ismert bölcsesség, amely valamely szóbeli előadás meghallgatása vagy egy könyv elolvasása nyomán alakul ki az emberben. Az effajta felfogás, ha úgy tetszik, a lehető legfelületesebb bölcsesség, amellyel rendelkezhetünk. Ez a megértésnek az a foka, amikor az ember pusztán bizalomból fogad el bizonyos dolgokat: csupán azért, mert valaki más azt mondta.

A második szint a *cintamayī prajñā*, a gondolkodás (*cintā*) által kialakított felfogás avagy bölcsesség, amelyre az ember önmaga tesz szert azért, hogy hosszán tartóan gondolkodik egy adott tárgyról. Ne felejtjük el, hogy e három szint a bölcsesség fokozatos előrehaladását jelenti, tehát a buddhista hagyomány a gondolkodás útján megszerzett bölcsességet magasabb rendűnek tartja, mint azt, amelyet pusztán valaki mástól hallottunk. (Ez azt sugallja, hogy a buddhista létszemlélettől idegen az a fajta hit, amely csupán passzív el- és befogadást jelent, és kapott - vagy kinyilatkoztatott - dogmán alapszik. Amikor a buddhizmussal kapcsolatban hitre találunk utalást - ami gyakran előfordul -, akkor a hit mást jelent, mint az istenhívő kultúrán nevelkedett ember számára.)

A harmadik fajta bölcsesség a *bhāvanāmayī prajñā*, a felfogásnak az a foka, amely bhāvaná (*bhāvanā*), szó szerint "léteztetés" révén alakul ki bennünk. A Tan megértésének ezen a szintjén az ember már teljesen magába olvasztotta a tanítást, úgyhogy az léte legmélyebb rétegeit is áthatja. Ez tehát a lehető legmélyebb felfogásra vonatkozik, arra, amikor az ember már nem csupán hallott valamiről, nem is csak elgondolta azt magának, hanem teljesen megszívlelte az adott dolgot, s már nem is képes úgy gondolkodni, cselekedni és érezni, hogy ezt a gondolkodást, cselekvést és érzést ne hatná át az új megértés. Ezt a bölcsességet, a Tan felfogásának eme lehető legmagasabb formáját csak a meditáció szívós gyakorlásával lehet elsajátítani.

A Buddha felismerése

Több szútrában is le van írva, hogy milyen felismerésre jutott a Buddha azon az éjszakán, amikor megvilágosodott, azonban a különböző helyeken más és más megfogalmazásokkal találkozunk. Szó van egyfelől a három abhidnyá (*abhiññā*), "magasabb tudás" megszerzéséről (az elnevezés nyilvánvalóan a hármass védikus tudásra, az első három védára utal lekicsinylően), amelyek az isteni szem, a korábbi létformákra való emlékezés és a megvilágosodást akadályozó hajlamok kioltása. Más helyeken arról olvashatunk, hogy a Buddha ekkor értette meg a pratitja-szmutpádát (*pratītya-samutpāda*), a feltételekhez kötöttség egyetemes törvényét; az Arijaparijészana-szuttal¹⁶ pedig megint másképpen írja le az eseményt. Mindez megerősíti, hogy alapjában véve milyen nehéz megfelelő szavakat találni a Buddha felismerésének érzékeltetésére. Így talán egyszerűbb lesz, ha inkább azokat a tanításokat vesszük szemügyre, amelyeket a hagyomány szerint a Buddha legelőször adott öt aszkéta tanítványának Váránasziban

(*Vārānasī*). Ezek két szútrában, a Dhammacakkappa-vattana-,¹⁷ illetve az Anattalakkhana-szuttában¹⁸ találhatók. A következőkben ezeket a tanításokat egybefoglalva tárgyaljuk.

(a) A feltételekhez kötött világ három jellegzetesége; a három laksana

Kezdjük talán egy olyan kifejezéssel, amelyet sokszor úgy emlegetnek, mint a Buddha felismerésének rövidített leírását: "meglátni a dolgok valódi mivoltát". Ez a kifejezés - *yathā-bhūta jñāna-darśana*, szó szerint: "úgy ismerni és látni a dolgokat, ahogyan valójában vannak" - sok szútrában előfordul. Azt jelenti, hogy a Buddha felismerésének lényege az volt, hogy a valóságnak megfelelően látta a világegyetemet és az ember lét-helyzetét, ami persze azt sugallja, hogy a meg nem világosodott emberiség nem így látja, sőt nem is képes így látni.

Miként látta tehát a Buddha a világot? A hagyomány szerint azt látta, hogy az egész világra, és mindenre, ami benne van (beleértve más vallások isteneit csakúgy, mint az emberi tapasztalás egészét), három laksana (*laksana*), jellegzetesség jellemző. Ezek: anitja (*anītya*), dukkha (*dukkha*) és anátman (*anātman*), magyarul: "mulandó" vagy "átmeneti"; "szenvedésteli" vagy "elégtelen" és "én-nélküli" vagy "lényeg-nélküli".

I. A MULANDÓSÁG: ANITJA

Az első laksana, az anitja (páli *anicca*), azaz a mulandóság jellegzetesége azt mondja ki, hogy minden feltételhez kötött dolog átmeneti, múlékony. A Buddha felismerte, hogy a világegyetemben mindennek van kezdete, s következésképpen vége is. Ez volt az a felismerés, amelyre az első és második abhidnyá által szert tett, tudniillik hogy minden lény megszületik és elmúlik, életek hosszú során át. Ugyanez az elv tükröződik a buddhizmus kozmológiájában, amely szerint a világegyetem végtelen tér- és időbeli kiterjedés, amelyben számtalan világrendszer jön létre és tűnik el, s ugyanezt tükrözi a legkisebb érzékelhető részecskék mikrokozmosz világáról alkotott felfogása, amelyeket nem statikus atomoknak képzeltek el (amely felfogást a mai fizikusok is elvetették), hanem energia-összhatások állandóan változó szerkezetének. A világegyetemet továbbá nem az örökre elkárhozottak vagy üdvözültek által benépesített tartományok, hanem tárgyiasult tudatállapotok alkotják. Más szóval, szubjektív tudatállapotaikat a lények érzékelhető világokként tapasztalják, amelyek akár korszakokig is eltarthatnak, de mihelyt az azokat létrehozó tudati készletek kialszanak, azon nyomban elenyésznek. Az egyén is megszületik és meghal, s röpké élettartama alatt is napról napra, pillanatról pillanatra változik. Semmi sem marad változatlan.

II. A SZENVEDÉS ÉS A NÉGY NEMES IGAZSÁG

Ezzel elérkeztünk a feltételekhez kötött létezés második jellegzetességéhez, a dukkhához (páli *dukkha*): a szenvedéshez vagy elégtelenséghez. Ez nem csupán a három laksana egyike, de tárgya a buddhizmus egyik leghíresebb tanításának, a Négy Nemes Igazságnak, a csatvári árjaszatjának (*catvāri ārya satyāni*) is. E hí-

res tanítás egy ősi orvosi formulát követ, amely szerint az orvos első dolga megállapítani a betegség mibenlétét, majd meg kell határozni azokat a körülményeket, amelyek a betegség kialakulásában közrejátszottak; ezután azt kell megállapítani, hogy gyógyítható-e a betegség, s végül meg kell hogy határozza megszüntetésének módját. A szövegekben számos egyéb példa van arra, hogy a Buddha és tanítványai ekképpen elemeztek különböző helyzeteket és állapotokat, tehát hiba lenne azt hinni, hogy csak a szenvedéssel, a dukhával kapcsolatban alkalmazták ezt az eljárást. 19 A Négy Igazság közül az első a dukkha igazsága. Ez volt az a diagnózis, amelyet a Buddha az emberiség betegségéről felállított.

Miután szót ejtettünk az első laksanáról, talán könnyen megértjük, hogy miért állította a Buddha azt, hogy a feltételekhez kötött létezés a szenvedés forrása. Nem arról van szó, hogy az élet csupán fájdalmas, sem nem arról, hogy a szenvedés valóságosabb lenne, mint a boldogság, hanem arról, hogy a boldogság és a szenvedés az életben összefügg egymással. A legegyszerűbb szinten ez annak felismerésével egyenértékű, hogy bizonyos örömek utólag megbánást és lelkiismeretfurdalást vonnak maguk után. Egy habostorta, egy üveg sör vagy egy cigaretta élvezete most talán kellemesnek tűnik, de mindegyik magában hordozza a szenvedés lehetőségét, legyen az akár az elhízás, akár egy szívroham, akár csupán másnaposság és kellemetlen lehellet. Ugyanakkor azt is jelenti, hogy bármifajta élvezet, legyen az akár a legártatlanabb öröm, szenvedést fog okozni, amikor a kellemes élmény véget ér. Itt már végre láthatjuk az összefüggést a dukkha és az első laksana, az anitja között, hiszen tagadhatatlan pszichológiai tény, hogy mindig azt szeretnénk, ha örömteli, élvezetes tapasztalataink folytatódna, és bánkódunk, sőt elkeseredünk, ha élvezetünk tárgyától - legyen az durva anyagi vagy finom lelki természetű; egy konkrét tárgy vagy egy kapcsolat egy hön szeretett társsal - megfosztanak bennünket, vagy nem leljük többé élvezetünket benne. A Buddha azt mondta, az embereknek az a bajuk, hogy ezek a dolgok mindig elmúlnak, mert minden tárgy, minden ember, minden tudatállapot, minden világ múlékony, átmeneti. Mivel mindezek a dolgok elmúlnak, mind dukkha, elégtelen, azaz nem kielégítő.

Pesszimista-e ettől a buddhizmus? Történetileg szemlélve ez a vád kissé ironikus, mert az ember léte helyzetének igazán pesszimista felfogását nem a Buddha, hanem az ádzsivikák, sőt az ortodox bráhmanikus iskolák tanításaiban találhatjuk meg. Ezek között szerepel ugyanis az a nézet, hogy az embernek teljesen meg kell adnia magát a sorsának. Ez a fatalizmus a Bhagavad-Gítá azon tanításában csúcsosodik ki, hogy mindenkinek véghez kell vinnie azt a feladatot, amelyet számára kötelességként szabtak ki ebben az életben, tekintet nélkül tettei emberi következményeire. De ha a Buddha első beszédét vesszük szemügyre, amely a dukhával kapcsolatos tanítást teljes egészében tartalmazza, ott azt találjuk, hogy Négy Igazságot hirdetett ki, nem csak egyet. Míg az első Igazságban kifejti a szenvedés problémáját, a másodikban megállapítja annak okát (mely nem más, mint a mohóság és gyűlölet,

amely mélységes szellemi tudatlanságunkból származik), a harmadik Igazságban határozottan kijelenti, hogy felül lehet emelkedni azon a szenvedésen, amely feltételekhez kötött létezésünket jellemzi. Sőt, mi több, a negyedik Igazságban azt a módot is vázolja, amely által ezt az átalakulást elő lehet idézni. Ez a módszer az árjastángika-márga (*ârya-astângika-mârga*), az Árják vagy Nemesek Nyolcstréti Ösvénye, a gyakorlásnak ama ösvénye, amely a kielégületlenség világából a szabadság és öröm megtapasztalásához vezet.

III. AZ ÉNTELENSÉG ÉS A FELTÉTELEKTŐL FÜGGŐ KELETKEZÉS

Ahhoz, hogy a harmadik jellegzetességet, az anátmant megértsük, emlékeztetünkbe kell idéznünk: az i. e. V századi bráhmanikus vallásban magától értetődő volt, hogy minden élőlénynek van egy énye, átmanja, amely makulátlanul tiszta, anyagtalan, örökkévaló, és egyik életről a másikra vándorol. Alighanem mondanunk sem kell, hogy az első laksana értelmében ezt a vallási tételt nem lehetett többé kritikátlanul elfogadni. Sőt, az első laksana következményeinek szigorú végiggondolásával egyenesen szükségszerűen jutunk el a harmadikhoz: az anátmanhoz, azaz az éntelenséghez. Ugyanis éppúgy, ahogyan a külvilág minden eleméről megállapítottuk, hogy mulandó: folyamatosan változásnak van kitéve, ugyanúgy a személlyel, az egyénnel kapcsolatban is beláthatjuk, hogy az szintén nem tartalmaz semmiféle örök lényegiséget vagy lelket, amely ideiglenesen öltött testet ezen a földön, hanem csupán tudatállapotok és események megszakítatlan folyamatából áll, amelyek mind bizonyos feltételek nyomán keletkeznek, és további tudatállapotok kialakulásához vezetnek.

Ezt a laksanát azonban nem csak szó szerint kell érteni. Ha tágabb értelemben vesszük, arra figyelmeztet bennünket, hogy a világot általában hamisan észleljük, ugyanis hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy megnevezük a dolgokat. A világ tárgyaihoz, tudati szokásainkból adódóan, olyan önkényes fogalmi kategóriákat rendelünk hozzá, amelyek nem teljesen fedik a tapasztalatainkat. Ezt jól szemlélteti a zöld falevél példája, mely ősszel tudvalevőleg vörösre változik. Természetesen azt gondoljuk, hogy van egy falevél nevű dolog, amelynek valamelyik jellegzetessége - ebben az esetben a színe - megváltozik. A buddhisták azonban azt mondják, hogy ez a valóságban nem így van. A falevél nem valamiféle dolog: nincs olyan lényegisége, átmanja, amely jellegzetességeinek összességén kívül létezne. El tudjuk-e talán képzelni a falevelet valamilyen szintől függetlenül? A falevélnek mint egésznek a léte elválaszthatatlanul össze van kötve a színével és egyéb jellegzetességeivel. A buddhista hagyomány azt mondja, hogy valójában a falevél nem más, mint részeinek és a létrejöttében szerepet játszó körülményeknek az összessége. Példánkban tehát a vörös falevél nem is teljesen más, de nem is teljesen ugyanaz, mint a korábbi zöld falevél, hanem attól függően jött létre. Így míg az első laksana azt jelenti ki, hogy minden változik, addig a harmadik arra világít rá, hogy valójában a világban nincsenek olyan állandó és szilárd dolgok, amelyek változhatnának. Szilárd valóság-darabkákat ragadni ki a körü-

löttünk zajló események szakadatlan áramlásából, és azt mondani, hogy a változás olyasvalami, ami ezekkel a "konkrét dolgokkal" történik, valójában tévedés.

Ez a példa jól illusztrálja a Buddha első beszédének egy másik fő monda nivalóját, a középút tanítását. Ennek kettős értelme van: a Buddha ezzel egyrészt az érzéki vágyakban való tobzódás és az önpusztító aszkézis közti középútra utalt (mindkettőt megtapasztalta ugyanis megvilágosodását megelőzően), másrészt pedig az örökkévalóságba vetett hit és a nihilizmus metafizikai végletei közti középútra. Azt mondta, hogy a dolgok sem nem örökös létezők, sem nem teljesen nemlétezők. Akárcsak a vörös falevél, amely a zöld levéltől függően jön létre, de sem nem teljesen különböző attól, sem nem egészen azonos azzal, ugyanúgy a többi feltételekhez kötött dolog is más olyan tényezők függvényében jön létre, amelyek nem teljesen különböznek attól, de nem is egészen azonosak vele. Ez az elv gyakorlati síkon elsősorban az erkölcsi vagy etikai szférában érvényesül, mert erre vonatkozik a Buddhának az a kijelentése, mely szerint minden szándékos cselekedet, *karman*, következményekkel jár.²⁰ Ezt az általános alapelvet *pratítja-szamatpádának*, feltételektől függő keletkezésnek nevezte el. Tanításának későbbi szakaszában több ízben is elemezte az emberi létállapotot, hogy elmagyarázza, hogyan működik ez az elv az etikai szférában, megmutatva azokat a fokozatokat, amelyeken keresztül a múltbéli cselekedetek jövőbeli tudatállapotok feltételeiként jelentkeznek. Ez az analízis lehetővé teszi, hogy az ember kitörjön szokványos káros cselekedetei köréből, és a Buddha megvilágosult tudatával összhangban alakítsa át az életét. A legkidolgozottabb formája ennek az elemzésnek az, amely tizenkét *nidánát* (*nidāna*), láncszemet sorol fel annak a körkörös ok-okozati folyamatnak a tagjaiként, amely a feltételekhez kötött létezést alkotja, s amelynek foglyai vagyunk.²¹ Azt is láthatjuk, hogy a Négy Nemes Igazság is csupán ennek az alapelvnek a gyakorlati alkalmazása, amely a dukkha keletkezésének és megszüntetésének körülményeit és feltételeit tartalmazza.

IV. KÖVETKEZTETÉS

A három laksana a feltételekhez kötött létezés, a szamszára egészét jellemzi. Egyfajta értelemben úgy is tekinthetjük, mint az upanisadok ama tanításának cáfolatát, mely szerint a Valóság *sacchidānanda* (*sacchidānanda*): "létező, tudatos és gyönyörteli".²² A Buddha felismerte, hogy az, ami az upanisadok szerint *sat*, lét, valójában *anítja*, mulandó; ami szerintük *cit*, tudat, az igazából *ánátman*, éntelen; amit pedig *ánandának*, gyönyörtelinek véltek, az tulajdonképpen dukkha, szenvedés, nem kielégítő. Azt mondhatjuk, hogy a Buddha felismerésének a lényege, bölcsességének legveleje, ami létét gyökeresen és alapjaiban áthatotta, az volt, hogy minden feltételekhez kötött dolog változásnak van alávetve. Ha pedig erre azt kérdezzük, hogy akkor miért a dukkha, nem pedig az *anítja* volt első beszédének témája, akkor erre úgy válaszolhatunk, hogy feltehetőleg azért, mert mindig az emberekhez akart szólni, mégpedig arról, ahogyan ők tapasztalják a világot. A Budd-

hát gyakorta orvoshoz hasonlítják, és éppen ebbéli szerepében akarta magát azoknak a problémáknak szentelni, amelyek a világot a legközvetlenebbül érintik.

(b) *Ami túl van a feltételeken: a nirvána*

Az előző oldalakon szoltunk már a Buddhának a feltételekhez kötött létezés, azaz a szamszára természetével kapcsolatos felismeréséről. Mondhatunk-e bármit is a nirvánáról (*nirvána*): arról az állapotról, amelyet a Buddha elért megvilágosodásakor? Ismét *nem* lenne a válasz, hiszen a nirvána, lévén feltételektől mentes, teljesen kívül esik a feltételekhez kötött világon; azon a világon, amelyet nem megvilágosodott állapotunkban ismerünk. De megkísérelhetünk egy ideiglenes leírást adni róla úgy, hogy ismét megvizsgáljuk a három laksanát. Hiszen amennyiben a laksanákat a feltételekhez kötött dolgokkal kapcsolatban emlegettük, úgy feltehetjük, hogy ami mentes a feltételektől, arra a feltételekhez kötött világ laksanáinak az ellentéte lesz jellemző. Az előről a Dhammapada azt mondja:

Egyetlen összetevő sem örök.

Amikor a megismerésben meglátja ezt, nem érinti többé a szenvedés.

Ez a megtisztulás útja.

Ezalatt talán azt érthetjük, hogy ami túl van a feltételeken, az olyasmi, ami állandó és tartós. A másodikról azt mondja:

Valamennyi összetevő szenvedéssel teli. Amikor a megismerésben meglátja ezt, nem érinti többé a szenvedés.

Ez a megtisztulás útja.

Ezalatt talán azt érthetjük, hogy ami túl van a feltételeken, az kielégítő, sőt talán gyönyörteli. De a harmadik laksanával kapcsolatban is azt mondja:

Minden tény lényeg-nélküli.

Amikor a megismerésben meglátja ezt, nem érinti többé a szenvedés.

*Ez a megtisztulás útja.*²³

Ebből azt kell megértenünk, hogy még azt sem jellemezheti átman, lényegiség, ami nincs feltételekhez kötve. A szútrák alapján egy valami világos: hogy emberi tulajdonságok szempontjából a buddhaság állapotát mélyseges bölcsesség, mérhetetlen együttérzés és korlátlan tetterő jellemzi:

- S lehet-e ekképp tekinteni azt, ami múltékony, szenvedéssel teli és változékony: "Ez az enyém. Én ez vagyok. Ez az én lényegem"?

- Nem, Magasztos, nem lehet. ²⁴

4. A Felébredéshez vezető út

Vajon csak egy látásmódot kínált számunkra a Buddha, amelynek segítségével ráeszmélhetünk valódi helyzetünkre, vagy pedig egy olyan módszerre is megtanította tanítványait, amellyel változtatni lehet ezen? A válasz természetesen az, hogy tanított egy ösvényt, amely a megszabaduláshoz vezet, s a szútrákban számos leírás maradt fenn azokról a gyakorlatokról, amelyek az embert hozzásegítik a Felébredéshez. Ezek közül a leghíresebb a Nemes Nyolcstréteű Ösvény, az *áryastāngika-mārga* tanítása, amely a Négy Nemes Igazság

közül az utolsó. Ez lényegében nyolc olyan angából (*aṅga*); "tényezőből" áll, amelyeknek tökéletesítése által elérhetjük a megszabadulást vagy Felébredést. Az első kettő, a Helyes Megértés és a Helyes Elhatározás a bölcsességnek a megismerésben és az akaratban megnyilvánuló két formája, amely megfelel annak az előző fejezetben leírt - folyamatnak, amelynek során az egyén egyre mélyebb szinten érti meg és sajátítja el a Buddha tanítását. Az ösvény harmadik, negyedik és ötödik tagja: a Helyes Beszéd, Cselekvés és Életmód, lényegében erkölcsi jellegű, és a test, valamint a beszéd helyes használatát illetően hivatott útmutatást adni a gyakorlónak; szemben az első kettővel, amely a tudattal kapcsolatos. A Helyes Erőfeszítés, Tudatosság és Összeszedettség arra vonatkozik, hogyan műveljük elménket és szívünket meditáció révén. Láthatjuk tehát, hogy a Nyolcérű Ösvény három részre tagolódik: erkölcsre, sílára (*śīla*), meditációra, számadhira (*samādhi*), valamint bölcsességre (*prajñā*); az ösvény eme hármas felosztása szinte mindenütt megtalálható. Mivel a Nyolcérű Ösvény a Helyes Megértéssel és Helyes Elhatározással veszi kezdetét, ezért az ösvényről szóló ismertetésünket mi is a bölcsesség bemutatásával kezdtük, még az előző fejezetben. Már csak az maradt tehát hátra, hogy röviden szóljunk a síláról és a számadhírról is.

Az erkölcs

Azokat az erkölcsi alapelveket, amelyeket a Buddha vallott, nem valamely irracionális istenség parancsolatainak tartották, de nem is csupán egy szektához való tartozás szabályzatának előírásait látták bennük, hanem a tanulás elemeinek (*śikṣāpada*), erkölcsi szabályoknak tekintették őket. Különböző hosszúságú listák maradtak fenn, amelyek hol öt, hol nyolc, hol tíz tételből álltak. A legátfogóbb, tíz erkölcsi szabályból álló előírás, a dasa-kusala-karmapatha (*daśa-kuśala-karma patha*), a tíz helyénvaló cselekedet útja a következőket tartalmazza: tartózkodni mindenfajta élet kioltásától és szerető jósággal viselkedni mások iránt; nem elvenni azt, amit nem adtak nekünk és nagylelkűnek lenni másokhoz; tartózkodni mindenfajta nemi kicsapongástól és gyakorolni az önmegtartóztatást; tartózkodni a hazugságtól, a közönséges és goromba beszédétől, az aljas rágalmazástól, valamint a könnyelmű és ostoba fecsegéstől, ezzel szemben mindig igazat szólni, nyájasan és előzékenyen, egyetértően és segítőkészen; kerülni a mohóságot és ügyelni lelki nyugalmunkra; felhagyni a rosszindulattal és együttérezni másokkal, és végül: felhagyni a hibás nézetekkel és előrehaladni a bölcsesség művelésében. Ezek a szabályok a személyiség teljes egészére vonatkoznak, mivel a testi, nyelvi és tudati megnyilvánulásokat egyaránt érintik.²⁵

A közismertebb, mindössze öt erkölcsi szabályból álló előírás, a panycsasíla (*pañcaśīla*) a fenti tíz közül az első négyet tartalmazza, ötödikként pedig azt az alapelvet, hogy tartózkodni kell minden olyan mérgező, bódító szer használatától, amely a tudat tisztaságát elhomályosítja; helyette a tudatosságot kell művelni. Ez a két szabályrendszer, mindent egybevéve, azt írja le, ahogyan egy megvilágosodott személy viselkedik magától értetődő természetességgel; ezek gyakorlása tehát

azt segíti elő minden buddhista számára, hogy viselkedését a Buddhához tegye hasonlatossá.

Nem összetévesztendő a *daśa-kuśala-karma patha*val az a tíz előírás, amely csak szerzetesekre és apácákra nézve kötelező. Ezek magukban foglalják a panycsasílat, valamint a következő szabályokat: tartózkodni az evéstől a nap második felében; tartózkodni a tánctól, énekléstől, a zenétől és mindenfajta mulatságtól; tartózkodni a virágkoszorúk, illatszerek, kozmetikai szerek, valamint mindenféle díszek, ékszerek használatától; tartózkodni a fényűző fekhelyektől, és végül nem elfogadni aranyat és ezüstöt (azaz pénzt). Délkelet-Ázsiában a jámbor világi hívők - upászakák (*upāsaka*) és upászikák (*upāsika*): férfiak és nők - holdtölte és újhold idején nyolc előírást tartanak be, amelyek megegyeznek a szerzetesek és apácák tíz előírásával, azzal a különbséggel, hogy a hetediket és a nyolcadikat egynek veszik, a tizediket pedig - az arany és ezüst elfogadásának tilalmát - elhagyják.

A meditáció

A meditációt a buddhista hagyomány olyan módszernek tekinti, amellyel a tudatot meg nem világosított állapotából közvetlenül megvilágosított állapotába lehet átalakítani. A Buddha számos eltérő meditációs eljárást tanított különböző tanítványainak, akik gyakran saját alkatuk szerint választották ki ezek közül a nekik megfelelőt. Egy-egy adott esetben minden meditációs eljárásról kiderül, hogy teljes megvilágosodáshoz vezet. Ezek közé a technikák közé tartozik a hat szmriti (*smṛti*, páliul *sati*) felidézése, azaz a hat visszaemlékezés (a Buddhára, a Dharmára, a Szanghára, az erkölcsös magatartás jutalmára, a dánára [*dāna*], vagyis a nagylelkűségre és az istenek boldog állapotára); a test tudatosítása, beleértve feloszlásának fázisait; a halálon való elmélkedés; a létösszetevők vizsgálata; összpontosítás egy színes tárgyra vagy eszközre (*kasina*); sőt, még az étel utálatosságán való elmélkedés is. De a Buddha által javasolt technikák közül elsősorban kettőt kell megemlíteni: a légzés tudatosítását, valamint a határtalan (*apramāna*) szemlélődéseket: a szeretetteljes jóságon (*maṅgla*), a részvéten (*karuṇā*), az együttérző örömmön (*muḍitā*) és az egykedvűségen (*upeksā*) való szemlélődést. Azon állapotokat, amelyekbe ezeknek a módszereknek a gyakorlásával el lehet jutni, legalább kétféleképpen írják le: vagy dhjánának (*dhyāna*) nevezett tudatföltött állapot sorozatnak, amelyek az elmélyedés vagy összpontosítás fokról fokra egyszerűsödő állapotaiként jellemezhetők; vagy mint az úgynevezett brahmá-vihárákba (*brahmā vihāra*), Brahmá lakhelyeire való belépésnek, amelyeket kizárólag a határtalan szemlélődésekkel hoznak összefüggésbe. Jóllehet a théraváda ortodoxia ezen utóbbiakat mellékes gyakorlatoknak tekinti, a szútrákban feljegyeztek számos olyan esetet, amelyekben a brahmá-vihárákat megszabadító felismerés előidézésére alkalmazták.²⁶ Azokat a meditációkat, amelyek a fent említett megnyugtató tudatállapotokat eredményezik, samathá (*samathā*) meditációknak nevezik, ellentétben a vipasjaná (*vipaśyanā*), vagyis tisztánlátás-meditációkkal, amelyek általában az éber tudatosság gyakorlását foglalják magukban. Ezen utóbbiak idézik

elő a megismerésnek ama átalakulását, amelynek révén a gyakorló megpillantja a dolgokat "a maguk igazi mi-voltában".²⁷

A megvilágosodás tagjai

Érdemes röviden megvizsgálni, egybevetésként a Nemes Nyolckrétű Ösvénnyel, az ösvénynek egy olyan megfogalmazását, amely annak halmozódó, egymásra épülő jellegét tükrözi. A "megvilágosodás tagjai", a hét bódhi-anga (*bodhyanga*) hét olyan fokozatot vagy tényezőt jelent, amelynek minden egyes tagja csak akkor jöhet létre, ha az ember már teljesen megvalósította a közvetlenül megelőző fokozatot:

(1) Az első a szmriti, az éberség, amelyet többnyire a test, az érzetek, a tudat és a gondolatok, végül pedig a dharmák éber tudatosságaként értelmeznek. A dharmák itt általában a tudat tárgyait jelentik, vagy a Dharmát (a Tant) és azt a valóságot, amelyet képvisel.

(2) Az általános éberség megvalósítása után, a következő lépésben az ember a tudati összetevők vizsgálatával, a dharmavicsajával (*dharmavicyaya*) éberon tudatosítja a különböző tudatállapotait, és felismeri azokat a tudatállapotokat, amelyek üdvösek és a szellemi életúton előrevivők.

(3) A harmadik tényező a vírja (*vīrya*), erő: egyrészt az az erő, amelyre szükség van ahhoz, hogy az ember megerősítse magában az előző lépésben felismert üdvös tudatállapotokat, másrészt az, ami az egyre fokozódó tudati tisztaság eredményeképpen felszabadul.

(4) Az erő felszabadulása és felhasználása erőteljes örömrészt, prítit (*prīti*) okoz: akkora boldogság és elragadtatottság keríti hatalmába az embert, hogy egész testét-lelkét átjárja ez az öröm.

(5) Miután a príti duvább formái lassan alábbhagynak, az ember egyfajta roppant kifinomult, tisztán szellemi természetű boldogságot, prarabdhit (*prarabdhi*) tapasztal, amelyben fizikai környezetéről már szinte egyáltalán nem vesz tudomást, s elmerül a gyönyörben.

(6) Az előző állapotból természetes módon fakad egyfajta hajlamosság az elmélyülésre, amely azt eredményezi, hogy az ember minden különösebb erőfeszítés nélkül eléri a számáhinak nevezett magasabb tudatállapotokat. Ezek a dhjánák: a teljes, minden erőltetés nélkül, harmonikus lelki kiteljesedés állapotai.

(7) Az ösvény betetőződése a teljes kiegyensúlyozottság, az upéksá állapota. Az ember nem ingadozik többé egymással ellentétes lelki és szellemi állapotok között. A mélységes megnyugvás és felismerés ezen állapota azonos a megvilágosodással.

A cél

Az evilági létezés állandótlanságának, szenvedésteli természetének és lényegnélküliségének felismerése fokozatosan történik, miközben az ember tíz béklyótól (*samyojana*) szabadul meg: (1) az elkülönült énbe vetett hittől (*satkdyadrsti*), (2) a kételkedéstől (*vicikitsā*), (3) a csupán a maguk kedvéért betartott szabályokhoz és szertartásokhoz való ragaszkodástól (*śilavrata parāmarśa*),

(4) a nemi vágytól (*kāma-rāga*), (5) a rosszindulattól (*vyāpāda*), (6) a ragaszkodástól a formavilágban való létezésre (*rūpa-rāga*), (7) a ragaszkodástól a formátlan

világban való létezésre (*arūpa-rāga*), (8) az önhiúságtól (*māna*), (9) a nyughatatlanságtól (*auddhatya*) és (10) a tudatlanságtól (*avidyā*). Ahogyan fejlődik az ember megértése, úgy ezeknek a béklyóknak különböző csoportjai tűnnek el vagy fogyatkoznak meg. Azokat, akik elérték ezen állapotokat, az általuk megvalósított megszabadulás különböző fokozatai alapján nevezik meg. Róluk mondják azt, hogy ráléptek az "evilágit meghaladó ösvényre" (lókottara-márga; *lokottaramārga*), ellenében a "világi ösvénnyel", amelyet akkor jártak, mielőtt még szert tettek volna e felismerésre. Az első a "folyamba-lépett" (*śrotāpanna*) szintjeként ismert: ő az, aki megsemmisítette az első három béklyót, és már csak hét megszületése van hátra, vagy emberi, vagy isteni világban, mielőtt eléri a teljes megszabadulást. Az "egyszer-visszatérő" (sakrid-ágamin, *sakrdāgamin*) már meglazította a negyedik és ötödik béklyót is, s már csak egyszer születik újra, amikor is meg fog világosodni. A "visszanem-térő" (anágamin; *anāgamin*) már összetörte az első öt béklyót, és isteni világban fog újrászületni, ahol el fogja érni a megvilágosodást. Végezetül az *arhat*, a "tiszteletre méltó", mind a tíz béklyót összetörte, és így már ebben az életében elérte a megvilágosodást. A megvalósítás ezen négy fázisa az egyén szellemi törekvésének célját képviseli, s együttesen alkotják az úgynevezett Árja-Szangha (*Ārya-Saṅgha*) tagjait. Az Árja-Szangha formálisan a korai buddhista iskolák számára a Szangha Ékkövet jelenti.

5. A korai Szangha

*Aki a Megvilágosodotthoz, az Igazsághoz és a Szellemi Közösséghez folyamodik oltalomért, aki tökéletes bölcsességgel látja a Négy Nemes Igazságot: a szenvedést, a szenvedés eredetét, a szenvedés meghaladását és a szenvedés lecsillapításához vezető Nyolckrétű Ösvényt, annak számára ez biztos oltalom, ez a legjobb oltalom. Aki ilyen oltalmat keres, az minden szenvedéstől megszabadul.*²⁸

Azok, akik kívánták, a Buddha követői lettek, oltalomért folyamodván hozzá. Általában közvetlenül a Buddha tanításának - vagy pusztán személyiségének - hatására, spontán nyilvánították ki ebbéli kívánságukat. Az Oltalomért Folyamodás szívből jövő gesztus volt, amely radikális fordulatot jelentett életükben: azt, hogy attól kezdve a Buddhát tekintették élő példaképüknek, valamint a Dharmát, melyet hirdetett. Biztosan tudjuk, hogy ezt eredetileg egy kétrészes egyszerű formulával tették, amely a Buddhára és a Dharmára utalt,²⁹ ám ezt hamarosan - ahogy a Szangha jelentősége növekedett - felváltotta az ismerős hármas formula.³⁰ Az első hatvan tanítvány mind személyes és közvetlen kapcsolatban állott a Buddhával, de miután elkezdtek messze vidékekre vándorolni, egyre több újabb hívet hoztak magukkal, akik valamennyien a Buddha tanítványai akartak lenni. Ez egy idő után sok kényelmetlenséggel járt, ezért a Buddha bevezette, hogy bizonyos feltétellel a tanítványok is felvehettek új tagokat a Szanghába. Ez a feltétel az volt, hogy forduljanak oltalomért a Buddhához mint szellemi Példaképhez, a Dharmához, a Tanításhoz és a Szanghához, a Szellemi Közösséghez. Ezeket

a legkorábbi időktől kezdve Három Ékkőnek nevezték. A formula páliul így hangzik: *buddham saranam gacchāmi, dhammam saranam gacchāmi, saṅgham saranam gacchāmi*, azaz: "Oltalomért folyamodom a Buddhához, oltalomért folyamodom a Dharmához, oltalomért folyamodom a Szanghához." Ha valaki mély átéléssel háromszor elismételte ezt az egyszerű formulát, azzal eleget tett a legfontosabb követelménynek, mivel szellemi törekvőként nyilvánosan elkötelezte magát a Buddha tanításának gyakorlása mellett. Eme elkötelezettséget úgy ültették át - és ma is úgy ültetik át - a gyakorlatba, hogy betartották az erkölcsi szabályokat.

Láttuk már, hogyan küldte szét első hatvan tanítványát a Buddha, hogy járják be a falvakat és a városokat, és tanítsák a Dharmát: "Most pedig eredjetek, szerzetesek, és vándoroljatok; váljatok sok ember hasznára, sok ember okulására, a világ iránti könyörülettől vezérelve, istenek és emberek javára, hasznára és okulására!"³¹ Ebből kiderül, hogy a Szangha, a Buddha tanítványainak szellemi közössége eredetileg vándorló rend volt: otthontalan vándorok, parivrádzsakák laza szervezete, akiknek nem volt állandó lakóhelyük, hanem a száraz évszakban a szabad ég alatt háltak, és koldulásból tartották fenn magukat. Ezért nevezték őket bhikusnak (*bhiksu*, páli *bhikkhu*); mivel osztozni vagy részesedni (*bhiks*) kívántak a közösség eledelében.

Az esős évszak idején vagy egy ligetben, amelyet egy őket pártoló világi ember biztosított számukra, vagy egy erdei tisztáson a Gangesz-medence akkor még szinte érintetlen erdőségeiben maradtak együtt. Némely korai szútra betekintést nyújt harmonikus életükbe: hogyan koldultak eleséget, gyakorolták a meditációt, segítettek és támogatták egymást, tanították az újonnan érkezőket, amikor a helyzet úgy kívánta.³²

Ezek a korai vándorszerzetesek időről időre találtak, hogy megújítsák elkötelezettségüket és felelevenítsék közös ételelveiket. Először egy idősebb szerzetes felolvasta a szabályokat, és mindenki bejelentette, ha ezek közül bármelyiket megszegte volna. Később, alighanem a szégyenkezés hatására, közösen sorolták fel a szabályokat, majd ezt követően a szerzetesek párosan végezték el a gyónást.³³ Valószínű, hogy közös ételelveiket eredetileg egyszerű kijelentés formájában sorolhatták fel. Ez alkotta a korai prátimóksát (*prātimoksa*), amit vagy "megtisztulásként",³⁴ vagy "kötelemként"³⁵ értelmezték. Ezt egyes kutatók abban a szövegrészletben vélték felfedezni, amelyet a ha

gyomány egy korábbi buddhának, Vipasszínak (*Vipassī*) tulajdonít:

A békés türelem az aszkézis legmagasabb formája. A megvilágosodottak azt mondják. "A nirvána a legmagasabb rendű." Nem igazi törekvő az, aki másokat megsért; nem számana az, aki másoknak árt.

Semmi rosszat nem tenni, csak jót cselekedni, megtisztítani a tudatot: ez a buddhák tanítása.

*Nem beszélni gonoszul, nem ártani, önfegyelmet gyakorolni a "kötelék" szerint (pâtimokkhe), önmérsékletet tanúsítani az evésben, magányosan élni, magasabb tudatállapotok elérésére törekedni: ez a buddhák tanítása.*³⁶

Amíg a Buddha élt, a Szangha egységét az biztosította, hogy minden tanítvány közvetlenül benne látta az oltalmat. Halála után azok a közös szertartások tartották össze a közösséget, amelyeken a szerzetesek felsorolták a szabályokat és bevallották egymásnak vétségeiket. A Buddha ugyanis határozottan kijelentette, hogy halála után egyetlen személy sem léphet a helyébe rendfőnökként,³⁷ hanem minden követője a tanítását és a szellemi közösség "szabályzatát" (*vinaya*) kell hogy vezetőjének tekintse.³⁸ Jóllehet, külsőségek tekintetében a Szanghát a monarchikus államokra jellemző törvények szabályozták (például rabszolgáknak és királyi szolgáknak nem engedélyezték a belépést a Szanghába), belső szabályzata azokat az ősi törzsi köztársasági intézményrendszereket tükrözte, amelyek között maga a Buddha is született.³⁹

Úgy tűnik, hogy a korai vinaja, avagy szerzetesi szabályzat viszonylag rugalmas lehetett, de Buddha halála idején bizonyos fokig már rendszerezett volt, jóllehet még kodifikálatlan. A Buddha, úgy tűnik, hajlandó volt a szabályokat hozzáigazítani az egyes emberek körülményeihez és képességeihez. Sok olyan utalás található a szövegekben, amelyek szerint a tudati fegyelmet kifejezetten előnyben részesítette a testi fegyellemmel szemben,⁴⁰ egy esetben pedig egy Udájin nevezetű parivrádzsakának elmagyarázza, hogy a többi tanítvány nem azért tiszteli a Buddhát, mert ő betartja a prátimóksa szabályokat (a szöveg csak ötöt említi; lehet, hogy ekkorra még nem is állapítottak meg ennél többet), hanem azért, mert a silát, a számádhit és a pradnyát, azaz az erkölcsiséget, a meditációt és a bölcsességet gyakorolja.⁴¹

Az első időkben a Szangha kétségtelenül azokon a területeken vert legerősebben gyökeret, ahol a Buddha személyesen járt és tanított, azaz Magadhában és Kosalában, bár jelentős számú követője volt keletebbre, a vidéhák, a kólják és a liccshavik között is. Az északra és nyugatra fekvő területeken mintha kevésbé érezte volna hatását a Buddha tana, bár már a legrégebbi szövegekben találhatunk olyan adatokat, amelyek szerint errefelé is létesültek kisebb, elszigetelt buddhista közösségek. A Szutta-nipátában fel van jegyezve, hogy egy tanító a Godávariban lévő Múlakából (a mai Mahárástra területén) érdeklődést tanúsított a Buddha tanítása iránt, és elküldte hozzá tizenhat tanítványát, hogy tegyenek fel neki kérdéseket.⁴² Máshol azt a feljegyzést találhatjuk, hogy néhányan ezek közül a tanítványok közül, akiket a Buddha megtérített - köztük egy bizonyos Pingija (*Pingiya*) - visszatértek Aurangábád vidékére, és megalapították az első ottani buddhista közösségek egyikét. A Thérágáthá (*Theragāthā*) három olyan thérát, "idős tanítványt" említi, akik Mahárástrából jöttek: a Szópárából származó Punnya (*Puñña*), akit a Buddha Srávasztiban térített meg, később visszatért szülőföldjére, ahol közösséget alapított. Szintén ő volt az, aki megtérítette a déli Konkanból származó Iszidinát (*Isidinna*). A harmadik pedig Vaddha (*Vaddha*) volt, akit szintén a Buddha térített meg, és Bróacsból származott. Úgy tűnik, hogy mind a

hárman kereskedők voltak, ami jelzi azt, hogy milyen erős támogatást kapott a Buddha a korabeli kereskedői közösségektől. A buddhizmus bölcsőjén kívül eső nyugati területeken is léteztek tehát elszigetelt buddhista csoportok már ebben a korai időszakban, s ez minden bizonnyal igaz más távolabbi területekre is.

Élete folyamán a Buddha jeles tanítványok sorát nevelte, akiknek jellemét a szútrákból ismerhetjük meg. Közöttük volt Kaundinya (*Kaundinya*) - az első azon öt aszkéta közül, aki megvalósította a felébredést -, Sárputra (*Sāriputra*),

a tanítás mestere, és barátja, Maudgalajána (*Maudgalyāyana*), természetfölötti erők birtokosa; Ananda (*Ānanda*), a Buddha unokafivére és társa majdnem harminc éven át, s ezen idő alatt a tanítások nagy részének fül- és szemtanúja; Upáli (*Upāli*), aki a legjobban értett a Szangha "szabályzatához", és Angulimálá (*Angulimālā*), a "megreformált" tantrikus gyakorló.⁴³ Voltak női tanítványok is, kezdve a Buddha nagynénjével és mostohaanyjával, Mahápradzsápatival, akinek könyörögnie kellett a Buddhához, sőt, Ananda közbenjárását kellett igénybe vennie ahhoz, hogy a Buddha felvegye őt a vándorok közösségébe.⁴⁴ A Buddhát családtagjai is követték a Szanghába. Köztük volt fia, Ráhula is. Később mind ő, mind pedig a Buddha apja, Suddhódana arhatta lett. Általában a korai szövegek - elsősorban a Théra- és a Thérigáthá - tanúsága szerint a felavatott Szangha-tagok többsége bráhmána és ksatrija származású volt, ámbar a tagság bárki számára nyitott volt. A Buddha határozottan tagadta az emberek társadalmi különbségének szellemi érvényét, s ezzel szemben azt állította, hogy a valódi kiválóság a bölcsességben és az erkölcsös magatartásban, nem pedig a születésben található.⁴⁵

A Buddha sok világi követőt is maga köré vonzott. Ezek olyan emberek voltak, akikre nagy benyomást gyakorolt tanításával és személyiségével, de nem voltak képesek - vagy nem voltak hajlandók - az otthontalan életet választani. Egyes szútrákban - például a Szigálováda-szuttában - a Buddha gyakorta jelenik meg világi emberek (köztük édesapja) tanítójaként;⁴⁶ közülük sokan - például Anáthapindada, a kereskedő - a Szangha bőkezű támogatói lettek, parkokat és kolostorokat bocsátva a közösség rendelkezésére.⁴⁷ A világi követőket a Buddha arra buzdította, hogy nyújtsanak anyagi támogatást a szerzetesi közösségnek, ha már ők maguk nem képesek belépni; s arra is van bizonyíték, hogy a teljes tanítást nem fedte fel előttük.⁴⁸ Voltak azonban a világi követők között olyanok is - mint például Ugra (páliul *Ugga*) -, akik nem léptek be ugyan a szerzetesrendbe, de mégis teljesen elkötelezték magukat a Három Ékkő mellett: oltalomért folyamodtak, betartották a rendszabályokat, és tanították a Dharmát.⁴⁹

Egyes epizódok - például az, amelyik a Buddha egyik tanítványánál, Szónánál (*Sona*) tett látogatását írja le - azt tanúsítják, hogy milyen szerető odaadással és érdeklődéssel fordult a Buddha tanítványai felé. E szövegekből az is kitűnik, hogy voltak olyanok, akik még a Buddha életében memorizáltak rövidebb részleteket a tanításából. Szóna a Buddha kérésére előadta a "nyol-

casok" fejezetét, amely most a Szutta-nipáta negyedik könyvét képezi.⁵⁰ A tanítványok még akkor is mélységes hitet tanúsítottak mesterük iránt, amikor az történetesen távol volt tőlük. Erről tanúskodik az idős Pingija éneke:

Elmém éppúgy látja őt, mint szemem, Éjjel-nappal egyformán előttem lebeg; Éjjelem is fényes, ha őt magasztalom:

Hogy távol lenne tőlem, sohasem gondolom. Éber szívvel követem, bármerre is jár, Semmi nincs, mi Tőle elszakíthat már. Amerre a Bölcs halad, ki engem lelkesít, Arrafelé vonz engem az öröm és a hit.

Mivel testem vézna és a kortól roskatag, Menni nem tudok már, amerre Ő halad; Eltökélten megyek mégis Véle szüntelen, Mert hitemben az Övével eggyé vált szívem.⁵¹

6. A zsinatok

A korai Szanghán belül hamarosan kialakult a havonként megtartott upavaszatha (*upavasatha*, páli *uposatha*) gyülekezetek szabályos ritmusa, amely azt a célt szolgálta, hogy összetartsa a közösséget és szabályozza annak életét. Emellett azonban a buddhizmus fennállásának első négy-öt évszázada alatt számos nagyobb összejövetelre, "zsinatra" is sor került, amelyekben nagyobb jelentőségű kérdéseket vitattak meg és tisztáztak. Hogy hány ilyen zsinatot tartottak, arról a hagyomány különbözőképpen vélekedik, s az ezekről alkotott mai elképzelések jórészt a konzervatív théraváda iskola által megőrzött sőt, olykor leírt - beszámolókon alapulnak, holott egyáltalán nem biztos, hogy ezek hűen festik le az eseményeket.

Az első zsinat

Az első ilyen zsinatot a beszámolók szerint közvetlenül a Buddha parinirvánáját követően tartották, méghozzá a következőképpen: a Buddha halála után lassan összegyűltek a tanítványok, köztük Kásjapa (*Kāśyapa*). A megvilágosodott tanítványok megértették, hogy minden mulandó, míg azok, akik még nem világosodtak meg, keseregtek a Bhagavan, a Magasztos elvesztése miatt. Volt azonban egy szerzetes, bizonyos Szubhadra (*Subhadra*), aki kifejezetten örült a hírnek, mert azt hitte, hogy ezentúl végre nem kötik gúzsba őt és a többieket a Buddha szigorú szabályai. Erre Kásjapa azt javasolta, hogy mondják fel együtt a Buddha tanítását és fegyelmi szabályzatát, a Dharma-vináját. Ebben meg is állapodtak, és Rádzsagrihát választották színhelyül. Megbízták Kásjapát, hogy válassza ki a résztvevőket, és ő össze is állította 499 arhat névsorát. Többen azt kérték, hogy Ananda - jóllehet nem érte még el az arhatságot - a Buddha régi kísérőjeként szintén vehessen részt a zsinaton, s Kásjapa bele is egyezett. A zsinatot az esős évszak alatti elvonulás idején tartották, és úgy zajlott le, hogy Kásjapa kérdéseket intézett a gyülekezet két tagjához, Upálihoz és Ánandához. Az elsőt a magatartással kapcsolatos szabályokról, a másodikat a példabeszédekről kérdezte. Upáli mint egykori borbély kiválóan ismerte a szerzetessé avatás körülményeit és a prátimóksa szabályokat, mivel neki kellett az avatás előtt a felavatandók fejét leborotválnia. Ananda pedig, aki több mint

harminc éven át a Buddha mellett volt és hű árnyékként kísérte, mindenki előtt tekintélynek számított annak megítélésében, hogy mely tanításokat lehet a Buddha szavának elfogadni. Bár Ananda emlékeztette a gyülekezetet, miszerint a Buddha azt mondta: a kisebb szabályokat el lehet törölni, senki sem tudta biztosan megmondani, hogy mely szabályokat lehet "kisebbeknek" tekinteni; így aztán mindet elfogadták a szerzetesi Szangha viselkedési szabályzatának részeként. Több érdekes történet is fennmaradt a tanácskozással kapcsolatban. Az egyik például arról számol be, hogy Purána (*Purāna*), aki mintegy ötszáz tanítványnak volt a mestere, későn érkezett meg a tanácskozásra, amikor az már majdnem befejeződött, s amikor megkérték, hogy vegyen benne részt és hagyja jóvá a zsinat munkáját, ő erre nem volt hajlandó, mondván, hogy ő magától is elég jól emlékszik a Buddha tanítására.⁵²

Az első zsinat azért fontos, mert az erről szóló beszámolókból arról értesülünk, hogyan próbálta megszervezni magát a korai Szangha, hogyan kísérelte meg biztosítani a saját azonosságát és folytonosság-érzetét. Ezt elsősorban úgy tette, hogy meghatározta a szabályok és példabeszédek, a Vinaja és a Dharma gyűjteményét. (Ezek tartalmával kapcsolatban lásd a 9. fejezetet.) Különösen a Szubhadrával való incidens arra látszik utalni, hogy miután karizmatikus vezetőjük, a Buddha nem volt többé velük, más alapot kellett találni a Szangha egyesítésére. Arra is következtethetünk, hogy a korai Szangha fő központja Rádzsagrihában volt, ahol a Buddha megfelelő számú követője tudott összegyűlni, és elegendő élelem és szálláshely is rendelkezésre állt ahhoz, hogy egy ilyen összejövetelt meg lehessen tartani. Mindazonáltal meglehetősen kétséges, hogy egy ilyen nagyszabású esemény, mint amilyenről beszámolnak, csakugyan lejátszódhatott ilyen rövid időn belül, hiszen Rádzsagriha Kusinagarától mintegy ötszáz kilométerre található, ami igen nagy távolság. Ráadásul az is egyértelmű, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló példabeszéd- és szabálygyűjtemény (a Szútra- és Vinaja-pitaka) egyes részei ennél sokkal későbből származnak. Annyi viszont nagyon valószínűnek látszik, hogy a Buddha számos követője csakugyan összegyűlt, és valamiféle kísérletet tett arra, hogy összeszedje - és talán stílusuk és tartalmuk szerint csoportosítsa - azokat a példabeszédeket, amelyeket emlékezetükben megőriztek, s felmondják együtt valamilyen formában a prátimóksát - talán úgy, ahogyan azt az előző fejezetben leírtuk. Végezetül a Puránáról szóló epizód azt is elárulja, hogy voltak olyanok, akik nem kívántak részt venni ezeken a rendszerező gyűléseken, és nem is fogadták el azok eredményeit. Az pedig, hogy Puránát - legalábbis amennyire tudjuk - egyáltalán nem ítélték el emiatt, arról tanúskodik, hogy ezt az álláspontot is jogosultnak tekintették.

A második zsinat

A második zsinattal kapcsolatos hagyomány zavaros és egy csöppet sem egyértelmű. Tulajdonképpen úgy tűnik, mintha két összejövetel is lett volna, amelyek között durván mintegy negyven év telt volna el. Bár nyíltan megegyeznek a beszámolók, hogy ezek végered-

ménye volt az első "egyházzsakadás" a Szanghán belül: a Szthaviraváda (*Sthaviravāda*) és a Mahászangha (*Mahāsaṅgha*) között, az azonban nem egészen világos, hogy mi volt e szakadás oka.

A théraváda hagyomány szerint az első ilyen összejövetel avagy zsinat Vaisáliban játszódott le, mintegy száz évvel a Buddha parinirvánája után. Annyi már világos, hogy a száz év nem szó szerint értendő; csupán mindig kerek számot adtak meg az egyszerűség kedvéért, ha hosszú időtartamról volt szó. Valószínű, hogy erre az összejövetelre a parinirvána után körülbelül hatvan évvel, i. e. 345 körül került sor. Azért hívták össze, mert Vaisáliban egyes bhiksukat meggyanúsítottak azal, hogy engedélyeznek maguk között tíz törvénytelen cselekedetet, amely a vinaja, vagyis a magatartási szabályzat kisebbfajta megszegésével egyenértékű. Ezek közé tartozott a pénz elfogadása, a nap második felében való étkezés, valamint a nikáják (*nikāya*) határaival kapcsolatos egyes szabályok figyelmen kívül hagyása. A zsinatot összehívták, s az idős Szarvagámin (*Sarvagāmin*, Ananda egyik tanítványa) kérték meg, hogy mondja ki a jogerős ítéletet a tíz ponttal kapcsolatban. Szarvagámin ezeket elítélte, majd a zsinatot berekesztették.

Ennek az időszaknak a második összejövetele, amelyet azonban ekként nem jegyeztek fel a théravádin krónikákban, mintegy harminchét évvel később, Pátaliputrában (*Pāṭaliputra*) zajlott le, és egy bizonyos Mahádéva nevű bhiksu tanításai miatt hívták össze, aki az arhattal kapcsolatban a következő öt tételt hirdette: az arhat kísértésbe eshet, megmaradhatnak benne a tudatlanság nyomai, lehetnek kétségei, mások segítsége révén szert tehet tudásra, és egy olyan felkiáltás segítségével is ráléphet a világ-feletti ösvényre, mint "Duhkha!", sőt, még akár le is térhet az ösvényről.⁵³ Ezeket a tanításokat egyesek az arhat rang leértékelésének tekintették, és ellenzékbe vonultak. Megkérték Mahápadma Nandát (*Mahāpadma Nanda*), Magadha királyát, hogy hívjon össze zsinatot a probléma tisztázása végett, ő pedig, mivel nem értett a szellemi dolgokhoz, és hatalma ilyesmire nem terjedt ki, úgy döntött, hogy az adott pártok számarányának ismeretében mondja ki az ítéletet. Úgy találta, hogy többen támogatják Mahádévát. Így Mahádéva hívei elnevezték magukat Mahászanghának, "a nagyobb közösségnek", míg a többiek a szthavira (*sthavira*), "idősebb" nevet kezdték el alkalmazni magukra, arra utalva ezzel, hogy ők a Buddha eredeti tanításait képviselik, ellentétben a többiekkel, akik - úgy vélték - azt eltorzították.

Azok a források, amelyekből a pátaliputrai zsinatról értesülünk, világosan tudunkra adják, hogy ennek eredményeként következett be az első szakadás a közösségen belül. Ugyanakkor az is biztos, hogy a tulajdonképeni egyházzsakadás, szanghabheda (*saṅghabheda*) csak a vinajával, a rendszabályzattal kapcsolatban felmerülő nézeteltérések következtében történhetett, nem pedig a Tan kérdései miatt. Többek között ezért gondolják sokan a kutatók közül azt, hogy a szakadás tulajdonképpen a vaisáli zsinaton történt, hiszen ezen a vinajával kapcsolatos kérdéseket vitatták meg; míg Pátaliput-

rában tanbéli kérdésekről volt szó. A vaisáli zsinatról szóló beszámolók ugyanakkor nem említik, hogy ekkor egyházszakadás következett volna be, hanem csak azt, hogy a "laza fegyelmű" bhiksuk később egy újabb, önálló összejövetelt tartottak, amelyen megalapították a szakadár mahászanghika szektát.

Az ellentmondásos beszámolóban felvetett problémákra megoldást kínálhat egy mahászanghika szöveg, a Sáriputra-paripriccsá (*Śāriputrapariprcchā*), amely kínai fordításban maradt fenn. Ez a legkorábbi beszámoló, amely az egyházszakadásról készült, és egészen más színben tünteti fel az esetet. A szöveg a vinájával kapcsolatos vitákról szól, és azt állítja, hogy a közösség nagyobb része (a későbbi mahászanghika) nem volt hajlandó elfogadni azokat a szabályokat, amelyeket a kisebb tábor (a későbbi szthavirák) akart hozzátenni a vinájához. A szöveg szerint "egy öreg bhiksu, ki dicsőségre áhítozott és a vitatkozásban élvezetét lelte, vinájánkat lemásolta és átrendezte, kibővítve és sokat hozzáadva ahhoz, amit Kásjapa rögzített, és amit «A Nagy Közösség vinájájának» (*Mahāsaṅgha-vinaya*) hívnak. Kívülről összeszedett néhány (korábban) elhanyagolt szabályt, azzal a szándékkal, hogy az újoncokat megtévessze."54 Ezzel a zsinattal kapcsolatban, amely Pátali-putrában zajlott le, nem említik Mahádéva nevét, ám ugyanakkor felbukkan egy későbbi összejövetel kapcsán, amikor is a Mahászanghán belül következett be egy újabb "egyházszakadás" az arhatság értelmezésében felmerülő nézeteltérések miatt.

Talán jogos lehet az az ellenvetés, hogy az események e mahászanghika szemszögből történő bemutatása éppoly részrehajló, mint a többi. Annyit mindenesetre világosan látunk, hogy mind a Théraváda, mind a Mahászangha egyetértett abban, hogy a Szanghában a vinaja értelmezése körül kerekedett vita, s gyakorlatilag ez volt az egyetlen olyan téma, amely a szanghabhédá alapját képezhette. A történet illetően értelmezését az is alátámasztja, hogy a szthavirák vinájája valóban több szabályt tartalmaz, mint a mahászanghikáké, s általában mindenki egyetértett abban, hogy a mahászanghika vinaja a legrégebbi.

A második változat, amely a mahászanghikáktól ered, szintén megerősíti azt, hogy az első egyházszakadás a szerzetesi rendszabályok eltérő értelmezése miatt következett be, és semmi köze Mahádévához. Ez továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy a Szanghának nehézségei támadtak a Buddha azon rendelkezésének értelmezésében, hogy a kisebb rendszabályokat figyelmen kívül lehet hagyni. Úgy látszik ugyanis, hogy a szthavirák be akartak vezetni vagy fel akartak eleveníteni néhány olyan kisebb rendszabályt, amit korábban nem vettek figyelembe. Korántsem arról volt tehát szó, hogy a "laza fegyelmű" mahászanghika szerzetesek eltértek volna az eredeti, tiszta fegyelmi szabályzattól, hanem arról, hogy a vináját további szabályokkal próbálta meg kibővíteni egy csupán mintegy száz főnyi kisebbség, akiket jobban foglalkoztatott a Buddha rendelkezéseinek betű szerinti megtartása, mintsem azok szelleme. A többséget azok alkották, akik a régi, eredeti vinaja szabályzat szerint akartak élni, míg a szakadár csoport ki-

zárólag idősebb szerzetesekből, szthavirákból állt - ezért is kapták ezt a nevet. (*A sthavira*, "rangidős" című tíz teljes szerzetesi felszenteltségben letöltött év után automatikusan jár minden szerzetesnek.) Végezetül bizonytalanság övezi még a zsinat és az egyházszakadás időpontját. Az egyik tradíció Mahápadma Nanda idejére teszi, aki i. e. 362-334 között uralkodott, ha azonban a Buddha évszámait későbbre tesszük (lásd 2. fejezet), akkor Asóka (*Asoka*) uralkodásának idején kellett bekövetkeznie, amit a Sáriputra-paripriccsában található beszámoló közvetve meg is erősít.

További zsinatok

A következő néhány évszázadból még további két zsinatról maradtak fenn beszámolók, ezek azonban a Szangha egészének történetére nézve nem bírtak akkora jelentőséggel, mint az első kettő. Ezért ezekkel a zsinatokkal akkor fogunk foglalkozni, amikor az ezeket összehívó uralkodók, nevezetesen Asóka és Kaniska szerepéről lesz szó.

7. A Szangha fejlődése az i. sz. I. századig

A Szangha szerveződése

Az 5. fejezetben úgy ábrázoltuk a Szanghát, mint olyan parivrádzsakák, vándor-aszkéták közösségét, akik általában Magadha, Kósala - és más, távolabbi országok - hegysegeit és városait járták, s minden évben csak az esős évszak idején gyűltek össze nagyobb számban, mivel ilyenkor az utazás lehetetlen volt. A felavatottak közössége azonban az évszázadok során fokozatosan más képet kezdett öltetni. A rendszeres elvonulások következtében, valamint azért, mert a vagyonos világi hívek busás föld- és lakóhelyadományokhoz juttatták a Szanghát, a közösség egyre inkább letelepedett. A vándorló és a letelepedett életmód közötti átmenet idején tavasszal és nyáron a legtöbb bhiksu még vándorolt, de az esős évszakra mindig ugyanarra a lakóhelyre tért vissza. Végül aztán sokan már egyáltalán nem vándoroltak, hanem letelepedtek valahol. Biztos, hogy sokan tovább folytatták a vándorló életmódot, de valószínűnek tűnik, hogy a Buddha után száz évvel egy átlagos bhiksu életmódját már nem a vándorlás, hanem az állandó egy helyben lakás jellemezte. Tulajdonképpen ekkortól kezdve mondhatjuk azt, hogy a felavatottak Szanghája egy "szerzetesi" életmódot folytató közösséggé vált. Szintén ekkor kezd kialakulni a vinaja mint a rendi fegyelem és az ehhez tartozó szabályok kompendiuma. Másrészt azért szentelnek ettől az időtől kezdve egyre nagyobb figyelmet az új szerzetesi közösségnek, mert ez tartotta életben - szóbeli előadás formájában a Buddha tanításait, amelyet később Szútra-pitakának neveztek. A világi hívőknek nem volt ilyen szervezetük, amelynek segítségével a Dharmát fenn tudták volna tartani. Míg korábban a vidéket járó bhiksuk eljöttek hozzájuk, és tanításokban részesítették őket, az új szerveződés egyre inkább azt jelentette, hogy a világiaknak el kellett menniük a kolostorokba, ha hallani akarták a tanításokat, mert csak itt hallhatták meg egy bhiksu szájából.

Ez az új helyzet többek között azt eredményezte, hogy az egyes szanghák földrajzilag egyre jobban elkü-

lönültek egymástól. Eme fejlődés mögött az a jelenség húzódott meg, hogy ideálisan a Szangha minden tevékenységét egységben kellett, hogy elvégezze. Elkerülhetetlen volt azonban, hogy olykor felmerüljenek vitás kérdések, és mivel egy működőképessé szanghának legalább négy bhiksuból kellett állnia, ha egy vitában már négyen egyetértettek egymással, bármikor különválhattak a többiektől, és létrehozhatták a saját szanghájukat. Ez persze azt jelentette, hogy ezek után saját upavasztatást tarthattak. Miután a különválás bekövetkezett, nem működtek többé együtt a többiekkel új szerzetesek felavatásában; így kialakultak a különböző avatási családok. Ezek az új helyi - később nikájáknak nevezett - szanghák egyre fontosabb szerepet kezdtek játszani a kolostori közösségekben, és rendkívül nagy figyelmet szenteltek annak, hogy mi az a "határ", szimá (*sīmā*), ami egy ilyen nikáját meghatározza, ugyanis többek között ez döntötte el, hogy az egyes csoportok elfogadják-e egymás avatási családját vagy sem, s hogy egy szerzetes igénybe vehetett-e egy adott lakhelyet vagy sem. Különböző nikájához tartozó szerzetesek ugyanis nem lakhattak egymással egy fedél alatt. De nem csak nézeteltérések vezethettek ilyen csoportok kialakulásához, hiszen a földrajzi megosztottság egy idő után szükségszerűen lehetetlenné tette - vagy legalábbis nagyon megnehezítette - a nagyobb, rendszeres összejöveteleket. Ez kétségtelenül nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az idők folyamán újabb és újabb nikák jöttek létre. (A különböző vinaja-szabályok betartásán alapuló megosztottság bővebb tárgyalását lásd a 8. fejezetben!)

Az egyre bonyolultabbá és terjedelmesebbé váló vinaja-szabályzatra azért volt szükség, mert a megtelepedett kolostori életmód új feltételeire is ki kellett, hogy terjedjen. Ezekben az évszázadokban kialakult egy új beavatási szertartás is. Régen elegendő volt valakinek mások előtt kinyilvánítani az Oltalomért Folyamodás hármasságát ahhoz, hogy felvételt nyerjen. Ekkorra azonban már egy egész rituálét kerítettek a felvétel köré, amelynek során a novíciusnak háromszor kellett kérnie felvételét a rendbe, majd hosszas kikérdezésnek vetették alá, hogy megbizonyosodjanak afelől, belépésének nincsen semmi akadálya; így többek között nem szenved valamiféle betegségben és nem áll senkinek a szolgálatában.⁵⁵ Szintén ebben az időszakban változott meg az upavasztathoz tartozó szertartás is: ekkor alakult át a prátimóksa szabályok⁵⁶ rituális felmondásává, amelyet formális gyónás előzött meg - ahelyett a sokkal személyesebb és gyakorlatiasabb intézmény helyett, amely a Buddha idejében volt.⁵⁷ Egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kathina (*kathina*; köpönyeg) szertartására, amelyen a világi hívőknek ajándékokat kellett adniuk a bhiksuknak;

főleg ruhaanyagot az új köpönyegeg elkészítéséhez. A világi vallásgyakorlat egyre inkább az érdemszerzésre korlátozódott, amit főképpen a szerzeteseknek való adakozás, dána által lehetett gyakorolni.

A Szangha lakóhelyei

Ugyanebben az időszakban a bhiksuk lakóhelyei is jelentős átalakuláson mentek keresztül. Általában jellemző, hogy a méretük megnövekedett - ez elmondható

mind az ávászákról (*āvāsa*), amelyeket a szerzetesek maguk építettek (ezekről szól a Vinaja harmadik fejezetéből egy hosszú rész), mind pedig az áramákról (*ārama*), amelyeket a világi hívők építettek a Szangha részére, s melyek a városok és a falvak közelében helyezkedtek el, hogy a szerzetesek könnyebben gyűjthesse- nek alalmiznát. Az ávása vagy árama belsejében egy lakóépületet emeltek, amelyet vihárának (*vihāra*) neveztek - később ezt az elnevezést alkalmazták az egész létesítményre. Az egyik legelső árama Rádzsagriha közelében, Dzsivaka (*Jīvaka*) mangóligetében épült, amely parkról a Páli Kánonban feljegyezték, hogy a Buddha idejében adományozták a Szanghának. A régészeti ásatások során feltárták a lakóházak és a gyűlésterem (ahol a tanításokat és a prátimóksa szabályok felmondását tartották), valamint egy sétaút maradványait. A legkorábbi rétegekben nincs nyoma sem szentélynek, sem csarnoknak. A későbbi építmények - körülbelül az i. e. II. századtól kezdődően - kis kápolnákat is tartalmaztak, amelyekben kőből vagy téglából épült stilizált csaitják (*caitya*) vagy sztúpák (*stúpa*) álltak. Ezt a belső építményt a körüljárására szolgáló sétaút vette körül. Ez lehetett egy szabályszerű szentély vagy csarnok képe.

A buddhizmus ebben az időszakban elsősorban Nyugat-India felé terjedt tovább, ahol nagy területeket hódított meg a jelentős kereskedelmi útvonalak mentén. Errefelé világi hívek - elsősorban kereskedők - terjesztették és támogatták a buddhizmust. I. e. 200-ra már számos közösség alakult Mahárástrában, az i. e. II. és az i. sz. II. század közötti időszakból pedig mintegy negyvenöt sziklába vájt lakóhelyet (*lena*) tártak fel a Nyugati-Ghátokban.⁵⁸ A legkorábbi ilyen barlang Bhádzsában (*Bhāja*) van, és i. e. 200-nál korábbról származik, a legnagyobb pedig Karléban található. I. e. 300-ra a buddhizmus elterjedt egész Közép-Indiában és a Dekkánon is; itt Nágpurban tártak fel egy jelentős korai közösség lakóhelyét.

A vallásgyakorlás alakulása

Ebben az időben egyre fokozódó jelentőséget nyert a Buddha ereklyéinek tisztelete, amelyeket sztúpákban, nagy sírhalmokban helyeztek el élete fő eseményeinek színhelyein: Kapilavasztuban a Lumbiní-ligetben, ahol meglátta a napvilágot; Bódhgájában a bódhifánál, megvilágosodásának színhelyén; Váránaszí közelében, az iszipatanai Vadasparkban, ahol első tanítását tartotta, és végül abban a Kusinagara közelében levő ligetben, ahol meghalt. Ezekben a helyeken zarándokközpontok alakultak ki, általában kolostorral a közelben, s az ott tartózkodó bhiksuk feladata volt a sztúpa gondozása. A sztúpák tisztelete nem korlátozódott a világi hívekre; a théravádán kívül valamennyi iskola vinájája tartalmazza a szerzetesekre vonatkozó, a sztúpák tiszteletével kapcsolatos szabályokat.⁵⁹ A tisztelet a sztúpa körüljárásából és feldíszítéséből, valamint a fenntartásához szükséges ajándékok felajánlásából állt.

Arra is van bizonyítékunk, hogy virágokat ajánlottak fel a Buddhának, és hogy a jelenlétét rituálisan megidéztek, majd hódoltak előtte. E szertartás részeként kunyhókat, kutikat (*kutī*) építettek, gyakran virágokból, a Buddha kunyhójának, gandhakutijának (*gandhakutī*)

mintájára, amelyben Srávasztiban lakott.⁶⁰ Később a gandhakutí szót arra a vihárában lévő csarnokra vagy te

remre kezdték el alkalmazni, amelyben a Buddha képmását tartották. A Buddha dicséretére költött himnuszok közös recitálása és éneklése szintén ennek az időszaknak a jellegzetes gyakorlatai közé tartozott, és nyilván kapcsolatban állt a buddha-anuszmríti (*buddhānusmṛti*), "a Buddha felidézése" gyakorlatával. Valószínűleg ugyanezt az irodalom- és gyakorlattípust ismerhetjük fel az i. sz. II. századi Mátricséta (*Mātrceta*) áhítatos dicshimnusaiban is.

Politikai hatások: királyi pártfogás és üldöztetés

Bár a buddhizmusnak a Buddha idejétől kezdve mindig is voltak olyan királyi pártfogói, mint például Bimbisára és Mahápadma Nanda, a Dharma a Buddha parinirvánáját követő első évszázadban csak igen szerény mértékben terjedt el, s egészen az i. e. IV század második feléig inkább csak a peremvidékeken hódított. A Gangesz-medencében felemelkedő monarchiák hatalma és kiterjedése fokozatosan növekedett, s ez a folyamat akkor érte el a csúcspontját, amikor a Magadhai Királyság szinte teljesen uralma alá hajtotta az egész szóban forgó területet. Később ez a királyság képezte a területi magvát annak a hódító dinasztiának, amelyet Csandragupta Maurja (*Candragupta Maurya*) alapított i. e. 322 körül. Ennek az uralkodóháznak sorrendben a harmadik királya, Asóka (i. e. 269-232) eleinte igen kemény, terjeszkedő politikát folytatott, de látván azt a sok borzalmat, amelyet Kalinga (*Kaliṅga*) meghódítására indított hadjáratával okozott, áttért a buddhizmusra, s attól kezdve "a Dharma általi hódítás" hadjáratát folytatta. Mindenfajta erőszakkal felhagyott, teljes körű vallási türelmet gyakorolt, és arra törekedett, hogy javítson alattvalói sorsán az egész birodalomban, amely ekkor már a szubkontinens nagy részét magába foglalta.

Ezt a figyelemre méltó történetet ediktumai mesélik el, melyeket közterületeken felállított oszlopokra és sziklafelületekre vésetett szerte a birodalmában, s amelyeket csak a XIX. században kezdtek felfedezni és megfejteni. Hogy milyen jelentős személyiség volt ő a buddhista tradícióban, arról számos róla szóló történet tanúskodik, amelyek a buddhizmus szinte valamennyi kanonikus nyelvén fennmaradtak; ilyen például az Asóka-avadána (*Aśokāvadāna*) és a Srí Lanka-i krónikák (*vamsa*) - hogy csak a legfontosabbakat említsük közülük. Asókat kapcsolatba hozzák több olyan történelmi eseménnyel is, amely a buddhizmus történetében óriási jelentőségű volt. Dharma általi hódításának egyik megnyilvánulásaként számos távoli országba küldött buddhista missziót. A legfontosabb ezek közül - amelyet személyesen fia, Mahinda vezetett - Srí Lankára ment, de missziókat menesztett Észak-Kanarába, Karnatakába, Kasmírba, a Hímálaja vidékére és Burmába is. A buddhizmus, amely eddig kizárólag helyi jellegű volt, mostantól nemzetközi vallás lett, és - habár úgy tűnik, hogy e missziók többsége nem járt nagyobb eredménnyel - a vallás terjedése olyan hatalmas lendületet kapott, amely hosszú távú és messzire ható következményekkel járt.

Asóka több missziót küldött a baktriai görög királyságokba (amelyek a mai Afganisztán területén, Nagy Sándor i. e. 327-325-ös hódításai nyomán jöttek létre), s ebből a környezetből származik a híres Milinda-panya (*Milinda Pañha*), a Milinda király kérdései, amely egy Menandrosz nevű görög király - aki az i. e. II. század derekán uralkodott - és egy Nágaszéna (*Nāgasena*) nevezetű buddhista tanító párbeszédét örökíti meg. Maga a mű valószínűleg az ezredforduló tájékáról származik.

Asóka a hagyomány szerint 84 000 sztúpát is építtetett, s bár ez a szám nyilván túlzás, kétségtelenül nagyban hozzájárult eme építmények létrehozásához azokon a helyeken, ahol a Buddha - és a korábbi buddhák - életének valós vagy legendás eseményei lejátszódtak. Végezetül, nevét összefüggésbe hozzák a harmadik buddhista zsinattal is, amelyet Pátaliputrában tartottak i. e. 250 körül. A zsinatot azért hívták össze, mert Pátaliputrában felvételt nyert a rendbe néhány olyan szerzetes, aki nem volt buddhista, széteséssel fenyegetve ezzel a Szanghát. Asóka elhatározta, hogy megtisztítja a Szanghát az idegen elemektől, s ezért felkért egy thérát (rangidős szerzetest), Móggaliputta Tiszát (*Moggaliputta Tissa*), hogy hívja össze a gyülekezetet. Erre összegyűlt mintegy ezer szerzetes, és megcáfolták azoknak a véleményét, akik ellenkező nézeteket vallottak, majd kiközösítették őket. Fel is jegyezték, hogy miként cáfolták meg ezeket a nézeteket; ezek a feljegyzések alkották a magvát annak a műnek, amely később Kathávattu - Vitattó tételek gyűjteménye - néven került be a kánonba, s jelenleg a théravádin Abhidharma részét képezi. Később a théravádinok úgy állították be az eseményeket, mintha egy össz-indiai zsinatról lett volna szó, amelyen a théravádinok megcáfolták az összes velük ellenkező buddhista hittételt, és ezt Asóka király személyes támogatásával tették. Azonban nyilvánvalóan nem erről volt szó. Az Asóka ediktumaiban olvasható leírások alapján a történészek arra a következtetésre jutottak, hogy a zsinatot egy helyi konfliktus rendezésére hívták össze, amely a pátaliputrai szanghával volt kapcsolatban, s hogy Asókának nem az volt a célja, hogy egyetlen iskolának nyújtson támogatást a többi ellenében, hanem az, hogy rendezze a helyzetet, amely az egész Szanghát rossz hírbe keverte.⁶¹ A történet azért is lényeges, mert olyan precedenst teremtett, amelyre hivatkozva az állam beavatkozhatott a Szangha ügyeibe, s ez később súlyos következményekkel járt a buddhizmus történetében Srí Lankán. Az Asóka-avadána feljegyzi, hogy midőn Asóka, halálos betegségben szenvedve, életének végéhez közeledett, a Szanghának adományozta az állami vagyont és a saját kincsei java részét. Erre miniszterei, gazdasági összeomlástól tartva, nyilván megtagadták tőle a kincstár feletti rendelkezés jogát és megfosztották hatalmától. Miután már csak egy fél mirobáln-gyümölcs volt a tulajdonában, azt is odaajándékozta.

Asóka halála után összeomlott a Maurja-birodalom, s az új uralkodó, Pusjamitra Sunga (*Pusyamitra Śunga*) üldözte a buddhizmust. Ennek ellenére a Sunga-korszakban (i. e. 185-75) virágkorát élte a buddhista szobrászat Szánycsiban (*Sañchi*), Amarávatiban (*Amarāvati*)

vati), Bódhgajában és más olyan helyeken, ahol sztúpák álltak. Az utóbbi mintegy száz évben úgy tartották, hogy a buddhizmus eme legkorábbi időszakában a Buddhát fizikai formájában még nem ábrázolták, hanem olyan jelképek segítségével jelenítették meg az ábrázolásokon, mint például egy dharmacsakra (*dharmacakra*), azaz Tankerek, egy trón, egy napernyő, vagy egy lányom. Újabban azonban többen amellett érvelnek, hogy ezek a motívumok nem jelentenek többet annál, mint amit ténylegesen megjelenítenek, s hogy az általánosan elfogadott ábrázolást tagadó értelmezésnek - amelynek nincsen hitelvi alapja - ellentmond számos olyan bizonyíték, amelyet eddig szándékosan figyelmen kívül hagytak.⁶² A szobrászatban elsősorban a dzsátákából, a Buddha korábbi életeinek elbeszéléseiből vett részleteket ábrázolták előszeretettel.

A buddhizmus második számú kiemelkedő patrónusa Kaniska (*Kaniska*, i. sz. I-II. sz.). Kaniska a harmadik volt egy közép-ázsiai lovasnép királyainak a sorában, akik az i. sz. I. század elején megszállták Északnyugat-Indiát.

Kaniska egy kisebbfajta birodalom felett uralkodott, amely magába foglalta Észak- és Északnyugat-India nagy részét, azaz a mai Szindhét, Rádzsaszhánt, Málvát, a Káthiavár-félszigetet, valamint Mathurát, és gazdag, kozmopolita királyi udvarral büszkélkedett. Kaniska egyértelműen pártfogolta a buddhizmust, ám ennek ellenére nem alkalmazott erőszakmentes politikát, sőt, több borzalmas tömegmészárlást vitt véghez, amelynek köszönhetően igen népsze-rűtlen uralkodó volt. Mindazonáltal Pésávarban nagy kolostort építtetett, s nagy vagyont adományozott egyéb buddhista létesítményeknek, amiért is az észak-indiai buddhista hagyomány a Dharma nagy patrónusaként tartja számon. Az ő védnöksége alatt rendezték meg Kasmírban a negyedik zsinatot, amelyen 499 szarvászativádin szerzetes vett részt. Összeállítottak egy új kánont, s iskolájuk tantételeit egy hatalmas kommentárban összegezték, amelyet Mahāvibhásának (*Mahāvibhāsa*) neveztek el. Valószínűleg Kaniska udvarában működött Asvaghósa költő, akinek művei közé tartozik a Buddhacsarita című verses Buddha-életrajz, a Szaundarananda, a Buddha féltestvére, Nanda megtérését elbeszélő költői mű és legalább egy dráma. (Asvaghósa művei a szanszkrit kávjá-költészet legkorábbról fennmaradt darabjai.) Szintén megfordult Kaniska udvarában Szangharaksa (*Saṅgharaksa*), a nagy tanító, akinek Jógácsárahúmi (*Yogācārabhūmi*) című munkája a Kasmírban és Közép

Ázsiában ekkortájt meghonosodó új meditációs iskolák gyakorlatairól tudósít. Ha igaz az, hogy a korai buddhista művészetben nem ábrázolták a Buddhát ember alakban, akkor az az új stílus, amely szakított ezzel a hagyománnyal, Kaniska uralkodása alatt jelenhetett meg Gandhárában (*Gandhāra*) és Mathurában, szinte egyidejűleg. Az is lehet, hogy ő építtette az első magas, "pagoda stílusú" sztúpát a pésávari kolostorban.

Végezetül meg kell említenünk még a Sátaváhana (*Śātavāhana*)-dinasztiát, amely a Maurja-birodalom összeomlása után a Dekkán uralkodó hatalma lett. Eredetileg valószínűleg a dél-indiai Ándhrában (*Āndhra*)

uralkodtak, valahol a Krisná és a Gódávari folyók között, de azután gyorsan terjeszkedtek tovább nyugatra és északra, hatalmas területeket hódítva meg. Később a birodalom területe fogyatkozni kezdett, míg végül a III. század közepére meg is szűnt. Az ő királyi pártfogásuk alatt felvirágzó buddhista közösségekről kiváltképpen Amarávati és Nágárdzsunakonda (*Nāgārjunakonda*) romjai tanúskodnak. Hszüan-cang (aki a VII. század elején járt erre) húsz kolostort számolt itt össze, amelyek háromezer szerzetesnek adtak otthont. Ezen a vidéken élt a híres filozófus, Nágárdzsuna (*Nāgārjuna*), akinek Suhrillékhá (*Suhrillekhā*), azaz Baráti levél című munkája, amelyet az akkori Sátaváhana uralkodóhoz címzett, mind a mai napig fennmaradt. Ándhráról az is ismeretes, hogy fontos kapcsolatai voltak Burmával, és így az itteni kultúra a burmai buddhizmus fejlődésére is hatással volt.

8. A buddhista iskolák

A hetedik fejezetben bemutatjuk, hogyan jött létre az első egyházszakadás a buddhista Szanghán belül, a szthaviravádin és a mahászanghika iskolák között. Ezt az első szakadást aztán a későbbiekben néhány további követte, amelyek eredményeképpen számos különböző iskola jött létre. A buddhista hagyomány tizenhét nem mahájána iskolát tart számon - annak ellenére, hogy több mint harminc különböző iskola neve maradt fenn. Hogy tulajdonképpen hány ilyen volt, az egyáltalán nem világos, aminek az egyik oka talán az, hogy nem egészen vagyunk tisztában azzal, egy-egy ilyen iskola milyen jellegű volt. Tudni kell ugyanis azt, hogy a buddhista iskoláknak legalább három - egymástól jól elkülöníthető - típusa volt, amelyeket funkcióik szerint lehet megkülönböztetni egymástól. Az első típusú iskolák, az úgynevezett nikáják, a vinaja különböző változatai alapján jöttek létre, mint például a szthaviravádin és a mahászanghika iskolák. A különböző "vádák" (*vāda*), az előbbiekkal szemben, tantételeik alapján különültek el egymástól. Harmadszorra, megkülönböztethetünk úgynevezett "filozófiai iskolákat", amelyekre nincs külön hagyományos terminus, s lényegében a doktrinális iskolákból alakultak ki.⁶³

A buddhista iskolák kialakulásának háttere

A VINAJA VÁLTOZATAI

Ahhoz, hogy megérthessük, hogyan jöttek létre a különböző iskolák, szemügyre kell vennünk néhány ezzel kapcsolatos kérdést. Ne felejtjük el, hogy az indiai kultúra egészében véve nem annyira az ortodoxiát hangsúlyozta, mint inkább az "ortopraxist", azaz a helyes vallásgyakorlatot. Így az indiai vallási intézmények identitását és folytonosságát sem annyira az eszmék, mint inkább a gyakorlatok és általában valamilyen magatartásforma folytonossága határozta meg. A buddhizmusban is ez az általános elv érvényesül, ugyanis szanghabheda, vagyis egyházszakadás mindig akkor következett be, amikor egy csoport másfajta magatartásbéli szabályokat, másfajta vinaját kezdett alkalmazni, mint a többiek a Szanghában - nem pedig akkor, amikor eltérő tantételeket kezdtek el hangoztatni. Láttuk, hogy a Buddha a szabályrendszer kialakításakor előre gondoskodott ar-

ról, hogy a Szangha viszonylag békés körülmények között is különböző nikájakra oszolhasson, vagyis hogy a különböző avatási családokhoz tartozó szerzetesek megmaradhassanak egyazon vinaja keretein belül. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy amikor a radikálisabb egyházszakadások - a tulajdonképpeni szanghabhédák - bekövetkeztek, az magának a szerzetesi szabályzatnak a megváltozásával járt együtt. Egy ilyen egyházszakadás révén létrejövő nikája olyan szerzetesek (és feltehetőleg apácák) közösségéből állott, akik csak a saját avatási családjukat tartották érvényesnek, és csak a saját vinájukat használták, amely bizonyos részleteiben különböző más közösségek rendszabályzataitól.

Egy ilyen egyházszakadás előidézését a hat főbenjáró bűn egyikének tartották - olyanok mellett, mint valamelyik buddha megsértése vagy a szülőgyilkosság. Jól jelzi ez, hogy mennyire nagy hangsúlyt fektettek a Szanghán belül az egység megőrzésére, hogy a káros megosztottságnak és a rend összeomlásának elejét vegyék. Mindazonáltal nem feltétlenül kell arra gondolnunk, hogy minden szakadást az ellenségeskedés szülte, vagy hogy akár mindegyik szándékosan történt. Valószínű, hogy a nagy földrajzi távolságok, amelyek az Asóka idejében felélénkülő misszionárius tevékenység nyomán az egyes közösségek között kialakultak, nagy szerepet játszottak abban, hogy a különböző vidékeken egy idő után más és más prátimóksákat kezdtek el recitálni az összejöveteleken.⁶⁴ Mindezen tényezők hatásait megfigyelhetjük a vinájának azon a hétféle változatán, amely mind a mai napig fennmaradt. Mivel az öt vagy tíz legfontosabb előíráshoz mindenhol egyformán ragaszkodtak, azok a különbségek, amelyek ténylegesen megjelentek a különböző vinájákban s amelyek egyházszakadáshoz vezettek, eléggé jelentéktelenek. Ezeknek a kisebb eltéréseknek tudható be például az, hogy a théravádin, a tibeti és a zen szerzetesek más és más színű ruhát hordanak, vagy az, hogy pontosan hogyan kell a ruhájukat viselniük. A legnagyobb különbségek a viselkedési szabályok területén jelentkeztek, olyan dolgokkal kapcsolatban, mint a testtartás, a ruházat, az étkezési szabályok, valamint egymás megszólításának a módja.⁶⁵ Azt is fontos megjegyezni, hogy ezek a szektás jellegű, hovatarozást jelző különbségek csak a bhiksukat és bhiksunikat érintették, hiszen a vináján belüli eltéréseken alapultak, s így a világi követőket nem érintették.

KÜLÖNBÉGEK A TANBAN

Az egyházszakadás fent ecsetelt fogalmát élesen meg kell különböztetni azoktól az eltérésektől, amelyek a tantételek területén jelentkeztek. Úgy tűnik, hogy minden szerzetes saját maga dönthette el, hogy a tanítás értelmezésében melyik iskola nézeteit követi; csak ezzel magyarázhatjuk azt, hogy különböző doktrinális iskolákhoz tartozó szerzetesek nyugodtan és békésen élhettek együtt egy kolostorban, ha ugyanazt a vináját követték - ahogyan azt feljegyezték a középkori kínai zarándok-szerzetesek, akik az V-VII. században utaztak szerte Indiában. Kiváló példát szolgáltatnak erre a szautrántikák (*Sautrántika*), akik mindenképpen más iskolák szerzeteseivel kellett, hogy együtt éljenek, hiszen

nem volt saját vinájuk. Azt, hogy milyen szabályok szerint éltek, annak a nikájának a hovatarozása szabta meg, amelyikbe szerzetesi beavatást kaptak. Mivel a szautrántika tantételei a vaibhásika szarvászktivádin (*Yaibhásika Sarvászktivádin*) iskola tantételeire (lásd alább) adott válaszreakcióként alakultak ki, valószínű, hogy a szautrántika szerzetesek a szarvászktivádin vináját követték. Ezzel szemben a mûla-szarvászktivádinok (*Mûla-Sarvászktivádin*), akik valószínűleg ugyanazokat a tantételeket vallották, mint a szarvászktivádinok, saját különálló vinájával rendelkeztek, s ezért külön nikáját alkottak. Ez azt jelentette, hogy nem alkothattak egy közösséget, nem élhettek egy kolostorban a szarvászktivádinokkal, akikkel a tantételek tekintetében azonos nézetek voltak.

A különböző doktrinák elszakadását kétségkívül több tényező is elősegítette. Megjegyeztük korábban, hogy a Buddha nem volt hajlandó kinevezni senkit a maga helyére a Szangha élére. A Szangha felépítése továbbá nem volt centralizált. A Buddha kifejezetten azt tanácsolta tanítványainak, hogy maradjanak önmaguk számára szigetek: "Így, Ánanda, akár most, akár távozásom után, akárkik vagytok, maradjatok ti önmagatok szigetei, önmagatok erődítményei a Dharmával mint egyedüli szigetetekkel és a Dharmával mint egyedüli erődítményetekkel, s ne törődjétek más szigetekkel és más erődítményekkel."⁶⁶ Láttuk Purána példáját is az első zsinaton, s valószínű, hogy tanítványok egész csoportjai követték ezt a tanácsot, amely így lehetővé tette mind a doktrinális, mind a fegyelmi irányzatok sokasodását. Az is kézenfekvő, hogy miután a szerzetesek különböző vidékeken kezdtek letelepedni, meg kellett hogy nőjön annak a lehetősége: a tanítást egymástól egyre inkább eltérő módokon fogják értelmezni.

Miután a Tan egyre több vidéket hódított meg, az egyes vidékek nyelvein és nyelvjárásain megjelentek a Buddha beszédeinek és a vinájának különböző helyi változatai is. Ennek a helyzetnek a kialakulásához bizonyos mértékig maga a Buddha is hozzájárult, amennyiben nem engedte azt, hogy tanításait bármilyen formában vagy dialektusban szabványosítsák.⁶⁷ A tanítás továbbítására szolgáló *lingua franca* hiányában a tanítás egyre több nyelven terjedt tovább, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy az irányzatok között egyre szaporodtak a félreértések és egyre többféleképpen értelmezték a tantételeket.

Miután a Buddha kétségkívül nem rendszerezte mindazon tanításait, amelyeket negyvenöt év leforgása alatt számtalan különböző egyénnek adott, s ráadásul ezekben a tanításokban jó néhány ellentmondás - de legalábbis többértelműség - található, elkerülhetetlen volt, hogy a késői buddhisták megkíséreljék ezeket értelmezni. Minden egyes beszéd kapcsán fel lehet például tenni azt a kérdést, hogy vajon az a nyelv, amelyet a Buddha használ, köznapi vagy irodalmi; hagyományos értelemben használ-e egy szót, vagy pedig újraértelmezi. Hogy ilyen értelmezésbeli különbségek léteztek, az a pudgaláról folytatott vitából (lásd alább) világosan kiderül. Egy másik példa, amely vitára adhatott okot, hogy amikor a Buddha a *brahman* szót a nirvána

szinonimájaként használja, akkor vajon a bráhmaikus istenséget érti-e alatta, vagy pedig egyszerűen azt, hogy "a legjobb", ami a szó köznapi jelentése.

Egy másik olyan tényező, amely a differenciálódást elősegíthette, az volt, hogy egyes szerzetesek szakosodtak bizonyos szútrák vagy szútracsoportok, esetleg a vinaja s végül az Abhidharma recitálására is. Valószínűnek tűnik, hogy a szautrántikák szútra-specialisták voltak, s ezt nevük is tükrözi, mivel az iskola nevében lévő szautra- a szútra szóból származik. Még a páli nyelvű forrásokban is találunk olyan, különböző típusú bhiksuk megnevezésére szolgáló kifejezéseket, amelyek ilyen szakosodásra utalnak. Utalást találhatunk például szuttantikákra (*suttantika*), a szútrák mestereire; vinaja-dhárákra (*vinayadhāra*), akik a fegyelmi szabályzatban voltak járatosak; mátiká-dharákra (*mātikādhara*), akik a mátrikákat (*mātrkā*), felsorolásokat ismerték kiválóan; dhamma-kathikákra (*dhammakathika*), a Tan prédikátoraira; sőt még dígha- és maddzshima-bhánákra (*dīgha-bhānaka*, *majjhima-bhānaka*) is, akik a Dígha-, illetve a Maddzshima-nikáját recitálták.

Végezetül, úgy tűnik, hogy a szerzetesek egyes tanítók köré csoportosultak, akik maguk is a Dharma- vinaja egyik-másik ágának specialistái voltak. Bizonyos forrásokból értesülhetünk egy dharmaguptaka nevű iskoláról, amelyet kétségkívül egy Dharmagupta nevű tanítót követő csoport tagjai alapítottak. Hasonlóképpen, a vátsziputrja (*Vātsīputrīya*) iskola Vátsziputra tanítói működése nyomán keletkezhetett. De már a Buddha személyes tanítványai is ugyanígy szakosodtak valamire. Sáríputrát például analitikus filozófusnak tekinthetjük, s ezért a hagyomány őt az Abhidharma eredetével hozza összefüggésbe. Upáli, aki a hagyomány szerint az első zsinaton felmondta a teljes fegyelmi rendszabályzatot, nyilván vinaja- specialista volt, míg Ánandát szuttantikának, a példabeszédek mesterének lehet tekinteni. Nem véletlenül tartotta a szautrántika iskola Ánandát első pátriarkhájának. Maga a Buddha javasolta, hogy az újonc növendékek mindig a saját lelki alkatuknak, hajlamuknak megfelelő tanítási ághoz legjobban értő tanítóktól tanuljanak. Ez természetesen újabb okot szolgáltatott a pártoskodásra.

A fenti áttekintésből talán nyilvánvalóvá vált, hogy a változatosság, a tantételek sokfélesége magában véve nem rossz dolog. Lehetővé teszi, hogy a tanítást hozzá lehessen szabni a hallgatók eltérő igényeihez, s jól illik a Buddha ama leírásához, mely szerint ő olyan, mint egy orvos, aki előírja a megfelelő gyógyszert a különböző betegségek gyógyításához. Végezetül, mielőtt hozzálátnánk az egyes iskolák bemutatásához, meg kell jegyeznünk, hogy a legtöbb tantételbeli különbség pusztán elméleti jellegű, s könnyen beleeshetünk abba a hibába, hogy a buddhista iskolák közötti különbségeket eltúlozzuk. Nyugodtan elmondhatjuk például, hogy a 3. és 4. fejezetben leírt alapelvekhez és gyakorlatokhoz valamennyi iskola tartotta magát. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a tantételek között számos olyan terület adódott, amely meglehetősen sok spekulációt és vitát váltott ki. Ezek közé tartozott a karma-vipáka (*karmavipāka*), a szándékos cselekedet és annak következmé-

nyei) természete és működése, az arhat helyzete, a nirvána és a tér mibenléte, az, hogy vajon van-e köztes lét a halál után, hogy a megvilágosodás hirtelen vagy fokozatosan következik-e be, hogy a tudat eredendően tisztá-e és az azt bemocskoló szennyeződések csak esetlegesek és így tovább. A buddhizmus doktrinális iskoláinak vitairatai többek között ezen kérdések taglalásával foglalkoznak.

A FILOZÓFIAI ISKOLÁK

A későbbi - mind buddhista, mind nem buddhista - hagyomány általában a buddhista gondolkodás vagy filozófia négy iskoláját sorolja fel: a szarvásztivádin, a szautrántika, a madhjamaka (*Madhyamaka*) és a jógácsárin (*Yogācārin*) iskolát. Az utóbbi kettő tulajdonképpen mahájána iskola, így ezekkel majd a mahájána keretében foglalkozunk. Mind e négy iskola kialakított egy olyan összefüggő gondolatrendszert, amely a későbbi gondolkodók számára a filozófiai viták próbakövévé vált. Eme tágabb értelemben ezek azok az iskolák, amelyek a leginkább kivették a részüket az indiai vallássosság közös intellektuális hagyatékának kialakításában. Mellettük működtek még egyéb iskolák is, de az általuk hirdetett tantételek - saját szűk körükön kívül - nem leltek nagyobb visszhangra. Bármely buddhista követő magáévá tehetette e négy iskola filozófiájának bármelyikét, függetlenül attól, hogy mely avatási családba vagy nikájába tartozott, s hogy a hínájána vagy a mahájána elveit vallotta-e magáénak. A különböző nikáják tagjai számára ez volt az egyetlen olyan dolog, amit szabadon választhattak, tekintve, hogy ezeknek (tudniillik a nikájáknak) nem voltak saját tantételeik.

A nem mahájána iskolák

Nem vállalkozhatunk arra, hogy egy ilyen terjedelmű munka keretein belül részletesen beszámoljunk valamennyi iskoláról, s ezzel nem is feltétlenül adnánk valós képet ezek fejlődéséről. A középkori kínai zárando- kok leggyakrabban a mahászanghikát, a szthaviravádint, a pudgalavádint (*Pudgalavādin*) és a szarvásztivádint említik a nem mahájána iskolák közül, amelyekhez még hozzátehetjük a szautrántika iskolát a filozófiai iskolák közül. Most erre ez öt iskolára összpontosítjuk figyelmünket, valamint arra, hogy funkciójuk tekintetében miben különböztek egymástól.

A MAHÁSZANGHIKA ISKOLA

Amint láttuk, a mahászanghika iskola egy, a parinirvána után mintegy száz évvel megtartott zsinat következtében szakadt el a szthaviravádintól. A modern történészek, akik a théravádin ortodoxia befolyása alatt álltak, mindeddig általában egy laza fegyelmi, szakadár csoportot láttak a mahászanghikákban, amely nem volt képes arra, hogy teljes mértékben elfogadja a Buddha tanításait. Ennek aztán az lett az eredménye, hogy amikor azt akarták feltárni, milyen lehetett a buddhista Szangha a legkorábbi években, mindig csak azokra az adatokra figyeltek, amelyeket a théravádin iskola szolgáltatott, mivel bennük látták a Buddha eredeti, szintiszta tanításainak képviselőit. A mahászanghika iskola azonban saját beszámolójában egészen más képet fest az eseményekről, ami arra enged következtetni, hogy a szthaviraváda volt az a szakadár csoport, amelyik meg-

próbálta megváltoztatni az eredeti vináját, s könnyen meglehet, hogy hosszú távon a történészek arra a meggyőződésre fognak jutni, miszerint a mahászanghika iskola tanulmányozása sokkal jobban hozzájárul a korai Dharma-vinaja jellegének megértéséhez, mint a théravádiné.

Ezt azonban nehéz lenne megvalósítani, ugyanis a mahászanghika iskoláról csak igen kevés és töredékes információ áll rendelkezésünkre, mivel mind magát az iskolát, mind kánonjuk nagy részét elpusztította a középkori muszlim invázió. Tudjuk azonban azt, hogy az iskola igen erős volt Magadhában különösen Pátaliputrában -, s mathurái jelenlétére is feliratos bizonyíték áll rendelkezésünkre, amely körülbelül i. e. 120-ból származik. Az iskolának saját kánonja volt, és számos alszektája alakult ki. A későbbiekben Dél-Indiában vetette meg erősen a lábát, ahol a Guntur-övezetben - Amarávati, Dzsagajapéta (*Jaggayapeta*) és Nágárdzsunkonda körül - összpontosult, bár hívei ki-sebb-nagyobb létszámban ott voltak a buddhista lakosság valamennyi nagyobb központjában.

Bármilyen volt is az egyházszakadás oka, a mahászanghikák tanításának legfontosabb fejleménye a lókóttaraváda (*lokottaraváda*), a "Világfeletti" Buddha tantétele volt - *lokottara* szó szerint azt jelenti: "ami e világon túl van".⁶⁸ Mi-előtt azonban ezt jobban megvizsgálánk, helyénvaló lesz néhány megjegyzés a Buddha természetéről. Fontos hangsúlyoznunk, hogy - annak ellenére, hogy a modern théraváda tanítások nem ezt mondják (tápot adva ezzel a nyugati tanítványok székszisének) - a Buddhát sohasem tekintették pusztán emberi lénynek. Sokszor leírják például, hogy rendelkezett a mahápurusa (*mahápurusa*), a "nagy ember" harminckét nagyobb és nyolcvan kisebb jelével vagy ismérvével; maga a Buddha tagadta, hogy akár ember, akár isten lett volna,⁶⁹ a Maháparinibbána-szuttában pedig azt állítja magáról, hogy akár egy világorkorszakig is élhetne, ha valaki megkérné rá.⁷⁰ Emberi tulajdonságain kívül, melyek igen hangsúlyozottan jelennek meg a Páli Kánonban, és azon túl, hogy a buddhizmusként ismert új vallási mozgalomban központi szerepet játszó személy volt, kimagasló mágikus képességeire is gyakorta történik utalás.

A lókóttaraváda, vagyis a Világfeletti Buddha tana a mahászanghika művekben - a Mahávasztuban és a Lókánuvartana-szútrában - jelenik meg először, bár hasonló jellegű kijelentések találhatók a Páli Kánonban is; például az Arijaparijészana-szuttában a Buddha azt mondja magáról, hogy ő "szennyezetlen minden dolgok között" - *sabbesu dhammesu anípallito*.⁷¹ Meg kell jegyeznünk, hogy nagyjából ugyanebben az időben alakultak ki a dzsátákák, amelyek szintén rendkívüli hatással lehettek e tantétel fejlődésére. Ez az igen terjedelmes és népszerű irodalmi műfaj a Buddha korábbi életeit mesélte el, ecsetelve, hogy milyen hatalmas punját (*punya*), azaz érdemet halmozott fel erkölcsös cselekedeteivel. Ha valaki meghallgatja ezeket a történeteket,

mészetes módon arra a következtetésre jut, hogy ha a Buddha ilyen hatalmas érdemkészséggel rendelkezett,

akkor az utolsó élete nem lehetett közönséges emberi élet. Bármilyen volt is e tantétel forrása, a lókóttaraváda alapelvét az a meggyőződés alkotta, hogy a Buddha teljességgel mentes volt az evilági élet tisztátalanságaitól. A mahászanghika iskola ezért különleges lénynek tartotta.⁷² A Buddha itt volt ebben a világban, ám az nem szennyezte be. Nemi közösülés nélkül fogant, és csodás módon született meg anyja oldalából. Bár va-lódi lény volt, közönséges emberi megjelenése és tettei mégis mind illuzorikusak voltak.

Ez utóbbi fontos tétel, és némi magyarázatra szorul. A korai szövegekben a *lokottara* kifejezést általában az Árja-Szangha tagjaira és a nirvánára vonatkoztatva használják. Szó szerint azt jelenti: "ami e világon túl van", és a *laukika* kifejezéssel szembeállítva használják, ami azt jelenti: "világi" vagy "nem megszabadult". Ennek a "világon túli" természetnek pontos mibenlétét tisztázza az a mahászanghika nézet, hogy a Buddha csodás módon jött a világra, azaz szó szerint *upapâduka* - spontán módon. A Szangíti-szutta⁷³ elmagyarázza, hogy a spontán születés a négyféle lehetséges születési mód egyike - a többi három az anyaméhéből, tojásból, valamint nedvességből születés. A buddhista kozmológia szerint a spontán születés a dévák, istenek kiváltsága, s ez a születés legnemesebb fajtája, ami egy lény sajátja lehet. Ez azonban nem egyfajta deifikációs folyamat, hiszen a Buddha nem válik a theisztikus vallások értelmében vett istenné, ugyanis az istenek a buddhista kozmológiában ugyanúgy kiszolgáltatottak születésnek és halálnak, akárcsak mi. Az újraszületések ciklusában születnek ők is, ámde születésük nemesebb, mint a miénk. Így a *lokottara* és a *laukika* közötti különbség nem az illuzorikus és a valós, hanem a finom és a durva létezés különbsége. A lókóttaraváda tehát nem egyfajta doketizmus, bár a théravádin Kathavatthuban⁷⁴ ekként állítják be. Ami nem valós, az az, hogy a Buddha közönséges emberi lénynek tűnik.

A Buddha szellemi rangjának növekedése másfelől az arhat tekintélyének csökkenésével járt együtt; valószínűleg ezt szemlélteti Mahádéva öt pontja. Bár ha tárgyilagosan szemléljük, Mahádéva arhatsággal kapcsolatos álláspontja nem nagyon különbözik attól, ami a Páli Kánonban olvasható. Ha ez tényleg így van, akkor elképzelhető, hogy Mahádéva öt pontja az arhat túlzott eszményesítésére adott válasz; reakció egy olyan idealizálásra, amely az arhatságot mint célt már-már elérhetlenné tette, s nyilván egy elit szerzetesi csoport érdekeit szolgálta, amelynek tagjai arhatnak tartották magukat. Ebben az esetben Mahádéva pontjaiban az arhat eredeti rangjának újfenti megfogalmazását kell látnunk, amely azt a célt szolgálta, hogy gátat szabjon ennek a folyamatnak. Másfelől azonban az is elképzelhető, hogy maga Mahádéva is egy új, mahájána-típusú buddha-eszmény képviselője volt, aki az arhatságot alacsonyabb rendű eredménynek tekintette. Bárhogyan is álljon a dolog, történetileg a lókóttaraváda hozzásegít minket ahhoz, hogy megértsük, hogyan fejlődött ki az archetipikus Buddha eszménye a mahájánában.

A mahászanghika iskola másik újító jellegű és nagy hatású tana a Buddha bódhiszattvai pályafutásának le-

írása volt. Ezek szerint a Buddha, mielőtt Gautama Sziddhárthaként megkezdte utolsó életét, tíz bhúmit (*bhúmi*), szintet járt be egymás után - s ez az ösvény mások számára is járható. Ezeket a bhúmitkat hosszasan ecsetelik a Mahávasztuban,⁷⁵ s később ezeket alkalmazták - bár már más formában - a mahájánában. Végezetül meg kell említenünk, hogy a mahászanghika egyes aliskolái a dharmasúnjátá (*dharmasūnyatā*) tanát vallották, amely a későbbiekben nagy jelentőséggel bírt mind az Abhidharma, mind a mahájána szempontjából.⁷⁶

A SZTHAVIRAVÁDIN ISKOLA

A szthaviravádin iskola jelentősen befolyásolta azt a képet, amely a korai buddhista Szangháról az újkorban kialakult. Ennek az iskolának - sőt, az összes nem mahájána iskolának - a théravádin az egyetlen máig fennmaradt reprezentánsa, és jelenleg Srí Lankán és Délkelet-Ázsiában honos. A théravádin iskola teljesen azonosította magát a Szangha azon táborával, amely a második zsinat alkalmával elszakadt a mahászanghikáktól; ezt tükrözi nevében is, ugyanis a páli théra (*thera*) szó a szanszkrit szthavira (*sthavira*) megfelelője. Ezért a nyugati vallástörténészek sokáig azt hitték, hogy a két iskola azonos. Ez azonban nem így van, hiszen a szthaviravádin iskola már Asóka idejére három táborra szakadt: a szammitíja (*Sammitīya*), a szarvásztivádin és a vibhadzsjavádin (*Vibhajjavādin*) aliskolákra. Később a vibhadzsjavádin iskola ismét kettévált: egyik utódja a mahásászika (*Mahāsāsika*) iskola lett, amely Délkelet-Indiában honosodott meg, a másik pedig a théravádin iskola, amely Srí Lankán vetette meg a lábát, amikor Asóka fia, Mahinda odalátogatott. A théravádin iskola különleges jelentőségének további oka az, hogy ez az iskola őrizte meg az egyetlen eredeti nyelven fennmaradt buddhista kánont. Ez a nyelv a páli - noha még nem tisztázott, hogy tényleg ez volt-e az eredeti szthaviravádin kánon nyelve.

A théravádin iskolát azonban mégis úgy tekinthetjük, mint amely lényegében megőrizte a szthaviravádinok alapvető vonásait - fenntartva természetesen azt a lehetőséget, hogy az iskola későbbi fejlődésében is történtek betoldások. Eredetének megfelelően, a théravádin iskola tantételeiben és gyakorlataiban meglehetősen konzervatív. Úgy tartja, hogy a Buddha közönséges ember volt - annak ellenére, hogy saját Kánonjában is találhatóak ennek ellentmondó utalások -, hogy jelenleg csak egy bódhiszattva van, Maitréja (*Maitreya*), aki jelenleg a Tusita (*Tusita*) mennyországban tartózkodik, ahonnan csak akkor fog majd az emberi világba születni, amikor a Dharma kihalt. Az arhatok minden szempontból tökéletesek, nem eshetnek vissza a közönséges ember szintjére, és ugyanazt az állapotot valószínűsítették meg, mint a Buddha. Bár a Páli Kánonban akad példa olyan világiakra, akik elérték az arhatságot, úgy tartják, hogy ez jelenleg gyakorlatilag lehetetlen, sőt, azon a nézeten vannak, hogy a mostani romlott korszakban senki - még egy szerzetesből sem - lehet arhat.

Mint a vibhadzsjavádin iskola alszektájára, a théravádin iskolára jellemző még az elméleti analízisre, különösen a dhammák elemzésére fektetett hangsúly,

hiszen - miként a neve sugallja (*a vibhajya* szó felosztást, analízist jelent) - ez lehetett anyaiskolájának legfőbb elfoglaltsága. A théravádin iskola meglehetősen merev rendszert fejlesztett ki; ennek sűrített foglatát adják az V századi skolasztikus Buddhaghósa (*Buddhaghosa*) művei, különösen a Visuddhi-magga. Ebben arra törekszik, hogy kizárjon minden olyan tantételt és gyakorlatot, amely nem fér össze az általa leginkább előnyben részesítettekkel. Erre példa a brahmá-vihárának nevezett meditációs gyakorlatok kizárása, amelyeknek a théravádin Abhidharmában és kommentáriródlomban csak másodlagos szerep jut, holott maga a Páli Kánon tartalmaz olyan utalásokat, amelyek egyértelműen ellentmondanak ennek. Ezekhez a kanonikus szövegrészekhez gyakran degradáló szerkesztői megjegyzéseket fűztek. Ugyanakkor érdekes megfigyelni a mahászanghika kánonból fennmaradt párhuzamos szövegrészleteken, hogy ez utóbbi iskola követői nem érezték szükségét annak, hogy ezeket a gyakorlatokat hasonlóképpen minősítsék.⁷⁷ Ez a példa jól szemlélteti a théravádin iskola ama törekvését, hogy az ösvényt első sorban egyfajta "józan belátás" műveléseként mutassa be, amelyet kizárólag analitikus meditációval lehet megvalósítani.

A PUDGALAVÁDIN ISKOLA

Pudgalavádin az egyik neve annak az iskolának, amely speciális tantételt hirdetett a *pudgalával*, személlyel kapcsolatban. Doktrinális nézeteltérés alapján jött létre a szthaviravádin iskolán belül az i. e. III. században, és a IX-X. századig maradt fenn. Eredetileg tanítója, Vátszíputra (*Vātsīputra*) után vátszíputrijának hívták, később szammitíjának (*Sammitīya*) nevezték el, és több kisebb alszektára oszlott. Bár a pudgalával kapcsolatos tantételükről ellenfeleik azt állították, hogy teljesen ellentétes a buddhizmus tanításával, mégis nagyon sokan tartoztak ehhez az iskolához. A VII. században Indiában járt kínai zarándokok becslése szerint a nem mahájána szerzetesek többsége pudgalavádin volt. Sajnos nem könnyű reális képet nyernünk tantételeikről, mert az iskola irodalma teljes egészében elveszett, kivéve négy hiteles Abhidharma-típusú művet, amely kínai fordításban maradt fenn. Ezek arra engednek következtetni, hogy összesen tizenhat olyan különleges tételük volt, amely megkülönböztette őket a többi iskolától.⁷⁸

Legfőbb tanításuk, mely oly heves ellenkezést váltott ki a többi iskola körében, az volt, hogy bár a Buddha anátman tanítása hétköznapi értelemben teljesen helytálló, mégis van *egy pudgala*, személy. Ez a "személy" végső soron valós létező, az a szubsztátum, amely biztosítja az újjászületések közötti folytonosságot, az emlékezést, valamint a jelenben és múltban végrehajtott szándékos cselekedetek (*karman*) későbbi beérését. Azt mondták, hogy ha egyáltalán nem lenne személy, akkor a buddhizmust a nihilizmus és az erkölcstelenség vádjával illelhetnék, hiszen akkor nem lenne senki, aki az erkölcsi tetteket végrehajthatná. A *pudgala*, állították továbbá, a szkandhákhoz képest meghatározhatatlan, azaz nincs sem bennük, sem rajtuk

kívül; sem nem azonos velük, sem nem különbözik tőlük. Ezt a pudgalát tulajdonképpen csak a buddhák képesek észlelni. Ezt az álláspontjukat gyakorta támasztották alá a Buddha olyan idézeteivel, mint például a következő: "Szerzetesek, egyetlen olyan személy van, aki azért született a világba, hogy sok embernek javára váljon, hogy sok embernek boldogságot okozzon, a világ iránti részvételtől hajtva, istenek és emberek hasznára, üdvösségére és boldogulására! Ki az az egyetlen személy? A Tathágata, a Magasztos, aki teljesen és tökéletesen megvilágosodott."⁷⁹ Erre a pudgalavádinok kritikusai azt felelték, hogy ez csak köznapi nyelvhasználat, és nem szabad szó szerint érteni.

Ha történeti összefüggéseiben tekintjük, ez a tantétel részben talán az Abhidharma elszemélytelenítő hatásának ellensúlyozására szolgált, de ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy a pudgalaváda a buddhista gondolkodás egy hevesen vitatott, de mégis újra meg újra felbukkanó irányzatát képviselte, amely megpróbált pozitív képet adni arról, ami valós. Ugyanezen nézet későbbi változatainak tekinthetjük a mahájána tathátagarbhá (*tathāgatagarbha*) tantételeket, majd a kínai csan és tien-taj iskola, valamint a tibeti nyingma és dzsonangpa rend tanításait.

A SZARVÁSZTIVÁDIN ISKOLA

A szarváasztivádin iskola egy újabb - szanghabhédá értelmében vett - egyházszakadás következtében jött létre valamikor az i. e. III. század folyamán. A szthaviravádin iskola szakadt ekkor kétfelé, s a másik ág a vibhadzsavádin nevet kapta. Az egyházszakadás pontos körülményeit homály fedi, ugyanis nem tisztázott, hogy az iskola megalakulása a harmadik zsinat kimenetelének köszönhető-e, vagy Asóka egyik Gandhárába küldött missziójának.⁸⁰ Annyi azonban bizonyos, hogy az iskola elég korán megvetette a lábát Északnyugat-Indiában. A negyedik zsinaton, amelyet Kaniska pártfogása alatt tartottak meg, ötszáz szarváasztivádin szerzetes gyűlt össze, hogy rögzítsék a Kánont és összeállítsák a vibhásáknak (*Vibhāsa*) nevezett kommentárokat. Ettől kezdve ez volt az uralkodó iskola Észak- és Északnyugat-Indiában legalább egy évezreden keresztül, s mivel a későbbiekben Kasmírban és Közép-Ázsiában is elterjedt, végül a szarváasztivádinok tanai voltak azok, amelyek először eljutottak Kínába is. Az iskola azért is jelentős, mert a későbbi mahájána iskolák a szarváasztivádin Abhidharmát tekintették mérvadónak. A legismertebb és legkönnyebben hozzáférhető mű, amely az iskola tantételeit összefoglalja, az Abhidharmakósa.

A szarváasztivádin iskola számos jellegzetes tantételt alakított ki. A mahászanghika iskolához hasonlóan megkérdőjelezte az arhat abszolút státuszát, sőt, azt is lehetségesnek tartotta, hogy visszaessen arról a szintről, amelyet az elért. Az a tantétel azonban, amely a leginkább megkülönböztette a többi iskolától, az volt, amelyről a nevet kapta, a *sarvāstivāda* szó ugyanis feltehetőleg a *sarvam asti* - "minden létezik" - kifejezésből származik. Ez a név - akárcsak a pudgalavádinok esetében - arra a tanításukra vonatkozik, amelynek segítségével megpróbálták megmagyarázni az emlékezés és a kar-

man működési elvét - azt az egyetemes buddhista tételt, miszerint a tettek erkölcsi minősége szabja meg az elkövető személy jövőbeli tapasztalatait. A szarváasztivádinok azt állították, hogy bár a dharmák,⁸¹ a létezés oszthatatlan elemei pillanatnyiak, de ugyanakkor a múltban és a jövőben is léteznek. A három időt - a múltat, jelent és jövőt - a dolgok különböző "modalitásainak" kell tekinteni, az idő múlása pedig nem más, mint az egyes dharmák mozgása az egyik ilyen modalitásból a másikba, amit a megfelelő feltételek kényszerítenek ki. Ez a magyarázat összhangban állt a mulandóság tételével, és ugyanakkor arra a kérdésre is felelt, hogy egy múltbeli tett hogyan eredményezhet valamit a jövőben: tudniillik úgy, hogy azok a dharmák, amelyekből a múltbeli tett áll, még mindig léteznek - jóllehet egy múltbeli "modalításban" -, s ezért képesek kihatni a tapasztalásra a későbbiekben. Ez a tantétel magyarázatot adott az emlékezésre is, mert az emlékezés nem más, mint egy tárgynak a tudatossága, s mivel a buddhizmusban magától értetődik, hogy tudatosság tárgy nélkül nem létezhet, így a múltbeli dharmák létezésének tanítása érthetővé tette, hogy az emlékezésnek miképpen létezhet tárgya.

A szarváasztivádin iskola még a Buddha Ékkövel kapcsolatos tanításairól is híres. Az Oltalomért folyamodás a Buddha Ékkőhöz számukra problémát jelentett, hiszen a Buddha mint történeti személyiség már nem élt, s azzal érveltek, hogy a Buddha fizikai testét aligha lehet olyan tárgynak tekinteni, amelyhez az ember oltalomért folyamodhat. Nem voltak megelégedve azzal a magyarázattal sem, hogy a Buddha Ékkövet a dharmakájával, a tanítások "testével", azaz összességével kell azonosítani, hiszen akkor alig lehetett volna azt megkülönböztetni a Dharma Ékkőtől. Ehelyett azt tartották, hogy a Buddha Ékkő azokból a tiszta dharmákból - a Buddha tudásából és szkandháiból áll, amelyek a Megvilágosodott Lényt alkotják. Ezzel fontos előzményét képezték a mahájána Buddhával kapcsolatos tantételeinek.⁸² Kidolgozták a buddhista ösvénynek egy olyan sémáját is, amely a hat tökéletesség - az adakozás, az erkölcsösség, a türelem, az erőfeszítés, a meditáció és a bölcsesség gyakorlásából áll, s ez megint egy olyan tantétel, amely a mahájána bódhiszattva-ösvényének elméletében később igen fontos szerephez jutott.⁸³ Végezetül a szarváasztivádinok köréből ered a híres "létkerék" is, amely a létforgatag hat birodalmát és a pratítja-szmutpáda tizenkét nidánáját, láncszemét ábrázolja. Ezt az ábrát festették kolostoraik kapuinak belső oldalára, mely gyakorlatot átvette tőlük a tibeti hagyomány, és egészen a XX. századig fenn is tartotta.⁸⁴

A szarváasztivádin iskola két leghíresebb mellékhatása a vaibhásika (*Vaibhāsika*) és a sautrāntika iskola volt. A vaibhásika azokat az egyre átfogóbbá és terjedelmesebbé váló vibhásákat, kommentárokat helyezte előtérbe, amelyek a szarváasztivádinok körében keletkeztek az i. sz. II. században. Az iskola központja Kasmírban volt, de jelentős hatással volt a többi buddhista vidékre is. Mivel igen erős hangsúlyt fektetett az Ab-

hidharmára, ez az iskola lett a korai buddhista skolaszti-ka mintaképe.

A SZAUTRÁNTIKA ISKOLA

A szautrántika iskola a vaibhásikák skolasztikus és abhidharmikus tendenciája elleni reakciót képviselte, tagadva azoknak a bonyolult kézikönyveknek és értekezéseknek a tekintélyét, amelyeket ez az iskola létrehozott. Ahogyan a neve is sugallja - mely szó szerint azt jelenti: "a szútrákkal végződő", és arra utal, hogy számukra a Kánon a Szútra-pitakával, a második kanonikus gyűjteménnyel véget ért -, ezeket az értekezéseket nem tekintette a Buddha szavának. Nézeteiket legjobban az Abhidharmakósa-bhásjából lehet megismerni, amely nyíltan megcáfolja az Abhidharmát. (Ezzel a művel a 10. fejezetben foglalkozunk.)

A szautrántika iskola számos más kérdésben is eltért a szarvástivádínoktól. Különösen nem értett velük egyet abban, hogy a dharmák az idő mindhárom modalitásában léteznek; ehelyett azt állították, hogy minden dharma csak pillanatnyi (*ksanika*) léttel rendelkezik.⁸⁵ Ez a tantétel ahhoz a filozófiai állásponthoz vezetett, hogy egy tárgy közvetlen érzékelése nem lehetséges (ugyanazt tartották, sőt később továbbfejlesztették a mahájána filozófusok, köztük a logikusok is). Az ember csupán a - működésükben szintén pillanatnyi - érzékszervek keltette tudati képeket érzékeli, amelyek kapcsolatban állnak ugyan a pillanatnyi tárgyakkal, ámde a tudati képek szükségszerűen késésben vannak magukhoz a pillanatnyi tárgyakkal és érzékszervekhez képest.

Ennek az az oka, hogy a tudati képet a tárgy és az érzékszerv kapcsolata váltja ki, s ezért időben később kell következnie azoknál. Ha pontosan azokkal egyidejűleg jelentkezne, akkor nem mondhatnák róla, hogy azoktól függ.

A karman problémájára, amelyre a szarvástiváda a mindhárom időben fennálló dharmák elméletének segítségével próbált magyarázatot adni, a szautrántika azt a megoldást adta, hogy a tettek "átítatják" az ember tudatfolyamatát, s ily módon szabják meg, hogy mi lesz a következményük. Azok a nehézségek, amelyek ebből a modellből fakadtak, arra készítették őket, hogy kifejleszék a bídzsák (*bija*), "magvak" elméletét: az ember minden erkölcsi jelentőségű tettel "elvet" egy magot, amely később, amikor a körülmények lehetővé teszik, "kicsírázik", majd meghozza az eredeti cselekedetnek megfelelő "gyümölcsöt".⁵⁶

9. A Tripitaka: a Buddhista Kánon felépítése

A fő áramlatot képviselő Buddhista Kánon, amelyet a mahájána és a nem mahájána tradíciók egyaránt elfogadnak, ahogyan ma ismerjük, három fő részből áll. Ezeket pitakáknak (*pitaka*) nevezik, ami általános vélemény szerint kosarat vagy - átvitt értelemben - gyűjteményt jelent. Valószínű azonban, hogy a kifejezés az "atya", *pitṛ* szóból származik, s eredetileg azt jelentette: "ami az atyáé": tudniillik az, ami az Atyától, azaz a Buddhától ered és hagyományozó

dott. Ez az értelmezés kiválóan egybeesik egy másik metaforával, amit a szerzetesek önmagukra alkalmaztak: sákjaputra, "a Sákja fiai", minthogy a Buddha a sákja törzsből származott. Bármilyen legyen is azonban a

kifejezés eredete, a teljes kánonot Ti-iptakának, Hármass gyűjteménynek hívják. E Hármass gyűjteményt sorrendben alkotja: a Vinaja-pitaka, a buddhista szerzetesek és apácák életét rendszabályozó kanonikus szövegek csoportja; a Szútra-pitaka, a Buddha tanbeszédeinek, szútráinak gyűjteménye, és végezetül az Abhidharma-pitaka, amely a Szútra-pitakában található kulcsfontosságú tanítások szisztematikus magyarázatait tartalmazza, megfelelő csoportosításban. Valószínű, hogy magát a *pitaka* kifejezést e gyűjteményekre csak az i. e. II. században kezdték el alkalmazni.⁸⁷

Noha a hagyomány úgy tartja, hogy ezeket a pitakákat az első zsinaton alkották meg Upáli és Ananda felmondásai alapján, akik emlékezetükben tartották a jelenlegi Tripitaka első két gyűjteményét alkotó vinaja rendszabályok, illetve a tanbeszédek teljes korpuszát, ez felettébb valószínűtlennek tűnik. Az persze kétségtelen, hogy abban az időben a szóbeli recitálás művészetét mesteri fokon űzték, s képesek voltak igen nagy mennyiségű szöveget is emlékezetben tartani, de számos olyan jel van, ami arra utal, hogy a ma ismert pitakák nem akkor keletkeztek. Először is néhány, a pitakákban található szöveg nyilvánvalóan jóval a Buddha halála után keletkezett. Némely esetben ezt onnan tudjuk, hogy beszámolnak olyan eseményekről, amelyek a zsinat után történtek, máskor meg onnan, hogy olyan tanításokat vagy megfogalmazásokat tartalmaznak, amelyek csak a Buddha korát követően alakultak ki. Ez utóbbira jó példa a teljes Abhidharma-pitaka - s ezt az a tény is megerősíti, hogy a kánonra történő legkorábbi utalásokban az csak mint Dharma-vinaja szerepel. Mivel az Abhidharma-pitaka egy, a buddhizmus gyakorlati rendszerében bekövetkezett lényeges fejleménnyel van összefüggésben, a kánon eme részét a következő fejezetben külön tárgyaljuk.

Úgy tűnik továbbá, hogy a különböző iskoláknak saját kánonjuk volt, azaz megvolt a saját buddhavacsana (*buddhavacana*, A Buddha szava) recenzíójuk. Egyes iskoláknak háromnál is több pitakájuk volt - a mahászanghikáknak például minden bizonnyal volt egy Dháraní-pitakájuk és egy Ksudraka-pitakájuk is a fent említett három pitakán kívül.⁸⁸ Láttuk, hogyan jöttek létre a különbségek az egyes vinaják között, s hogy ez milyen hatással volt a korai közösségre. A tanbeszédek gyűjteménye a szerzetesi intézmény szempontjából nem bírt ekkora jelentőséggel, de az egyes iskolák között ebben is akadtak különbségek. Bizonyos, hogy valamennyi iskola a Buddháról fennmaradt emlékek és hagyományok közös tárházából merített, de emellett mindegyik gyűjtemény az adott közösség által különösen kedvelt tanításokat és gyakorlatokat hangsúlyozta. A teljes Kánonnak - amely mind a Vinaja-, mind a Szútra-, mind pedig az Abhidharma-pitakát tartalmazza - csak egy változata maradt fenn épen, a théravádín hagyomány által megőrzött Páli Kánon. Következésképpen Srí Lankán, Burmában, Thaiföldön, Laoszban és Kambodzsában azaz a théravádín iskola országaiban - ezt tartották a buddhavacsana egyetlen hiteles leírásának.

A Vinaja- és a Szútra-pitakához kommentáriumok kapcsolódtak, amely a fő szöveggel párhuzamosan rész-

letesen elmagyarázta annak jelentését. Szinte bizonyos, hogy mindegyik iskola önálló kommentárirodalmi hagyománnyal rendelkezett, ám indiai nyelven csak a théraváda iskoláé maradt fenn. Azt tartják, hogy ennek nagy része indiai hagyományon alapszik, amelyet Buddhaghósa foglalt össze és fordított páli nyelvre a IV vagy az V században. Néhány páli nyelvű kommentárt Dhammapála (*Dhammapála*) írt az V vagy a VI. században.

Mivel a Vinaja- és a Szútra-pitaka mind tartalmilag, mind célját tekintve elég sokban különbözik egymástól, külön tárgyaljuk őket.

A Vinaja-pitaka

Számos érv szól amellett, hogy a Vinaja-pitaka tárgyalását vegyük előre. A hagyomány szerint a Buddhista Kánon összeállítása a vinajával kezdődött, mert Upáli volt az, akit az első zsinaton legelőször kikérdeztek. Ebben nyilván van valami igazság, hiszen valószínű, hogy a zsinaton összegyűltek első számú célja az volt, hogy meghatározzák a buddhista Szangha, a saját közösségük helyzetét és mibenlétét, miután alapítójuk eltávozott. A kolostori közösség továbbá sohasem választotta élesen ketté a kolostori rendszabályzatot és a Buddha tanításait, amelyeket alkalmasint szerzetesek adtak tovább. Az ő szemükben azokat a vinajában feljegyzett szabályokat, amelyek az életüket irányították, szintén maga a Buddha alakította ki, és pontosan meghatározott körülmények között hagyta a Szanghára, mely körülményeket a vinaja túlnyomórészt fel is jegyzett - többnyire azokkal a szavakkal együtt, amelyeket a Buddha abban az időben használt. Valójában azonban nyilvánvaló, hogy a vinaja hosszú fejlődés eredménye, és jelenlegi formáját legalább száz évvel a Buddha halála után nyerte el.⁸⁹

Összesen hét különböző vinaja maradt fenn mind a mai napig. Ezek közül a legismertebb a théravádinoké, amely páliul őrződött meg, de nemrégiben megtalálták szanszkrit nyelven a mahászanghika, a szarvástiváda és a múlászarvástiváda vináját; a mahászika, a kásjapíja (*Kásyapíya*) és a dharmaguptaka vinaja pedig kínai fordításban maradt fenn. A vináják a buddhizmus története szempontjából rendkívül fontosak, mert nem csak a nem mahájána iskolákban használták őket, hanem ezeket alkalmazták később a mahájána és vadszrajána iskolák is mind Indiában, mind Indián kívül.

A vinaja-irodalom ellentmondásos, mivel éppen azon részei, amelyeket a kolostori közösségek a leggyakrabban használnak, nincsenek benne a Kánonban, azaz a Vinaja-pitakában. Ezek a Prátimókسا és a Karmavácsá; mindkettő alapvetően funkcionális jellegű. A Prátimókسا - legalábbis végleges formájában - azon szabályok leltára, amelyeket a szerzeteseknek és apácáknak be kell tartaniuk. Elvileg minden nikájának - helyi kolostori közösségnek - ezt a szöveget kell felmondania az upavaszatha alkalmával. Noha szútrának nevezik, s ezzel együtt természetesen a Buddha szavaként tartják nyilván, egyértelműen későbbi kompiláció. Ez abból is kiténik, hogy a különböző iskolák prátimókسái eltérő számú szabályt sorolnak fel. A különbségek azonban csak a legapróbb szabályokat, a viselkedéssel kapcsola-

tos saiksja-dharmákat (*saiksyadharmā*) érintik. A Karmavácsá különböző szertartásszövegeket, liturgiákat tartalmaz, amelyeket a Szangha mindenféle közös szertartásain - például szerzetessé avatáskor - használnak.

A Vinaja-pitaka tartalmát képező kanonikus vinaja-irodalom két - vagy olykor három - részből áll: a Szútravibhangából (*Sútravibhāṅga*), a Szkandhakából (*Skandhaka*), valamint a Függelekekből. A Függelekek - amelyet a Páli Kánonban Pariváranak hívnak - az első két rész foglalata rövid katekizmus formájában, amely iskolánként eltérő.

A Szútravibhanga

A Vinaja-pitaka első része, a Szútravibhanga - szó szerint "a szútra elemzése" a Prátimókسا-szútrában felsorolt szabályok részletes magyarázatát tartalmazza. A különböző vétségeket - a prátimókسا szerkezetét követve - aszerint osztályozza, hogy mennyire súlyosak, valamint előírja a megfelelő büntetést azok számára, akik elkövetik ezeket. A Szútravibhanga megkísérli részletesen elmagyarázni minden egyes, a szerzetesi közösség életét szabályozó rendelkezés értelmét, eredetét, és azt, hogy milyen szándékkal lett megalkotva. A magyarázat részeként minden egyes szabály egy történetbe van ágyazva, amelyből kiderül, hogy a Buddha milyen okból hozta meg az adott rendelkezést.

Összesen 227 szabály szerepel ebben a gyűjteményben (apácákra ezen felül további rendszabályok vonatkoznak), amely nyolc kategóriába van sorolva aszerint, hogy melyiknek a megszegése milyen büntetést von maga után. Az első és egyben legsúlyosabb kategória négy szabályt tartalmaz; ezeket párádzsika-dharmáknak (*párádzjika-dharma*) hívják, és a Szanghából való kizárás a büntetésük. Ez a négy szabály megtiltja a nemi közösülést (a szerzeteseknek és apácáknak teljes szüzességet kellett fogadniuk), a lopást, az élet elvételét és a rendkívüli képességekkel való kérkedést. Ha valaki ezeket a szabályokat megszegte, végérvényesen kizárták a rendből (bár meg kell jegyezni, hogy egyébként bárki szabadon kiléphetett a rendből és vissza is léphetett - de legfeljebb csak hétszer). Más vétségek enyhébb büntetéssel jártak, úgymint ideiglenes kizárással a rendből, vezekléssel és/vagy gyónással. Számos viselkedési szabály is található itt, például arról, hogyan kell az ételt a szerzetesnek vagy apácának a szájához emelnie, milyen hangokat nem szabad hallatnia étkezés közben, és hogyan kell hordania a ruháit.

A Szkandhaka

Korábban láttuk, hogy a prátimókسا eredetileg vándor életmódot folytató bhiksuk szabályrendszere volt, amely még a Buddha idején alakult ki. Így természetesen olyan szabályokat tartalmazott, amelyenre szükség volt azon szerzetesek és apácák életének szabályozásához, akik Északkelet-India városaiban, falvaiban és erdősegeiben vándorolva töltötték életüket. Ezt az életstílust azonban később felváltotta egy sokkal állandóbb kolostori élet az áramokban és vihárákban - mely utóbbiakat gazdag világi hívek adományozták a rendnek, miután a buddhizmus egyre nagyobb népszerűsége és megbecsülésre tett szert. Ezért aztán nem meglepő, hogy kifejlődött a szabályok egy újabb csoportja,

amely már a nagyobb közösség életének szabályozására szolgált. Ez a témája a Vinaja-pitaka második nagy részének, a Szkhandhának (páli *Khandhaka*). Míg a Prá-timókša - amelyet a Szútravibhanga elemez részletesen - a szerzetesek egyéni életével kapcsolatos, addig a Kar-mavácsa amelyet hasonló részletességgel a Szkhandhaka elemez - az egész kolostori közösség életét szabályozza.

A Szkhandhaka húsz fejezetet tartalmaz; ezeket a Páli Kánon két nagy részre osztja: a Mahávaggára (*Mahāvagga*) és a Csúllavaggára (*Cūllavagga*), azaz a "nagyobb" és a "kisebb" felosztásokra. Ezek az írások lényegében azt a célt szolgálják, hogy megmagyarázzák a Szangha szerveződésének minden lényeges elemét és azok eredetét, és olyan témákkal foglalkoznak, mint például a rendbe való felvétel, a gyónás vagy vallomás - azaz a prátimókša recitálásának szertartása -, az egyéni tanulás és gyakorlatok szabályai, az esős évszaki elvonulások, az étel- és gyógyszerhasználat, az alkalmas lakhely kiválasztása, a megfelelő öltözet, a szerzetesek között keletkező viták helyes megoldása, a Szangha szakadásának mibenléte, egy sereg egyéb dologgal együtt. Miként a Szútravibhangában, ugyanúgy a Szkhandhában minden szabályt egy anekdota vezet be, amely elmagyarázza, hogy az adott szabály hogyan került bevezetésre. Állítólag valamennyi szabályt maga a Buddha alkotta meg.

A Szkhandhában található az is, hogy a prátimókša-ban felsorolt szabályok áthágásáért kirótt büntetéseket hogyan kell végrehajtani. A büntetés az egész Szangha, nem pedig bizonyos egyének feladata volt. Fontos megjegyezni, hogy a lehető legkeményebb büntetés az volt, hogyha valakit kizártak a Szangha ügyeiből és tevékenységeiből. Ebből ugyanis kiderül, hogy a Szangha életét - és minden azzal kapcsolatban felmerülő ügyes-bajos dolgot - igyekeztek nem a hatalom, hanem a szeretet jegyében rendezni és megoldani. A hatalom arra törekszik, hogy a másik lény felé irányuló cselekedete ne annak érdekeit szolgálja, hanem a sajátját, hogy ne annak akarata érvényesüljön, hanem az övé. Ez a magatartás nyilvánvalóan magában foglalja a kényszer és az erőszak megannyi változatát, de ugyanakkor megnyilvánulhat finomabb formában is, mint például manipulációban vagy valamilyen pszichikai nyomás alkalmazásában, amellyel az ember megpróbálja az akaratát a másikéval szemben - vagy annak rovására - érvényesíteni. A szeretet jegyében történő cselekvés ennek a magatartásnak a szöges ellentéte, és így arra törekszik, hogy minden egyes megnyilvánulásában kizárólag a másik személy érdekét tartsa szem előtt.

Ez azt jelenti, hogy a szellemi közösség életében az az ideális, ha szóba se jöhet semmi olyan úgynevezett "büntetés", ami valamilyen kényszerrel vagy erőszakkal járna együtt, hiszen ez ellenkezne a Buddha tanításainak szellemével. Ezért van az, hogy még a legsúlyosabb kihágás is csak a Szangha köréből való kizárással jár, és ezért nevezik ezeket a kihágásokat párádzsikanak, kudarcnak. Nyilvánvalóan azt értik ezalatt, hogy ha valaki belépett a szerzetesrendbe, és mégis képes arra, hogy például szándékosan elvegye valakinek az életét, akkor olyan alapvető fogyatékoságai vannak, hogy nem lehet

a Szangha valódi tagja (legfeljebb csak formálisan), és hogy a Felébredésért folytatott küzdelme gyakorlatilag kudarcot vallott.

Vigyáznunk kell, hogy a vinaja szabályait ne tévesz-szük össze azokkal a tisztán etikai alapelvekkel, amelyek a buddhisták viselkedését irányítják és az ösvény magvát képezik - ugyanis ezt a hibát sokan elkövették már, akik a buddhizmusról írtak. A Vinaja-pitaka lényegében törvénykönyv, amely a szerzetesek és apácák életét irányító szabályokból áll, nem pedig a buddhista erkölcs szisztematikus bemutatása. Az erkölcsi elvek különféle felsorolásai a Szútrapitaka egyes részeiben találhatóak meg; ezeket kántálják a buddhisták rendszeresen, hogy az ösvény iránti elkötelezettségüket kifejezésre juttassák, s arra törekszenek, hogy e szabályokat betartsák.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy egyáltalán nincs semmi összefüggés a vinaja szabályok és a szerzetesek, valamint az apácák erkölcsi élete között. Az összes szabályt (vagy legalábbis többségüket) azzal a céllal alkották meg, hogy az Indiában akkoriban fennálló viszonyok között segítségül szolgáljon a szerzeteseknek és apácáknak abban, hogy az erkölcsi alapelveket önmagukban, eleven és tevékeny tudatállapotként fedezzék fel és valósítsák meg. Másképpen szólva, a szabályok eredetileg azoknak a tudatállapotoknak voltak alárendelve, amelyeket a buddhista gyakorló ki akart fejleszteni magában, és amelyek az erkölcsi szabályokban is testet öltöttek. Bár a későbbi századokban a szerzetesek a prátimókša recitálását, úgy tűnik, egyfajta liturgikus kántálássá silányították, eredetileg ez az alkalom arra szolgált, hogy ki-ki megvizsgálja a lelkiismeretét, hogy nem szegte-e meg valamelyik erkölcsi előírást, s hogy elfogadja másoktól a feddést, amennyiben megérdemelte. Ezt az eredeti szellemet figyelhetjük meg egy rövid szútrában, amely arról szól, hogy a Buddha és egy csapat arhat az esős évszaki elvonulás végeztével megkérlik egymást, hogy vizsgálják meg egymás hibáit.⁹⁰

Miután az előző fejezetekben röviden bemutatuk, hogyan alakult ki a prátimókša, helyénvaló hasonlóképpen beszámolni a Szkhandhaka eredetéről is. Jelenlegi felépítésében a Szkhandhaka elején és végén sok életrajzi adat található a Buddha életéről. Ezért egyes kutatók azt feltételezik, hogy a Szkhandhaka egy eredetileg sokkal terjedelmesebb irodalmi mű központi részét alkotta, amely egykor a Buddha életrajzát is magában foglalta. Nem nehéz belátni, hogy miért oly ésszerű ez a feltevés. A szerzetesi közösség célja a korai időkben nyilván az volt, hogy bebizonyítsa saját helyzetének és gyakorlatainak érvényességét, s ezt úgy igyekezett elérni, hogy lefektette a bhiksuk viselkedését rögzítő szabályokat, azaz a közösség "alkotmányát" - méghozzá a közösség alapítójának élettörténetébe ágyazva. Más szóval a Szkhandhaka, a vinaja központi része, eredetileg a Buddha terjedelmes életrajzához tartozott. Ahogy ez az életrajz egyre tovább bővült és hosszabbodott, egy idő után áttekinthetetlenül vált, aminek következtében egyes részei "leszakadtak" róla, azaz külön memorizálták őket, és önálló szövegekké váltak. Ez ellen az elmélet ellen

szól azonban talán az, hogy az indiai vallásos irodalomra inkább a szövegek bővülése és a betoldás jellemző, semmint a felaprózódás. Ez az életrajz - ha egyáltalán létezett - ma darabokban, különböző szútrákba szétszórva lelhető fel a Szútra-pitakában, de eredetileg ezen alapult az összes korai Buddha-életrajz. Ez az elmélet azt is segít megmagyarázni, hogy a Mahávasztu, amely a mahászanghika vinaja előszavának vallja magát, tulajdonképpen miért egy terjedelmes Buddha-életrajz, és miért nem tartalmaz egyetlen szabályt sem.

Az eredeti Szkandhakát a Buddha halála után mintegy száz évvel, de még az első egyházszakadás előtt állíthatták össze. Erich Frauwallner azt feltételezi, hogy egyetlen szerző műve lehetett, és így - annak ellenére, hogy eredeti címét és szerzőjét az ismeretlenség homálya fedi - ez volt "a buddhizmus első nagy irodalmi alkotása",⁹¹

A Szútra-pitaka

A Szútra-pitaka a Buddha szútráinak (páliul *sutta*), tanbeszédeinek gyűjteménye. A teljes Szútra-pitaka egyetlen máig fennmaradt változata a páli nyelvű, de a Közép-Ázsiában fennmaradt kéziratfordékekből tudjuk, hogy voltak szanszkrit, prákrit, gandhári és más tájnyelvi változatai is, amelyek a különböző korai buddhista iskolákhoz tartoztak. Ezen szútragyűjtemények elég tekintélyes része fennmaradt kínai fordításban, de még csak igen kis hányadát fordították le európai nyelvekre, így ezek alapos összehasonlítása a páli Szutta-pitakával még várat magára.⁹² A páli gyűjtemény mintegy 5000 szútrát tartalmaz, melyek mind a Buddha negyvenöt éves tanítói működését képviselik. Bár ez nem kevés, mégis már ezer évvel a Buddha halála után úgy gondolták, hogy rengeteg szöveg elveszett. Minden szútra a következő szavakkal kezdődik: "Ekképp hallottam. Egyszer..." E szavak a hagyomány szerint Anandától származnak, aki személyesen jelen volt a tanítások elhangzásakor, és az első zsinaton valamennyit elmondta a gyülekezetnek, hitelesítve ezáltal a szövegeket. Ahogy azonban már korábban is említettük, sok közülük későbből származik, egyes szövegek pedig valószínűleg több részből tevődnek össze - általában a tanítás egy korai központi magvát késői betoldások veszik körül. A páli változatban e betoldások némelyike szerkesztői megjegyzésnek tűnik, amelyet abból a célból készítettek, hogy a tanításokat az iskola doktrinális beállítottságának megfelelően módosítsák. Ésszerűnek látszik feltételezni noha ez egyelőre még nem bizonyított -, hogy a többi iskola Szútra-pitakájában is hasonló változtatások történtek.

Minden szútrának van egy bevezetője, amely bemutatja a tanítás helyszínét és azt, hogy a Buddha milyen alkalomból adta elő a tanbeszédet, s gyakran megnevezi azokat is, akik a tanításnál jelen voltak. Nem tudhatjuk, hogy vajon ezek az adatok megfelelnek-e a történelmi valóságnak. Nem mindegyik tanítást tulajdonítják a Buddhának; némelyik szútra a legfontosabb tanítványai - például Sáriputra vagy Dhammadinná - tanításait mutatja be, olykor pedig dévák és brahmák (istenségek) adják elő a Tant. Néhány a legkorábbi szövegek közül egyszerű vers formájában íródott; legtöbbször nem tar-

talmaz bevezetőt, néhányhoz járul azonban egy későbbi időből származó prózai bevezető. A szútrákban sok az ismétlődés, mert az első négy-öt évszázad folyamán kizárólag szóbeli hagyomány formájában adták őket tovább, amit a bráhmanikus védikus recitálás hagyományából vettek át. A Páli Kánont csak az i. e. I. század végén írták le először Srí Lankán, mert ebben az időben attól kellett tartaniuk, hogy - mivel egyre kevesebb volt az olyan szerzetes, aki emlékezetben tartotta - az egész Tripitaka a feledés homályába vész.

A Szútra-pitaka felépítése

Bizonyos leírások arra utalnak, hogy a Buddha tanbeszédeit először irodalmi szempontok szerint csoportosították, ugyanis a Szangha eredetileg úgy határozott, hogy tizenkét "tagba" (*aṅga*) rendezi el a tanbeszédek gyűjteményét; ez pedig éppen annyi, amennyi típusú szöveg létezik a Szútra-pitakában.⁹³ Abban azonban nem lehetünk biztosak, hogy az első zsinaton választották-e ezt az elrendezési elvet. Ezek az irodalmi típusok a következők: szútra (prózai beszédek), géja (próza és vers vegyesen), vjākaraṇa (magyarázatok, elemzések), gāthā (versek), udāna (ihletett szólások), itī-ukka ("Igy szólt a Bhagavan" kezdetű szövegek), dśātaka (korábbi születések története), adbhuta-dharma (csodás eseményekkel kapcsolatos beszámolók), vaipulja ("hosszabb tanbeszédek" vagy "örömet adók"), nidāna (amelyekben a tanítás az eredetük körülményei közé van ágyazva), avadāna (hősi tettekről szóló elbeszélések) és upadēsa (meghatározott és megfontolt instrukciók). Ezt a tizenkét csoportot az összes nem mahájána iskola megemlíti szútragyűjteményében (kivéve a théravádint, amely az utolsó háromról nem szól), és átvette a mahájána is.

Bárhogyan is volt eredetileg, a nem mahájána iskolák körében az angák rendszerét később egy új osztályzási szisztéma váltotta fel, amelynek jegyében a Buddha tanbeszédeit négy vagy öt csoportra osztották. Ezeket a csoportokat szanszkritul ágamáknak nevezték, melynek szó szerinti jelentése: "ami (le)jött", azaz értelmezve: a "hagyomány". A páli hagyomány ehelyett a Nikája szót használja - mely nem tévesztendő össze a helyi szerzetesi közösségek és avatási családok jelölésére szolgáló "nikája" szóval. Ez a felosztás az első két csoport esetében a szövegek hosszúsága, a második kétben pedig azok tartalma alapján történt.

Az első csoport a Dīrgha-ágama (páliul Dīgha-nikája), amelybe a leghosszabb tanbeszédeket gyűjtötték össze - a *dīrgha* szó ugyanis "hosszút" jelent. A páli változat három fejezetre tagolódik, és összesen 34 szöveget tartalmaz. Ezek közül a leghosszabb a Mahāparinibbāna-szutta, amely 95 oldalt tesz ki, és ezzel messze felülmúlja a többi szöveg átlagos hosszúságát, a mintegy harminc oldalt. A dharmaguptaka iskola 30 szútrát tartalmazó Dīrgha-ágamája kínai fordításban maradt fenn.

A második csoportba sorolták az összes közepes hosszúságú szútrát, és így Madhja-ágamának (páliul Maddzshima-nikájának) - Közepes hosszúságú szövegek gyűjteményének - nevezték el. A páli változat 152 szúttát tartalmaz, a kínai fordításban fennmaradt sarvāsvatvādīn Madhja-ágama pedig 222 szútrából áll.⁹⁴

Az utolsó két csoportba a még fennmaradó, legrövidebb szútrákat sorolták, méghozzá tartalmi szempontok szerint. A Szamjukta-ágamába (páliul Szamjutta-nikája) kerültek azok a szövegek, amelyek hasonló témával foglalkoznak, ugyanaz a színhelyük, a kérdezőjük és így tovább. A páli változat több mint 2800 szuttát tartalmaz, de ugyanakkor a szarvászitivádin iskola kínai fordításban fennmaradt Szamjukta-ágamája csak 1300 szútrából áll.

Az Ékóttara-ágamában (páliul Anguttara-nikája) aszerint csoportosították a szövegeket egytől tizenegyig, hogy hány darab tantétel szerepel a bennük kifejtett tanításban. Ezeket a fejezeteket emelkedő számsorrendben rendezték el, innen az *ekottara* név, amely annyit tesz: "plusz egy". Ez a csoport a páli gyűjteményben több mint 2300 szuttát tartalmaz. Fennmaradt az Ékóttaraágama egy változata kínai fordításban, amely valószínűleg a mahászanghika kánonhoz tartozott.⁹⁵

Végezetül néhány iskola összeállított egy Ksudraka-ágamét (páliul Khuddaka-nikája) - egy "kisebb", "jelentéktelenebb" gyűjteményt - is. Ezt a csoportot nyilvánvalóan azért hozták létre, hogy ide kerüljenek azok a szövegek, amelyek nem illettek bele az első négybe, s ezért ez egy eléggé vegyes összeállítás. A páli Szutta-pitaka történetesen azon gyűjtemények közé tartozik, amelyek rendelkeznek ilyen csoporttal - ez további tizenöt szövegből áll. Eléggé vegyes jellegű szövegek tartoznak ide; egyesek - mint például a Buddha-vamsza és a Csarijá-pitaka - nagyon későiek, mások pedig éppenséggel nagyon koraiak, és érdekesek abból a szempontból, hogy bepillantást nyerhetünk belőlük a Buddha korai tanítói működésébe és tanításaiba abból az időből, amikor az még nem volt részletesen kifejtve. Ezen korai szövegek közé tartozik a híres Dhammapada, a Szuttanipáta, az Itivuttaka és az Udána. A Khuddaka-nikája tartalmazza a Théra- és a Thérigáthát, A rangidős szerzetesek és apácák verseit is, melyek a Buddha tanítványainak ihletett hangvételű költői művei. Ennek az ágamának egyik legnépszerűbb fejezete a dzsátakák, a Buddha korábbi életeinek történetei. A Ksudraka-ágama egyes részei fellelhetők kínai és tibeti fordításban is - kínai nyelven például a Dhammapada három különböző változata is fennmaradt. Az, hogy egyes iskoláknak nem volt ilyen ágamájuk a Kánonban, nem azt jelenti, hogy ezeket a szövegeket nem fogadták el, hanem azt, hogy a többi négy csoport valamelyikében helyezték el őket.

Ahogy a fent megadott számadatokból látható, nincs szoros összefüggés az ágamák és a nikáják terjedelme között, s ennek alapján úgy tűnik, hogy e csoportok sok változáson mentek át, sőt az is valószínű, hogy már az egyes iskolák szétválása után alakultak ki. Gyakran előfordul, hogy egy páli nikájában található szöveg nincs benne az annak megfelelő ágamában, és fordítva. Mikként már említettük, az egyes ágamák memorizálására külön "szakosodtak" a szerzetesek, és így egész hagyományláncolatok alakultak ki, amelyekben szerzetesek generációi adták tovább egymásnak a szövegeket. Valószínű tehát, hogy minden egyes ágamát önmagában tel-

jes egésznek és kellően hitelesnek tekintettek. Hangsúlyozzuk, hogy elvileg a Szútra-pitakát az első zsinaton lezárták és véglegesítették, ezért tulajdonképpen semmit sem lehetett volna hozzátenni. Azonban az első egynéhány évszázad folyamán újabb és újabb szövegek bukkantak fel - talán olyan kóbor szövegek lehettek, amelyeket egy Purána vagy hozzá hasonlók őriztek meg -, és erre adott válaszul a közösség meghatározta, hogy milyen kritériumok alapján kell eldönteni, vajon ezeket fel lehet-e venni a Kánonba. A Mahápadésa-szútra szanszkrit változata elmondja, hogy ezeket a szövegeket "össze kell vetni" a szútrákkal, "össze kell hasonlítani" a vinájával, és meg kell vizsgálni, hogy "nem mond-e ellent a Dharma szellemének". Csak akkor lehet elfogadni, ha megfelel eme feltételeknek; de akkor is csak a Buddha, egy törvényesen megalakult szangha, egy idősebb tanítványokból álló csoport vagy egy, a Dharmában különösen jártas idős szerzetes fogadhatja el - méghozzá ebben a tekintélyi sorrendben.⁹⁶

A Szútra-pitaka tartalma meglehetősen sokszínű, és igen érdekes képet fest a Buddháról és tanítványairól. Némely tanbeszéd filozófiai jellegű, míg mások inkább elbeszélő stílusban fogantak; egyesek meglehetősen szárazak és szakszerűek, míg mások költői szépségűek; némelyek történelmi adatokkal szolgálnak, míg mások legendákról számolnak be. Összességükben ezek a szövegek a Buddha életének és tanításainak megkapó egyszerűségéről és nagyszerűségéről tanúskodnak, de ugyanakkor a humor sem hiányzik belőlük. A Buddhának szemmel láthatóan volt érzéke az iróniához, amellyel gyakran bár nem kizárólag - az öntelt bráhminokat tette nevetségessé.⁹⁷ Minden korban sok buddhista tartotta - és tartja máig is - felbecsülhetetlen értékűnek a Szútra-pitakát, mert e történeteket olvasva, hallgatva az volt az érzésük, mintha a Buddha jelenlétében lennének és személyesen tőle hallanák a buddhavacsanát.

*Szerzetesek, úgy ahogy a hatalmas óceánnak egy az íze, a sós íz, úgy ennek a Dharmának is egy az íze, a szabadság íze.*⁹⁸

10. Az Abhidharma

Meghatározása

Az Abhidharma nem egy iskola, hanem egy szöveg-típus neve. Nem minden korai iskolának volt ilyen irodalma, de amelyiknek volt, az beillesztette a saját kánonjába. Lényegében azokat a kategóriákat és kulcsszavakat magyarázza és osztályozza, amelyek a szútrákban szerepelnek. Az *abhi*- előképző azt jelenti: "valami feletti" vagy "valami kedvéért lévő". Így az Abhidharma kifejezés kétféleképpen érthető; vagy azt jelenti: "ami a Dharma felett áll" (vagyis "magasabb rendű, különleges tanítás"), vagy azt, hogy "ami a Dharma kedvéért van", azaz "a Dharma segédtudománya".

Az Abhidharmát azért tekintették különlegesnek, mert tisztán elméleti síkon tárgyalja a Dharmát, nem pedig történelmi összefüggéseibe ágyazva, mint a szútrák - bár azt, hogy ez előnyére válik-e, természetesen lehet vitatni. Magasabb rendűnek pedig azért tartották, mert úgy vélték, hogy a szútrákban szereplő kifejezések

magasabb színvonalú magyarázatát adja, mint maguk a tanbeszéddek.

Háttére és eredete

Az Abhidharma eredetileg az úgynevezett mátrikák-ból alakult ki, vagy lényegében azok köré épült - ezek a "listák" a szakszavak felsorolásából álltak, és a korai időkben arra szolgáltak, hogy a tanításokat könnyebben fejben tudják tartani.⁹⁹ (Ebben az értelemben vehetjük az Abhidharmát a Dharma "segéd tudományának".) Ennek egy korai példája lehet a 37 bóddhipaksika-dharma (*bodhipaksika-dharma*) - a megvilágosodás kellékei¹⁰⁰ - listája, amely magától a Buddhától ered, és így minden iskolánál megtalálható. Ennek a tendenciá-

nak egy másik korai példáját figyelhetjük meg a Szangíti-szuttában,¹⁰¹ ahol Sáriputra - akit a hagyomány az Abhidharma eredetével hoz kapcsolatba - a tanítások szám szerint elrendezett listáit sorolja fel. Összességében az Abhidharma kísérlet arra, hogy a Buddha valamennyi tanítását összefüggő és minden részletre kiterjedő rendszerbe foglalják.

A szútrák többsége számos olyan elemzési módszert alkalmaz, amelyek segítségével a tapasztalt világot fel lehet dolgozni és ki lehet mutatni, hogy az emberi tudat miről bírhat egyáltalán tudomással. Ezen rendszerek közül a legáltalánosabb a tapasztalás öt szkandhába ("halmazba") történő elrendezése: rúpa (*rúpa*, formák), védaná (*vedaná*, érzetek), szamdnjá (*samjñā*, konkrét tapasztalatok, észleletek), szamszkára (*samskāra*, indítástások, késztetések) és vidnyána (*viññāna*, tudatosságok). A két további leggyakrabban alkalmazott rendszer a a tizenkét ájatana (*āyatana*) és a tizenhét dhātu (*dhātu*) rendszere; az előbbi a hat érzékszerv (a hatodik az elme) és az ezeknek megfelelő tárgyak, az utóbbi pedig a tizenkét elemen túl a hat tudatosság ("érzéki mező") osztályaiba sorolja a tapasztalás elemeit. Ezek a korai analitikus listák, amelyekbe minden más tényező besorolható, különleges jelentőséggel bírtak az Abhidharma összeállítói számára, akik ezek segítségével foglalták rendszerbe a tanítás teljes egészét.

Az egész Tripitakán belül az Abhidharmában ütköznek ki leginkább az egyes iskolák közti különbségek, mivel minden iskolának saját, csak rá jellemző Abhidharma-gyűjteménye volt. Mivel ezek szisztematikus elrendezésű és a tanítás kifejtését szolgáló művek voltak, összeállítói gyakorta azokat az alapelveket alkalmazták és mutatták be bennük, amelyeket a saját iskolájuk legfontosabbnak tartott, ráadásul helyenként igyekeztek megcáfolni a velük rivális iskolák tantételeit is. Például a théravádin iskola Kathávatthuja egy olyan kézikönyv, amely huszonhat nem théravádin iskola "ötszáz eretnek nézetét" hivatott megcáfolni.

Irodalma

Az Abhidharma-pitaka helye a Buddhista Kánonban, amelyet a Buddha szavának tekintenek, meglehetősen ellentmondásos. Az egyes művek egyértelműen legalább száz évvel a Buddha parinirvánája utáni időkből származnak, jóllehet a posztkanonikus krónikák és kommentárok állítása szerint az Abhidharma-pitakát az első zsinaton recitálták először, amikor a Kánon összesítették. A kanonikus szövegek csak egy mátriká reci-

tálását említik. Az Abhidharma felvételét a Kánonba tehát legfeljebb azon az alapon lehet jogosnak tekinteni, hogy mivel a legkorábbi mátrikák valószínűleg a Buddhától származtak, ezeket tényleg előadhatták az első zsinaton a tanítás összefoglalásaként. A fennmaradt Abhidharma-típusú művek túlnyomó része az Asóka és Kaniska - tehát az i. e. III. és az i. sz. I. század - közötti időszakból származik, ami azért nagyon fontos, mert azt jelenti, hogy nagyjából a legeslegkorábbi mahájána szútrákkal egy időben keletkeztek.

Két teljes Abhidharma-pitaka maradt fenn mind a mai napig: a délkeletázsiai théravádin iskoláé és az észak-indiai szarvászti vádin iskoláé. Mindkettő hét különálló művet tartalmaz, de ezenkívül semmilyen hasonlóság nincs közöttük. A szarvászti vádin iskola - kasmiri leszármazottja, a vaibhásika kivételével - nem tagadta, hogy az Abhidharma nem a Buddha, hanem különböző más szerzők műve, többek között Sáriputráé és Maudgaljánáé, a Buddha két személyes tanítványáé. A Dnyánapraszthána Kátjániputra (*Kātyāyanīputra*) arhat műve, aki i. e. 200 körül élt. E köré rendezték el tanítványai a többi hat művet, amelyeket a testet (a Dnyánapraszthánát) alátámasztó hat lábhoz hasonlítottak.

A théravádin iskola ezzel szemben mindig is kitarzott amellett, hogy Abhidharmája magától a Buddhától származik; a megvilágosodását követő negyedik héten alkotta meg, midőn még a bóddhifa alatt időzött, majd később elmondta - először édesanyjának a Távatimsza (*Tāvātimsa*) mennyei birodalomban, azután pedig Sáriputrának, annak a tanítványának, aki a bölcsességet leginkább megtestesítette. Így Sáriputra volt az, aki az első zsinaton az egész gyűjteményt előadta. Ez alól az egyetlen kivételt a Kathávatthu képezi, amelyet állítólag Móggaliputta Tisza fejtett ki a harmadik zsinaton, de tulajdonképpen ez is a Buddha műve, mivel ő előre látta a jövőben bekövetkezendő hitvitákat, és előre megadott egy mátrikát, amely a Kathávatthu tartalmát körvonalazta. Móggaliputta Tiszának tulajdonképpen csak ki kellett bővítenie ezeket a címszavakat a mű megalkotásához, amelyet így iktattak be az Abhidharma-pitakába. Valószínű azonban, hogy valójában a théravádin gyűjtemény legkorábbi darabja, a Dhammaszanganí legősibb része is csak a Buddha után mintegy száz évvel keletkezett.

A théravádinok Abhidharmája az egyetlen, amely teljes egészében eredeti indiai nyelven maradt fenn. A szarvászti vádin Abhidharma, amelyet eredetileg szanszkritul írtak, csak kínai és tibeti fordításokban maradt fenn. A továbbiakban e két gyűjtemény tartalmát mutatjuk be röviden.

A théravádin Abhidharma-pitaka könyvei

(1) Dhammaszanganí, "a jelenségek osztályai": a jó, rossz és semleges tudatállapotok felsorolása és meghatározása, valamint az anyagi formák fajtái.

(2) Vibhanga, "elemzés": a Dharma tizenhat legfontosabb témájának - köztük a szkandhák, a nidánák, az elemek, az érzéki képességek, a tudatosság, a bóddzshangák (*bojjhaṅga*), a dzshánák (*jhāna*) és a meditatív felismerés részletes felsorolása és elemzése.

(3) Dhátukathá, "az elemek tárgyalása": a szkandhák és ájatanák részletes elemzése, kérdések és válaszok formájában.

(4) Puggala-pannyatti, "személyiségek leírása": az emberi jellemtípusok elemzése különböző - egytől tízig terjedő - szempontok alapján.

(5) Kathávattu, "a vitatott tantételek": más buddhista iskolák "eretnek" nézeteinek cáfolata.

(6) Jamaka, "párok": bizonyos kifejezések pontos meghatározása.

(7) Patthána, "ok-okozati összefüggések": a pratíjja-szamutpáda részletes tárgyalása.

A szarvástivádin Abhidharma-pitaka könyvei

(1) Dnyánapraszthána, "a bölcsesség taglalása": Kátjájániputra műve, fogalmak meghatározásával foglalkozik.

(2) Prakaranapáda, "a kifejtés alapja", szerzője Vasumitra (*Vasumitra*). A szkandhák elemzésén keresztül mutatja be a tapasztalás elemeit, majd újra felosztja azokat három csoportba: a rúpa-, csitta- (*citta*) és csaitaszika- (*caitasika*) dharmák csoportjába; emellett felsorol tíz hasznos tudati eseményt.

(3) Vidnyánakája, "a tudatosság csoportjai", szerzője Dévasarman (*Devasarman*). Olyan szarvástivádin tantételek alátámasztására törekszik, mint a dharmák múlt- és jövőbeli léte, valamint az anátman tétele.

(4) Dharmaszkantha, "a jelenségek halmaza", szerzője Sáriputra. A klésák (*kleśa*), ájatanák és szkandhák, valamint az arhatság eléréséhez szükséges gyakorlatok tárgyalása.

(5) Pradnyápti-sásztra, "értekezés a megfeleltetésekről", Maudgaljájana mű-ve. A tudati események felmerülése és kozmológia.

(6) Dhátukája, "az elemek gyűjteménye", szerzője Púrna (*Púrna*). Az állan-dóan jelenlévő és a káros tudati események tárgyalása.

(7) Szangíti-parjája, "a begyakoroltatás módszere", szerzője Mahákausthila (*Mahākausthila*) vagy Sáriputra. A Szangíti-szútra kommentárja.

Ezenkívül kínai nyelven fellelhető még a dharmaguptaka, pudgalavádin és mahászanghika Abhidharma egy-egy szövegének fordítása.

Az Abhidharma módszerei

Amikor a Buddha a szútrákban az általunk tapasztalt világot elemezte, éles különbséget tett a dolgok kétféle szemlélete között: egyrészt ahogyan mi, meg nem világosult lények látjuk, érzékeljük őket, másrészt ahogyan valójában léteznek (*yathā-bhūta* - valódi mivoltukban). Ez a megkülönböztetés az Abhi-dharmában a "két igazság" közti különbséggé fejlődött: az egyik a szamvritiszátja (*sarimrti-satya*), a "hagyományos", látszatszerű igazság; a másik pedig a paramártha-szátja (*paramārtha-satya*), a végső igazság, amely a *yathā-bhūta-jñāna-darśana*, a dolgok színről-színre tudásának és látásának tárgya. Az Abhidharma-irodalom abból a célból jött létre, hogy megkíséreljék megszerezni és elemezni mindazt, ami létezik - tehát a megszokott világot -, és felbontsák azokra az alkotóelemeire, amelyekből e világ összeáll. Ezzel a módszerrel kí-vánták feltárni a dolgok valódi mivoltát, eszközeik pedig a meditáció és a vilá-

gos, analitikus gondolkodás voltak. Csak azokat a dolgokat tekinthették létezőknek, amelyek ki tudták állni az efajta eszközökkel végrehajtott elemzés próbáját. Az így megállapított elemi alkotórészeket dharmáknak (*dharma*) nevezték - ami e szó használatának meglehetősen zavarba ejtő kétértelműségéhez vezetett (azonban a nyelvészeti és vallási szempontok ritkán esnek egybe). Ebben az értelemben tehát a dharma olyasmiről van szó, ami valós, és amiről onnan tudjuk, hogy valós, hogy nem lehet további részekre bontani, sem mennyiségileg, sem minőségileg.

A dharmák nem szilárd, állandó létezők, hanem olyan pillanatnyi erők, amelyek folyamatos áramlásban villannak fel. Nagyon rövid ideig léteznek, és ezen idő alatt valódi léttel rendelkeznek. Egy tudati dharma tízenhéted annyi ideig tart, mint egy anyagi dharma, és ezért van az, hogy "énünket" inkább a testünkkel azonosítjuk; hiszen állandóbbnak tűnik, mint mulékony tudatállapotaink. A dharmákat úgy lehet leírni, mint olyan egyedi, elemi erőket, amelyek megszokott világunk áramlását alkotják. Az Abhidharma ezeket az elemeket úgy jellemzi, mint szvabhávéval (*svabhāva*), saját léttel rendelkező egységeket, ami azt jelenti, hogy minden egyes dharmát minden más dharmától annak saját, egyedi, meghatározó jellege különbözteti meg. Minden dharmának megvan tehát a saját szvabhávája, "saját léte", az a lényege, ami által különbözik más dharmáktól. E megkülönböztetés az elemek működésén alapszik; minden dharma alapvetően az, amit tesz. Így például a rúpa-dharma meghatározó jellegzetessége az, hogy tárgyszerű mivoltában jelenik meg alanyi megismerésünk számára, azaz ellenállást fejt ki. Eme "tárgyiság" négy elsődleges formában jelentkezik: mint szilárdság, folyékonyság, hő és rezgés mely minőségeket a négy elem: a föld, víz, tűz és levegő képviseli. Az Abhidharma arra a felismerésre juttatja el az embert, hogy a megszokott világ közönséges tárgyai - például egy edény vagy egy kő - nem rendelkeznek szvabhávéval, mivel csupán tudati konstrukciók, amelyeket tévesen vetítünk rá azokra a "valós" dharmákra, amelyek az összetett, felületi jelenségek alapjait alkotják.

A rendszer fejlődése természetszerűleg magával hozta, hogy az elemzés specialistái előbb- utóbb feltették azt a kérdést, hány ilyen végső létező van, s a különböző iskolák más és más végeredményre jutottak. A théraváda 82 dhammát sorol fel: 28 rúpát, anyagi jelenséget; 52 csaitaszikát, azaz tudati dhammát (ide tartoznak a védaná, a szamdnjá, valamint a szamszkára szkandha elemei), egy csittát, azaz tudatot - ezek mind összetett, feltételekhez kötött létezők - és egy feltétlen dhammát, a nibbánát (*nibbāna*). A szarvástiváda 11 anyagi és 46 tudati jelenséget, valamint 1 tudatot sorol fel mint feltételekhez kötött dharmákat, és ezekhez még hozzátesz egy 14, sem anyagi, sem tudati jelenségek közül nem álló csoportot, s ezeken kívül 3 feltétlen dharmát különböztet meg: a teret és kétféle nirvánát - ami összesen 75-öt tesz ki. Az, hogy a dharmák többsége tudati természetű, kiemeli azt, hogy az Abhidharma analízise lényegében a meditációval függ össze, és azt próbálja meg leírni, hogy mit tapasztal a tudat magasabb rendű

meditatív állapotokban. Félrevezető lenne azt hinni, hogy ez az elemzés bármi módon pszeudo-tudományos lenne, s igényt tartott volna arra, hogy a fizikai világ felépítését elemezze.

A módszer gyakorlati alkalmazását megpróbáljuk a következő példán szemléltetni: Egy közönséges, nem megvilágosodott ember azt mondja: "Ízlik nekem ez az alma." Az Abhidharma szellemében fogant analízis ehelyett a következőket állítja: "Az almát alkotó pillanatnyi anyagi dharmák (rúpa) sorozatával összefüggésben és azzal egyidejűleg felmerül bizonyos kellemes típusú érzet-dharmák (védaná) sorozata; ugyanakkor jelentkezik olyan képzetdharmák (szamdnyá) sorozata, amely a kellemes tapasztalat tárgyát mint almát ismeri fel; ezzel összefüggésben felmerülnek bizonyos indíttatás-dharmák (szamszkára), amelyekben megnyilvánul mind az a kellemes érzés, amely a múltbeli almák elfogyasztásából származik, mind az ezen irányú beállítódás megerősítése a jövőre nézve; valamint felmerül azon tudatosságok (vidnyána) sorozata is, amelyek révén e tapasztalat tudatosul." Az ilyen típusú analízisek hatására - ha az ember hosszú távon és kitartóan alkalmazza - nyilvánvalóan csökken benne az a hajlam, hogy azonosuljon egy merev és állandó "énséggel", és helyette kialakul az az érzése, hogy a tapasztalás különböző körülmények állandóan változó áramlásából tevődik össze.

Ha ezt most összekapcsoljuk azzal, amit a szellemi gyakorlatok céljáról korábban megtudtunk, akkor megérthetjük, hogy mi volt ennek az analízisnek az igazi célja; az, hogy a szerzetesben és az apácában kifejléssze azt a képességet, hogy a tapasztalatát állandóan elemezni tudja, és képes legyen visszavezetni eme dharmákra. E kritikai analízis ugyanis legfőképpen az ember ama megrögzött, ámde tévedésen alapuló szokását vette célba, hogy önmagát szilárd és változatlan lényként tapasztalja, s azt a mohóságot és gyűlöletet, ami ezzel a szokással együtt jár. A Buddha tanítása szerint a világban meglévő szenvedésnek ez az elsődleges oka, s a buddhista szellemi ösvény elsősorban arra szolgál, hogy megszüntesse eme szenvedést. Amikor az Abhidharmában jártas gyakorló elemzi a világot, amelyet tapasztal (beleértve önmagát is), és eljut azokhoz a dharmákhoz, létezőkhöz, amelyek végső soron valóságok, szembeállítva a ténnyel, hogy nincs olyan szilárd és állandó valami, amit ennek vagy személynek hívnak. Ezt a pradnyát avagy bölcsességet, amelynek elérése az Abhidharma analízis elsődleges célja, úgy nevezik: pudgala-nairātmja (*pudgalanairātmya*) - "a személy éntelensége". Ez teszi képessé a gyakorlót arra, hogy a dolgokat meglássa valódi mivoltukban, gyökerestül kiirtsa a tudatlanságot és ezzel együtt a vágyat és gyűlöletet.

Az Abhidharma elutasítói

Nem minden nem mahájána iskola fogadta el az Abhidharma-irodalmat. Ennek valószínűleg két fő oka lehetett:

(1) A szautrántika iskola nem értett egyet azzal, hogy az Abhidharma lenne a zsinórmérték. Nevük azt jelenti: "a Szútrával végződő", ami arra utal, hogy szerintük a kánon a Szútra-pitakával, azaz a második pitakával véget ér. A szautrántika iskola eredete tulajdon-

képpen arra vezethető vissza, hogy egyes szerzetesek felléptek a vaibhásika-szarvászti váda egyre terebélyesedő vihbásáival, skolasztikus kommentáriumával szemben. A két tábor közti konfliktus egyre élesedett, míg végül a IV században Vasubandhu (*Vasu-bandhu*) mester megírta híres Abhidharmakósját (*Abhidharmakośa*), amelynek verses részében bemutatta a vaibhásika tanokat, miként azokat tanítójától, Szanghabhadrától (*Saṅghabhadra*) megtanulta; a versekhez írott prózai kommentárjában azonban szautrántika szempontból bírálta ezeket a tanításokat. Úgy tűnik, kritikája olyan jól sikerült, hogy a vaibhásika iskola végül ki is halt, tantételeit azonban - pusztán érdekességük miatt - továbbra is tanulmányozták a kolostori iskolákban. Ezek után Vasubandhu művét tekintették a mérvadó Abhidharma-szövegnek, mivel ez bemutatja mind a vaibhásika, mind a szautrántika iskola filozófiai nézeteit, s ezen az irodalomtípuson belül a mahájána iskolák is ezt tanulmányozták a leginkább, s máig is ezt teszik a tibeti buddhista iskolákban. Azt is meg kell még jegyeznünk, hogy noha jó néhány iskola kétségtelenül nem fogadta el az Abhidharma könyveit kanonikus szövegekként és így nem volt Abhidharma-pitakája, ezeknek is voltak olyan nem kanonikus értekezései és kézikönyveik, amelyek gyakorlatilag ugyanazt a szerepet töltötték be.

(2) Olyan iskolák is voltak, amelyek feltehetően elfogadták ugyan a dharmák analízisét átmenetileg, de nem ismerték el azt, hogy ezek a dharmák végső soron valóságok. Ezek közé sorolhatjuk a púrvasaila (*púrvasaila*) iskolát (a mahászanghikák egyik alszektáját), amely Lókánuvartana-szútrájában az úgynevezett dharma-súnjátá álláspontjára helyezkedett.¹⁰² Ez a kifejezés azt jelenti: "a dharmák üressége", és arra utal, hogy ha a megszokott világ tárgyait szvabháva-súnjátának (*svabháva-súnyatā*, szó szerint "önnön létükben üresnek") kell tekinteni, úgy az Abhidharma analízis dharmáira is ugyanez érvényes. Mivel e tekintetben nincs közöttük különbség, ezeket sem lehet létezőknek tekinteni. A dharma-súnjátá tanítása megjelent a mahászanghika iskolához tartozó Harivarman (III. század) Szatja-sziddhi-sásztrájában is.¹⁰³

Az a tény, hogy az Abhidharmában felvázolt dharmá-analízist nem minden iskola tartotta egyformán hasznosnak, és hogy a "valós dharmák" teóriáját jó néhány buddhista nem fogadta el, a mahájána eredetére nézve igen nagy jelentőséggel bír.

11. A mahájána eredete

A nyugati időszámítás kezdete körüli évszázadokban jelentek meg először azok a tanítások, amelyek a korai buddhista iskolák némely tantételeit bírálat alá vették, és új vallási elveket kezdtek hangoztatni. Modern szemzőgből nézve már lehetetlen megállapítani, hogy ez az új irányzat pontosan milyen körülmények között alakult ki, de annyi bizonyos, hogy olyan új szútrák formájában jelentkezett, amelyek nem tartoztak a régi iskolák Tripi-takáihoz. Az új mozgalom egy idő után a mahájána (*Mahāyāna*) nevet vette fel, ami azt jelenti: "nagy út" - ezzel tudatosan megkülönböztetve magát a nem mahájána iskoláktól, amelyeket hínajánának (*Hīnayāna*), "kis" vagy "alacsony rendű" útnak keresztelt el. (*A yāna*

szót gyakran kocsiként vagy járműként értelmezik, ami valóban a szó egyik lehetséges jelentése, ám egy korai mahájána szútrában, a Szaddharma-pundarika-szútrában egyértelműen tágabb értelemben: "út" vagy "ösvény" jelentésben szerepel. A félreértés oka valószínűleg a Szaddharmapundarika-szútra kínai fordításainak szóhasználatában keresendő.¹⁰⁴) Azokat az alapeszméket, amelyek megvalósítására a nem mahájána iskolák törekednek - azaz az egyéni megszabadulást és az arhatságot - a mahájána irányzat önző célkitűzésnek tekinti, és nem elégszik meg velük; helyettük az egyetemes együttérzést és a tökéletes felébredést hangsúlyozza igen erőteljesen, amit nézetük szerint a bódhiszattva ösvényén lehet elérni. A bódhiszattva alapvető célkitűzése az, hogy elérje a teljes és tökéletes buddhaságot, hogy ezáltal enyhíthessen az összes lény szenvedésein.

Helytelen lenne azonban azt felélelezni, hogy az új irányzat hirdetői kez-dettől fogva a "nagy út" követőiként határozták meg önmagukat. A Szaddharma-pundarika-szútra és az Astaszáhaszriká-pradnyápáramitá-szútra leg-korábbi fejezeteiből hiányoznak a mahájána egyes alapvető terminusai,¹⁰⁵ a Vadzsracshédiká és a Kásjapa-parivarta legrégebbi részei pedig nem említik a bódhiszattva eszményt.¹⁰⁶ Az Adzsi-taszéna-szútrában, amelyet egy korai vagy proto-mahájána szútrának vélnek,¹⁰⁷ egy "arhat-jelölt" srávaka (*śrāvaka*) és egy öreg mosónő egyaránt azt a jóslatot kapja, hogy el fogja érni a teljes buddhaságot, s az egész szútrában egyetlen kritikai megjegyzéssel sem illetik a nem mahájána iskolák szellemi eszményeit - de még csak a mahájána szó sem fordul benne elő. Mind a szövegek, mind a felírt adatok azt látszanak alátámasztani, hogy a mahájána kifejezés egészen a IV századig nem nagyon volt ismeretes.¹⁰⁸ Ezekből a korai szövegekből az tűnik ki, hogy a korai mahájánistákat elsősorban három kérdés foglalkoztatta, amivel kapcsolatban jellegzetes tantételeiket megfogalmazták, s ezek a következők: az Abhidharma iskolák alapelvei és gyakorlatai, a Buddha megváltozott szerepe, és a világi és szerzetesi életforma szembeállítás a szellemi cél elérése szempontjából. Mindhárom témát a korai iskolák körében kialakult szellemi irányvonal ellen fogalmazták meg és fejtették ki.

A Tökéletes Bölcsesség (Pradnyápáramitá) szútrái, amelyek a legkorábbi mahájána szútrák közé tartoznak, azt az Abhidharma követőinek tulajdonított filozófiai szemléletet támadják (valószínűleg egyenesen a szarvástivádin iskola *sarvam asti* tantételére célozva¹⁰⁹), hogy az Abhidharma-irodalomban felsorolt dharmák - lévén azok az oszthatatlan és állandó elemek, amelyekből a tapasztalati világ létrejön - valamiféle végső, abszolút léttel bírnak. A vita elsősorban a szvabháva fogalma körül csúcsosodott ki, amely az Abhidharma szerint a dharmák egyedi megkülönböztető jellegzetességeire vonatkozik. A Tökéletes Bölcsesség szútrái a szvabháva jelentését kitágították; így azt nem csupán megkülönböztető jellegzetességként, hanem egyben a "inherens lét", azaz a végső, állandó lét szinonimájaként értelmezték. Ebben az értelemben a szvabháva szó már nem pusztán egy, az Abhidharmából kölcsönvett szak-

kifejezés, hanem annak a szokványos nézetnek a megnyilvánulása, amely a dolgoknak állandóságot, énséget, azaz "saját létet" tulajdonít. A mahájána bírálatainak lényege az, hogy bár az Abhidharma saját állítása szerint meglelte a világ végső alkotórészeit azáltal, hogy a tapasztalatot dharmákká elemezte szét, valójában ugyanabba a hibába esett bele, mint bármely megvilágosultlan lény, mivel ezeknek a dharmáknak végső, állandó létet tulajdonított. Éppúgy, ahogy az Abhidharma a pudgala-nairátmját, a személyek éntelenségét tanította, A Tökéletes Bölcsesség szútrái a dharmasúnjátát, a dharmák ürességét hangsúlyozták.

Ezenkívül úgy tűnik, hogy az Abhidharma - bizonyos esetekben - a nirvánáról viszonylag negatív elképzelést alakított ki. Ez abban a szüklátókörségben nyilvánult meg, amellyel a szellemi gyakorlatokat megközelítették, érzelmileg elidegenítve ezáltal az embereket a végső céltől. Ezzel a megközelítéssel szinte kizárták azt a lehetőséget, hogy személyes kontaktus és odaadás útján szellemi fejlődés következzen be¹¹⁰ - holott a Páli Kánonban számos bizonyíték található annak alátámasztására, hogy ezek a tényezők eredetileg igen fontosak voltak. A késői Abhidharma ráadásul azt a benyomást kelti, mintha a lételemegek felsorolásának pusztán értelmi megragadása egyenértékű lenne a szellemi értelemben vett bölcsességgel.¹¹¹ A mahájána ezért azt hangsúlyozta, hogy a "tökéletes" bölcsesség, a pradnyápáramitá teljesen felülmúlja az Abhidharma bölcsességét.

Nyilvánvaló, hogy a Buddha és a Buddha Ékkő mint Oltalom mibenléte a nem mahájána iskolákat is sokat foglalkoztatta és sok vitára adott alkalmat. Számos mahájána szútra tanúsítja, hogy milyen hevesen kívánták a buddhisták látni a buddhákat, azaz látomásban kapcsolatba lépni velük - akár Sákjamunival (*Śākyamuni*), akár a számos új buddha valamelyikével, akiknek létezését ettől kezdve egyre határozottabban állították. Ez az új jelenség egyértelműen a kasmíri és közép-ázsiai meditációs iskolákhoz kapcsolódott; könnyen meglehet, hogy épp ezek fejlesztették ki az archetipikus "meditációs" buddhák és bódhiszattvák elképzelését. A mahájána szútrák olyan új szellemi gyakorlatokat mutatnak be, amelyek az új archetipikus buddhák és bódhiszattvák tisztelete köré összpontosulnak.¹¹² Ami az új irányzat történelmi hátterét illeti: a mahájána kialakulásának időszakát Észak-Indiában politikai zavargások és zűrzavar jellemzik. Pusjmitra Sunga (i. e. 183-147) buddhizmusüldözését követően északnyugatról hódítók újabb és újabb hullámai törtek be Indiába, akik közül az elsők a sakák (*śaka*) voltak (i. e. 90 körül). Kaniska, a buddhizmust pártoló király, akinek uralkodása alatt jelentős fellendülés következett be, maga is kusána (*kusāna*) uralkodó volt, aki az i. sz. I. század elején kezdődő második hódítási hullám nyomán kialakult északnyugati birodalom felett szerezte meg a hatalmat. Valószínűnek tűnik, hogy a korabeli létbizonytalanság is jócskán hozzájárulhatott a mahájánaként ismert új vallási formák kialakulásához; igen jellemző, hogy bizonyos helyeken a buddha-anuszmrítit, a Buddha felidézése gyakorlatát a félelem ellenszereként javallják.¹¹³

A mahájána szútrák gyökeresen átértékelik a szerzetesi és a világi gya-korló egymáshoz viszonyított szerepét, nyilvánvalóvá téve, hogy az új irányzat nem tartja elengedhetetlenül fontosnak a formális szerzetesi közösséghez tartozást a bódhiszattva ösvény követésének szempontjából. Erre utal, hogy vilá-giakat - olykor nőket - gyakorta úgy ábrázolnak mint magas szellemi szinten álló alakokat. Ez a tendencia Vimalakírti (*Vimalakírti*) világi bódhiszattva alakjában csúcsosodik ki, aki nemcsak a srávakákat, de még az archetipikus bódhiszattvákat is megszegényíti. Azt az alapelvet látszik megtestesíteni, hogy a szellemi megvalósítás nem korlátozódik feltétlenül csak azokra, akik valamely pozíció-t vagy szerepet töltenek be a szerzetesi Szanghában.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy - miként sokszor, főleg japán tudósok, állították - a mahájánát világiak kezdeményezték. Ez már csak azért sem valószínű, mivel a mahájánán belüli újítások is mindig szerzetesek nevéhez kapcsolódnak. A Tökéletes Bölcsesség szútráinak nagy szószólója, Nágárdzsuna is szerzetes volt, s még ha kétségbe is vonták az új szútrák hitelességét, azal sohasem vádolták őket, hogy világiak csinálmányai. A feliratos források szerint a megkülönböztethetően különálló "mahájána" mozgalom egészen a VI. századig - tehát az első mahájána szútrák megjelenését követően mintegy hatszáz évig - nem élvezett számottevő világi támogatást. Ez éppen arra az időszakra tehető, amikor - a szokványos kronológia szerint - a mahájánát kezdte felváltani a vadzsrajána.¹¹⁴ Arra sem találunk utalásokat, hogy a mahájána megpróbálta volna becsmérelni vagy eltörölni a szerzetesi életmódot - holott ha a "világi lázadás" elmélete igaz volna, erre lehetne számítani. Éppen ellenkezőleg: ha bármiről, a mahájána szútrák az ösvény egy jóval aszketikusabb felfogásáról tanúskodnak, állandóan ostromozva azokat, akik újra világi szokások rabjaivá válnak. A mahájána szútrák között - csak úgy, mint a nem mahájána iskolák Tripitakájában - világi és szerzetes beszélgetőtársak, világiaknak és szerzeteseknek szóló tanítások egyaránt találhatóak (például az Ugradatta-paripriccsá, illetve az Upáli-paripriccsá). A mahájána szútrák minden kétséget kizáróan kolostori közegben keletkeztek - főleg ha tényleg fennállt a kapcsolat a fent említett meditációs iskolákkal, hiszen az intenzív meditáció nyilván azon specialisták kiváltsága, akik mentesek a világi étellel járó kötelezettségektől. Ugyanakkor olyan szerzetesek lehettek a megalkotói, akik képesek voltak felülemelkedni a kolostori élet formaságain, és a szellemi fejlődést nem szükségképpen ezek függvényeként gondolták el. Ezt a gondolatot talán összefüggésbe hozhatjuk azzal a bizonyos korai iskoláknál megfigyelhető irányvonallal, amely az arhat rangját kétségbe vonta.

Emlékezzünk vissza, hogy erre az időre (i. e. I. - i. sz. I. század) a buddhizmus már sokkal kötöttebb, statikusabb jelenség volt, mint a Buddha korában. Gazdag kolostori létesítményekkel büszkélkedő vallás volt, amelyet királyok támogattak - különösen az idegen hódítók, akik a buddhistákban próbáltak támogatókra lelni az indiai társadalom bráhmanikus ortodoxiájával szemben, amely az idegeneket mind társadalmilag, mind val-

lássalag söpredék népségnek tekintette. Ahogy a szerzetesség egyre jobban elterjedt, a szerzetesi életforma is egyre bonyolultabbá vált (erről tanúskodik a vinaja teljes kifejlődése), s így egyre szélesebbé vált a szakadék a szerzetes és a világi ember életmódja között.

Lehetséges, hogy azáltal, hogy ezekben a szútrákban a világi szereplőket ilyen előnyös színben tüntették fel, burkolt formában azokat a maradi és elitista szerzeteseket akarták kritizálni, akik ellen már a mahászanghika iskola tagjai is felléptek. Ők azok, akik azt állították, hogy a megvilágosodást csak szerzetesek érhetik el, s akik kisajátították maguknak az arhatság tekintélyét. Ugyanezt hozhatjuk fel annak magyarázatára is, hogy ezekben a szútrákban sokkal nagyobb hangsúlyt fektetnek a buddhaság elérésére, mint az arhatságéra. A Buddha korában úgy tartották, hogy mindenki ugyanazt a megvilágosodást éri el; a tanítványok által megvalósított felébredést azonosnak tartották a Buddháéval. A mahájánisták ezzel szemben valószínűleg azért különböztették meg egymástól ilyen élesen e kettőt, hogy "le-fokozzák" az állítólagos arhatokat a kolostorokban, s hogy visszaállítsák a Buddha tanításában meglévő eredeti szellemi értékek tekintélyét. Másfelől lehet, hogy a világi szereplők csodálatos képességeinek és átváltozásainak leírását az új írásokban hirdetett szellemi eszmények hatékonyságának érzékeltetésére szánták. Bárhogy is volt, ahogy a teljes buddhaság elérését magasabb rendű célnak tekintették, mint az arhatságét, úgy a világi ember mint potenciális bódhiszattva szintén egyre nagyobb jelentőségre tett szert. Ebben biztosan nagy szerepet játszottak a dzsátaka-történetek, ezek az igen népszerű "tanmesék", amelyekben a leendő történelmi Buddha egyszerű emberként - sőt, olykor valamilyen átlatként tűnik fel.

A mahájána kialakulása ugyanakkor semmilyen értelemben nem vont maga után formális egyházszakadást. Jóllehet a teljesen kifejlett mahájána erősen bírálta a hínájána szellemi magatartását, ezt az új irányzat követője nem intézményes különállása, hanem egyéni lelki ismerete alapján tehetette meg. Mahájána vinaja nem volt. Minden mahájána követőt a nem mahájána iskolák nikájáin belül avattak fel, s azt a vinaját követte, amely az ő nikájája életét szabályozta. A mahájánisták "hínájánista" testvéreikkel közös kolostorban éltek - ahogy a középkori kínai zarándokok feljegyezték -, ám ugyanakkor természetesen kiegészítették a vinaja szabályzatot saját jellegzetes erkölcsi nézeteikkel. Különösen az upája (*upāya*), az "(ügyes) módszer" új tanítása volt az, amely e tekintetben erős hatást gyakorolt rájuk, ez ugyanis relativizálta a vinaja szabályait azáltal, hogy újra érvényt szerzett a szellemi célszerűség elvének az együttérzés szolgálatában, az intézményes formásokkal szemben. A tibeti buddhisták, akik mindannyian a mahájána tanítás hívei, mind a mai napig a mūla-szarvászativádinok vinajáját követik.

Valószínű, hogy az új buddhák és bódhiszattvák tisztelete mellett a korai mahájánában magukat az új szútrákat is vallásos tiszteletben részesítették. Sok korai szútra tartalmaz olyan fejezeteket, amelyekben a hallgatót arra buzdítják: füstölőszerekkel, zászlókkal és csen-

gökkal tisztelje a szútrát - éppúgy, ahogy abban a korban a sztúpákkal tették. Ugyanakkor a sztúpa-tiszteletet ezek a szövegek nem sokra becsülték, de legalábbis alacsonyabb rendűnek tartották a szútrák és a dharmabhánák, a "szútra- prédikátorok" tiszteleténél.¹¹⁵ Ami szervezeti felépítését illeti, úgy tűnik, hogy eredetileg a mahájána különböző szútrák tisztelete köré szerveződő, egymással kölcsönösen szimpatizáló kultikus körök laza szövetsége volt. A csoportok tagjai természetesen mind a saját szútrájukat tisztelték, tanulmányozták és recitálták. A mahájána szútrák széles körű népszerűségről árulkodnak, azt sugallva, hogy az új mozgalom egyedülállóan sikeres volt, amely a legállhatatosabbaktól eltekintve gyorsan elnyerte a tömegek támogatását. És mégis: könnyen meglehet, hogy egyáltalán nem így volt. Már szóba került a VI. század előtti világi támogatás bizonyítékának a hiánya, s hogy a IV század előtt semmiféle öntudatos mahájána azonosságtudat nem létezett. Az V-VII. század között Indiában utazgató kínai zarándokok arról számoltak be, hogy a szerzetesek többsége a hínájána követője volt. Táránátha (*Tārānātha*) XIV századi történetíró feljegyezte, hogy az indiai buddhisták többsége elutasította a mahájána szútrák hiteltelenségét, azon az alapon, hogy nem szerepeltek a Tripitakában, és így nem tekinthetők Buddha szavainak (*buddhavacana*).¹¹⁶

Még az is lehet, hogy hosszú távon kénytelenek leszünk belátni: az indiai mahájána több évszázadon keresztül csupán egy meglehetősen kis létszámú szerzetesi csoport vesszőparipája volt, akik a buddhista kultúra periferiáján léteztek. Ez utóbbira az enged következtetni, hogy a nem mahájána iskolák filozófiai műveiben csak szórványos cáfolatait találhatjuk a mahájána tantételeinek. Ezzel szöges ellentétben: a mahájána szútrák gyakorta - és olykor igen hevesen - bírálják az úgynevezett hínájánát. Lehetséges, hogy a mahájánisták, hogy újításaikat bevezetessék, ezzel a polemikus hangnemen akartak nagyobb nyomatékot adni nézeteiknek, hogy ellensúlyozzák a Tripitaka híveinek érveit, akik az általuk követett tantételek hitelességére hivatkozhattak. Az is lehet, hogy e hangnem egy kisebbség védekező álláspontját tükrözi, amely támadva és fenyegetve érezte magát. Talán mindkét elem szerepet játszott. A mahájána legnagyobb sikereit indiai szülőföldjén kívül aratta, mivel később Közép-Ázsián keresztül Tibetben, Kínában, Koreában és Japánban is elterjedt, és ezekben az országokban teljesen ki tudta szorítani a nem mahájána iskolákat.

12. A mahájána szútrák: új iratok

Mind a mahájána kialakulásának, mind későbbi fejlődésének legjellegzetesebb ismert vonása az, hogy rengeteg mahájána szútrát hozott létre, amelyek az új tanokat hirdették, s amelyekben a mahájána új szellemi eszményképét, a bódhiszattvát dicsőítették. A Tripitaka szútráitól eltérően, amelyek többnyire történelmi jellegűek, a mahájána szútrák általában vagy hosszú és elvont bölcselkedéseket tartalmaznak, vagy egy archetipikus szereplőkkel telezsúfolt varázslatos világot ábrázolnak, amelynek semmi köze történelmi helyhez és időhöz, s legfőképpen az ember szellemi képzeletére hat-

nak, amelyet látomásos színjátékok leírásával próbálnak kitágítani és átalakítani.¹¹⁷ Az új iratok nem alkottak egy összefüggő tanrendszert, hanem különböző, sőt olykor egymásnak ellentmondó tanításokat tartalmaztak. Az egyes szútrák ráadásul nyilvánvalóan több részből tevődtek össze és évszázadokon át formálódtak, úgyhogy a végső szöveg gyakran különböző korokból származó, olykor más és más szemléletet tükröző rétegeket tartalmaz; így még az egyes szútrák sem szükségképpen egységes és összefüggő tanítások. Ennek eredményeképpen számos értelmezési hagyomány alakult ki az új szövegek tanításainak magyarázatára, s azokból, amelyek a legátfogóbb értelmezéseket adták, önálló iskolák alakultak ki.¹¹⁸

Az új szútrák több évszázadon át, az i. e. I. századtól legalább az első évezred közepéig folyamatosan jelentek meg. A legkorábbi mahájána szútrák mind egy közép indo-árja nyelven íródtak, később azonban szanszkritizálták őket - valószínűleg a Gupta-dinasztia (320-540 körül) hatására, amely a szanszkritot hivatalos nyelvvé tette. Ezeknek a szútráknak régebbi, verses részei közép indo-árja/szanszkrit keverék nyelven maradtak fenn, amelyet általában "buddhista hibrid szanszkritnak" neveznek. A prózai részek nyelve gyakran szabályos szanszkrit, ami azt sugallja, hogy ezek valószínűleg értelmező jellegűek. A későbbi szútrákat már teljes egészükben szabályos szanszkrit nyelven írták. Soha nem állítottak össze egy olyan mahájána kánont, amelyet meg lehetne feleltetni a nem mahájána iskolák Tripitakájának. Ennek nem utolsósorban az lehet az oka, hogy a mahájána tanítások vezérelve nem a kizárás, hanem inkább a beolvasztás volt. Éppen ezért a mahájána, saját szútráin kívül, a Tripitaka összes szútráját is elfogadja és nagy becsben tartja. Néhány mahájána szútra megemlíti a tanítás tizenkét "tagját" (*aṅga*), amelyből a legkorábbi Tripitaka állhatott.

Több mahájána szútra címében szerepel a vaipulja (*vaipulya*) szó, ami "terjedelmest" jelent, hiszen ezek a szútrák a Tripitaka leghosszabb szútráinak terjedelmét is sokszorosan meghaladják, és emellett olyan, a Dharma teljes egészét átfogó szemléletmód jut bennük kifejezésre, amely feltételezi a fő irányzathoz tartozó iratok ismeretét és elfogadását. Nem tudjuk, hogy vajon e szövegek eredetileg szóbeli vagy írott alkotások voltak-e, de valószínű, hogy terjedelmességük miatt - egy-egy szerzetes legfeljebb csak egy-két ilyen szöveget volt képes fejben tartani, azon teljes gyűjtemények helyett, amelyeket a nem mahájána iskolák bhánakái tanultak meg a Tripitakából. A mahájána szútrákhoz - csakúgy, mint a Tripitakához tartozókhöz - a későbbiek során rengeteg kommentárt írtak, mind Indiában, mind pedig más országokban.¹¹⁹

Eredetük

A mahájána tradícióhoz szervesen hozzátartozik az a nézet, hogy jóllehet a mahájána és a hínájána szútrák között vannak hangsúlybeli eltérések, valamennyi Sákjamunitól, a történelmi Buddhától ered. Miközben elismerték, hogy a Tripitaka szútráit közönséges halandók füle hallatára tanította, azt állították, hogy a mahájána szútrák egy kifinomultabb, archetipikus létsíkon, egy

magasabb rendű közönség előtt hangzottak el. Ez a hallgatóság isteni lényekből, a Buddha legelőrehaladottabb emberi tanítványából, valamint olyan nagyszerű menyeyei bódhiszattvákából tevődött össze, mint például Mandzsusri (*Mañjuśrī*), Avalokitésvara (*Avalokiteśvara*) és Mahászthámaprápta (*Mahāsthāmaprāpta*). Van egy olyan hagyomány is, amely szerint a mahájána szútrákat egy másik "első zsinaton" gyűjtötték össze, amelyen Mandzsusri bódhiszattva elnökölt, s amely ugyanazon az archetipikus létsíkon játszódott le, ahol Sákjamuni ezeket a szútrákat legelőször kinyilatkoztatta. A szövegekben található nyelvi, szöveg-hagyományozási, társadalmi és néha doktrinális jellegű adatok azonban arról tanúskodnak, hogy a Buddha koránál később keletkeztek. A legdöntőbb ilyen bizonyíték az, hogy a hínájána olyan tanításait és gyakorlatait bírálják tudatosan, amelyeket már meglévőnek tekintenek.

Több tényezőt is fel lehet hozni annak magyarázatára, hogy miért jelentek meg ezek az "új" szútrák. Először is fennáll az a lehetőség, hogy a mahájána szútrákban a történelmi Buddha azon eredeti tanításait jegyezték fel, amelyek nem kerültek bele a Tripitakába, s amelyek csak a Buddha halála után pár száz évvel kezdtek előtérbe kerülni. Purána esete az első zsinattal talán egyfajta magyarázatot kínál arra, hogy ez hogyan történhetett. Ugyanakkor éppen ez idő tájt kezdték elfogadni, hogy az írás is alkalmas eszköze lehet a buddhavadcsana megőrzésének (a páli Tripitakát ugyanis i. sz. 170 körül jegyezték le), s ez bizonyára nagy szerepet játszott a Tripitakán kívüli beszédek fenntartásában és elterjesztésében - akár magától a Buddhától származtak ezek, akár nem. Másodszor, több mahájána szútra valamely mélyreható meditációs tapasztalattal függ össze, és legalább egyikük - nevezetesen a Pradžjupannaszútra - egy olyan számádhít tanít, amelyben az ember egy vagy akár több buddhával találkozhat, hallhatja tanításait, majd utána képes lesz azokat továbbadni másoknak is.¹²⁰ Harmadszor, a mahájánában jóval tágabban értelmezik azt, hogy mit lehet a Dharma kifejeződésének tekinteni. Sántidéva (*Śāntideva*, VIII. század) az Adhjánszamszódána-szútra alapján négy olyan jellegzetességet sorol fel, melyek alapján valamely tanítást a Buddha szavaként lehet elfogadni: (1) Az igazságot fejezze ki; (2) a Dharmáról szóljon; (3) az erkölcsi szennyeződések feladására ösztönözzön; (4) ne a szamszára, hanem a nirvána jellegzetességeit tükrözze.¹²¹ A mahájána - szemben a nem mahájána iskolákkal, amelyek szerint a Kánon az első zsinatkor elnyerte végleges formáját - sohasem tekintette a Kánont teljesen lezártnak, hanem mindig nyitott maradt olyan új tanítások befogadására és beolvasztására, amelyek hatékonyak bizonyultak. Ez is jellemző volt az upája, az "(ügyes) módszer" új tantételére (lásd alább).

Mintegy hatszáz mahájána szútra maradt fenn mind a mai napig, vagy szanszkritul, vagy tibeti és kínai fordításban. Az itt következő áttekintés ezeket a szövegeket a bennük található tanítások jellege szerint csoportosítja, ámde nem szabad elfelejteni, hogy - néhány kivételtől eltekintve - e csoportokat nem tudatosan hozták létre, és sok szútrát nem lehet besorolni egyetlen olyan

osztályba sem, amely szűkebb a "mahájána" általános kategóriájánál.

A Pradžjupáramitá-szútrák

A Pradžjupáramitá, azaz A Tökéletes Bölcsesség szútrái közé olyan, tudatosan összefüggőnek szánt művek tartoznak, amelyeknek témája a mahájána ál-tal tanított új pradnyá, azaz bölcsesség. E szövegek közül a legkorábbiak vala-mikor az i. e. I. században keletkezettek; így a legkorábbi mahájána szútrák közé tartoznak, és fontos szerepet játszottak a mahájána kialakulásában. E szövegcsoporthoz fejlődésében négy stádiumot különböztetnek meg:¹²²

(1) I. e. 100 - i. sz. 100: a Ratnagunaszamcsaja-gáthá és az Astaszáhaszriká- pradnyupáramitá (8000 soros változat).

(2) 100 - 300: a kidolgozás időszaka, amelynek során a 18000, a 25000 és a 100 000 soros változat keletkezett (és esetleg a Vadzsracshédiká).

(3) 300 - 500: a sűrítés időszaka, melynek során többek között a Szívshútra is keletkezett - bár bizonyos jelek arra utalnak, hogy éppen ezt a szöveget eredetileg kínaiul írták, és csak később fordították vissza szanszkritra.¹²³

(4) 500 -1000: a tantrikus hatásokról tanúskodó szövegek keletkezésének időszaka.

Maguk a szútrák nem alkalmaznak részletesen kidolgozott filozófiai érve-léseket, csupán kategorikusan kijelentik, hogy a dolgok valójában üresek: végső soron semminek sincs önálló léte, még az Abhidharma analízise által valós-nak tartott dharmáknak sem. E szútrák jellemző fogása, hogy a szokványos és a végső látásmód váltogatásával paradoxonokat állítanak fel. A Tökéletes Bölcsesség szútráit és a bennük megfogalmazódó dharma-súnjátá elvét nem fogadta el mindenki, aki a bódhiszattva ösvény híve volt.¹²⁴

A Szaddharma-pundarika, azaz a Lótusz-szútra

A szútra keletkezési ideje legkorábbra az i. e. 100 - i. sz. 100 közötti időszakra tehető. Összetett szöveg, amely két nagyobb részre osztható fel; az egyik az upájával és az ékájánával (*ekajāna*), a második a Buddha élettartamával fog-lalkozik. A szútra központi tanítása az upája, "ügyes eszköz", mely azt mondja ki, hogy a Buddha a tanításait hallgatói jelleméhez, beállítottságához (*adhimukti*) szabja, tehát egy tanítás értéke annak eredményétől függ. Ennek a tantételnek a segítségével magyarázták meg, hogy a szútrák miért tartalmazznak olyan sokféle tanítást, ugyanis azokat, amelyek nem a végső igazságról (*paramārtha-satya*) szóltak, a Buddha upájájának tekintették. Az ékájána, "egy út" tanítása arról szól, hogy a három jána, a srávaka-jána (*śrāvaka yāna*), a "hallgatók", azaz a nem mahájána iskolák tanítványainak útja, a pradžjábuddhajána (*pratyekabuddha yāna*), azoknak a buddháknak az útja, akik önállóan érik el a felébredést és nem tanítanak) és a bódhiszattva-jána (*bodhisattva yāna*) nem három különálló megközelítés útja, amelyek más és más célhoz vezetnek az embert, hanem mind egy ugyanazon jána, tudniillik a bódhiszattva jána, a mahájána ösvénye, amely a hat tökéletesség gyakorlásában nyilvánul meg és teljes, tökéletes buddhasághoz vezet. Az első két jána csupán upája, amelyet a

Buddha csak azért tanított, mert ez felelt meg a különböző emberek képességeinek és szellemi érettségi szintjének. A szútra óriási népszerűségének okai közé kell sorolnunk drámai formátumát, valamint azt, hogy sok példázattal illusztrálja az upája és az ékajána tanítását. A szútra nagy eredményeket ígér azok számára, akik dicsőítik és terjesztik azt; Kínában és Japánban azt tartották róla, hogy mágikus erővel bír.

A 11. fejezetben megjelenik Prabhúaratna (*Prabhúaratna*), egy réges-régi buddha, és feltárja, hogy ez a szútra nem új, hanem régebbi világkorszakokban is számtalanszor tanították már. Megjelenése azt is tanúsítja, hogy egy időben és egy helyen több buddha is létezhet - megcáfolva ezzel azt a korábbi nézetet, mely szerint egy világrendszerben egyszerre csak egy buddha jelenhet meg. Azt is megerősíti, hogy a Buddha nem távozik el örökre parinirvánáját követően, hiszen Prabhúaratna már aiónokkal korábban meghalt. Ez azt példázza, hogy Sákjamuni Buddha halála is csak upája volt; élettartama valójában elképzelhetetlenül hosszú, hiszen számtalan megelőző élete során óriási érdemeket halmozott fel.

Ebből a szempontból a Szaddharma-pundaríka-szútra úgy is tekinthető, mint amely a mahászanghikák *lokottaraváda* tanítását fejleszti tovább. Az az új felfogás, amelyet ez a szútra a Buddha életével kapcsolatban képvisel, a más mahájána szútrákban előadott látomásos tapasztalatok lehetőségével párosulva, számot ad arról, hogyan jöhetett létre Sákjamuni Buddha mellett számtalan archetipikus buddha. Az idők során aztán ezek körül a buddhák körül vallásos kultuszok alakultak ki. Ez a gyakorlat a mahájána kezdeteitől fogva jelen volt; erről tanúskodnak és ezt példázzák azok a szútrák, amelyek Amitábha (*Amitábha*) Kristálytisza Országát mutatják be (lásd alább). Ezeket a látomásokban feltároló buddhákat később a jógácsárin iskola foglalta rendszerbe természetük szerint, trikája (*trikája*) tantételének keretében. A két legfontosabb archetipikus buddha Amitábha és Aksóbhja (*Aksobhya*) volt, akik Sákjamunival triászot alkottak, s akik mellé három kísérő bódhiszattvát rendeltek, sorrendben Avalokítészvarát, Vadzsrapánit (*Vajrapáni*) és Mandzsusrit.

A Szukhávati-vjúha-szútrák

A Szukhávati-vjúha-szútrák a vörös Amitábha Buddha ("Végtelen Sugárzás") Kristálytisza Országát festik le, és annak eredetét magyarázzák el. Amitábha már a Lótusz- és a Pradžutpanna-szútrákban is megjelenik. A Nagyobb Szukhávati-szútrában Dharmákara bódhiszattva negyvenhat fogadalmat tesz egy olyan "Kristálytisza Ország" létrehozására, ahol a lények a lehető legkönnyebben gyakorolhatják majd a Dharmát. Ezt az országot - melynek neve Szukhávati (*Sukhávati*), vagyis "Gyönyörrel Teljes" - a szútra részletesen lefesti oly módon, amely azt sugallja, hogy ezeket a szútrákat olyan meditációs kézikönyveknek szánták, amelyek alapján a gyakorló megjeleníthette önmaga számára ezt a helyet, ahol szemet gyönyörködtető látványban lehe-tett része és csodálatos hangokat hallhatott. Az országban Amitábha Buddha - a korábbi Dharmákara bódhiszattva - uralkodik, és a lények azáltal szülehetnek ide,

hogy egyszerűen neki szentelik magukat. Ez azért lehetséges, mert Amitábhaként már képes átruházni rájuk azt a hatalmas érdemet, amit fogadalmi teljesítése érdekében felhalmozott. Azoknak, akik ide kívánnak újjászületni, tisztán kell viselkedniük, valamint állandóan Amitábhára kell gondolniuk, dicsérniük kell őt, el kell sorolniuk érdemeit, és ismételtetniük kell a nevét. Erősen hinniük kell abban, hogy egykori fogadalmi valóra válnak, és el kell képzelniük őt Kristálytisza Országában. Ha pedig eljutnak oda, a Szukhávátiban a lehető legjobb körülmények közé kerülnek ahhoz, hogy szellemi gyakorlato-kat folytassanak, úgyhogy megvilágosodásuk biztosítva van.

A Szukhávati-vjúha-szútrák igen népszerűek voltak Kasmírban és KözépÁzsiában - sőt az sem kizárt, hogy onnan származnak. Innen igen korán átke-rültek Kínába (a hosszabb szútrát i. sz. 223-ban fordították kínaira), ahol igen erőteljesen hatottak, és a csing-tu iskola kialakulásához vezettek. Bár Kínában fejlődtek ki azok az iskolák, amelyek teljesen annak szentelték magukat, hogy Amitábhat dicsőítsék és belépjenek Kristálytisza Országába, biztos, hogy Amitábha kultusza Indiában is általános volt és mindenhol el volt terjedve. Nevét megemlíti az i. sz. II. században Nágárdzsuna is, 125 akit a kínai hagyomány a Kristálytisza Országról szóló hagyomány első pátriárkájának tekint.

A Vimalakírti-nirdésa-szútra

A Vimalakírti-nirdésa-szútra (Vimalakírti beszédének szútrája) drámaian és igen szellemesen azt ecseteli, amint Vimalakírti, egy világi ember, egy bódhiszattvából és bhiksukból álló közönségnek prédikál. Ez a mű így a legszélsőségesebb képviselője annak az irányvonalnak a mahájánán belül, amely azt hangsúlyozza, hogy a világi buddhista követők gyakorlatai lehetnek éppoly értékesek, mint a formális Szangha gyakorlatai, és emellett felhívja a figyelmet azokra a veszélyekre, amelyek a külső látszatokon alapuló felszínes ítéletekben rejlenek. Tantételeiben A Tökéletes Bölcsesség szútráihoz hasonló bölcsesség tanításait képviseli, de emellett szó esik benne a buddhaksétra (*buddha-ksetra*), a buddha-mező megtisztításáról is, amely valamely buddha "mezejét", hatókörét jelenti - így kapcsolódik a Kristálytisza Ország tanításaihoz is. A szútra valószínűleg i. e. 150 előtt keletkezett, és igen népszerűvé vált Kínában és Japánban, ahol ezt a megközelítést jobban össze tudták egyeztetni a társadalmi kötelezettség és a szülők iránti tisztelet etikájával.

A samádhi-szútrák

Több fontos mahájána szútra arra tanít, hogyan lehet megvalósítani mélyre-ható meditációs állapotokat, samádhiakat. Ezek közé tartozik a Samádhirádza-szútra, a Pradžutpanna-szútra és a Súrangama-szamádhi-szútra. Az utóbbi kettő a legkorábbi mahájána szútrák sorába tartozik, ami arra enged következtetni, hogy a meditatív élmények fontos szerepet játszottak a korai mahájánában. Az első, a Samádhirádza-szútra igen terjedelmes mű, amelynek alapja egy párbeszéd a Buddha és egy Csandraprabha nevű fiatalember között. Bele van ágyazva jó néhány történet a Buddha előző életeiről, amelyek irodalmi értéket képviselnek. A második szútra

egy olyan számádhit ír le, amelyben az ember buddhák-kal találkozhat, hallgathatja, amint a Dharmát tanítják, majd elterjesztheti az így kapott tanításokat. A Súranga-ma-szamádhi-szútra a *súrāṅgama*, a "hősies előmenetel" meditációját mutatja be, melynek segítségével a bódhiszattva elérheti a teljes megvilágosodást, de ugyanakkor számos olyan tettet is végre tud hajtani, amellyel a Dharmáról a szamszarában is tanúbizonyságot tehet.

A bűnvallomás szútrái

Két olyan szútra van, amely arról tanúskodik, hogy a bűnvallomás a mahájánában fontos szerepet játszott. Ez talán az upavaszatha szertartások formalizmusának kritikáját jelentette, amelyek keretében a kolostorokban a gyónást lebonyolították. A Triszkandha-szútra, amely a korai Upáli-paripriccsá egyik fejezeteként is megtalálható, egy rövid szertartásszöveg, amellyel a harmincöt "gyóntató buddhának" lehet bűnvallomást tenni. Ez később nagy szerephez jutott a mahájánában; például Sántidéva is azt javasolta tanítványainak, hogy naponta mondják fel.¹²⁶ A Szuvarnaprabhásza-szútra eredeti magva a jelenlegi szöveg harmadik fejezete, amely azt írja le, hogyan kell bűnvallomást tenni a buddháknak. Ehhez a következő évszázadok során számos, különböző témájú fejezetet csatoltak, melyek közül több azt ecseteli, hogy az istenségek hogyan őrzik a szútrát.

A Buddha-avatamszaka-szútra

A Buddha-avatamszaka, vagy egyszerűen Avatamszaka-szútra hatalmas, összetett mű. A szútra kínai fordításába meglehetősen sok olyan szöveget is beleolvasztottak, amelyek eredetileg különálló műként voltak forgalomban. Egyes részleteit Lókakséma (*Lokaksema*) fordította kínaira a II. század második felében, de jelenlegi formáját valószínűleg csak a IV század közepe táján nyerte el.¹²⁷ Ez a szútra tartalmaz két másik olyan szútrát is, amelyek önállóan léteztek, és amelyek szanszkrit eredetije is fennmaradt. Ezek: a Dasabhúmi-kaszútra, amely a bódhiszattva pályájának tíz szintjét, bhúmiját tanítja, és a Gandavjúha-szútra, amely arról szól, ahogyan egy fiatalember, Szudhana (*Sudhana*) valódi szellemi mesterét, kaljáná-mitráját keresi. A Buddha-avatamszaka-szútrában, nevezetesen annak Gandavjúha-fejezetében jelenik meg először Vairócsana (*Vairocana*) Buddha alakja, akit a későbbiekben kultikus tisztelettel öveztek, és a csarj-tantra-osztályhoz tartozó Mahávairócsanaabhiszambódhi-tantrában jelenítettek meg. Mindkét szútra az i. sz. I-II. század tájékáról származhat. A teljes Avatamszaka a dolgok kölcsönhatását és a tathátagagarbhát tanítja, és nagy befolyással volt a kínai buddhizmusra, ahol a hua-jen iskola tanításai épültek rá.

Idealista szútrák

A nem tradicionális szóhasználattal élve "idealista" szútrák igen jelentős művek, amelyek a csittamátra (*cit-tamātra*), "csak-tudat" tételét tanítják. Ezek a jógácsárin iskola szerinti végső igazságot fejtik ki.

Tathátagagarbha-szútrák

Ez a csoport azokból a szútrákból áll, amelyek azt tanítják, hogy a tathátagagarbha, "a Tathágata magzata"

jelen van minden lényben. Ezekkel a tathátagagarbha tételéről szóló fejezetben foglalkozunk.

Gyűjteményes szútrák

Két igen terjedelmes szútra tartozik ide, amelyek tulajdonképpen rövidebb szövegek gyűjteményei. A Maháratnakúta-szútra negyvenkilenc művet tartalmaz, eredeti magvát azonban a negyvenharmadik, a Kásjapa-parivarta alkotta. A hozzácsatolt művek többsége paripriccsá-szútra, azaz a Buddha egy beszélgetőtársa által feltett kérdések és az azokra adott válaszok formájában van megfogalmazva, de tanításainak nincsen közös témája. Tartalmaz szútrákat a Tökéletes Bölcsességről, a kristálytisza országokról, a vinajáról, a tathátagagarbháról és így tovább. Köztük számos olyan szöveg szerepel, amely máshol külön is megtalálható. Bár egyes részeit igen réginek tartják, a teljes gyűjteményt valószínűleg csak valamikor az V század után állították össze - elképzelhető, hogy Közép-Ázsiában.¹²⁸ A Mahászamnipáta-szútra tizenhét rövidebb szútrát tartalmaz, amelyek közül az egyik már i. sz. 150 előtt is bizonyosan létezett, de a gyűjteményt magát csak az V században vagy még később állították össze.

Az átvándorlás szútrái

Ebbe a csoportba azok a szútrák tartoznak, amelyek arról szólnak, hogy milyen tettek vezetnek a különböző létszférákban történő újraszületéshez, például a Szaddharma-szmriti-upaszthána-szútra, valamint azok, amelyek a pratítja-szamuťpáda, a feltételektől függő keletkezés tizenkét nidánáját, láncszemét vizsgálják, mint például a Sálisztamba-szútra.

A fegyelem szútrái

Több olyan mahájána szútra is van, amely rendezettebb formában adja elő azokat az erkölcsi alapelveket, amelyek a bódhiszattva életvitelét hivatottak szabályozni. Ezek közé tartozik a Kásjapa-parivartá-szútra, a Bódhiszattvaprátimókša-szútra (más néven Upáli-paripriccsá-szútra) és a Brahmadszásaszútra.

Egyes személyeknek szentelt szútrák

Rengeteg olyan szútra jött létre, amelynek fő témája az egyes buddhák és bódhiszattvák tulajdonságainak és erényeinek dicsőítése. A Mandzsusrí-buddhakséta-guna-vjúha-szútra Mandzsusrí Kristálytisza Országát festi le. A Kárandá-vjúha-szútra Avalokitésvara együttérzését magasztalja, Bhaisadzsjaguru (*Bhaisajyaguru*), a gyógyító buddha pedig legalább négy olyan szútrában jelenik meg, amelynek címében a neve szerepel. Számos, Közép-Ázsiából származó szútra főszereplője Ksitigarbha (*Ksitigarbha*) bódhiszattva, aki a pokoli birodalmakba száll alá, hogy megmentse az ott sínylődőket, valamint Maitréja, az eljövendő buddha. Aksóbhja Buddha Kristálytisza Országát az Aksóbhja-vjúha-szútra írja le.

13. Az új szellemi eszménykép: a bódhiszattva

Ha a mahájána egyetlen olyan vonását kellene kiemelnünk, amely azt megkülönbözteti a nem mahájána iskoláktól, akkor a bódhiszattva eszményképe lenne a legmegfelelőbb. A nem mahájána iskolák csak két bódhiszattvát ismertek: azt a lényt, aki később Gautama Sziddhártha néven született meg, és akinek korábbi életeit a Khuddaka-nikája dzsátaka könyveiben jegyezték

fel, valamint Maitréját, a jelenlegi eljövendő Buddhát. Egyedül az arhatság megvalósítását ismerték el mint vallásos célkitűzést, valamint a tagságot az Árja-Szanghában - bár későbbi források már beszélni kezdenek egy pratjékabuddha néven ismert alakról is, aki egyénileg, mindenki mástól függetlenül éri el a felébredést, mint a Buddha, ámde nem tanít. A bódhiszattva - ami szó szerint "bódhi-lényt" jelent, bár eredetileg valószínűleg azt jelenthette: "a bódhira törekvő", "a bódhi elérésére elszánt" - olyan lény, akinek célja a teljes és tökéletes buddhaság, nem pedig az arhatság elérése, s a mahájánában ezt a célkitűzést tartják a legeszményibbnek, amelynek elérésére minden buddhistának törekednie kell. A bódhiszattva ráadásul azért igyekszik elérni a teljes buddhaságot, hogy minden élőlénynek a segítségére váljék; ezért hívják bódhiszattva mahászattvának (*bodhisattva mahászattva*) - a "bódhiszattva" a megvilágosodásra irányuló egyéni szándékára utal, a "mahászattva", "nagy lény" pedig arra, hogy ezzel a többi lény megsegítésére törekszik.

A bódhiszattva eszményképe kétségkívül az együttérzésre helyezett hangsúly újjáéledését jelzi, s burkoltan azzal vádolja meg a nem mahájána tradíció képviselőit, a srávakákat és az eszményi arhatokat, hogy hiányzik belőlük ez a tulajdonság. Akár igaz volt ez a korabeli nem mahájána Szanghára nézve, akár nem, azt mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy az együttérzés a történelmi Buddha életének és tanításainak egyik legfontosabb üzenete volt, ahogyan számos, az életéből vett eset illusztrálja. Ezért a mahájána olyasmire helyezi ismét a hangsúlyt, ami már a Buddha tanításaiban jelen volt, csak sokan a legkorábbi időktől kezdve nem értették kellőképpen. A bódhiszattvai eszménykép olyan eltökéltség a megvilágosodásra, amelyben az együttérzés éppoly fontos, mint a bölcsesség. A bódhiszattva célja az, hogy bölcsessége által elérje a személyes megváltást, ám ezt a többi lény megsegítése érdekében, a velük való együttérzéstől indíttatva teszi. A bódhiszattva azért akar buddhává válni, mert csak egy buddhának áll rendelkezésre az a tudás, ami az összes lény megváltásához szükséges; csak neki áll módjában megmenteni a többiket.

A bódhiszattvát három tulajdonság jellemzi: mélységes, nem kettősségen alapuló bölcsesség, korlátlan együttérzés, valamint a bódhicsitta (*bodhicitta*), a "megvilágosodásra irányuló tudat vagy szándék" megléte. A bódhicsitta nem csupán egy gondolat, amelynek tárgya a megvilágosodás, hanem olyan erő vagy késztetés, amely a jövő bódhiszattva életét gyökeresen átalakítja, úgyhogy felmerülését ahhoz hasonlítják, mint ha az ember egy új családba születne.¹²⁹ Nágárdzsuna azt mondja róla, hogy olyasmi, ami az öt szkandhán teljesen kívül esik, vagyis más szóval az evilági létén kívül található.¹³⁰ A bódhicsitta kiművelésére számos módszert dolgoztak ki. Az egyik ilyen, legszélesebb körben alkalmazott módszer az anuttara- púdzsá (*anuttarapújâ*), a "felülmúlhatatlan tisztelet", amelyről legelőször a Gandavjúha-szútra utolsó fejezete tudósít. Ezt a művet legkésőbb a IV században - de az is lehet, hogy már a II. században - fordították le kínaira, és ez a feje-

zete önálló műként is előfordult, Bhadracsarî-pranidhâna-gâthâ (Versek Bhadra viselkedési fogadalmairól) címen. Az anuttara-púdzsá hét szellemi élmény művelését foglalja magában: a buddháknak szóló hódolatot, a Három Ékkő üdvözlését, az Oltalomért Folyamodást, a vétkek megvallását, a mások érdemeinek való örvendezést, a tanítás kérését, valamint az összegyűjtött érdem felajánlását másoknak.¹³¹ Egy másik régi gyakorlat, amelyet Vasubandhu (IV század) ajánl, négy szemlélődésből áll: a Buddha felidézéséből (amely azt az érzést erősíti meg az emberben, hogy a megvilágosodás lehetséges), a feltételekhez kötött létezéssel járó nyűgök belátásából (amely megerősíti azt az elhatározást, hogy megpróbáljon megszabadulni tőle), a lények szenvedéseinek felismeréséből (s ezáltal az együttérzés műveléséből) és a tathágaták kiváló tulajdonságainak való meditációból, amely buddha-anuszmriti gyakorlatokat és képi felidézést is magába foglal.¹³² Sántidéva nevéhez szintén fűződik egy metódus, ő ugyanis Bódhicsarjâ-avatára című művében az "önmagunk és a többiek felcserélése" néven ismert módszert ajánlja, amely az anuttara-púdzsá utolsó pontján alapszik. Ebben a gyakorló magára veszi az összes többi élőlény szenvedését, és cserébe felajánlja nekik a saját testét, beszédét, tudatát és valamennyi érdemét.¹³³

A bódhiszattva ösvény

Az az út, amelyet a bódhiszattvának meg kell tennie, borzasztó hosszú és fáradságos: az elképzelések szerint sok-sok életet, sőt világkorszakot vesz igénybe. A bódhiszattva ezt az ösvényt a hat, úgynevezett páramitâ (*pâramitâ*), "tökéletesség" állandó gyakorlása által járja be, melyek a következők: dána, avagy adakozás; síla, avagy erkölcsiség; vírja, avagy kitartás; ksânti (*ksânti*), avagy türelem; szamádhî, avagy meditáció; valamint pradnyâ, avagy bölcsesség. Ezen tökéletes cselekedetek gyakorlása révén lesz a bódhiszattva buddhává, s így ezek képezik az alapját a bódhiszattva ösvény bemutatásának, ahogyan az Sántidéva Bódhicsarjâ-avatára és Árjasúra (*Árvasúra*) Páramítaszámásza című munkájában megtalálható. Egyes hagyományok eme hathoz még négyet hozzátesznek, feltehetőleg azért, hogy a tökéletességeket megfeleltethessék a tíz bhúminak, azaz fokozatnak. Ezek az upâja, avagy ügyes módszer; a pranidhâna (*pranidhâna*), avagy a buddhaság elérésére tett fogadalom; a bala (*bala*), avagy erő és a dnyâna (*jñâna*), avagy tudás. A bódhiszattva valamennyi tettét - azaz az első öt tökéletesség gyakorlatát - a Tökéletes Bölcsességgel pecsételi le, ami nem más, mint az összes dharma ürességnek, a dharma-súnjátának a belátása. Ez azt jelenti, hogy a bódhiszattva belátja: azok a lények, akiket meg kell mentenie, lényegében nem valóságok. Ez a végső soron valótlan lények iránt táplált együttérzés a bódhiszattvák és buddhák "Nagy Együttérzése", a mahâkarunâ (*mahâkarunâ*), amelyet annyi mahájána szútrában dicsóítanak, s amelyet több mahájána értekezés részletesen is taglal.¹³⁴ A hat tökéletességből keletkezik a két bódhi-szambhâra (*bodhisambhâra*), "készlet" avagy "felhalmozás", amely a bódhi elérését eredményezi. Az első, a punja-szambhâra (*punya-sambhâra*), avagy az "érdem felhalmozása" az első öt páramitâ gya-

korlásából áll. A dnyána-szambhára (*jñānasambhāra*), avagy a "tudás felhalmozása" a hatodik páramitá, a Tökéletes Bölcsesség gyakorlása révén jön létre.

A mahájána szútrái és sásztrái többféleképpen mutatják be a bódhiszattva ösvényének állomásait. A legelterjedtebb az a leírás, amely szerint az a pálya, amelyet a bódhiszattva a teljes és tökéletes megvilágosodás eléréséig bejár, tíz bhúmira oszlik. Ezekről is számos különböző leírás maradt fenn - köztük egy a mahájána előtti mahászanghika iskola Mahávasztujában -,¹³⁵ de az, amely a legszélesebb körben elismerésre lett, a Dasabhúmika-szútrában található: abban a szútrában, amely éppen e tíz szintről szóló tanításáról kapta a nevét. A tíz szint neve sorrendben: az Örömteli, a Szeplőtlen, a Ragyogó, a Sugárzó, a Nehezen Meghódítható, a Szembenálló, a Messzirejutó, a Megingathatatlan, az Éles Értelmű és a Dharma Fellege. Az elsőre csak akkor lép rá a bódhiszattva, amikor már felébredt benne a bódhicsitta, majd minden ezt követő szinten egyre magasabb birodalomban, egyre tündöklőbb alakban és egyre pompásabb erényekkel születik újra. A hatodik szinten a bódhiszattva szert tesz azokra a felismerésekre, amelyek révén elérhetné az arhatságot, de bódhiszattva fogadalmának, pranidhánájának erejénél fogva továbbhalad a teljes buddhaság felé, tökélyre fejlesztve az ügyes módszert, az upáját. A nyolcadik szinttől kezdve a bódhiszattvát már semmi sem akadályozhatja meg a megvilágosodásban, és képes különböző testeket ölteni tanítás céljából. A kilencedik szinten, az Éles Értelmű szintjén a bódhiszattva minden szempontból elsajátítja a Dharmát, a tizediken, a Dharma Fellegén pedig megszerzi azt a képességet, hogy különböző lények tanítására sok-sok testet, valamint számos más varázserőt bocsásson ki magából. A teljes buddhaság állapotát a tizedik bhúmi után éri el.

A kései mahájánisták, mint például Kamalasila (*Kamalasila*), akik a nagy észak-indiai kolostori egyetemen alkottak, kidolgozták a bódhiszattva ösvénynek egy olyan sémáját, amely mindezeket az elemeket magába olvasztotta. Bizonyos tibeti iskolákban mind a mai napig ennek alapján értelmezik a bódhiszattva ösvényt. Ez a séma az "öt ösvény" elvén alapult; ezt ötvözték a páramiták és a bhúmik rendszerével. Az első a Felhalmozás Ösvénye, amely a tökéletességek gyakorlásából áll, és a bódhicsitta felébredésével veszi kezdetét. A másodikon, az Előkészület Ösvényén az ember egyre mélyebb és mélyebb szinten érti meg az ürességet; a harmadikon, a Látás Ösvényén következik be az üresség közvetlen, teljes, pradnyá általi megélése, s ezzel egyidejűleg a bódhiszattva rálép az első bhúmira, és az Árja-Szangha tagjává válik. A negyedik ösvényen, a Fejlődés Ösvényén a bódhiszattva áthalad a fennmaradó kilenc bódhiszattva bhúmin, majd az ötödik ösvényen, a Tovább-nemtanulás Ösvényén eléri a buddhaság állapotát.

14. A mahájána iskolák I: a madhjamaka

A hagyomány szerint a mahájána szútrák nem a buddhista iskolák irodalmi tevékenysége nyomán keletkeztek, hanem éppen ellenkezőleg: a különböző mahájána iskolák jöttek létre abból a célból, hogy bizonyos

szútrák vagy szútrák csoportjainak az értelmét megmagyarázzák. Ezen iskolák irodalmi alkotásait a szútrákkal szemben sásztráknak (*śāstra*), "értekezéseknek" nevezték, mivel ezek magyarázó jellegű művek. Az indiai mahájána iskolák abból az igényből születtek meg, hogy két szútracsoport tanításait rendszerezék. A madhjamaka iskola A Tökéletes Bölcsesség szútráit magyarázta és az ezekből fakadó következtetéseket vont le, míg a jógácsárin iskola a - nem hagyományos kifejezéssel élve - "idealista" szútrák csoportjának tanításait foglalta rendszerbe. A madhjamaka és a jógácsára együttesen a tantételek fejlődésének ahhoz az összefüggő láncolatához kapcsolódik, amely A Tökéletes Bölcsesség szútráin át az Abhidharmáig nyúlik vissza. E két iskola képviseli a mahájánát a buddhizmus ama négy nagy "filozófiai" iskolája között, amelyet későbbi buddhisták és nem buddhisták egyaránt megemlítenek. Mindkét iskolának megannyi képviselője volt mind az indo-tibeti, mind a távol-keleti buddhizmusban, s bonyolult kölcsönhatásaik révén javarészt ezek szabták meg a mahájána buddhista gondolkodás későbbi fejlődését is, úgyhogy többé-kevésbé a későbbi iskolák is e két iskola egyikének vagy másikának klasszikus álláspontja mellett kötelezték el magukat. Sántaraksita (*Sāntaraksita*, 680-740 körül) volt az, aki Tattvaszamgraha című művében megalkotta a jógácsára és madhjamaka tanok szintézisét, tanítványa, Kamalasila (700-750 körül) pedig azt vallotta, hogy ez a szintézis - amelyet jógácsára-szvatāntrika madhjamaka (*yogācāra-svatāntrika madhyamaka*) álláspontként ismernek - magasabb rendű, mint a két iskola külön-külön.

A madhjamaka iskola megalapítója a hagyomány szerint a "kiváló" Nágárdzsuna volt, aki Mahárástra Vidarbha nevű tartományában született az i. sz. II. században, de miután Nalandá kolostorában tanult, Andhrában élt. A dekkáni Szátavahana-dinasztiával szokták összefüggésbe hozni, mivel ismerünk tőle egy levelet, amelyet a dinasztia egyik uralkodójához intézett. Rengeteg olyan mű maradt fenn, amelyet neki tulajdonítanak; ezek közül a legfontosabb a Múlamadhjamaka-káriká (A Középut Alapversei). A második jelentős figura, akit az iskola megalapításával összefüggésbe hoznak, Árjadéva (*Āryadeva*), aki Srí Lankáról származott, tőle azonban jóval kevesebb mű maradt fenn. Ezek közül a legfontosabb a Csatuhsataka-káriká (Négyszáz Versszak). Azt lehet mondani, hogy művei kiegészítik Nágárdzsuna életművét, mivel ő láthatóan nagyobb hangsúlyt fektetett a bódhiszattva ösvényre, mint elődje. A későbbi évszázadokban, a nagy kolostori egyetemek - mint például Nalandá és Valabhí - kifinomult és intellektuális vitákat gerjesztő légkörében a madhjamaka is aliskolákra szakadt. A két fő iskola a praszangika (*Prasāṅgika*) és a szvatāntrika (*Svatāntrika*) madhjamaka volt. Az előbbi tanításait - melyeket a jelenlegi tibeti gelug (*dGe-lugs*) rend máig hirdet - Buddhapálita (*Buddhapālita*, 470-540 körül) alapozta meg. A szvatāntrika madhjamaka iskola tanításait Bhāvavivéka (*Bhāvavivéka*, 500-570 körül) fejtette ki először, Buddhapálita bírálatának keretében, neki pedig később a praszangikák oldaláról Csandrakírti (*Candrakīrti*, 600-650

körül) vágott vissza. Sántidéva, a Bódhicarjja-avatára szerzője a prasangika madhjamaka VIII. századi képviselője volt.

A Tökéletes Bölcsesség szútrái, amelyekre a madhjamaka mint szentiratokra támaszkodott, nem szisztematikus értekezések, hanem csak egyszerűen kijelentik mondanivalójukat, gyakran paradoxonok vagy költői képek formájába öltöztetve. A madhjamaka iskola megkísérelte átfogó, egységes rendszerbe foglalni ezeket a tanításokat. Ezek közül a legfontosabb a dharmasúnjátá, a dharmák üressége volt. A madhjamaka tanításának központi elve az volt, hogy minden dolog *súnya*, üres, tehát önléte (*svabháva*) nincs. Nágárdzsuna azt állította, hogy egyáltalán semmi, még az Abhidharma dharmái sem bírnak szvabhávával, azaz semmi sem létezik más körülményektől függetlenül. Fontos megértenünk, hogy ez a Nágárdzsuna szerinti tanítás nem nihilista, éppen ellenkezőleg: ő azt bizonyította, hogy az örökévalóság tana és a nihilizmus közötti középutat képviseli, mivel elismerte mindazon dolgok szokványos értelemben vett létét, amelyek a pratitja-szmutpada, a feltételektől függő keletkezés folyamatos áramlásában jönnek létre. Úgy tartotta, hogy bár semminek sincsen szvabhávája, és ezért végső soron semmi sem valóságos, a világ, amelyben élünk, mülékony feltételek függvényeként mégiscsak létezik. Nem a szokványos értelemben vett létét, hanem az önálló, eleve adott létét tagadta. A megszokott világ valóságos, nem pedig illuzorikus, ám gyökeresen mulandó (ugyanis szvabháva nélküli), s csak szokványos értelemben mondható valónak. A két igazság, azaz a paramártha-szatja - a végső igazság, mely szerint semminek sincs szvabhávája - és a szamvriti-szatja - a megszokott világ "relatív" igazsága - együttes belátása jelenti az örökévalóság tana és a nihilizmus közötti középutat. Ezt az álláspontot tükrözi legfőbb műve, A Középut Alapversei már címében is - éppúgy, mint maga a madhjamaka név, amely szó szerint közép-sőt jelent.

A madhjamaka iskola azoknak az állításait tagadja, akik szerint létezik valami, aminek van szvabhávája. A szvabháva definíciója szerint olyasmi, ami az analízisnek képes ellenállni, azaz nem lehet részekre osztani és minden mástól függetlenül létezik. Nágárdzsuna azonban bebizonyítja, hogy ha meg-próbálunk utánajárni, hogy mi az, ami ekként létezik, és a dolgokat akár tér-, akár időbeli összetevőikre bontjuk fel, a megszokott világ valamennyi tárgya egyszerűen szertefoszlik, s mivel ezekről az összetevőkről szintén ki lehet mutatni, hogy egymástól függenek, végső soron ezeknek sincs létük. Ha így szemléljük, Nágárdzsuna egyszerűen a pratitja-szmutpada eredeti tanát fogalmazta meg újra: "Azt tartjuk, hogy az üresség nem más, mint a feltételektől függő keletkezés."¹³⁶ Ezt az a tény is megerősíti, hogy a Múlamadhjamaka-karikában egyetlen egyszer sem idéz mahájána szútrákból, hogy tételeit bebizonyítsa, hanem mindig a nem mahájána iskolák ágamáiból származó, könnyen azonosítható szútrákra hivatkozik.¹³⁷ Elemzési módszerét, amellyel a dolgok önálló létének hiányát bizonyítja, magára a pratitja-szmutpada tételé-

re, sőt még a Buddhára és a nirvánára is alkalmazza; a világon semminek sincs szvabhávája, önléte.

Nágárdzsunát többen azzal vádolták, hogy filozófiájával magát a Dharmát is aláássa, ő azonban tagadta ezt. A paramártha-szatja, azaz a végső igazság szintjén a hétköznapi világ nem létezik, azaz nincsen szvabhávája, ám szokványos értelemben létezik, ezért a buddhizmus tanításainak is csak a valóság hétköznapi síkján van értelme és jelentősége. Ha a megvilágosodás lehetőségét fenn akarjuk tartani, akkor a közönséges világ semmiképpen sem rendelkezhet szvabhávával, mert akkor állandó és változtathatatlan lenne - hiszen aminek szvabhávája van, az a definíció értelmében sohasem változhat meg. Más szóval Nágárdzsuna azt válaszolta a vádakra, hogy a Dharmát éppen azok ássák alá, akik bármiről is azt állítják, hogy van szvabhávája, hiszen akkor lehetetlen lenne a megvilágosodás. Mihelyt bármiről kijelentjük, hogy állandó és változatlan lényeggel bír, lehetetlen lesz gyökeresen változtatni rajta. A félreértések elkerülése végett fontos megjegyezni, hogy Nágárdzsuna és az indiai madhjamaka számára a súnjátá, az üresség, önmagában pusztá absztrakció: a megismerés végső tárgya, vagyis az, ami végső soron igaz, ami a dolgokról megtudható. Önmagában véve azonban nem egy olyan "dolog", aminek szvabhávája, abszolút léte van. Nincs ontológiai státusa: a súnjátá maga is üres.

A madhjamaka iskola nem vállalkozott arra, hogy bármiféle filozófiai rendszert állítson fel. Maga Nágárdzsuna félreérthetetlenül kijelentette, hogy nincs saját tétele, pusztán arra szorítkozik, hogy kritikai vizsgálat alá vegye azokat a kijelentéseket, amelyek mások tettek a végső léttel kapcsolatban még azokat is, amelyeket más buddhista iskolák állítottak. Semmiféle metafizikai álláspontot nem foglalt el, csak az objektív létezés teljes és egyetemes hiányát, a súnjátát fogadta el. A madhjamaka prasangika ága érvelés útján bizonyítja be, hogy a rivális iskolák álláspontja valami módon következtelen vagy elfogadhatatlan. Ezt elsősorban úgy éri el, hogy kimutatja: ha az ellenfél álláspontját a lehető legmesszebbmenőkig végiggondoljuk, mindenféleképpen nem kívánt következtetésekhez, sőt abszurd ellentmondáshoz, *prasaṅgához* vezet. A prasangika iskola megközelítését - amely következetesen hű marad ahhoz az elvhez, hogy nem állít semmilyen önálló filozófiai tételt és nincs saját metafizikája - az az egyetlen cél vezérli, hogy az ellenfél érvelését *a reductio ad absurdum* módszerével kritikailag kikezdje. Ebben áll a különbség a prasangika és a svátantrika álláspontja között, mert ezen utóbbi iskola szerint ezeket az okfejtéseket feltétlenül olyan formális logikai következtetésekkel kell alátámasztani, amelyeket más buddhista és nem buddhista iskolák is elfogadnak. Azt tartotta, hogy független és érvényes logikai következtetésen, svátantra-anumánán (*svátantra-anumāna*) alapuló érveléseket kell használni; innen kapta nevét.

A madhjamaka iskola különbséget tett a szvabháva fogalmának vagy képzetének velünk született és megszerzett fajtája között. Az objektív lét megszerzett képzeteti azok, amelyeket tanulás útján sajátítottunk el, mint például a lélek vagy Isten létezése. Csupán arra van

hosszú távon szükségünk, hogy belássuk: bármilyen lény vagy dolog, amelynek szvabhávat tulajdonítunk, külső tényezők hatása alatt áll. Mivel ezek megszerzett, értelmileg vagy társadalmi feltételezettség útján elsajátított képzetek, érveléses, logikus gondolkodás segítségével is meg lehet cáfolni őket. A szvabháva velünk született képzetek azonban olyanok, amelyek alapvető szinten szabják meg viselkedésünket. Hétköznapi életünkben ugyanis a megszokott világ dolgaihoz mindenképpen úgy viszonyulunk, mintha végső soron létező entitásokkal lenne dolgunk bármit is gondoljunk róluk egyébként. A szvabháva velünk született képzetek saját meg nem világosult tudatállapotunk tükörképe. Ezt logikai érvekkel nem lehet orvosolni; az egyetlen megoldás a feltételekhez kötött dolgok üressége feletti hosszúságú, kitartó meditáció. Ennek ellenére a madhjamaka - főleg a tibeti gelug rend által képviselt formájában - alapvetően az értelmi eszközökkel folytatott vitát helyezi előtérbe, s a következetes gondolkodás segítségével próbálja bebizonyítani a súnjátá igazságát.

15. A mahájána iskolák II: a jógácsára

A jógácsárin iskolával elérkeztünk a buddhizmus negyedik filozófiai iskolájához (az első három a szarvástivádín, a száutrántika és a madhjamaka). A jógácsárin iskola az "idealista" szútrák tanításaihoz kapcsolódik, amelyek közül a legrégebbi a Szamdhinirmócsana-szútra (i. sz. II. század körül). A későbbi Lankavatára-szútra (IV század körül) szintén jógácsára tanításokat tartalmaz. Ezenkívül számos szútra - például a Pradžutpanna (i. sz. I. század körül) és a Dasabhúmika-szútra (III. század előtt) - tartalmaz bizonyos idealista elemeket. A jógácsára iskolát Aszanga (*Asaṅga*, 310-390 körül) alapította, aki a legenda szerint közvetlenül Maitrėjától, az eljövendő buddhától kapta meg az iskola alapvető filozófiai műveit a Ziisita dévalókában, mennyei birodalomban (amely Maitrėja lakhelye). Ezen szövegek közé tartozik a Madhjánta-vihhága, a Mahájána-szútra-alamkára és az Abhiszamajálamkára. Ezenkívül személyesen Aszangának is számos művet tulajdonítanak, például a Mahájána-szamgrahát, az Abhidharma-szamuccsáját, valamint a Jógácsárahúmít. Az utóbbi talán a legrégebbi jógácsárin mű, részben egyidejűleg keletkezett a Szamdhinirmócsana-szútrával, és valószínűleg több szerző alkotása.

A másik nagy kommentátor, akit a jógácsára keletkezésével kapcsolatban említeni szokás, Vasubandhu (320-400 körül), aki szintén számos értekezést írt, köztük a Triszvabháva-nirdésát, a Vimsatikát és a Trimsikát. A hagyomány szerint ő volt az Abhidharmakósa szerzője is, de ha ez igaz, akkor ezt mindenképpen még azelőtt kellett megírnia, mielőtt magáévá tette volna a mahájána szemléletét. (Az is lehet, hogy két Vasubandhu volt.)¹³⁸

Mindkét szerző a fényes Gupta-korszak (320-540 körül) legelején élt és tevékenykedett, amikor a középkori indiai kultúra a virágkorát élte. Ebben a békés, virágzó társadalomban, amelyre maga a buddhizmus is hatott, a szellemi kifinomultság és alkotókedv a tetőpontjára hágott. Ebben az időszakban jött létre a híres buddhista kolostori egyetem is Nándában, ahol ké-

sőbb buddhista gondolkodók nemzedékei tanultak, s ahol több ezer tanuló részvételével nagyratörő oktatási programokat valósítottak meg. Itt nyerte el a Dharma szellemileg legkifinomultabb megfogalmazásait, s a jógácsárin csakúgy, mint a kései madhjamaka - iskola ezt az alkotókedvet és kifinomultságot tükrözi.

A jógácsárin iskola saját tanításainak kifejezetten történelmi jelentőséget tulajdonított, mivel azokat a buddhai tanítás végső betetőződésének tekintette. Ezt azzal indokolta, hogy tanításai ama két szélsőséges nézethez való ragaszkodás ellenszeréül szolgáltak, amelyeknek csapdájába, szerintük, a korábbi buddhista iskolák mind beleestek. Sákjamuni Buddha első tanítását, amelyet a váranaszí Vadasparkban adott az öt aszkétának, a hagyomány a "Dharma Kerekének" első megforgatásaként tartja számon. Ezt, miként a jógácsára és a madhjamaka iskola egyhangúan állítja, az Abhidharma-iskolák félreértelmezték azáltal, hogy tévesen ragaszkodtak a dharmák, "létezők" képzetéhez. Ezt a ragaszkodást a Tökéletes Bölcsesség szútráinak súnjátáról és pradžnyáról szóló tanításai ellensúlyozták,¹³⁹ amelyeket aztán Nágárdzsuna és követői fejtettek ki a madhjamaka hagyományban; ez volt a "Dharma Kerekének" második megforgatása. A jógácsárinok véleménye szerint azonban ez is egyfajta szélsőséges nézetnek adott tápot, mivel túlzottan hangsúlyozta a dharmák nemlétét, s ezáltal egy olyan nihilista álláspontra sodródott, amely a tényleges lét teljes tagadását jelentette. A jógácsárin iskola ezért a saját szútráit a "Dharma Kereke" harmadszori megforgatásának tekintette, amely a Buddha igazi, utolsó és egyben végső, vagyis paramártha (*paramārtha*) tanításait tartalmazza.¹⁴⁰

Ezen eljárás alátámasztására felhasználta azt a - már korábban meglévő hermeneutikát, amely kétféle szövegtípus, az úgynevezett néjártha (*neyārtha*) és nitártha (*nitārtha*) megkülönböztetésén alapult. A Tripitaka és a Pradžnyápáramitá szövegeit upájáknak, egyes módszereknek állította be, így ezeket néjártháknak, "kihámozandó jelentésű" szövegeknek tekintette, azaz olyanoknak, amelyeknek helyes megértése csak megfelelő értelmezéssel lehetséges. Ezeket nem szabad szó szerint érteni, s ezért azok, akik szó szerint vették, hajlamosak voltak beleesni vagy az öröklét, vagy a nihilizmus szélsőségeinek csapdájába. Saját "idealista" szútráit viszont a jógácsárin iskola nitártháknak, "kihámozott jelentésű" szútráknak tartotta, amelyek a szó szerinti igazságot tanítják, és ezért helyes megértésükhöz nincs szükség külön értelmezésre. A "Dharma Kereke" újbóli megforgatásának az volt a célja, hogy újra megerősítse a Középső Utat - a lét és a nemlét, az öröklét és a nihilizmus közti középút tanítását.

A jógácsárin iskola központi tantétele a "csak-tudat", csittamátra tétele volt. Ahogyan a jógácsára - "a jóga gyakorlása" - név is sugallja, az iskola eredete valószínűleg a jóga vagy a meditáció gyakorlásával és a meditatív úton szerzett tapasztalatokkal lehetett összefüggésben. Ugyanezt támasztja alá az a legenda, mely szerint Aszanga a tanításokat Maitrėjától kapta. A dévalókat ugyanis a dhjánában, meditatív elmélyülésben megtapasztalt magasabb rendű tudatállapotok objektív megfe-

lelőinek tekintették. Az tehát, hogy Aszanga a Tilsita dévalókában kapta a tanításokat, arra utal, hogy Aszanga meditációban "találkozott" Maitréjával. Ezzel kapcsolatban azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Aszanga szülőföldjén, Gandhárában - és különösen Kasmírban - számos olyan meditációs iskola létezett, amely patrónusának és tisztelete tárgyának éppen Maitréja bódhiszattvát tekintette. Aszanga, miután nem volt megelégedve a nem mahájána mahásászika iskola meditációs gyakorlataival, tizenkét éven át meditált, mielőtt Maitréja bódhiszattva feltárult előtte egy látomásban. A Szamdhinirmócsana-szútrában a Buddha kijelenti, hogy mind a meditációban tapasztalt látomások, mind pedig a külvilágban érzékelt tárgyak vidnyaptimátrák (*viññaptimātra*), azaz csak a képzelet művei.¹⁴¹ Ez azt jelenti, hogy mindezeket a dolgokat pusztán a tudat hozza létre, így a Buddha azt állítja, hogy a meditáció folyamán észlelt képzetek vagy tudati tárgyak, valamint a hétköznapi életben tapasztalt dolgok egyaránt a tudat működéséből fakadnak.

Amennyiben a "csak-tudat" tanát a meditációs tapasztalás feletti szem lélődés alakította ki, ez egyben segíthet számunkra megérteni, hogy ez a filozófiai iskola nem azt mondta, hogy minden tudatból van (mint ha a tudat egyfajta egyetemes anyag lenne), hanem azt, hogy tapasztalataink összessége a tudatunktól függ. Ezzel azt állítja, hogy csak a tudatunkkal ismerhetjük meg, illetve tapasztalhatjuk a dolgokat. Még az érzéki tapasztalatokat is a tudat észleli, ezért mindazok a dolgok, amelyeket megismerünk, alapvetően egy mentális folyamathoz tartoznak. Semmilyen érzékelt dolog nem különbözhet gyökeresen vagy alapvetően az azt érzékelő tudattól; ha ugyanis azok eleve különbözők lennének, akkor nem jöhetne létre közöttük az a kapcsolat, amelyet megismerésnek nevezünk.

A jógácsárin iskola tehát nem értett egyet a madhjamaka álláspontjával, ugyanis túlzottan nihilistának találta. Azt állította, hogy a madhjamaka azon kijelentésével, miszerint végső soron semminek sincs léte, letért az öröklét tana és a nihilizmus közötti középútról. A jógácsára ezzel szemben egy konkrétabb vagy határozottabb képet festett a valóságról, s bár megfogalmazására kétségkívül kihatott a meditációs tapasztalás, az részben a madhjamaka súnjátá tanításának látszólagos nihilizmusa ellen irányult. (A madhjamaka erre azt felelte, hogy a jógácsárin iskola egyszerűen félreértette, amit a madhjamaka a súnjátáról mondott.) A jógácsárin iskola szerint van valami, ami ténylegesen létezik, aminek tehát van szvabhávája, és ez a valami a tudat. Ez a tudat ugyanakkor *súnya*, üres, amennyiben kettősségtől mentes, mentes az alany és a tárgy fogalmától. A jógácsára szerint a súnjátá nem más, mint mentesség a kettősségtől. Láthatjuk, hogy a jógácsára átértelmezte a súnjátá jelentését: míg a madhjamaka számára az önlét hiányát jelentette, addig a jógácsára az észlelt tárgy és az észlelő alany kettősségének hiányát értette alatta. Ez az értelmzésbeli különbség közvetlenül azoknak a szútráknak az eltérő látásmódjából adódott, melyeknek mondanójára támaszkodva e két iskola a Dharmát értelmezte és magyarázta. (A *súnyatā* kifejezésnek nem ez

volt az egyetlen jelentésváltozása a mahájána történetében. A tatháगतagarbha tanítás szerint az "Egyetlen Itídat" abban az értelemben üres, hogy nincsenek meg benne a jelenségvilág szennyeződései.)

A három jelleg

A tudat tényleges létezéséről szóló tanításainak fényében a jógácsárin iskola továbbfejlesztette a szvabháva elméletét is, méghozzá a triszvabháva (*triszvabháva*), a három "önlét" vagy "jelleg" tantételének formájában. Minden, amit a dolgok valódi mibenlétével kapcsolatosan meg lehet ismerni, ami csak a tapasztalás tárgya lehet, besorolható ebbe a három jellegbe. Eme tanítás szerint a dolgok valódi mibenlétének elsődleges aspektusa a paratantra-szvabháva (*paratantra-svabháva*), a "függő jelleg". Ez az, ami valóban létezik; tehát bír azzal a szvabhávával, amit a madhjamaka oly hevesen tagad. Azt is mondhatnánk, hogy valamiféle ontológiai abszolútum, csak hogy ez lényegében nem más, mint egy tudatfolyamat, azaz a tudatosságot alkotó, egymást kölcsönösen feltételező és egymás által kölcsönösen feltételezett tudati események szakadatlan folyama. Más szóval, ez a pratitja-szamatpáda folyamata a csak-tudat szemszögéből. Azért nevezik "függő" (*paratantra*) jellegnek, mivel a folyamatban részt vevő jelenségek egymást kölcsönösen feltételezik, vagyis az azt felépítő elemek létükben egymástól függenek. A nem megvilágosult tudat ezt képtelen felfogni, hanem ehelyett megteremt a hamis, "képzelt" jelleg kettősségét.

A parikalpita-szvabháva (*parikalpita-svabháva*), azaz a "képzelt jelleg" az a fajta lét, amelyet a meg nem világosodott személy tulajdonít a világnak. Ez valótlan, s csak szokványos értelemben létezik; ezt a létet a meg nem világosodott tudat tevékenysége vetíti ki. Ez az alany és tárgy érzékelése, amelyre az jellemző, hogy önmagunkat egyedi és különálló lényként tapasztaljuk, s azt gondoljuk, hogy velünk szemben létezik egy külső, tárgykból álló világ. Ez annak tudható be, hogy a nyelvhasználat meghamisítja a tapasztalást, és a mentális dharmák egymást kölcsönösen feltételező áramlásának kettősséget tulajdonít. Ezek a kettéosztott jelenségek azonban valójában csak elképzelték, *parikalpíták*.

A harmadik jelleget parinispánna-szvabhávának (*parinispánna-svabháva*), "tökéletes" vagy "abszolút" jellegnek nevezik. Az utóbbival ellentétben ez a legmagasabb rendű igazság, a legvégső valóság, amely a jógácsárin iskola szerint megismerhető, mert a megvilágosodott tudat ekként ismeri "a dolgok valódi mibenlétét". Ez az az igazság, mely szerint végső soron semmiben sincsen kettősség, annak ellenére, hogy a meg nem világosult tudat számára a dolgok a kettősség látszatát öltik magukra. Vasubandhu Triszvabháva-nirdésa című művében a következő analógiával próbálja megvilágítani a három jelleg között lévő különbséget:¹⁴² Egy mágus elővesz egy fadarabot, és varázsigei segítségével elefántot varázsol belőle a közönség szeme láttára. A "függő" jelleg a fadarab - ami valóban ott van. A "képzelt" jelleg az elefánt - a valóságról alkotott téves elképzelés. A "tökéletes" jelleg az, hogy a helyes érzékelés számára nincsen elefánt a fadarabban.

Kelet-Ázsiában a triszvabháva tant gyökeresen átértelmezték.¹⁴³ Itt a három jelleget egy olyan, egyre elmélyülő fejlődési folyamat egymást követő szakaszainak tekintették, amelyeken keresztül a gyakorló egyre közelebb kerül a "dolgok valódi mibenlétének" megértéséhez. A "képzelt" jelleg a közönséges tapasztalás világa, amelyben "valódi" lényekként "valódi" tárgyakat ragadunk meg. Ez a nemlétező alany és tárgy kettősségének a világa, amelyet a szellemileg fejletlen egyének tapasztalnak. Azoknak a jelenségeknek a természetete, amelyekre mi tévesen kivetítjük a valóságnak eme káprázatait, valójában "függő", mivel okok és feltételek következtében, a pratíja-szamutpáda egymást feltételező dharmáinak folyamában jön létre. Ezért ennek a szvabhávanak az észlelése már közelebb van a dolgok valódi mibenlétének megértéséhez, mivel felismeri a közönséges észlelés "képzelt" valójának mulandó és függő jellegét. Ez azonban még nem a végső felismerés, mert ezt is felülmúlja a "tökéletes" jelleg felismerése, amelyet a mulandó "függő" jelleg mélyén megbúvó kristálytisztá, változatlan, végső Valóságnak tartanak. A kelet-ázsiai jógácsárinok tehát ontológiai abszolútumként értelmezték a parinispánna-szvabhávat. Ebben azonban kétségtelenül hatott rájuk a tathátagatagarbha tana is.

A jógácsára, a madhjamakától eltérően, metafizikai és pszichológiai rendszert dolgozott ki, részben azért, hogy a "csak-tudat" szútrákban megjelenő meditációs tapasztalatokat egy összefüggő egészbe illesztve tudja taglalni. Azt pedig, hogy a jógácsára a függő természetnek tényleges ontológiai rangot tulajdonított, egyrészt a nihilizmus - szellemi értelemben végzetesnek tartott - szélsőségének ellensúlyozása tette szükségessé, másrészt pedig az, hogy úgy érezték: logikailag léteznie kell valamilyen valóságos szubsztátumnak, amelyen a képzelt jelleg téves észlelései lejátszódnak. Ezt az álláspontot a madhjamaka filozófusok erélyesen bírálták. (Lásd például Sántidéva Bódhicsarjáavatárájának 9. fejezetét!)

Jógácsára gyakorlatok

Az iskola egyik legelső alapművén, Aszanga Jógácsarábhúmiján erősen meglátszik, hogy szerzője, mielőtt a jógácsárin szemléletet magáévá tette, nem mahájána iskolák filozófiáján és gyakorlatain nevelkedett. Azon korábbi meditációs és gyakorlati kézikönyvek mintájára íródott, amelyek kasmíri szarvasztivádin körökben készültek, és ugyanezt a címet viselték.¹⁴⁴ A jógácsárin gyakorlati kézikönyvek általában arra szolgáltak, hogy bevezessék a gyakorlót a test, az érzetek, a gondolatok és a dharmák felett folytatott éber szemlélődésbe. Ezt az ember saját magára és másokra is alkalmazza, és ennek során ráébred arra a felismerésre, hogy önmaga és mások között nincsen semmi különbség. A további meditációk segítenek egyre mélyebb szinten lerombolni azt a tudatműködést, amely a kettősség tapasztalatát megteremti, és a gyakorló ezáltal továbbhalad, a samathá-meditációk segítségével, a fennmaradó ösvényeken és bódhizattva bhúmikon át.

Ezt a kritikus műveletet pszicho-spirituális műszóval úgy írják le, mint *ásrava parávruttit*, "az alap átfordítását". Az az alap, amiről itt szó van, a tudatosság legmé-

lyebb szintje, az álaja-vidnyána (*álaja-vijñána*), azaz a "raktár-" vagy "tartály-tudat". Tiszta állapotában ez az a megkülönböztetés nélküli tudatfolyam, amely nem más, mint a paratantra-szvabháva. Szennyezett állapotában azonban azoknak a bízásnak, "magvaknak" tudat alatti együttese, amelyeket korábbi, kettősséget észlelő tudatosság-pillanatok "vetettek el", és amelyek a későbbi tudatosság-pillanatok "átítatják" a kettősség észlelésével, biztosítva ezáltal a karman működését. (Itt megfigyelhetjük a szautrántika iskola hatását a mahájána gondolkodására.) A szennyezett álaja-vidnyána eme funkciójára utal neve is, amely egyben "tapadó tudatot" jelent. A magvakból álló álaja-vidnyána megtisztítása révén megtisztulnak a képzetalkotó (*vijñapti*) tudatosság további szintjei is (amelyekből hetet sorolnak fel).

A jógácsárin iskola azt is leírja, hogy miképpen megy végbe az a folyamat, amelynek során a függő jelleget képzelt jellegként érzékeljük, azaz hogyan alakul át az álaja-vidnyána, a tudatosság legalapvetőbb szintje, a "tudatosság hármassá átalakulása" révén a hat érzéki tudatműködéssé. Ehhez az elmélethez szabadon merít a tapasztalt világ Abhidharmában leírt elemzéséből, amelyet a nem mahájána iskolák dolgoztak ki.

A trikája tan

Szintén a jógácsárin iskola dolgozta ki azt az elméletet, amely a Buddha Ékkő természetéről szóló tanítást fejlesztette tovább. Ennek lényege az, hogy a Buddhának három teste, trikájája (*trikája*) van. A dharmakája, "dharma test" vagy más néven szvabhávika-kája (*svabhávikakája*), "önlét- test" az a kristály-tiszta, kettősség nélküli tudatfolyam, amit a megvilágosodott személy tapasztal. Ennek "függő" jellege van - vagyis ez maga a "függő jelleg", paratantraszvabháva -, ami azt jelenti, hogy végső soron valós. Olyan tudat, amely teljesen és végképp megtisztult a kettősség mindenféle képzetétől. Világi szempontból a dharmakája azon kiváló tudati kvalitások együttese, amelyek a Buddha tudatát alkotják vagy jellemzik. A szambhógakája (*sambhógakája*), a "teljes (avagy kölcsönös) élvezet teste" az a buddha, aki a kristálytisztá országokban jelenik meg, hogy a lényeket a megszabadulás eléréséhez hozzásegítse, és ezért ez a buddha tanítja a mahájána szútrákat is. Ezért ez a Buddha legfontosabb teste vallásilag; valamint azért is, mert a szambhógakáját öve-zik a legnagyobb vallásos tisztelettel, lévén a látomásos tapasztalás archetipi-kus buddhája. A hat tökéletesség ösvényén járó bódhizattvák szintén ebben az alakban érik el végül a teljes buddhaságot, s az archetipikus buddhákat szambhógakája formájának tekintik. Ez a test, azaz *káva*, csak viszonylagos értelemben valóságos, mivel csak parikalpita- szvabhávája, "képzelt jellege" van, tehát a kettősségek világához tartozik. Ennek ellenére kiváló és tökéletes finomtest, amely a hagyomány szerinti mahápurusa, vagyis "nagy ember" 112 jellegzetességével bír. A nirmánakája (*nirmánakája*), a "varázslat avagy létrehozott test" a történelmi Buddha teste, akit pusztán egy archetipikus szambhógakája buddha hozott létre varázslat útján. Ezért természetesen ez is parikalpita-szvabháva jellegű, és az a feladata, hogy tanítsa azokat, akik nem követik a mahájánát.

A későbbi tanítók és iskolák különbözőképpen fejlesztették tovább a buddha-testek fent vázolt rendszerét, egyértelműen a jógácsárin trikájára alapozva, de olykor gyarapítva a testek számát. A gelukpa - egy tibeti madhjamaka iskola - egy négy testből álló rendszert állított fel, mások azonban ötöt is felsorolnak.¹⁴⁵ Említést kell még tennünk az ebből a korszakból fennmaradt feliratokról, amelyek arról tanúskodnak, hogy a Buddha természetével kapcsolatos elképzeléseket az ind közép-korban nem kizárólag olyan bonyolult tanok formájában fejezték ki, mint amilyen a trikája. Nyilvánvalóvá vált, hogy a trikája tan fejlődésével párhuzamosan széles körben elterjedt az a nézet is, miszerint a Buddha élő és személyes formában állandóan jelen van a kolostorok falain belül; legalábbis erre utal, hogy több kolostorban külön díszes lakhelyet alakítottak ki számára gandhaku-tija, illatosított kunyhója alakjában, s hogy a sziklába vájt lénák, barlangok hátulsó falához egy Buddha-szobrot tartalmazó szentélyt csatoltak. Jóllehet, ezek az emlékek éppen azoknak a kolostoroknak - például Nándának és Valabhának - a romjai között maradtak fenn, amelyek a három buddha-test elméletének kialakulásában is főszerepet játszottak, nem ismeretes, hogy pontosan milyen összefüggés volt a két jelenség között.¹⁴⁶

A mahájána iskolák: epilógus

A Nándá és később a Pála-dinasztia uralkodói által alapított többi egyetem kiemelkedő nemzeti és nemzetközi oktatási intézménnyé vált, amely széles körű tanulmányokat kínált buddhista szerzeteseknek és világiaknak, valamint nem buddhistáknak egyaránt. Működésének csúcspontján Nándá tízezer hallgatónak adott otthont, akik egyetlen nap alatt mintegy száz különböző előadás közül válogathattak - bár a források szerint a tanítás javarészt konzultációs órák és viták formájában zajlott. Nemcsak buddhista filozófiát oktattak, hanem más indiai vallásfilozófiákat is, aminek köszönhetően az elképzelések nagymértékben hatottak egymásra, és így tovább finomodtak.¹⁴⁷ Ennek a folyamatnak egyik arculataként és a jógácsárin iskola fejlődésével párhuzamosan alakult ki a kolostori egyetemeken a buddhista logika tradíciója. Ennek első nagy alakja Vasubandhu tanítványa, Dignága (*Dignága*, V-VI. század) volt, akinek fő műve a Pramána-szamuccsaja. Az ő gondolatait dolgozta fel Dharmakírti (*Dharmakírti*, VII. század) a Pramána-szamuccsajához írt kommentárjában, amelynek a Pramána-várttiká címet adta. Mivel a buddhizmus célja elsősorban a dolgok valódi mibenlétének megismerése, alapvető fontosságúnak tartották megállapítani, hogy melyek a megismerés mérvadó forrásai. A buddhista logikusokat tehát főleg az foglalkoztatta, hogy megállapítsák a megismerés eme érvényes módjait, a pramánákat (*pramāna*), s ennek érdekében aprólékos filozófiai vitákat folytattak nem buddhista ellenfeleikkel. Mivel meglehetősen szűk területre koncentráltak, nem könnyű eldönteni, hogy ezek a mesterek melyik filozófiai iskolához tartoztak, bár leggyakrabban a sautrāntika vagy a jógácsárin iskolához sorolják őket, mivel műveikben futólag ezeknek az iskoláknak a tantételeire hivatkoznak. Műveik hatása azonban olyan nagy volt, hogy a későbbi egyetemi tantervekben (a tibeti buddhis-

ta kolostorokban mind a mai napig) a megismerés mérvadó forrásainak a vizsgálata lett az összes többi tanulmány és gyakorlat nélkülözhetetlen alapja, amely még az Abhidharma-analízist is meg kellett hogy előzze.

A mahájána iskolái, legalábbis eredetileg, nem tértek el a buddhizmus legfontosabb célkitűzésétől, a megvilágosodás ösvényén való haladástól. Mindig az foglalkoztatta őket, hogy megmagyarázzák és rendszerezék a szútrák valamely csoportjának a tanításait, amelyeket a Buddha szavainak tartottak. Minden esetben annak a "megfelelő megértésnek" a mibenlétét akarták tisztázni, amely a Nemes Nyolcstréte Osvény első fokozata. A megvilágosodást sokszor olyan állapot eléréseként írják le, amelyben az ember megpillantja "a dolgok valódi mibenlétét", a mahájánában kialakult "hitviták" pedig javarészt azért zajlottak, hogy megpróbálják megállapítani, mi pontosan "a dolgok valódi mibenléte". A későbbi nemzedékek azonban már nyilvánvalóan belegabalyodtak a rengeteg skolasztikus vitába és azokba a bonyolult szellemi kísérletekbe, melyeket azért folytattak, hogy az összes szútra és iskola tanításait közös nevezőre hozzák.

16. A tathátagarbhā tan

A madhjamaka tanításainak szempontjából a tathátagarbhā tan ellentmondónak tűnik. Nágárdzsuna ugyanis azon az alapon tett egyenlőségjelet szamszará és nirvána között, hogy mindkettőből hiányzik az önlét, a szvabhāva; a tathátagarbhā tanítása ezt erősen ellenkező okból állítja. Míg a madhjamaka számára minden dolog üres, *sūnya*, nélküli az önlétet, addig a tathátagarbhā tanítása azt mondja, hogy minden lénynek van egy elpusztíthatatlan, állandó központi magva, amely valóban létezik, és ezen nyugszik mind az evilági, mind a transzcendentális valóság. Ezt a valamit nevezték el tathátagarbhānak, a Tathāgata (azaz a Beérkezett) "méhének" vagy "magzatának". Úgy tartották, hogy ez a buddhaság "magva", amely minden lényben benne rejlik, amit a szellemi gyakorlat szabadabbá tesz, és amely a megvilágosodáskor felfénylik és megnyilvánul. A korai tathátagarbhā szövegek értelmezésében ez minden lényben csupán egy csírájában levő (potenciális) lehetőség, a későbbi hagyomány azonban egyfajta szubsztanciaként, "dologként" értelmezte, amelynek léte lehetővé teszi, hogy a meg nem világosodott személy megvilágosodjon. A Buddhát is éppen az ösztönözte, mikor a megvilágosodáshoz vezető ösvényről próbált tanítani, hogy tudta: a megvilágosodás csírája minden lényben megvan, s ezért mindegyikük képes arra, hogy egyszer buddhává váljon. A tathátagarbhā szempontjából ez volt az igazi jelentősége annak az eseménynek, amikor Brahmá Szahampati megkérte a Buddhát, hogy tanítson.¹⁴⁸ A tathátagarbhā szubsztanciaként való értelmezése sem filozófiailag, sem a vallásgyakorlat szempontjából nem volt problémamentes, mivel az az elképzelés, hogy mindenki "benne van" a buddhaság, egyes értelmezésekben kétségbe vonta a szellemi gyakorlatok hasznát és szükségességét. Voltak, akik úgy gondolták, hogy ha már egyszer amúgyis meg van-

nak világosodva, akkor nincs semmi szükség a szellemi átalakulás érdekében kifejtett erőfeszítésre.

A tathágatagarbha nem volt önálló iskola olyan értelemben, mint a madhjamaka és a jógácsára, s nem is gyakorolt akkora intellektuális hatást sem a buddhista követők, sem mások körében (talán azért, mert túlságosan hasonlított bizonyos hindú tanításokra), s amennyire tudjuk, nem is voltak olyan képviselői, akik külön és kizárólag emellett a tanítás mellett kötelezték volna el magukat.¹⁴⁹ Meglehetősen sokat vitatkoztak azon, hogy egyáltalán különbözik-e a jógácsarától, mivel mindkét tan ugyanabban a korszakban keletkezett, és van néhány közös alapszövegük, amelyeket Aszanga írt. Sőt, mi több, a tathágatagarbha irodalomban egyre erősödött az a tendencia, hogy a tathágatagarbhát megfeleltessék az álaja-vidnyánának, a jógácsára szerinti rak-tár-tudatosságnak. A történészek egyébként többek között éppen azon az alapon próbálták meg datálni a tathágatagarbha szövegeket, hogy milyen mértékben azonosítják egymással e kettőt, s ezt a sémát, mintegy próbaképpen, mi is követni foulduk.¹⁵⁰ Úgy tűnik, hogy a tathágatagarbha tanai az XI. század előtt kevéssé hatottak az indiai buddhista gondolkodásra.

A két legkorábbi tathágatagarbha szútra a Tathágatagarbha-szútra és a Srímáládévi-szimhanáda-szútra - mindkettő már a III. század körül keletkezhetett. A Tathágatagarbha-szútra nagyon rövid: alig tartalmaz többet kilenc hasonlatnál, amely azt érzékelteti, hogy a tathágatagarbha hogyan található meg elrejtve a hétköznapi valóságban. A Buddha ebben a szútrában azt mondja: "Igy, annak ellenére, hogy szennyeződések takarják őket, és egyik létből a másikba vándorolnak, az élőlényekben benne van a tathágatagarbha, amely erényekkel teljes és mindig kristálytisza, és ezért nem különbözik tőlem."¹⁵¹ A Srímáládévi-szimhanáda-szútra (Srímálá királynő oroszánordításáról szóló beszéd), amely egyesek véleménye szerint mahászanghika forrásból ered,¹⁵² hosszabb szöveg, és hősnője Srímálá, egy buddhista királynő. A Buddha megjósolja neki, hogy el fogja érni a buddhaságot, s erre ő tíz nagy fogadalmat tesz, és kifejti az ékajána, "egy út", valamint a tathágatagarbha tanítását. Míg a madhjamakában a súnjátá az önlét ürességét jelentette, a jógácsára szerint pedig a kettősség, azaz az alany és tárgy közötti különbség ürességére vonatkozott, addig a Srímáládévi-szimhanáda-szútra magyarázata szerint az üresség azt jelenti, hogy a tathágatagarbhában nincsen semmifajta szennyeződés. Ha az ember megszabadul ettől a szennyeződéstől, akkor nyilvánvalóvá válik a szennyeződés üressége, ami pedig megszabadul a szennyeződéstől, azt úgy hívják, hogy dharmakája, mert ez az a kristálytisza, szennyezetlen alkotóelem, ami a buddhák lényegisége.¹⁵³ A harmadik olyan szútra, amely a tathágatagarbháról szóló elképzelések kifejtésében fontos szerepet játszik, a Maháparinirvána-szútra szanszkrit változata. Annak ellenére, hogy ezt a címet viseli, nem a Páli Kánonban szereplő Maháparinibbána-szutta újabb változata, bár állítólag a Buddha életének utolsó eseményeit beszéli el. Nagyon hosszú szöveg, s bár nyilvánvalóan több részből tevődött össze, valamikor 200 és 400 között ke-

letkezhetett. A Maháparinirvána-szútra különösen azért figyelemre méltó, mert azt tanítja, hogy valójában létezik "én". A többi mahájána iskola exegetikai módszereivel teljes összhangban ugyanis azt állítja, hogy az anátman tanítása csak egy célravezető eszköz, "ügyes módszer", azaz upája volt, amelyet a Buddha azért alkalmazott, hogy megsemmisítse azt a szűk látókörű, meg nem világosodott énséget, amelyhez a lények ragaszkodnak. Ezért azok a szútrák, amelyek az anátmant tanítják, néjárthák, azaz helyes megértésükhöz értelmezésre van szükség. A Maháparinirvána-szútra a maga részéről azt állítja, hogy a Buddhának egy olyan titkos tanítását tartalmazza, amelyet korábban sehol másutt nem fejtett ki. Ez a tanítás közli az igazságot, miszerint van egy "Nagy Én", ami nem más, mint az az állandó valami, amelyen a hétköznapi valóság alapszik. (Ez nagyon hasonlítani látszik a pudgalavádin iskola tanításaira, de nincs rá bizonyíték, hogy 'a két tanítás között lenne bármiféle közvetlen kapcsolat.) Míg a madhjamaka, A Tökéletes Bölcsesség szútráival egyetértésben, a buddhaság negatív jellegzetességeit hangsúlyozta, addig a Maháparinirvána-szútra azt állítja, hogy ez a megvilágosodás és a valóság egyoldalú felfogásához vezetett, és ezért úgy próbálja visszaállítani a kellő egyensúlyt, hogy nagyobb hangsúlyt fektet a megvilágosodás pozitív jellemzőire. Így míg a korábbi iskolák (mahájána és nem mahájána egyaránt) azt hangsúlyozták, hogy elvakultság állandóságot látni ott, ahol mulandóság van; boldogságot ott, ahol szenvedés van; ént látni ott, ahol nem-én van; tisztaságot látni ott, ahol tisztátalanság van; a Maháparinirvána-szútra azt emeli ki, hogy ennek az ellentettje is igaz: elvakultság mulandóságot látni ott, ahol állandóság van; szenvedést látni ott, ahol boldogság van; nem-ént látni ott, ahol én van és tisztátalanságot látni ott, ahol tisztaság van.¹⁵⁴ Valójában csakugyan van valami, ami állandó, gyönyörteli, kristálytisza és én-természetű; ez pedig a tathágatagarbha - egy valóban létező, kristálytisza elem, amely teljesen túl van minden szűk látókörű, egoista vágyon, gyűlöleten és elvakultságon.

A tathágatagarbha tan szempontjából egy másik jelentős szöveg Maitréjanátha (*Maitreyanâtha*) Ratnagótra-vibhága című verses műve, annak kommentárjával együtt, amelyet a kínai hagyomány Száramatinak (*Sáramati*) tulajdonít. Mindkét szöveg a III-IV századból származik. Száramati, akit a tathágatagarbha elmélet első rendszerezőjének tartanak, elmagyarázza, hogy a valóságnak - amelyet ő tathatának (*tathatâ*), "akkéntiségnek" nevez - két módozata, vagyis állapota van. A buddhaság a kristálytisza, szennyezetlen tathatá; a hétköznapi, szokványos világ pedig a tathatá szennyezett állapotban levő megnyilvánulása. A meg nem világosodott személyek számára a tathágatagarbha az a kristálytisza tathatá, amely a szokványos valóság "háttéréként" annak alapját képezi.

Az eddig felsorolt szövegek közül egyik sem tesz említést az álaja-vidnyánáról. A tathágatagarbha elmélet és irodalom második fázisát az a pár szöveg képviseli, amely megemlíti ugyan az álaja-vidnyánát, de azt nem fejt ki, hogy annak mi köze van a tathágatagarbhához. Ezek közé lehet sorolni a Mahá-

jána-szútra-alamkárát. A fejlődés utolsó fázisát, amelyben a tathátagagarbhát egyértelműen azonosítják az álaja-vidnyánával, olyan szövegek képviselik, mint a Lankavatára-szútra és a Ta-seng csi-hszin lun. Ez utóbbi szöveget amelynek címét általában úgy fordítják: "A hit felébresztése a mahájánában" Asvaghósa II. századi indiai szerzőnek tulajdonítják, de valószínűleg Közép-Ázsiában vagy Kínában keletkezett. Különösen erőteljes hatást gyakorolt a kelet-ázsiai buddhizmusra és a kínai hua-jen iskolára, amely a tathátagagarbha tanítást a Dharma Kereke negyedszeri megforgatásának tekintette.

Ha pusztán felszínesen szemléljük, úgy tűnik, mintha a tathátagagarbha tanítás ellentmondana számos hagyományos, a buddhista alaptanításokban központi szerepet játszó tantételnek. Ezért természetesen sok bírálatot kapott azoktól az iskoláktól, amelyek nem fogadták el a tathátagagarbha szó szerinti értelmezését. Ugyanakkor ha a madhjamakával vetjük össze, tekinthetjük úgy is, mint annak a folyamatosan meglévő buddhista irányvonalnak az egyik megnyilvánulását, amely igyekezett pozitív módon megfogalmazni a megvilágosodást. Ebben a minőségben jelentős szerephez jutott abban a vallásfilozófiai szintézisben, amit a tibeti buddhista rendek alakítottak ki.

A madhjamaka és a tathátagagarbha eme szimpla szembeállításában azonban aligha érzékelteti hűen azt a változatosságot és gazdagságot, amellyel ez utóbbi hozzájárult a mahájána buddhizmus fejlődéséhez. Miután szoltunk arról, hogy a tathátagagarbhát gyakran az álaja-vidnyánával azonosították, s hogy a tathátagagarbha elmélete és a jógácsára között így igen szoros kapcsolat állhatott fenn (ellentétben a madhjamakával), azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a madhjamaka és a jógácsára között is volt egy igen erős folytonosság, miután mindkettő az üresség elvét vallotta; ebből a szempontból a tathátagagarbha tant, szubsztancialista jellege miatt, mindkettővel szembe kellene állítanunk. Végezetül úgy is tekinthetjük, hogy e három filozófiai irányzat tulajdonképpen kiegészíti egymást. Amíg a madhjamaka a megvilágosodás kognitív tartalmát mutatta be, a jógácsára pedig azokra a szellemi gyakorlatokra helyezte a hangsúlyt, amelyek segítségével jelenlegi, meg nem világosult állapotunkból eljuthatunk hozzá, addig a tathátagagarbha tana azt próbálja megmagyarázni, hogy ez az eljutás, ez az átalakulás egyáltalán hogyan lehetséges.

17. A tantra és a vadzsrajána buddhizmus

A tantra és később a vadzsrajána ezoterikus hagyomány volt, és tanításai - a korábbi hagyományokkal ellentétben - csak azon buddhisták számára volt hozzáférhető, akik megkapták a megfelelő beavatásokat. Azok a szövegek továbbá, amelyet ez az irányzat létrehozott, annyira szimbolikus nyelven vannak megfogalmazva, hogy egy tanító szóbeli magyarázatai nélkül gyakorlatilag érthetetlenek. Ezekben a szóbeli tanításokban azonban csak azok részesülhettek, akik megkapták az abhisékát (*abhiseka*), a beavatást valamelyik hagyományos tantrikus rendszerbe. A most következő tárgyalás inkább általános jellegű.

A tantra pánindiai jelenség, amely a rituális mágia és jóga, avagy meditációs technikák használatának előtérbe helyezésével, antinomista szellemben, világi és világi célok elérésére irányult. A buddhista tantra elsősorban a mahájánán belül bontakozott ki, és bár később ebből alakult ki az indiai buddhista történelem harmadik nagy irányzata, a vadzsrajána, mindenkor tudatosan megőrizte eme hovatarozását. (Tudjuk, hogy Délkelet-Ázsiában létezett nem mahájána tantra is, de az nem ismeretes, hogy ez mennyire volt elterjedve.) A vadzsrajánát gyakorló buddhista tehát a mahájána bódhiszattva eszményképét követi, azaz az összes élőlény érdekében törekszik a buddhaságra. A vadzsrajána leginkább a mágikus szertartásokra helyezi a hangsúlyt, és elsősorban ez a vonása különbözteti meg a buddhizmus korábbi formáitól. A valóság természetéről alkotott filozófiai elképzeléseket a mahájána fő vonalától kölcsönözte, s ezeken keveset változtatott. Mind a tathátagagarbha elve, mind a madhjamaka azon elgondolása, miszerint a szamszara azonos a nirvánával, tükröződik a tantrikus gyakorló alapállásában, mely szerint a beavatott már megvilágosodottnak tekinti önmagát. A jógácsára csak-tudat tana szintén alapvető volt, mivel a tantrikus szertartásokon központi szerepet játszik az a meditáció, melynek során arra összpontosítanak, hogy minden dolog, még a leghétköznapibb tárgyak is, a megvilágosodott tudat által észlelt valóság szimbólumai. A gyakorló arra törekszik, hogy képes legyen a káprázatszerű szokványos világ minden összetevőjét úgy szemlélni, mint a megvilágosult tudat megnyilvánulását.

Nagy hangsúlyt fektetnek az azonnali eredményekre, amivel az a céljuk, hogy a beavatott ne sok-sok élet leforgása alatt, a tökéletességek gyakorlásával próbálja elérni a megvilágosodást, hanem itt és most, még ebben az életében. Egyes vadzsrajána szövegek erre a megkülönböztetésre gondolnak akkor, amikor a vadzsrajánán kívüli mahájánát páramitá-jánának (*pāramitāyāna*), "a tökéletességek útjának" nevezik. Az Oltalomért Folyamodás elvét fenntartják, de a tantrikus gyakorló közvetlen tapasztalatának szempontjából újraértelmezik. Így a Buddha Ékkövet úgy tekintik, hogy az az ember mesterében, gurujában ölt testet, akitől a beavatást és a szóbeli tanításokat kapja; a Dharma Ékkő az ember istadevatája (*istadevatā*), "választott istensége", azaz az a buddha vagy bódhiszattva, akinek a mandalájába (*mandala*) beavatást kapott és akinek az alakját megidézi, mivel ez a Dharmáról nyert legközvetlenebb tapasztalata; a Szangha Ékkő pedig a dákiní (*dākinī*), a "néember", aki a leginkább ösztönzi a gyakorlót szellemi célja elérésére, s ezért benne testesül meg a Szangha, a szellemi közösség legmagasabb és leghatékonyabb formája. A tantra a legalapvetőbb érzelmekből, a gyűlöletből és a vágyakozásból indul ki, de ezeket nem a szellemi fejlődés akadályainak tekinti, hanem olyan hathatós eszközöknek, amelyek által a bódhiszattva eszmény megvalósítható. Az emberben mélyen benne levő szaporodási ösztönt megzabolázzák és a bódhicsitta felkeltésének szolgáltatába állítják. Annak a mélyen belénk rögződött indulatnak pedig, amely a világi egónkat fenyegető dolgok és személyek elpusztítására ösztönöz minket, azon szeny-

nyeződések ellen fordítják, amelyek bemocskolják az ember vele született buddha-természetét.

A tantra mint vallásgyakorlati rendszer és módszer, amelynek segítségével az ember átugorhatja azokat a hosszadalmas előkészületeket, amelyeket a tökéletességek gyakorlása jelent, rituális mágiával törekszik a mahájána buddhizmus céljainak megvalósítására. Ez a mágia azon alapszik, hogy a beavatott testét és cselekedeteit jelképesen azonosítja a világegyetem egyes jelenségeivel, mind világi, mind szellemi síkon. Ennek az azonosításnak az alapján, a fizikai és a finomtesten elvégzett műveletek segítségével a beavatott irányítani képes a külvilágot. Ami pedig szoteriológiai szempontból még fontosabb - bár ugyanezen az elven alapszik -, a külvilág alakításán keresztül a gyakorló át tudja alakítani finomteste belső világát is, hiszen a tantrikus beavatott számára nincs különbség külső és belső világ között. Ezáltal lesz képes elérni a sziddhit (*siddhi*), azaz a "sikert", akár valamely világi dologban, akár a legmagasabb rendű szellemiség területén.

A legmagasabb szintű tantrikus gyakorlatok (az úgynevezett anuttarajóga [*anuttarayoga*], lásd alább!) során a jógin pszichofizikai szervezetének összes energiáját uralma alá hajtja és mozgósítja. Ennek érdekében a testben egy bonyolult energiavezeték-rendszert állapítottak meg. Ehhez a folyamathoz egyfajta szexuális jóga is hozzátartozik, amelynek során a gyakorló rituálisan közönsül egy női saktival (*śakti*, szó szerint "erő"), azaz hitvessel, hogy felkeltse magában a bódhicsittát, amit a spermamag jelképez. Természetesen ezek a gyakorlatok - ha a szó szoros értelmében vették őket - a kolostori prátimókسا szabályzat megszegését jelentették, hiszen az teljes önmegtartóztatást írt elő. Így aztán néhány tibeti tantrikus hagyomány (Atísát [*Atiśa*] követte) határozottan kijelentette, hogy ez a nyelvhasználat kizárólag szimbolikus, a társnő ugyanis a transzcendens bölcsességet, a férfi pedig az upáját, azaz az ügyes módszert jelképezi. Ez a szimbolikus értelmezés azonban nem volt mindenhol elfogadott, és egy korábbi vadzsrajána hagyomány szerint az volt az igazi tantrikus gyakorló, aki külsőleg (azaz nyilvánosan) hínájánát, magában mahájánát, titokban pedig vadzsrajánát gyakorolt. A régészeti bizonyítékok alátámasztják azt a feltételezést, miszerint a legmagasabb szintű tantrikus gyakorlatok egész a késői időkig, a X-XI. századig nem voltak nyilvánosak - de még akkor is sok félreértésre és támadásra adtak okot. Dharmaszvámin (*Dharmasvāmin*) tibeti zarándok, aki a XIII. században látogatott el Bódhgájába, olyan "ceyloni srávakákról" ír, akik nyilvánosan megbélyegezték a vadzsrajánát, tantrikus szövegeket égettek, és lerombolták egy húrka, egy haragvó férfi buddha szobrát az ottani tantrikus szentélyben.¹⁵⁵ Források tanúsítják, hogy a tantrikus gyakorlók ugyanígy elzárkóztak a srávakáktól, ugyanis közülük egyesek nem voltak hajlandók hét napnál hosszabb ideig srávakák társaságában tartózkodni.¹⁵⁶

A tantra története, miként az indiai buddhizmus megannyi más fejezete, felettébb homályos, a történetek mégis meg tudták állapítani fejlődésének főbb sza-

kaszeit. A már tantrikusnak tekinthető vonások megjelenésének első bizonyítékai az i. sz. II. századból származnak; különböző mahájána szútrák egyes fejezetei már ekkor dháranákat (*dhāraṇī*) tartalmaznak. A dháranái értelmetlen szótagokból álló, hosszú hangfűzér, amelyek különböző erőket tulaj-

donítanak. Ezek nyilvánvaló rokonságot mutatnak egyrészt a mahájána mantráival, másrészt pedig a parittá (*parittā*)-szövegekkel, például a Méttá-szuttával, amelyeket a nem mahájána buddhisták védelemszerzés céljából recitálnak. A legrégebbi, krijá-tantra (*kriyā-tantra*)-osztályhoz tartozó tantrákat a III. századtól kezdték el folyamatosan kínaira fordítani. Ez a korai szakasz azonban, amelyet néha mantrájánának (*mantrayāna*) neveznek, valószínűleg csak kevés érdeklődőt vonzott, s hosszú ideig nem gyakorolt nagyobb hatást a buddhista közösség egészére.

A VIII. századra a helyzet gyökeresen megváltozott, és a tantra eléggé ismertté vált ahhoz, hogy a nagy egyetemek tudósai is elkezdjenek kommentárokat írni a különböző tantrákhoz. Ez a változás kétségkívül a Bihár és Bengál területén uralkodó Pála-dinasztia (760-1142) felemelkedésével van összefüggésben, amely megalapította az új vikramasíli (*Vikramaśīla*) és odantapurái (*Odantapurā*) egyetemeket. Ezek lettek az új mozgalom központjai, s főleg innen került át a buddhizmus Tibetbe. Tekinthejtük ezt egyfajta megújulásnak is, amely felélesztette a buddhizmust abból a válságból, amelyről Jüan-cang számolt be VII. századi, Indiában tett utazása során. Hangsúlyoznunk kell, hogy minden szakaszban voltak olyan tantrikus gyakorlók, akik felszentelt szerzetesként, kolostorokban éltek, és ugyanazt a vináját tartották be, mint a többi szerzetes (mind a mahájána, mind a nem mahájána iskolák követői), amelynek nikájába be lettek avatva. Ez a második szakasz tekinthető a tulajdonképpeni vadzsrajána kezdetének, amelyben kialakult a jelképrendszer, a terminológia és a szertartások nagy része. A jelképek között a legkiemelkedőbb és legsokrétűbb - amelyről egyben az irányzat nevét is kapta - a vadzsra (*vajra*) volt, a gyémánt vagy villám, amely a bölcsesség hatalmas, elpusztíthatatlan vágóerejét szimbolizálta, s ugyanakkor azt a kristálytisztá, szennyeztelen buddhaállapotot is, amely születéstől fogva benne van minden lényben (ez a tathátagatagarbha elmélet hatására vall). A buddhaságot szimbolizálja ugyanakkor Vadzsrasattva (*Vajrasattva*) alakja is, aki szintén az emberrel együtt született tisztaságot testesíti meg, és ugyanakkor a szellemi megvalósítás ama ket-tősség nélküli állapotát képviseli, amelyben egységbe forr az üresség szemlélete és a kristálytisztá tudatosság, tehát a madhjamaka és a jógácsára létszemlélete.

A vadzsrajánán belül két további szakaszt állapítottak meg. Az első, amelyet egyes kutatók szahadzsa-jánának (*sahajayāna*) neveznek, egy csoport mahásziddha (*mahāsiddha*), "nagy adeptus" tevékenységeihez kapcsolódik, akikből a hagyomány nyolcvannégyet sorol fel, és akik a IX-XII. század folyamán jelentek meg. A mahásziddhák magas szellemi fokozatot elért jógik voltak, akik szent varázslók módjára barangoltak szerte az országban (a sziddhák tevékenységének valószínűleg

erőteljes sámánisztikus vonatkozásai voltak), tehát többnyire egyáltalán nem tartoztak kolostorhoz, sőt néha egy alacsony kasztbli hitvesük kísérte őket, akikkel tantrikus szertartásaikat és jógagyakorlataikat végezték. A vadzsrajána szellemi irányzatát vallották a magukénak, és misztikus dalaikban a mahászukhát (*mahāsukha*), a "nagy gyönyört" (a nirvánát) magasztalták, ami szerintük a jógin és hitvese egyesüléséből származó gyönyörrel egyszerre vagy egyidejűleg kél fel (szahadzsa [*saha-ja*], veleszülető), és jógatechnikák alkalmazásán keresztül az upája, vagyis az ügyes módszer és a pradnyá, azaz a bölcsesség egyesítéséhez vezet.¹⁵⁷ Ebben az összefüggésben a sziddhák gyakran használják a mudrá (*mudrá*) szót, amely pecsétet jelent. Önmagában vagy a *karma-mudrá*, "tett-pecsét" összetételben a hitvestárs megjelölésére használják, a *mahāmudrá*, "nagy-pecsét" összetételben pedig rokon értelmű a mahászukhával, vagyis a nirvánával.

Egyes sziddhák életvitelükkel kigúnyolták a kolostori egyetemek külsődleges szertartásait és a vallásos elit önelégültségét. Ellenségesen viszonyultak mindenfajta bevett vallásossághoz, és állandóan provokálták azok képviselőit, amivel nyilvánvalóan megbotránkozást akartak kelteni. Ugyanerre utal a késői vadzsrajána szexuális szimbolikája és gyakorlata is. A tabuk megszegése a gyakorlatok fontos alkotóelemét képezte; ilyen volt a közösülés szorgalmazása alacsony kasztbli nőkkel, a húsevés (különösen a kutya- és a döghús) és más tisztátalan anyagok elfogyasztása, valamint a halottégető helyek gyakori látogatása. Mindezek a dolgok a bráhmánikus ortodoxia számára borzasztóan mocskosak és undorítóak voltak. Lehet, hogy a tabuk megszegését az tette szükségessé, hogy ebben az időben már a buddhizmus is kezdte magába olvasztani a bráhmánikus értékrendet. Bár ezt nem állíthatjuk teljes biztonsággal, annyi mindenetre bizonyos, hogy sok áttért bráhmin volt a kolostorokban, s az is köztudott, hogy a legnagyobb buddhista egyetemeken olyan hallgatók is tanultak, akik nem voltak buddhisták. Könnyen elképzelhető, hogy ezek magukkal hozták beléjük nevelt társadalmi szokásaikat. A sziddhák és a kolostori intézmény közötti feszültséget jól szemlélteti Nárópa (*Nārōpa*) története, aki egy ilyen nagy kolostor apátja volt, amíg nem találkozott egy mahásziddhával, Tilópával (*Tilōpa*), aki próbára tette szellemi felkészültségét. Miután Tilópa megmutatta neki, hogy mennyire korlátozott mértékű az a felismerés, amelyre korábban szert tett, Nárópa a sziddha nyomába szegődik, aki egy ideig minduntalan kitér előle, majd végül elvezeti a teljes felismerésig a kolostor falain kívül.

A fejlődés utolsó szakaszát a Kálacsakra-tantra című szöveg képviseli, amelyet minden valószínűség szerint a XI. század közepén állítottak össze; ismereteink szerint ez az utolsó olyan tantra, amely India földjén keletkezett. Klasszikus szanszkrit nyelven íródott, szemben a korábbi fejlődési szakaszok tantraival, amelyek a prákrit és a samdhjábhásá (*samdhjābhāsā*), "rejtjeles beszéd" keverékén maradtak fenn, tehát két olyan nyelven, amelyet nehéz megfajteni és értelmezni. A Kálacsakra-tantra megpróbálja létrehozni három igen össze-

tett mandalában valamennyi istenség egységes szintézisét, a hindú istenségekkel egyetemben, ami azt sejteti, hogy művelt kolostori közegben jöhetett létre, nem pedig egy sziddha alkotása. Olyan politikai és asztrológiai elemeket is tartalmaz, amilyenek a korábbi szövegekből hiányoznak: például a buddhista és hindu istenségek tiszteletének összeegyeztetését, hogy így próbálják meg útját állni a korabeli muszlim betöréseknek. Az ádíbuddhával (*ādibuddha*), "ős eredeti buddhával" kapcsolatos tanítások is ebben a tantrában tűnnek fel legelőször.

A vadzsrajána hatalmas irodalmat hozott létre. Az egyes szövegeket tantráknak hívják; ez a szó - a szútrához hasonlóan - "vezérfonalat" jelent. A legrégebbi tantrákat Sákjamuni Buddhának tulajdonítják, aki ezeket állítólag a Dharma kerekének egy újabb, ezoterikus megforgatása alkalmával nyilatkozta ki, amelyet csak a legmagasabb szellemi szinten álló lények voltak képesek felfogni. Ezért a tantrákat a Buddha szavának tartják, és a buddhavacsana tibeti és kínai nyelvű gyűjteményeiben a szútrák közé sorolják őket. A Tibeti Kánon közel ötszáz tantra fordítását és ezek több mint kétezer magyarázatát tartalmazza, melyek általában bonyolult szertartások és meditációk leírásai. A tibetiek később a tantrák négy osztályát különböztették meg: a krijá-tantrákat, azaz "a cselekedet tantráit"; a csarjá-tantrákat, azaz "a viselkedés tantráit"; a jóga-tantrákat (*yogatantra*), azaz "az egyesülés tantráit" és az anuttara-tantrákat, azaz "a végső tantrákat" (amelyeket általában hibásan anuttara-jóga-tantrákként említenek).¹⁵⁸

A krijá-tantrák csoportjába rengeteg szöveg tartozik, amelyek a II. és a VI. század között keletkeztek. Ide sorolható a legrégebbi tantrák egy része, s ezeket fordították le először kínaira (a III. századtól kezdve); például a Mahá-mégha-szútrát (439 előtt). A krijá-tantrák - például a Mahámégha-szútra, amely kizárólag esőcsinálással foglalkozik -, szemben a többi tantra-osztállyal, lényegében eszközként szolgálnak valamely világi cél eléréséhez. Mivel nem szoteriológiai céllal keletkeztek, a későbbi tantra-osztályok nem váltották fel a krijá-tantrákat. Négy *kula* vagy "család" között oszlanak meg: ezek a tathá-gata-kula (*tathāgata-kula*), a padma-kula, a vadzsra-kula (*vajra-kula*) és a szá-mánja-kula (*sāmanya-kula*), s mindegyik egy csoport buddha, bódhiszattva és istenség tisztelete köré összpontosul. Több ilyen szöveg dháraníkon alapul. Ebbe az osztályba tartozik többek között az Árja-Mandzsusri-múlakalpa, a Szubáhu-paripriccsá-szútra, valamint és az Aparimitájur-dnyána-hridaja-dháráni.

A csarjá-tantrák osztályába jóval kevesebb szöveg tartozik; ezek valószínűleg a VI. századtól kezdve keletkeztek. Ide sorolható a Mahávairócsana-abhi-sambódhi-tantra (600 körül), valamint néhány kiegészítő jellegű szöveg. Az egész tantra-osztály szinte kizárólag Vairócsana Buddha tisztelete köré összpontosul, bár még mindig foglalkozik sziddhik, világi képességek megszerzésével. A krijá-tantráktól eltérően azonban a gyakorló ezeket a sziddhiket úgy szerzi meg, hogy önmagát Vairócsanaként képzei el.

A jóga-tantrák központjában szintén Vairocsana áll. Ezek közé sorolják a következő szövegeket: a Szarva-tathágata-tattva-szamgraha-tantrát (700 kö rül), a Szarva-durgati-parisódhana-tantrát és a Mandzsusrí-námaszamgítit, amely Mandzsusrí bódhizattva kultuszáról tanúskodik. A csarjá-tantrákkal együtt ezek alkotják az alapját a singonnak, a japán tantrikus iskolának.

Ez a tibeti felosztás, amely a tantrákat négy osztályba sorolja, alighanem kissé leegyszerűsíti azt a jóval bonyolultabb helyzetet, amely Indiában fennállt.¹⁵⁹ A tibetiek negyedik osztálya, az anuttara-tantrák csoportja ugyanis legalább két tantra-osztályt foglal magába, amelyek eredetileg egymást követően jelentek meg, felváltva és egyben felülmúlva a korábbi tantrákat. Az elsők ezek közül a jóga-uttara-tantrák, azaz "a magasabb rendű egyesülés tantrái" voltak, amelyeket "apatantráknak" vagy "upája-tantráknak" is neveztek. Ezek elsősorban Aksóbhja Buddha és hitvese, Mámakí (*Mámalcī*) tiszteletét helyezték a középpontba, a nemi egyesülés jelképrendszerének és rituáléjának alkalmazásával. A jóga-uttara- és az azt követő tantrák gyakorlatait "kettősség nélkülüként" jellemezték, mivel azt írták elő a gyakorló számára, hogy múljon felül mindenféle kettősséget; még azokat a társadalmi és vallási konvenciókkal kapcsolatos kettősségeket is, amelyek megszabták az emberek számára, hogy mi megengedhető, és mi nem. Ezek közé tartozik a Guhjasza-mádzsa-tantra, amely valószínűleg a VIII. században keletkezett.

A jóga-uttara-tantrákat a VIII. század végén felváltotta egy újabb tantra-osztály, amelyet az előbbiekkal ellentétben az "anya-tantrák" vagy pradnyá-tantrák osztályának neveztek el. Ezek még mindig Aksóbhja Buddhát helyezték a középpontba, de haragvó (*heruka* néven ismert) formájában tisztelték hitveseivel együtt, dákinik kíséretétől övezve. Általában úgy képzelték el, mint aki a hamvasztóhelyen tartózkodik. Ezekben a tantrákban általában fontos szerepet játszanak a nőalakok (ha nem még fontosabbat, mint a férfiak), ezért erre a tantra-osztályra a jógini (*yoginī*)-tantra nevet is gyakran alkalmazzzák. Ezenkívül jóga-anuttara- vagy jóga-niruttara-tantráknak, azaz "a legmagasabb rendű egyesülés tantráinak" is gyakran nevezik azokat a tantrákat, amelyek ebbe az osztályba tartoznak. Az első ilyen tantra, amelyről tudunk, a Szam-vara-tantra, amelyet a VIII. században fordítottak tibetire. Az osztály többi tagja, mint például a Hévadzsra-tantra, a Szamvaródaja-tantra és a Csanda-mahárósana-tantra, úgy tűnik, csak a X. században jelent meg. A XI. századi Kálacsakra-tantrát olykor advaja-tantraként, "kettősség nélküli" tantraként tartják számon, mivel minden korábbi tantraosztályt felülmúl.

A jógini-tantra és a saiva tantra alakjai közötti hasonlóságot már régóta megfigyelték, de csak nemrégiben állapították meg, hogy egyes jógini-tantrákat kétségtelenül saiva tantrákról írt át és alkalmazott buddhista célokra egy buddhista szerkesztő.¹⁶⁰ A szövegek eme tanúságát alátámasztják a szertartásokban és az ikonográfiában megfigyelhető hasonlóságok is. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek a magasabb osztályokba tartozó tantrák nem buddhisták, hiszen a buddhista hagyomány

mindig is kész volt más vallási hagyományok istenségeinek beolvasztására és átalakítására oly módon, hogy azok a buddhizmus szoteriológiai céljait kiegészítsék és szolgálják.

A későbbi rendszerezők a fenti négy osztályt egy olyan hierarchikus rendben képzelték el, amelynek fokozatain a gyakorlónak sorra végig kell haladnia. A tantrikus tanításokhoz csak úgy juthatunk hozzá és úgy gyakorolhatjuk, ha először beavatást kapunk egy képzett mestertől. Az egyes szádhanák, a tantrikus istenségek megidézésére szolgáló útmutatások, általában a korai buddhizmus és a mahájána bizonyos gyakorlatait is magukban foglalják; ezek közé tartozhatnak a brahmá-vihárak, az Oltalomért Folyamodás, a bűnvallomás, a bódhizattva fogadalom, a bódhicsitta felkeltése és az érdemek átruházása.¹⁶¹

A tantra további jellegzetes irodalmi alkotásai közé tartoznak a különböző szádhana-gyűjtemények, mint például a Szádhana-málá, valamint a mahásziddhák dalainak gyűjteményei, mint például a Csarjágítí (XII. század), amely számos sziddha dóháit tartalmazza, és a Dóhakósa, amely a IX. századi Szaraha sziddha dalainak gyűjteménye. Számos tantrikus kézikönyvet szenteltek bonyolult és összetett mandala-csoportok bemutatásának, képi megjelenítésük céljából. A mandalák kör alakú ábrák, amelyek tulajdonképpen különböző buddháknak és kíséretüknek szentelt rituális templomok két-dimenziós alaprajzai. Ezeken az ábrákon általában látható egy központi alak, akit a négy fő égtáj irányában négy másik vesz közre. A mandalákon a három Buddha triászát, Sákjamunit, Amitábhát és Aksóbhját - akiket a korai mahájánából ismerünk - felváltja két újabb buddha-alak: Ratnaszambhava (*Ratnasambhava*) és Amogasziddhi (*Amogasiddhi*), Sákjamuni helyét pedig Vairocsana foglalja el. A magasabb rendű tantrákban Vairocsana helyét Aksóbhja veszi át.

A tantra eljutott Tibetbe is - különösen miután a muszlim betörés következtében az észak-indiai buddhizmus erős hanyatlásnak indult -, ahol aztán meg is honosodott. Bár a VIII. század elején Kínában is megjelent, ott nem aratott túl nagy sikert, mivel a kínaiak számára a jóga-uttara-tantrák szexuális tartalma elfogadhatatlan volt. Ezzel szemben Japánban a tantrikus gyakorlatok (a jóga-uttara-tantrával együtt) erősen meggyökereskedtek, és a singon iskola örve alatt virágoztak.

18. A buddhizmus hanyatlása Indiában

A buddhizmus hanyatlását Indiában kétségkívül siettetették a XII-XIII. századi muszlim hódítások, ám sok szempontból már korábban hanyatlásnak indult, és ezért nem volt képes ellenállni az iszlám támadásának.

Először is már jó ideje elkezdődött a hindú és buddhista eszmék összefonódása, s emiatt a hétköznapi ember egyre nehezebben tudott különbséget tenni a kettő között. Egyrészt már évszázadok óta folyt egyfajta párbeszéd a két vallás között, amelynek során kölcsönösen bírálták egymás tantételeit; ezáltal mindkettő filozófiája finomodott, de egyben bonyolódott is, így mindkettő egyre elvontabb lett, ami a világiak számára megnehezítette megkülönböztetésüket. Másrészt a tantra újításai során megsokasodtak a buddha, bódhizattva és dhar-

mapála-alakok, amitől a külső szemlélő vagy nem szakértő számára a buddhizmus bizonyára egyre kisebb eltérést mutatott az ortodox hinduizmustól, amely szintén hatalmas pantheonnal rendelkezett. A buddhizmust a hinduizmus bizonyos mértékig tudatosan is magába olvasztotta, ahogyan kitűnik abból a vaisnava tanból, mely szerint a Buddha Visnu avatárja volt. Ez az elképzelés rövid idővel az iszlám hódítások előtt kezdett tért hódítani. Az egybefonódás oly mértékű volt, hogy még a Pála-uralkodók is akik egyébként buddhistáknak tartották magukat - azzal büszkélkedtek, hogy teljes mértékben betartják a kasztjukra nézve kötelező dharmát. Természetesen a hindú szabályok érvényesültek a társadalmi élet minden területén.

Ezzel a folyamattal párhuzamosan a buddhizmus egyre inkább a specialisták vallása lett; különösen azoké a szerzeteseké, akik elfoglalták azokat az egyre nagyobb szabású egyetemeket, amelyek a buddhizmust pártoló Guptaés Pála-dinasztiák uralkodóinak támogatásával épültek. Virágzásának csúcán Nándát száz falu egyházi tizedeiből tartották fenn, s így tízezer hallgatónak biztosított ingyenes oktatást - buddhistának és nem buddhistának egyaránt. Amíg a buddhizmusra egyre inkább a központosított, kolostori műveltség lett a jellemző, addig a hinduizmus központja továbbra is a falu maradt, ahol a bráhmin puróhita látta el azokat vallási teendőket, amelyeket a világiak szükséglete megkívánt. A buddhisták ezzel szemben gazdaságilag nem függtek közvetlenül az őket környező lakosságtól, mivel a múltban busás adományokhoz jutottak a világi hívek és támogató királyok jóvoltából, és ezt a vagyonukat kamatoztatni tudták. Talán bizonyos mértékig elveszítették a kapcsolatukat a népi kultúrával, nem folytattak több térítő tevékenységet, hanem inkább a kifinomult filozófiai viták és a tantrikus rituálé felé fordultak. Ráadásul a hindú aszkréták is egyszerű vándorok voltak, mint az első buddhisták, és így ők nem függtek attól a kialakult kolostori rendszertől és az ehhez szükséges királyi támogatástól, ami a buddhisták számára elengedhetetlen volt. Úgy tűnik, hogy a hinduizmus a muszlim hódításokat megelőző évszázadok folyamán tovább erősödött; délen elterjedt a vaisnavizmus, Kasmírban a saivizmus, s olyan nagy hatású filozófus-tanítók járták az országot, befolyásos követőket gyűjtve, mint Sankara (*Sāṅkara*) és Kumánila (*Kumānila*), akik a buddhizmussal szemben ellenségesen viselkedtek. Bár vannak olyan jelek, amelyek arra utalnak, hogy a kasztok közötti megkülönböztetés - ami a hindú társadalom alapját képezi - a buddhista Szangha körébe is beszivárgott (ahogy Srí Lankán történt), nem szabad elfelejtenünk: a buddhizmus azzal, hogy kaszttól függetlenül bárkit befogadott a rendbe, hallgatólagosan tagadta, miszerint ezek a megkülönböztetések érvényesek. Ez a szembenállás Asvaghósa Vadszraszucsi című művében határozott formában is kifejezésre jut, amelyben a szerző, a hindú szentiratokban található rendellenes epizódokra hivatkozva, kétségbe vonja a kasztok létjogosultságát.

Végül a királyi támogatás maga is kétes értékűnek bizonyult. Nándát, amelyet Harsa (*Harsa*, 606-647) oly bőkezűen támogatott, a Pála-dinasztia uralkodói ké-

sőbb elhanyagolták, s helyette inkább azokat a kolostori egyetemeket - Vikramasílát és Odantapurát - részesítették előnyben, amelyeket ők maguk alapítottak. A királyok pártfogásában sem lehetett mindig feltétlenül megbízni, mert nemcsak hogy gyakran változtattak vallási elkötelezettségükön, de le is taszították őket a trónról, és felválthatta őket valaki más, aki esetleg a Dharma el- lensege volt.

Az indiai buddhizmus hanyatlása a VIII. században kezdődött, amikor az első muszlim csapatok betörték Indiába, és hadjárataik alkalmával elpusztították Valabhí városát az ottani buddhista egyetemmel együtt. Mivel a kis indiai uralkodók nem tudtak sikeres szövetséget kötni a muszlim fenyegetéssel szemben, a XII. században döntő áttörés következett be, amikor a muszlimok romboló seregei megszállták Észak-India egész területét. 1197-ben feldúlták Nándát, Vikramasíla pedig hat évvel később, 1203-ban hasonló sorsra jutott. A muszlim történészek feljegyzései szerint az egyetemeket, amelyek messze kimagaslottak az észak-indiai síkságon, a hódítók először erődítményeknek nézték, és kegyetlenül elpusztították, a könyvtárakat felégették, lakóit meggyilkolták, még mielőtt elmondhatták volna, kicsodák, micsodák is valójában.¹⁶² A Gangesz-medence, a buddhizmus hagyományos bölcsője, csakhamar muszlim uralkodók fennhatósága alá került.

Az egyetemek szinte egy csapásra megsemmisültek, hiszen a nem ártás elve, amely a buddhizmusban oly alapvető, feltehetőleg meggátolta a buddhista közösségeket abban, hogy bármilyen katonai ellenállást fejtsenek ki. Elszórt kis buddhista csoportok azonban még fennmaradtak Észak-Indiában néhány száz évig. Egy tibeti zarándok, Dharmaszvámin, aki Nándát romjai között szentiratokat keresett, 1295-ben még talált itt egy Ráhulasríbhadrá (*Rāhulasribhadra*) nevű szerzetest, aki egy maroknyi diáknak szanszkrit nyelvtant oktatott.¹⁶³ Azok, akik még el tudtak menekülni, Burmán keresztül Délkelet-Ázsiába, Tibetbe vagy Dél-Indiába szöktek. A szubkontinens déli részét a muszlim hódítás nagyrészt érintetlenül hagyta, így az ottani buddhista intézmények még több száz éven át fennmaradtak, és csak lassan adták meg magukat az újjáéledő saivizmus befolyásának, amely a VIII-IX. századtól kezdve egyre erőteljesebben érvényesült. Bizonyíték van rá, hogy a théraváda buddhizmus Karnatakában legalább a XVI. századig fennmaradt,¹⁶⁴ Tamilnáduban pedig még a XVII. században is létezett.¹⁶⁵

Második rész

A BUDDHIZMUS INDIÁN KÍVÜL

19. A buddhizmus Srí Lankán

A buddhizmus délkelet-ázsiai történelme akkor kezdődött, amikor a Dharma eljutott Srí Lankára. Bár egyes legendák szerint a Buddha maga is járt a szigeten, a történelmi kapcsolatok kezdete i. e. 247-re tehető, amikor Asóka miszsiót küldött Srí Lankára, miután az ottani király, Dévánampijatisza (*Devānampiyatissa*, i. e. 250-210) kezdeményezte vele a baráti kapcsolatok felvételét. Az uralkodó az új vallás lelkes támogatója lett, s a hagyomány szerint ő alapította a Mahāvihára-kolostort, ahol elültetett egy hajtást a bódhifáról, továbbá nagy

sztúpát építtetett Anurádhapurában - a Thúpáráma Dágabát -, amelyben ereklye gyanánt elhelyezték a Buddha kulcscsontját. Az állam igen hamar szoros egységbe fonódott a szingaléz kultúrával, s az országban a buddhizmus lett a hivatalosan elfogadott, államilag támogatott vallás. Ez azt jelentette, hogy a buddhizmus Srí Lankán hamarosan nemzeti ügy lett; ezt szorgalmazták egyrészt a szerzetesek, akik ezáltal királyi kegyben részesültek, másrészt a királyok, akik ennek fejében a szerzetesekkel törvényesítették politikai hatalmukat. A buddhizmus Srí Lankán kezdettől fogva a szerzetesek vallása volt, s korai történelmében e szigeten a különböző vihárak, kolostorok közötti versengés határozta meg. Az uralkodó ugyanis hol az egyiket, hol a másikat támogatta, és a kedvezményezett mindig arra törekedett, hogy az egész Szangha felett kiterjessze befolyását. Nyilvánvaló, hogy Asóka fia, Mahinda a szthaviravádin iskola buddhizmusát hozta be Srí Lankára, s ez egy későbbi, páliul *theraváda* nevű aliskola befolyása alá került. Mivel a *thera* szó a szanszkrit *sthavira*, "rangidős" megfelelője, a théraváda a későbbiek során azonosította magát a legkorábbi szthaviravádával, s azt állította magáról, hogy megőrizte a Buddha eredeti Dharma-vináját.

A Mahávihára első versenytársa az Abhajagiri-vihára volt, amelyet Vattagámani király (*Vattagāmani*, i. e. 29-17) építtetett, miután kiűzte a szigetre betörő tamil hódítókat. Szintén az ő uralkodásának utolsó évében foglalták írásba első ízben a Tipitakát, mivel a korábbi háborúskodás a Szangha teljes kipusztulásával fenyegetett, s mindaddig kizárólag szóban adták át egymásnak a hagyományt. A Mahávihára és az Abhajagiri-vihára érdekei hamarosan szembekerültek egymással. A király az új vihárát egy szerzetes kezébe adta, mire a Mahávihára kizárta a rendből a szerzetest, azzal az indokkal, hogy megszegte a vinaja szabályzatot, mivel az nem engedélyez ekkora magántulajdont. Erre a szerzetes megszakította kapcsolatát a Mahávihárával, és magával vitte egy csomó tanítványát az Abhajagiri-vihára. A két intézmény ezután külön utakon haladt, egyfolytában rivalizálva az egymást követő uralkodók kegyeiért. A IV században újabb szakadás következett be, amikor Mahászéna (*Mahāsena*) király egy dél-indiai mahájána szerzetes befolyása alá került, és nyilván azt akarta, hogy a Mahávihára is ezt az irányzatot kövesse. A vihára lakói azonban ellenálltak és kivonultak a kolostorból, mire a király azt leromboltatta, és felépíttette a Dzsétavana-vihárát a mahájána követői számára. A következő király azonban újra a Mahávihárát támogatta, és újjáépíttette kolostorukat. A szerzetesek ezután visszatelepültek, és bevezették a Mahinda ünnepségsorozatot, a szászana (*sāsana*) "megtisztításának" emlékére. Ezt követően a három kolostori intézmény több évszázadon át versengett egymással az elsőségért és a királyi támogatásért. Az Abhajagiri-vihára nyitottabb volt a mahájána elképzeléseinek befogadására, míg a Mahávihára saját ultra-ortodoxiáját hangsúlyozta. Mindhárom vihára külön nikáját, azaz avatási hagyományt követett. Ez a helyzet állt fenn egészen a XII. századig, amikor a Szanghát "megtisztították", és a Mahávihára fennhatósága alatt egyesítették. Ez I. Parakamma Báhu (*Para-*

kamma Báhu) király nevéhez fűződik, aki egyszerűen eltörölte a másik két rendet.

A Tüpitaka írásba foglalt változatán kívül Srí Lankán számos egyéb irodalmi alkotás is született. Ezek közül kiemelkednek a krónikák, a Dípavamsza és a Mahávamsza (a IV, illetve az V századból), amelyekben jól megfigyelhető a buddhizmus és a nacionalizmus ama keveredése, amely a Srí Lanka-i buddhizmusra olyannyira jellemző. Szintén kiemelkednek Buddhaghósza, egy indiai szerzetes művei, aki az V század elején látogatott a szigetre. Miután megérkezett, összeállított egy hatalmas összefoglaló művet, a Viszuddhimaggát (A megtisztulás útja), amelyet az ösvény három összetevője, a síla, a számadhi és a pannyá (*pañña*) alapján rendszerezett. Ezután rendszerbe foglalta a Vinaja- és a Szutta-pitaka nagy részének kommentárirodalmát is, amely az indiai szárazföldről az i. sz. I. századig érkezett Srí Lankára. (Bizonyos jelek Tamílnáduban egészen a XVII. századig erős théravádin jelenlétről tanúskodnak.166) Buddhaghósza ezen művével döntő befolyást gyakorolt a szigeten a théraváda ortodoxia tanainak kialakulására, s a théraváda tanítások, ahogyan napjainkban ezeket ismerjük - azaz a Mahávihára tanításai - fő vonalaiban az ő összegzésére támaszkodnak. Kínai fordításban fennmaradt egy másik összefoglaló mű, a Vimutti-magga (A megszabaduláshoz vezető ösvény), amely a Viszuddhi-maggával párhuzamos szerkezetet mutat, s talán az Abhajagiri-viharában állították össze. Hasonló érdeklődésre tarthat számot a Buddha-apadána a Khuddaka-nikájából. Ez a mű az i. sz. I-II. század tájékán, még a mahájána III. századi elnyomása előtt keletkezett, és olyan tanítások hatásáról tanúskodik, mint amilyenek a mahájána Szukhávati-vjúha-szútráiban találhatóak. Megbízható adatok árulkodnak arról is, hogy a IX. századra már tantrikus mahájána szövegek is eljutottak a szigetre, a XVIII. századi európai utazók pedig olyan szerzetesekről írnak feljegyzéseikben, akik számunkra úgy tűnnek, mintha rózsafüzereket, vagyis mállakat morzsolgatva mantráznának.167 Nyilvánvaló, hogy a Mahávihárán kívüli théraváda buddhizmus Srí Lankán - csakúgy, mint egész Délkelet-Ázsiában - tartalmazhatott bizonyos tantrikus elemeket, de miután Srí Lankán a Mahávihára irányzatát tették egyeduralgódóvá, a tantrikus hatások legfontosabb szöveges bizonyítékai főleg Kambodzsában maradtak fenn. Ezek a tantrikus vonások azonban nem a mahájána hatását tükrözik, hanem annak a pánindiai mozgalomnak az ösztönzésére jelentkeztek a buddhizmusban, amelynek során a tantrikus módszerek mindenütt elterjedtek. Délkelet-Ázsiában, ahol a mahájána sohasem jutott uralkodó szerephez, ezeket a módszereket a théraváda tanaira és gyakorlataira alkalmazták, s ezt a Páli Kánonból vett szövegekkel próbálták igazolni. Így jött létre az úgynevezett "tantrikus" théraváda. Mindazonáltal pusztán a fennmaradt szobrok alapján is biztonsággal állíthatjuk, hogy a mahájána meglehetősen elterjedt volt az egész országban, annak ellenére, hogy a buddhizmus Srí Lanka-i történetét a modern beszámolóknak úgy állítják be, mintha az itteni buddhizmus mindvégig tisztán és töretlenül a théraváda hagyományt képviselte volna. (Azt csak felté-

telezni tudjuk, hogy hasonló irányzatok eljutottak Délkelet-Ázsia egyéb részeire is a Srí Lanka-i avatási családokkal együtt.) Avalokitésvara egykor elterjedt kultuszának nyomait lelhetjük fel Nátha (*Nátha*) mai alakjában.¹⁶⁸

Ugyanennek a korszaknak egy másik jelentős fejleménye a pamszukúlikák (*pamsukúlika*), avagy "rongycsuhások" rendjének kialakulása, amelynek tagjai vegyesen kerültek ki az összes Srí Lanka-i nikájából. Azokat a szerzeteseket hívták így, akik szabad akaratukból úgy döntöttek, hogy aszkézis gyanánt rongyokból készített csuhát viselnek, és külön kolostorokban élnek. A VIII. századtól kezdve említik őket először, de a XI. századra, úgy tűnik, engedtek a királyi támogatás csábításának, és a XII. században már nem szerepelnek a fellejegyzésekben. Hosszú távon jelentősebbnek bizonyult a falun lakó szerzetesek és az erdőben lakó szerzetesek közötti különbségtétel, amely a VI. században bukkant fel először, de csak a XII. századi "tisztoztatás" és újjászervezés nyomán lépett formálisan érvénybe, és még ma is alkalmazható. Az erdőben lakók, az arannyavászínok (*araññavāsīn*) inkább éltek a csendes erdei remetésegekben, ahol nyugodtan elmerülhettek a tanulásban és a meditációban. A királyi támogatás tekintélyes gazdasági forrásokat bocsátott a Szangha rendelkezésére, gyakran az egyes kolostoroknak juttatott földterület-adományok formájában, aminek az lett az eredménye, hogy ebben az időben a kolostorok együttesen a sziget legnagyobb földbirtokosai lettek. A Szangha rendkívüli gazdagságáról árulkodik a szerzetesek száma is, amit a Srí Lankára látogató kínai zarándokok útleírásaiból ismerünk - Fa-hszien szerint az V században hatvanezren éltek a kolostorokban. Az erőteljes királyi támogatás további jeleit figyelhetjük meg azokon a nagyszabású építészeti munkálatokon, amelyekről a régészeti lelőhelyek, mint például Polonnaruva, tanúskodnak. Ezeket a jelentős fejlesztéseket a szerzetesi közösség hatalmas földbirtokainak jövedelmeiből finanszírozták.

Az I. Parakamma Báhu nevéhez fűződő reformok során kizárták a Szanghából azokat a szerzeteseket, akik nem voltak hajlandók betartani a vináját, s a Szanghát a szangha-rádzsa (*saṅgha-rāja*), "a rend királya" vezetése alatt szervezték újjá, akinek alá volt rendelve két mahászthavira, azaz több mint húsz éve felszentelt szerzetes, a falvakban, illetve az erdőben lakó szerzetesek irányítására. Ez az újjászervezés élénkítő hatással volt a szellemi életre, ami részben egy új szubkanonikus irodalmi réteg keletkezésében nyilvánult meg. Buddhaghósa és Dhammapála kommentárjaihoz alkomentárokat készítettek, s megírták a Buddha ereklyéinek és sztúpáinak krónikáit, azaz vamszáit

20. A buddhizmus Délkelet-Ázsiában

Bár Délkelet-Ázsiában az idők során szinte mindennél a théraváda buddhizmus vált uralkodóvá, a Dharma korai története e térségben sokkal vegyesebb, összetettebb képet mutat. A buddhizmus későbbi időszakában az itt élő népek vallási és nemzeti identitása szorosan összekapcsolódott, s ezzel párhuzamosan terjedt el széles körben az a Buddhaghósa műveire alapozott ultra-

ortodox szemlélet, melynek mintáját a Srí Lanka-i Mahāvihára irányzata szolgáltatta.

Burma

Az a terület, amelyen a mai Burma fekszik, hajdan kulcsfontosságú szerepet töltött be a buddhizmus délkelet-ázsiai elterjedésében, hiszen valószínűleg ez volt az első Indián kívüli ország az ázsiai kontinensen, amely a Dharma hatása alá került, amikor Asóka missziót menesztett Alsó-Burma és Thaiföld mon népei közé. Feltételezhető, hogy a két szerzetes, Szóna és Uttara a szthaviraváda valamely formáját képviselte. Később, az i. sz. I. században, további missziók érkeztek Srí Lankáról és Dél-Indiából, és ezzel a monok között erős gyökeret vert a théraváda buddhizmus.

A mai burmai nép ősei a keleti Himálaja vidékéről vándoroltak le délre és fokozatosan foglalták el a területet, majd az i. sz. III. században alapították meg első államukat, a Pju-birodalmat, Burma középső részén. Felső-Burmába először a szárazföld felől, Észak-Indiából érkeztek buddhista hittérítők az i. sz. III. és V század táján, és magukkal hozták a szarvástivádin és a mahájána tanításait és gyakorlatait, majd a VII. században a tantrikus tanításokat is. A Dél-Indiához és Srí Lankához való földrajzi közelség miatt a théraváda is megjelent Közép-Burmában. A legkorábbi buddhista emlékművek a pju Beikthano városából valók a IV századból, és a nágárdzsunakondai buddhista közösséggel fennálló szoros kapcsolatra utalnak, amely valószínűleg kereskedelmi alapult.¹⁷⁰

Ez a helyzet állt fenn a XI. századig, amikor Anavratá (*Anawratā*) király egyesítette Alsó- és Felső-Burmát, és a meghódított Mon-birodalomból (amely részben Alsó-Burmának felel meg) théravádin szerzeteseket hozott Felső-Burmába, rájuk ruházva a Szangha irányítását az egész országban. Ezek a szerzetesek a monok által megőrzött régebbi théravádát képviselték, és hatásukat tovább fokozta egy burmai szerzetes, Csapata (*Chapata*) befolyása, akit Srí Lankán, az I. Parakkama Báhu által megreformált Mahāvihára Szan

ghában szenteltek fel. Ezt követően a királyok mindvégig erősen támogatták a théravádát, és a XV században Dhammacsėti (*Dhammaceti*) király kezdeményezésére létrehozták a dhamma-rádzsa, "a Tan királya" posztját, ami jogot biztosított az országban lévő összes kolostor felügyeletére. A dhamma-rádzsa címet mindig annak a szerzetesnek adták, aki az éppen uralmon lévő király személyes tanácsadója és tanítója volt. Ezzel együtt megreformálták az avatási családokat is. Mindaddig négy különálló avatási hagyomány létezett, amelyeket Srí Lanka-i és burmai forrásokból eredeztettek, ezeket azonban most egyetlen családban egyesítették, amelyet tizenhét szerzetes hozott be, akiket először elküldtek Srí Lankára, a Mahāvihára. Srí Lankával mindig szoros kapcsolatot tartottak fenn; a szerzetesek oda jártak zarándoklatra. Nem kell azonban azt hinnünk, hogy a burmai buddhizmus kizárólag théravádin, mivel egy szarvástivádin arhat, Upagupta népi kultusza mind a mai napig fennmaradt Burmában, valamint Thaiföld és Laosz egyes részein is.¹⁷¹ Ennek a legendának egyik fő - bár nem a legkorábbi - forrása a Lóka-

panyatti, egy elsősorban kozmológiai témájú szöveg, amelyet Alsó-Burmában készítettek a XI-XII. század körül. Egy másik fontos burmai mű a Szaddaníti, egy igen alapos páli nyelvtan, amelyet Aggavamsza (*Aggavamsa*) szerzetes írt a XII. században.

A burmai buddhizmus jellegzetes vonása volt a buddhista szentiratok szorgalmas tanulmányozása. Eből fakadóan itt a teljes Páli Kánont igen megbízhatóan hagyományozták át, bár a burmaiak mindig is az Abhidharma iránt tanúsították a legnagyobb érdeklődést. Ugyanez a beállítódás jutott kifejezésre az ötödik és a hatodik buddhista zsinaton, amelyet Mandalajban, illetve Rangunban hívtak össze 1871-ben és 1954-56-ban, amikor két ízben is alaposan átdolgozták a Kánont.

Kambodzsza

Kambodzsát, Délkelet-Ázsia más régióihoz hasonlóan, jelentős kulturális hatások érték Indiából, és ebből fakadóan a korai időkben a saivismus és a buddhizmus keveredése volt itt megfigyelhető. Az i. sz. II. századtól mahájána közösségek létesültek ezen a területen, és az V században már a saiva királyok is pártfogásukba vették őket. A VII. századi elnyomás periódusa után több egymást követő vaisnava és saiva király bódhiszattvána tekintette magát, és erős támogatásban részesítette a buddhista közösségeket. Bőséges adományokkal halmozták el a templomokat, köztük a híres Angkor-vatot, bár a jelek szerint ez a támogatás akkora terhet rótt az ország lakosságára, hogy a nélkülözés a XII. században két felkelést is kirobbantott. Noha ebben az évszázadban udvari körökben újraéledt a mahájána népszerűsége, ugyanebben az időben kezdődött meg - feltehetőleg thai hatásra - a lakosság fokozatos áttérése a théravádára. Az első erre valló, datált bizonyíték egy 1230-ból származó felirat. A XIV században lépett trónra Dzsajavarman Paramésvara (*Jayavarman Paramésvara*), az első olyan uralkodó, aki kimondottan a théraváda híve volt. 1431-ben egy thai hadsereg megszállta a fővárost, és ezzel végleg kihaltak a régi udvari mahájána gyakorlatok. A dhammajutika nikáját 1864-ben vezették be Kambodzsában.

Kambodzsában maradt fenn a legfontosabb bizonyíték a théraváda ezoterikus formájának, amelyet olykor "tantrikus théravádának" neveznek.¹⁷² Ennek a jelenségnek az eredetét részletesen nem ismerjük, de nem valószínű, hogy külső, mahájána vagy saiva hatásra jött létre, mivel csakis kizárólag a Páli Kánonra mint szentíráásra hagyatkozik. Sokkal inkább elképzelhető, hogy az India-szerte elterjedt tantrikus mozgalom következtében alakult ki természetesen úton, és azt mutatja, ahogyan ezek a hatások egy nem mahájána közegben érvényesültek. A théraváda eme formája, amely - mint minden tantra csak a beavatottak számára volt hozzáférhető, az emberi test és a kozmosz közötti megfelelések bonyolult rendszerén, valamint ezoterikus ismereteken alapult. Nem meglepő, hogy széles körben alkalmazták a mantrákat. Ennek a tradíciónak a legismertebb irodalmi terméke (bár már jó ideje nem tartják jelentősnek) Jógavacsara (*Yogāvacara*) kézikönyve, amely csak a számos, szorosan vagy kevésbé szorosan összefüggő meditációs kézikönyv egyike.

Thaiföld

Annak a területnek egy része, amelyen a mai Thaiföld és Laosz terül el, a Mon államhoz tartozott, és ugyanúgy a théravádinok hatása alatt állt, mint a burmai monok. A XI. és a XII. században Kambodzsa uralta a térséget, és ezalatt az idő alatt Thaiföldet mahájána és hindu hatások érték. Ugyanekkor érkeztek ide a Dél-Kínából átszivárgó thai népcsoportok, akik azután fokozatosan letelepedtek. Thaiföld és Laosz egyaránt a XIII. században vált független királysággá, s mindkét országba több théraváda misszió is érkezett a XIV században - Thaiföldre Burmából, Laoszba pedig Kambodzsból. Ugyanakkor valószínű, hogy már korábban is jelentősen hatott rájuk a théraváda, annak a mon lakosságnak a jóvoltából, amelynek a területét elfoglalták. A thai királyok is felkarolták a buddhizmust, amint azt jól példázza Lu-thai király esete, aki 1384-ben szerzetessé avattatta magát, és fogadalmat tett a buddhaság elérésére, hogy alattvalóinak segítsen megszabadulni a számszárából ami mahájána hatásra vall. Szintén ugyanennek a királynak az uralkodása idején keletkezett a Tribhúmi-gáthá (A három birodalomról szóló versek) címen ismert szöveg, amely leírja, hogy milyen a buddhista kozmológiában levő három birodalom, és hogy milyen erkölcsi tulajdonságokkal rendelkeznek azok, akik ezekben születtek újra.

Miután 1350-ben Ajutthajában új királyi dinasztia lépett trónra, a bráhmanizmus bizonyos mértékig a buddhizmussal azonos befolyásra tett szert, ami az udvari körökre gyakorolt hatását illeti; bár az utóbbi maradt a hivatalos államvallás, már bráhmanikus gyakorlatokkal elegyedett. Ezzel véget ért az a nyíltan jóindulatú és kizárólagosabb érdeklődés, amely a korábbi évszázadban az állam és a Szangha kapcsolatát jellemezte. A Szanghát egyre inkább úgy tekintették mint az állam legitimitásának forrását. Paramatrailokanáth (*Paramatrailokanāth*) király uralkodásának idején (1441-1481) thai ifjakat küldtek Srí Lankára, hogy ott szenteljék fel őket, és Srí Lanka-i szerzetesekkel tértek vissza, hogy új avatási családot hozzanak létre Thaiföldön. A XVIII. század elején viszont Thaiföldről Srí Lankára mentek szerzetesek bhikkhuk felszentelésére, és ott megalapították a szijam (szíami) nikáját, újjáélesztve ezzel a Srí Lanka-i Szanghát.

1761-ben egy hódító burmai hadsereg lerombolta Ajutthaját, és a főváros szinte valamennyi buddhista létesítményét megsemmisítette. 1767-ben, amikor az ország ismét thai vezetés alatt egyesült, széles körű újjáéledési mozgalom vette kezdetét. Az új király, Tak-szin (*Tak Sin*), akit egy buddhista szerzetes nevelt fel, megtisztította a Szanghát (még a szangha-rádzsát is elbocsátotta), korlátozta a bráhmanizmus befolyását az udvarban, és gondoskodott róla, hogy a fővárosban újra elhelyezték a Tipitaka egy teljes példányát. Egy Mongkut nevű szerzetes herceg (1824-1851) támogatásával, részben Srí Lanka-i hatásra alakult meg a thammajutika nikája - "a tanítással összhangban levő avatási család" - nevű kisebbségi reformszekta, amelynek műveltebb szerzetesi tagjai Mongkut 1851-es trónra lépésétől kezdve kedvezményezett pozícióba kerültek a társada-

lomban, s ezzel erős feszültség bontakozott ki köztük és a régi, "meg nem reformált" mahá-nikája képviselői között. Mind a mahá-nikája, mind a thammajutika nikája továbbterjedt Laoszba és Kambodzsába is.

Az eddig vizsgált országokban olyan képlet bontakozik ki, miszerint a XII-XV század között az akkor születő államok egy normatív Szangha-szerkezetet és a Sri Lanka-i Mahávihára théraváda doktrínáját használták fel legitimitásuk eszközéül. Az állam és a vallás között megfigyelt kapcsolat egyértelműen a Sri Lanka-i mintát követi, amelyet Asóka példája, illetve a harmadik zsinat idején a Szangha ügyeibe történt beavatkozása ihletett. Ez a hatás részben kétségtelenül hasznos volt, mivel sok király próbálta követni a buddhista dhamma-rádzsa példáját, aki igazságosan uralkodik. Azt sem szabad elfelejteni, hogy - csakúgy, mint Tibetben és Japánban - a buddhizmus kulcsszerepet játszott abban, hogy a magasabb rendű kultúra meghonosodott ezekben az országokban.

Vietnam

Vietnam helyzete valamelyest elüt a többi délkelet-ázsiai országtól, mivel ez a terület - főleg annak északi része - a kínai kultúra befolyási övezetéhez tartozott, még azután is, hogy a X. században elnyerte politikai függetlenségét. Az első ideérkező buddhisták a kínai Három Királyság korszakának zűrzavarai elől menekültek ide (i. sz. 189 körül), de mind mahájána, mind nem mahájána iskolák képviselőiben érkeztek további miszsiók Kínából a III. században. Földrajzi helyzeténél fogva Vietnam hasznot húzott abból a forgalomból, amit a Kína és India közötti tengeri úton közlekedő kereskedők és misszionáriusok bonyolítottak le. Az Indiából és más dél-ázsiai országokból érkező buddhista hittérítők is bizonyára megálltak itt Kínába vezető tengeri útjuk során, de a Kínából India felé tartó indiai, tibeti és kínai szerzetesek is megfordultak Vietnamban. A buddhizmus ezenkívül még közelebbi forrásokból is eljuthatott ide, például Kambodzsából vagy a Csampá (Campâ)-királyságból (Vietnam keleti partvidékén), amelyet részben indiai gyarmatosítók alapítottak az i. sz. II. században. (Ez az ország a XV századig állt fenn, amikor Vietnam bekebelezte.) Mindkét ország támogatta mind a szinkretikus saivamahájána buddhizmust, mind pedig a théravádát, jóllehet Csampában a théraváda valószínűleg már a III. századtól jelen volt, míg Kambodzsába csak a XII. században jutott el.

A buddhizmusnak három jellegzetes formája alakult ki, nagyrészt kínai hatásra: az a-ham (*ágama*) hagyomány, amely valószínűleg az i. sz. II. századra nyúlik vissza; a thien (csan) hagyomány, amelyet a VI. században hoztak be, és egy Kristálytisza Ország iskola, amely Amitábha vallási tiszteletére összpontosított. Az első két hagyomány a kolostorokra korlátozódott, míg a harmadik a nép körében hódított. Bár a hínájána kezdetben nagy sikereket ért el, később háttérbe szorult a mahájánával szemben. A XII. századtól létrejött a thien és a Kristálytisza Országról szóló tanítások összefonódása, amely ettől kezdve egészen a XX. századig jellemezte a vietnami buddhizmust. Mivel a Dharma két fő irányból hatolt be az országba, az észak-vietnami budd-

hizmus általában a kínai kánonra épült, míg a dél-vietnami a kambodzsai írású Páli Kánonra vette alapul.

Indonézia

A buddhizmus története Indonéziában szintén egészen másképpen alakult, mint a többi délkelet-ázsiai országban. Fa-hsien, aki 414-ben járt Szumátra szigetén, a buddhizmusnak még semmilyen tanújelét nem találta, de a VI. századra a Sailéndra (*Sailendra*)-dinasztia a mahájána híve lett, és Ji-csing 690-ben, amikor odalátogatott, már találkozott mahájána buddhistákkal, valamint szerzetesekkel, akik többnyire a mûla-szarvászti-vádin vinaja szerint éltek, néhányan pedig a szammitíja nikáját (*sammitíya-nikája*) képviselték. A Sailéndrák több köemléket emeltek, amelyek közül pompájával és gazdagságával messze kiemelkedik Borobudur, tanúsítva, hogy e korszak uralkodói milyen kivételes bőkezűséggel pártfogolták a buddhizmust. Borobudur hatalmas szimbolikus mandala-várost alkot, amelyben hetven, Vairócsana és a Buddha szobrai tartalmazó sztúpa található, valamint rengeteg dombormű, amely a Gandavjúha-szútra, a Lalitavisztara és a Divja-avadána jeleneit illusztrálja. A XII-XIII. században kialakult itt egy buddhista és saiva elemekből szövődött hibrid tantra, amely királyi támogatást is élvezett, de az uralkodókkal együtt elsöpörte egy iszlám felkelés a XV században.

21. A buddhizmus Közép-Ázsiában és Kasmírban

A Himálaja vonulatai szinte áthághatatlan akadályként tornyosulnak a buddhizmus őshazája és az attól keletre, illetve északra fekvő területek között. A Dharma legelőször a Selyemút mentén hatolt be ide, ugyanazon az északnyugat-indiai hágókon keresztül, amelyek a szubkontinens történelmének megannyi fejezetében oly fontos szerepet játszottak. Ennek folytán az a Közép-Ázsiaként ismert óriási terület, amely nyugaton a mai Türkmenisztántól, Üzbegisztántól és Tádzsikisztántól kezdve keleten egészen Kína Hszincsiang-Ujgur Autonóm Területéig, délnyugaton pedig Kasmírig fekszik, fontos szerepet játszott a kínai és tibeti buddhizmus fejlődésében. Közép-Ázsián keresztül húzódtak ugyanis azok a fő útvonalak, amelyeken a Dharma - körülbelül az i. sz. I. évszázadtól kezdve - eljutott Kínába, majd a VII. századtól Tibetbe is. Fontossága ellenére azonban nagyon keveset tudunk a buddhizmus történetéről ezen a vidéken, főleg azért, mert a VIII. és XIV. század között az egész terület muszlim uralkodók fennhatósága alá került, bár az iszlámizálódás egyes területeken nagyon lassan ment végbe, úgyhogy kínai Közép-Ázsiában a buddhizmus valamilyen formában valószínűleg egészen a XVII. vagy XVIII. századig, 173 Afganisztánban pedig a XIX. századig is fennmaradt.¹⁷⁴

Hogy miért jutott ez a terület ilyen jelentős szerephez, annak az volt a fő oka, hogy itt húzódtak azok a kereskedelmi útvonalak, amelyek Kínát, az északnyugat-indiai hágókon át, összekötötték a Földközi-tenger vidékével, s amelyeken keresztül elsősorban a selyem áramlott Indiába és Európába. Azok a - nagyrészt Szogdiából származó - kereskedők, akik az útvonal mentén településeket alapítottak, és főleg a kínaiakkal való kereskedelem céljából elsajátították a térség nyelveit, igen fontos szerepet játszottak a buddhista szövegek kínaira

és más nyelvekre fordításában időszámításunk első évszázadaiban. Közép-Ázsiában ebben az időben számos kis állam létezett, amelyeknek központja általában egy-egy oázis volt, mint például Khotán, Kucsá és Turfán; idővel valamennyi a buddhista műveltség fontos centruma lett. A térség népessége igen vegyes volt: délen és nyugaton görögök, indiaiak és irániak, északon és keleten főleg türkök és kínaiak laktak. Természetesen sok nyelv volt használatban e területen; többek között kelet-iráni és türk dialektusok, a tibeti, a kínai, a prákrit és a szanszkrit.

Valószínű, hogy ezen a területen legelőször dharmaguptaka szerzetesek végeztek hittérítő tevékenységet. Ennek bizonyítékai közé tartozik a Dharmapada egy változata az általuk használt - ma gandhári prákritnak nevezett nyelven, amelynek egyetlen kézírásos példánya Khotánból került elő, és az I-II. századból származik. Azt is tudjuk, hogy az ő Dírgha-ágamájukat fordították le kínaira 410 és 413 között, s hogy a kínai szerzetesek a dharmaguptaka vináját követték. Később a szarvástivádinok jutottak növekvő befolyáshoz a kusán királyok, főként Kaniska támogatásával, és jellegzetes, buddhista szanszkrit nyelven íródott szarvástivádin műveket terjesztettek el, köztük sok Abhidharma-szöveget. A IV századra már kialakult a mahájána műveltség első központja is Khotánban.

A korai buddhista tanok és a mahájána keveredése Kasmírban kétségtelenül hatalmas újításokat eredményezett. Szarvástivádin tanítók irányítása alatt több nagy hatású meditációs iskola alakult ki ezen a vidéken, amelyek Maitréja bódhiszattva alakjából merítették ösztönzést. Ebben kétségkívül az tükröződik, hogy Maitréját, az eljövendő buddhát mind a mahájána, mind a nem mahájána iskolák bódhiszattvának tekintik, és ezért alakja általános vonzerőt gyakorolhatott abban a közegben, ahol a két hagyomány keveredett. Bizonyos, hogy a kasmíri meditációs iskolák döntő szerepet játszottak a buddha-anuszmriti gyakorlatok kialakulásában, amelyek a Buddha (vagy a buddhák) felidézésével kapcsolatosak, s amelyek később a mahájána buddhizmus és a tantra jellegzetességei közé tartoztak. Maitréja népszerűsége biztosan összefüggésben volt a meditációs élményekkel; valószínűnek látszik, hogy meditációban előidézett látomások formájában tapasztalták is jelenlétét. Népszerűségéről egész Közép-Ázsiában fennmaradtak emlékek; például Turfánban találtak egy neki szentelt szútrát, s hatalmas szobraikat a kereskedelmi útvonalak mentén valamennyi állam határán felállították. Amitábha Buddha vallásos tisztelete szintén igen széles körben elterjedt e vidéken, sőt végül ki is szorította Maitréját; valószínű, hogy a Szukhávati-vjúha-szútrákat is itt alkották meg. Kasmírban élt Szangharaksa, egy szarvástivádin meditációs mester, aki Kaniska kortársa volt, és írt egy Jógácsárahúmi című meditációs kézikönyvet, amely a későbbi mahájánista, Aszanga hasonló című szövegének mintájául szolgált.

A Selyemút keleti végén, a mai Nyugat-Kínában fekszik Tunhuang, ahol fennmaradt egy hatalmas, sziklába vájt barlangrendszer, tele buddhista freskókkal és szobrokkal. Itt született Dharmaraksa (*Dharmaraksa*), a

legjelentősebb fordító, aki Kumáradzsíva (*Kumârajîva*) előtt buddhista szövegeket for-

dított kínaira. A fordítás munkálataiból rengeteg közép-ázsiai vette ki a részét, de közülük is kiemelkedik Kumáradzsíva, kucsái anya és indiai apa gyermeke, aki rengeteg korai buddhista és mahájána szöveget fordított le kínaira. Lótusz-szútra fordítását különösen jónak tartották (valószínűnek látszik, hogy ő volt az első olyan fordító, aki egyformán jól ismerte a szanszkrit és a kínai nyelvet), és ez lett az elfogadott kínai változat. Közép-Ázsiában - különösen Iiznhuangban, Turfánban és Gilgitben (Észak-Pakisztán) - sok buddhista kéziratot fedeztek fel; több fontos szútrának innen származik az első írásos emléke, amely a rendelkezésünkre áll. Mivel ezek a kéziratok gyakran rövidebb változatait tartalmazták azoknak a sokkal későbbi szövegeknek, amelyek Nepálból kerültek elő, azt mutatják, hogy ezek a szútrák tulajdonképpen összetett képződmények, amelyek a századok folyamán egyre nőttek és gyarapodtak.

22. A buddhizmus Kínában

A buddhizmus az i. sz. I. században Közép-Ázsiából, kereskedők és középázsiai buddhisták révén jutott el Kínába. Kínában, Délkelet-Ázsiától és Tibettől eltérően, a buddhizmus nem egy magasabb rendű kultúra hordozójaként jelentkezett, mivel itt ekkorra már magas fokú műveltség alakult ki. Kínának megvoltak a maga őshonos vallásai, amelyek a kínai társadalomban mélyen meggyökereztek, s amelyek a maguk módján kihatóttak arra, hogy a buddhizmus itt a későbbiek során milyen jelleget öltött. E két vallás közül a régebbi a taoizmus volt, amelynek megalapítása Lao-ce (*Lao-Tzu*, szül. i. e. 604) nevéhez fűződik. Fő célja az élet meghosszabbítása volt alkímia segítségével, és egy isteni panteon imádatával párosult. A második őshonos vallás a konfucianizmus volt, amely Konfuciusz (*Kung fu*, i. e: 551-479) "mondásain" alapult. Ezekben a vallásalapító a társadalmi hasznosság elvét, az idősebbek tiszteletét és a műveltséget hangsúlyozta. A konfucianizmusban különösen fontos szerephez jutott a kínaiak kulturális felsőbbrendűségének tudata, ezért ez a szemlélet semmi jót nem látott egy "barbár", nyugatról jött vallás behozatalában.

A buddhizmussal való érintkezés első időszaka, amely a IV századig tartott, csekély hatást gyakorolt a kínai vallási életre. A buddhisták - többségükben nem kínai belső-ázsiaiak - tevékenysége nagyrészt azoknak a vegyes buddhista szövegeknek a fordítása és tanulmányozása körül forgott, amelyek a nyugati kereskedelmi útvonalakon keresztül áramlottak be. I. sz. 220-ig ennek a tevékenységnek Lojang (*Lo Yang*) volt a központja, ahol elsősorban azokkal a kasmíri és északnyugat-indiai meditációs mesterek által összeállított kézikönyvekkel foglalkoztak, amelyek főleg a nem mahájána iskolák meditációs gyakorlatait írták le. Úgy gondolták ugyanis, hogy ezek a szövegek számot tarthatnak az őshonos tanizmus híveinek érdeklődésére, akiket a szellemi és fizikai alkímista technikák foglalkoztattak. Az első szútra, amit ebben az időben lefordítottak, a Negyvenkét Részlet Szútra volt. A munkában nagy szerepet játszott An Si-kan (*An Shih-kan*), egy pártus, aki 148 körül ér-

kezett Lojangba, és egy csapat nem mahájána szerzetessel dolgozott együtt. Ugyanakkor egyes kortársai mahájána művek fordításával foglalkoztak; ilyen volt például An Hszüan (*An-hsuan*), egy másik pártus, és Lókakséma, egy indoszkíta (168 után), akitől tizenegy fordítás maradt fenn.¹⁷⁵ A korai időszakból ránk hagyományozódott fordítások mind arról tanúskodnak, hogy a buddhizmus egy eléggé szűk kör, talán csak néhány peremvidéki kultuszcsoporthoz tartozott, és hogy valószínűleg nem tettek éles különbséget világiak és szerzetesek között.¹⁷⁶ A Han-dinasztia 220-ban bekövetkezett bukása után a helyzet megváltozott, és sokkal több fordítást készítettek, köztük számos mahájána szútráét. A kor buddhizmusáról azonban mégis keveset tudunk azon kívül, hogy nem tartozott a művelt kínai felsőbb osztályok érdeklődési körébe.¹⁷⁷ Még kevesebbet tudunk azokról a korai buddhista központokról, amelyek a kelet-kínai Peng-csengben (*P'eng Ch'eng*, a Jangce alsó folyásánál) és a dél-kínai Csiao-csouban (*Chiao Chou*, ma Észak-Vietnam) voltak. Nem kétséges, hogy az utóbbi a Dél-Ázsiával való tengeri kereskedelmi kapcsolatok nyomán jött létre, és az sem kizárt, hogy a keleti központ is ugyanebből a forrásból táplálkozott.

A fejlődés új szakasza kezdődött, amikor 320-ban a Kínai Birodalom északi része összeomlott a hun hódítók támadásai alatt. A kínai császári udvar délre menekült, és a VI. század végéig Kína számos ingatag államra szakadt szét. Az ország északi és déli részén merőben ellentétes helyzet alakult ki, de mindkettő elősegítette; hogy a buddhizmus előrenyomuljon hódító útján. Az északi területen, ahol különböző idegen dinasztiák uralkodtak, a buddhizmust mely maga is idegen vallás volt - fel lehetett használni a kínai vezéreszme, a konfucianizmus ellensúlyozására, és ezért nagy sikereket ért el. Királyi támogatásban részesült (aminek természetesen megvoltak az állammal való szoros összefonódásból származó, szokásos hátulütői is). Így aztán északon a buddhizmus idegenségéből kevesebb baj származott, és tovább folytatódott az indiai források fordítása és tanulmányozása, bár ettől a buddhizmus nem kínai eredete még hangsúlyosabbá vált. Ezt megkönnyítette Közép-Ázsia közelsége, amely még mindig a buddhizmus Kínába hatolásának legfontosabb útvonala volt. Az V században már harmincezer kolostorról tesznek említést, összesen kétféle bentlakó szerzetessel. Különös jelentőséggel bírt Kumáradzsíva, egy kucsái szerzetes Csanganba (*Ch'ang-an*) érkezése, mivel ő volt az első olyan fordító, aki egyformán jól értette az összes olyan nyelvet, amelyre a fordításokhoz szükség volt. Nagy és igen termékeny fordítói központot hozott itt létre, és bevezette Kínába az indiai madhjamaka buddhizmust.

Délen viszont a gazdag kulturális élet, a konfucianizmus szerencsecsillagának lehanyaglása és a taoizmus iránti növekvő érdeklődés, a politikai helyzet okozta fizikai szenvedéssel párosulva, egy olyan pezsgő és nyitott szellemű intellektuális légkört teremtett, amelyben a buddhizmus először lett vonzóvá a művelt kínai uralkodó osztály körében. Ezt az is elősegítette, hogy megszakadtak azok a kapcsolatok, amelyeket korábban nyu-

gattal Közép-Ázsián keresztül tartottak fenn, és ezáltal a buddhizmus indiai eredete nem volt annyira hangsúlyozott. Ennek folytán a buddhizmusnak olyan formái alakultak ki, amelyek sokkal jobban ötvöződtek a kínai elképzelésekkel. Első ízben jelentkeztek az önálló kínai buddhista iskolák. Az indiai buddhizmussal való közvetlen kapcsolatok hiánya például azzal az érdekes következménnyel járt, hogy a kínai buddhisták a Lankávatára-szútra húsevéséről szóló fejezetét olvasva arra a következtetésre jutottak, hogy a szigorú vegetarizmus része a vinaja szabályzatnak. 400-ban már délen is majdnem kétezer kolostor létezett, s a buddhizmus először hívta ki maga ellen a konfucianusok dühödő támadását, amellyel azt akarták elérni, hogy e "barbár" vallást izzék ki az országból. A buddhizmus népszerűsége délen Vu császár uralkodása alatt (502-549) érte el a csúcspontját, aki világi buddhista hívő lett, betiltotta a taoizmust, és megszüntette az állatáldozatokat. Ebben az időszakban történt az is, hogy Kínába érkezett Bódhidharma indiai szerzetes, a csan iskola megalapítója.

A kínai buddhizmus fejlődésének harmadik szakasza egybeesik az északi és a déli területek újraegyesítésének korszakával a Szuji(Sui)- és a Tang (T'ang)-dinasztia idején, a VI-tól a X. századig. Ebben az időben kezdett összefonódni egymással az a két irányzat, amely az előző fejlődési szakaszban bontakozott ki. Az ország újraegyesítése azzal az eredménnyel is járt, hogy a közép-ázsiai folyosón keresztül újra eljuthattak nyugatról Kína központjába a buddhista eszmék, s el is jutottak oda mindaddig, amíg az útvonalat a VII. század közepe táján a muszlim hódítók betörései el nem vágják Indiától. Amíg Indiát szárazföldi úton is meg lehetett közelíteni, addig Közép-Ázsián keresztül utaztak oda a kínai zarándokok, köztük Hszüan-cang (*Hsuan-tsang*, 629-645). Attól kezdve azonban, hogy ez a szárazföldi útvonal megszakadt, tengeri úton, Dél-Ázsián keresztül utaztak, mint például Ji-csing (*I-Tsing*, 635-713). Bár a korszak végén a buddhizmust kegyetlenül elnyomták az újjáéledő konfucianus és taoista erők, általában ezt az időszakot tekintik a kínai buddhizmus virágkorának. Ekkor gyakorolták a buddhista eszmék a legmélyebb hatást a kínai kultúrára, és ekkor részesült a buddhizmus a legnagyobb mértékű támogatásban a társadalom részéről. Ebben a korszakban jelent meg számos kínai buddhista iskola. Ezek általában két nagyobb csoportra oszlanak: azokra, amelyek az indiai buddhista iskolák és tanítók tanításaira (azaz tulajdonképpen a szövegeikre) alapultak, illetve azokra, amelyek a kínai szellem saját alkotásai voltak.

Indiai iskolák Kínában

Számos olyan iskolát, amelyet az indiai buddhizmus tárgyalásakor már megismertünk, nagyjából ugyanabban a formában ültettek át Kínába, mint amilyen a szülőföldjén volt. Ezek közé tartozott a Szan-lun cung (*San-lun tsung*), szó szerint a "Három Értekezés Iskolája", amelyet Kumáradzsíva alapított, és Nágádsuna és Arjadéva három értekezésén alapult; valamint a Fa-hsziang cung (*Fa-hsiang tsung*), vagyis a jögácsárin iskola, amelyet Hszüan-Gang alapított 645-ben, miután visszatért Indiából Vasubandhu Trimsikájával, Har-

minc Versszakos Értekezésével. Kisebb jelentőségű volt a Csü-ső cung (*Chu-she tsung*), azaz az (Abhidharma-) Kósa iskola, amely Paramártha (*Paramārtha*) Abhidharmakósa fordítása és magyarázata nyomán, 565 körül keletkezett, valamint a Lu-cung (*Lu tsung*), a "Fegyelmi iskola", amelyet Tao-hszüan (*Taohsuan*) alapított a VII. században, és a kolostori vinaja magyarázatával foglalkozott. A tantrát is elvitte Kínába a VII. században három indiai szerzetes, de ez az irányzat nem juthatott jelentős szerephez, mivel a kínaiak a magasabb rendű tantrák szexuális képi világát illetlennek találták.

A kínai földön kialakult buddhista iskolák

Az egyik sajátos probléma, amivel a kínai buddhisták szembe találták magukat, az volt, hogy rengeteg különböző szöveg áramlott be hazájukba a buddhizmus fejlődésének valamennyi korszakából, s mind azt vallotta magáról, hogy Sákjamuni Buddha valódi, végső tanításait képviseli. Nyilvánvalóan égető szükségét érezték, hogy ezt a sokszínű anyagot valamiképpen rendszerezék, hogy összeegyeztessék egymással azt a sok, gyakran látszólag ellentmondásos tanítást, amelyet ezek a szövegek tartalmaznak, s megállapítsák, mi volt az az egy alapvető igazság, amit a Buddha tanított. Kína, Tibettel ellentétben, nem támaszkodhatott közvetlenül a Pála-korszakbeli (760-tól kezdve) nagy kolostori egyetemek rendszerező munkáira, mivel a szárazföldi összeköttetés Észak-Indiával a VII. században megszakadt, s ezzel jelentősen csökkent a buddhizmus fő indiai áramlatával való kapcsolatuk lehetősége. Ezenkívül a kínai szerzetesek hátrányban voltak Pála-korabeli kortársaikkal szemben a tekintetben is, hogy csak fordítások álltak rendelkezésükre, nem pedig olyan művek, amelyek a saját anyanyelvükön születtek. A kínaiak általában kétféleképpen válaszoltak erre a kihívásra. Egyfelől, egyes tanítók egyetlen szútrára alapozva hoztak létre iskolákat, amelynek tanításáról azt vallották, hogy a végső igazságot fejt ki, míg a Buddha összes többi tanítását upájának tekintették, s az alá sorolták be őket egy pancsiao néven ismert, tagolt hierarchikus rendszerbe. Ez a megoldás a fő indiai iskolák módszeréhez hasonlított, amelyek szintén bizonyos szútrák magyarázataiból nőttek ki. Másfelől, az első megoldással ellentétben, megszületett a gyors megvilágosodáshoz vezető ösvény tanítása, amely felülemelkedett a filozófiai és hitelvi vitákon, és radikálisan elvetett minden skolasztikát. Az első irányzat nyomán születtek meg a kínai buddhizmus fő skolasztikus hagyományai, mint például a hua jen és a tientaj, míg az utóbbit példázza a csan, és talán - kisebb mértékben - a csing-tu.

A tientaj

Ezt az iskolát alapítója, Cse-ji (*Chih-i*, 538-597) lakóhelyéről, a Tien-taj hegyről nevezték el. Uttörő pancsiao (*p'an chiao*)-munkássága alapján arra az eredményre jutott, hogy a Lótusz-szútra képviseli a Buddha végső és valódi tanítását. Szerinte a Buddha valamennyi szútráját öt, időrendben egymást követő szakaszba lehet besorolni. Az első volt az Avatamszaka-szútra kinyilatkoztatásának időszaka, amely három hétig tartott; a második az ágamáké, amely tizenkét évet vett igénybe; ezt követte harmadikként a vaipulja-szútrák sorozata, ame-

lyeket nyolc éven át tanított; negyedszerre a Tökéletes Bölcsesség szútráit adta elő, huszonkét éven keresztül; majd ötödikként és utoljára a Lótusz- és a Maháparinirvána-szútrákat nyilatkoztatta ki - tehát ezek voltak a Buddha végső tanításai, amelyeket parinirvánáját megelőzően adott. A Maháparinirvána-szútra besorolását a Lótusz-szútra mellé az tette szükségessé, hogy a hagyomány szerint ez volt az a beszéd, amelyet a Buddha közvetlenül a parinirvánája előtt tartott.

Cse-ji szerint a Lótusz-szútra tanítása annyira magas volt, hogy az meghaladta egyes tanítványok értelmét, s ezért adta elő a Buddha a Maháparinirvána-szútrát is. A két szútra összehangolása azt jelentette, hogy az utóbbi szöveg tatháगतagarbhával kapcsolatos tanainak egy részét össze kellett egyeztetnie a Lótusz-szútra fő tanításaival, valamint a klasszikus jógácsára tanításokkal a triszvabháva tan egy változatával együtt, amely "három igazság" néven vált ismeretessé. A tien-taj-szintézis egyik igen jellegzetes vonása volt az a tanítás, mely szerint az összes létező dolog valamennyi létbirodalomban kölcsönösen áthatja egymást. Ennek az az oka, hogy minden dolog része egyetlen szerves egységnek, ami az "Egy tudat". Szenyvezett állapotában ez hozza létre a szokványos világ jelenségeit, tiszta állapotában pedig a buddhaságot. Az ebből a gondolatmenetből fakadó végső következtetést a tien-taj iskola kilencedik pátriárkája, Csan-zsan (*Chan-jan*, 711-782) vont le, aki azt tanította, hogy mivel minden az egyetlen abszolút tudat megnyilvánulása, minden dologban - még a porszemekben és a fűszálakban is - benne van a buddha-természet.

A hua jen

A hua jen (*Hua yen*) iskola alapítója Fa-cang (*Fa-tsang*, 643-712), aki - csakúgy, mint Cse-ji - felállított egy pan-csiao-rendszert, de ebben a Buddha legvégső tanítása az Avatamszaka-szútra volt. A hua-jen iskola alapvető tanításait Fa-cang Értekezés az aranyoroszlánról című filozófiai munkájában fejt ki. A cím arra a megtörtént esetre utal, amikor a császárnő, Cö-tien (*Tse-t'ien*) magához hívatta Fa-cangot, hogy magyarázza el neki az Avatamszaka-szútra tanításait, és ő erre a célra egy aranyból készített kis oroszlánszobrot használt fel. Az arany - magyarázta - olyan, mint a *li*, vagyis a noumenon (amelyet a buddha-természettel azonosítanak): az az eredendően tiszta és teljes lényeg, mely maga a tudat; míg az oroszlán formája olyan, mint a *si* (*shih*), azaz a jelenségek (dharmák). Fa-cangra nagymértékben hatott A hit felébresztése a mahájánában című szöveg, és ő a jelek szerint végső tanítás alatt valami olyasmit értett, amit ez a szöveg a tatháगतagarbha tanításaként ismertet. A linek nincsen saját, csak rá jellemző formája: önlétében üres (*svabháva-súnyatâ*); ám mégis mindig felvesz valamilyen, a körülményeknek megfelelő formát, és ezek a formák a *si*, azaz a jelenségek (dharmák). Ez azt jelenti, hogy minden jelenség, jöllehet minden mástól különbözik, a noumenon (azaz a buddhatermészet) teljes és tökéletes kifejeződése. Továbbá ezért az összes jelenség (dharma) meghatározza és kölcsönösen áthatja az összes többi jelenséget, mert az, hogy minden jelenség noumenon (amely egy és

oszthatatlan), azt jelenti, hogy *minden egyes* jelenség az *összes* jelenséggel azonos, hiszen minden jelenség részesül valamiben, ami oszthatatlan. Mivel ezt nehéz felfogni, Fa-cang ezt az elvet úgy szemléltette, hogy egy Buddha-szobrot helyezett tíz, egymással szemben felállított tükör közé. A szobor képe visszaverődik a tükrök felületéről, majd a visszatükröződések újból visszatükröződnek, és így tovább, minek folytán a jelenségek végtelen, egymást kölcsönösen átható hálózata jön létre.

Mivel a hua-jen tanítása szerint a buddha-természet már eleve benne van az összes lényben, s továbbá mivel a dolgok kölcsönösen áthatják és meghatározzák egymást, s a buddhaság már az ember szellemi pályafutásának kezdetén jelen van, az iskola a hirtelen megvilágosodás elvét vallotta. A megvilágosodás már eleve létezik, nem lehet hozzá fokozatosan közelíteni, és nem a szellemi gyakorlás idézi elő. Ez nem jelenti azt, hogy a hua-jen követői felhagytak a szellemi gyakorlattal, hanem inkább csak egyfajta átmeneti segédeszköznek tekintették, amelynek segítségével felfedezhetik azt, ami tulajdonképpen *van*. A hirtelen megvilágosodás elvének hangoztatása miatt a hua-jent olykor a csan filozófiai alátámasztásaként tartják számon.

A csan

A csan (*Ch'an*) az indiai *dhyânaljhâna* szó kínai kiejtése, amely meditatív elmélyedést jelent, tehát a csan iskola a meditáció gyakorlatát helyezte előtérbe. Bár alapítását egy Bódhidharma nevű indiai szerzetesnek (470-520 körül) tulajdonítják, az iskola által képviselt hagyományt egészen Mahákásjapáig vezetik vissza, aki a legenda szerint annak láttán világosodott meg, amint a Buddha egyszer, néma csendben, felmutatott egy virágot. Tőle Bódhidharmaig olyan mesterek sorozatán keresztül vezet az út, akik mind egy közvetlen, tudatból tudatba történő átadás által érték el a megvilágosodást. Bódhidharmát számítják az első pátriárkának. A hatodik pátriárka a híres Huj-neng (*Hui Neng*, 638-713) volt, akinek történetét és tanításait a 820 körül összeállított Platform-szútrából ismerhetjük meg. Pátriárkai státuszát azonban egyesek kétségbe vonták, így a csan a Tang-dinasztia alatt valószínűleg több átadási ágra szakadt. Ezek közül a két legfontosabb a lin-csi (*Lin-ch'i*), amely a hirtelen megvilágosodást és a kung-anok (japánul kóanok) használatát hangsúlyozta, valamint a cao-tung (*Ts'ao-tung*), amely a "csak ülés" meditációt és a fokozatos megvilágosodást hirdette. A kung-an, avagy "nyilvános feljegyzés" történelmi hűségű beszámoló egy megvilágosodott tanító és egy tanítvány között lezajlott beszélgetésről, amely a tanítvány megvilágosodásához vezetett. Ezek a beszélgetések gyakran paradox jellegűek. A rájuk alapozott gyakorlatok úgy zajlanak, hogy a mester felad a tanítványnak egy ilyen történetet, amelyen annak el kell gondolkodnia. Ha a kung-an megfelelően lett kiválasztva, akkor ez a szemlélődés hozzásegítheti a tanítványt, hogy megtapasztalja a megvilágosodást. A csan iskola a vinaján felül kialakított egy olyan, csak rá jellemző kolostori szabályzatot, amelyben a mindennapos munkára mint a szerzetesi élet szerves részére különlegesen nagy súlyt fektetett. A csan a személyes megvilágosodásra helyezi a hangsúlyt,

és kevésbé hangoztatja a bódhiszattva eszményét. Annak ellenére, hogy azt a meditatív élményt részesíti előnyben; amely az értelem és a tanulás közvetítése nélkül születik meg, A Tökéletes Bölcsesség szútráit igen nagy becsben tartják - bár a Lankávatára-, a Súrangama- és a Vimalakírti-nirdésa-szútra is legkedveltebb és legfontosabb szövegeik közé tartozik. A csant és a hua-jent gyakran összefüggésbe hozzák egymással.

A csing-tu

Míg a csan hagyományai szerint a megvilágosodás eléréséhez személyes erőfeszítésre, azaz az "önerőre" van szükség, addig a csing-tu az ellenkezőjére, a "más erőre" helyezte a hangsúlyt. A "más erő" itt arra az erőfeszítésre vonatkozik, amelyet Amitábha Buddha fejt ki a lények érdekében. Csing-tu (*Ching'tu*) azt jelenti: "a mező, amely megtisztít", és ez a Kristálytisza Ország kínai fordítása. A csing-tu tehát a Kristálytisza Ország hagyományát folytató buddhista iskola, amely a Szukhávati-vjüha-szútrákon alapul. Gyökerei egészen a II. századba, a buddhizmus legelső kínai elterjedésének idejére nyúlnak vissza, de Amitábha kultikus tisztelete egyáltalán nem korlátozódik a csing-tura. Az iskola megalapítását az első pátriárkaként számon tartott Tan-luan-nak (*T'an-luan*, 476-542) tulajdonítják, akit Bódhiruci (*Bodhiruci*) buddhista szerzetes térített át a taoizmusról. Tan-luan Amitábha tiszteletéről szóló értekezései alkotják a csing-tu tanításai központi magvát. Az iskola célja az újraszületés a Szukhávátiban, Amitábha Buddha Kristálytisza Országában, így minden gyakorlatuk erre irányul. Ezek közé tartozik a leborulás, a nien-fo, a Szukhávati és Amitábha felett folytatott elmélkedés, az elhatározás a Szukhávátiban való újjászületésre, valamint az ezáltal szerzett érdemek átruházása másokra. A nien-fo, "a Buddha megidézése" a *nan-mo a-mi-t'o fo* mondat ismételtetéséből áll, ami azt jelenti: "Tisztelet Amitábha Buddhának!" Nagy tiszteletben részesítették Avalokitésvarát is mint Amitábha megjelenését bódhiszattva képében, akinek nevét úgy fordították le: Kuan-jin (*Kuan Yin*), "Hangok Meghallója". Miután a népi vallásban Avalokitésvarát összekeverték tantrikus hitvestársával, Pándaravaszínival (*Pándaravásini*), aki fehér ruhát hord, Kuan-jint fehérbe öltözött nőalaként ábrázolták.

A kínai buddhizmus utolsó szakasza

A kínai buddhizmus történetének utolsó szakasza akkor kezdődött el, amikor Vu-cung (*Wu-tsung*) taoista császár 845-ben dühödt buddhistaüldözésbe fogott. Sem a tien-taj, sem a hua-jen iskola nem maradt fenn - valószínűleg azért, mert ezek az irányzatok kolostori "specialistáktól" függték, és az üldözés leginkább éppen a kolostorokat sújtotta. A csan és a csing-tu, amelyek népszerűbb irányzatok voltak, fennmaradtak és lassan ismét megerősödtek, megtalálván helyüket a taoizmus és a konfucianizmus mellett az egyre jobban konfucianizálódó társadalomban. A nép szintjén a három vallás egyre inkább összeolvadt. A mongol uralom alatt (1215-1368) a korábbi Csin (északi) és Szung (déli) császári udvar megismerkedett a tibeti tantrikus buddhizmussal, s a mongol befolyás megszűntével továbbra is pártfogolták (a Csing [*Ch'ing*]-dinasztia alatt) - főleg a Mongólia és

Tibet iránt támasztott politikai igények miatt. A Ming-dinasztia (1368-1662), amelynek első uralkodója, Csü Jüan-csang (Chu Yuan-chang) az új uralkodó dinasztiát Maitréja, a következő Buddha eljövételével kapcsolta össze, valamelyest támogatta a csant és a csing-tut, s elősegítette népszerűsödésüket. A korai Csing-dinasztia (1662-1911) támogatást nyújtott a gelug rend által képviselt tibeti buddhizmusnak, amely még a mongol uralom idején került Kínába, de mindvégig császári udvari kultusz maradt. Az 1851-64-es dél-kínai taj-ping (*T'ai p'ing*), azaz "nagy béke" elnevezésű forradalmi mozgalom, amely egyfajta protestáns keresztény teista ideológiát hirdetett, heves mandzsuellenes (az uralkodó Csing-dinasztia ellen irányuló) beállítottsága miatt kegyetlenül lerombolt minden buddhista intézményt azon a területen, amely fölött uralomra jutott. Ennek eredményeképpen a buddhizmust Japánból kellett újra behozni. A XIX. század végén Tajhszü (*T'ai-hsu*, 1899-1947) vezetésével újra feléledt a kínai buddhizmus, válaszul arra kihívásra, amit a modern ipari nagyhatalmakkal való kontaktus és a Kínába érkező keresztény missziók jelentettek.

Egészen a korai időktől, Tao-antól (347) kezdve a kínaiak katalogizálták azokat a buddhista szövegeket, amelyeket kínaira fordítottak. A mai napig tizennyolc ilyen katalógus maradt fenn. A Kínai Tripitaka hatalmas, mert ha egy szútrából több fordítás is készült, mindet felvették a kánonba - nem úgy, mint Tibetben, ahol a különböző fordításokat egységesítették, és eltérő szövegváltozatok csak véletlen folytán maradtak fenn. A kínaiak a VIII. században feltalálták a nyomtatást, és felhasználták a szútrák sokszorosítására. A legrégebbi ismert nyomtatott könyv a világon a Gyémánt-szútra, azaz a Vadzsraccshédiká egy példánya. A Tripitaka legelső teljes nyomtatott kiadása a IX. század vége felé készült el. A Kínai Tripitakában a különböző típusú szövegeket csoportokba rendezték. A gyűjtemény a korai szútrákkal és a mahájána szútrákkal kezdődik, de ezen felül nem alkalmaztak semmilyen egységes rendezőelvet a Kínai Kánon felépítésében.

23. A buddhizmus Koreában

A buddhizmust először kínai szerzetesek vitték Koreába a IV század végén, ott azonban igen lassan terjedt el, mivel a népesség igen erősen kötődött az őshonos sámánisztikus valláshoz. Így a buddhizmus csak a VI. században érte el az ország délkeleti peremét, és hivatalosan csak 528-ban ismerték el behozatalát. A VI. és a VII. században több kínai buddhista iskola is eljutott Koreába, különösen miután széles körben elterjedt az a gyakorlat, hogy a koreai szerzeteseket Kínába küldték tanulni. A VII. század végétől a X. század közepéig a Szilla (*Silla*)-királyság alatt Korea egységes politikai vezetés alá került, s ez idő alatt a buddhizmus bevett társadalmi intézmény rangjára emelkedett. Szintén ebben az időszakban került el Koreába a csan buddhizmus.

A Korjo (Koryo)-korszakban (935-1392) terjedt el a buddhizmus Koreában a legszélesebb körben, és ekkor jutott a legnagyobb befolyáshoz is. Az állam felkarolta a kolostorokat, a teljes kínai kánonat összegyűjtötték és

sokszorosították. A XIV század végén azonban egy új királyi dinasztia, a Ji (*Yi*) került hatalomra, amelynek tagjai általában a konfucianizmus elveit vallották, s akik alatt öt évszázados, egyre fokozódó elnyomás vette kezdetét. A kolostorok és szerzetesek számát királyi rendelettel csökkentették, a különböző iskolák száma a kikényszerített egybeolvasztások nyomán kettőre csökkent, s a szerzeteseknek megtiltották, hogy betegyék a lábukat a fővárosba. A XIX. századra a koreai buddhizmus befolyása és népszerűsége már erősen megcsappant ahhoz képest, amekkorát a Korjo-korszakban élvezett. Miután a Szangha tagjainak több évszázadon keresztül nem volt szabad bemenniük a fővárosba, és a társadalmi előrelépés lehetetlen volt számukra, a szerzetesek egyre távolabb húzódtak a városoktól, és elzárt hegyvidéki kolostorokban telepedtek meg. Ez kedvező körülményeket teremtett a szondzson (*Sonjon*), egy meditációs iskola számára, amely a csan egy korai változatát őrizte meg így a koreai buddhizmus leginkább ebben a formában maradt fenn. A buddhizmus csak a XIX. század végétől, japán hatásra aratott itt újból jelentős sikereket.

24. A buddhizmus Japánban

A buddhizmust Japánban hivatalosan 552-ben vették be. A Tan egy békét kezdeményező küldöttséggel együtt érkezett a koreai királytól, aki egy kis politikai stabilitás kialakítására törekedett a szomszédos japán szigetcsoporton. Az ajándékot, úgy tűnik, szívesen fogadták, mert a háborús klánok gyilkos testvérharcából nemrégén győztesen kikerült japán uralkodókörök éppen valami enyhítő eszközt kerestek, amivel le lehet csitítani a nemesek közti feszültségeket és viszályokat. Ezenkívül, ahogy a kínai buddhizmussal egyre szorosabb kapcsolatba kerültek, s Kína is éppen akkor emelkedett ki több évszázados belső megosztottságából, a japán uralkodó osztály nyilván úgy látta, hogy a buddhizmus - legalábbis a kínaiakra - civilizáló hatással van. Így Japán új uralkodói pártfogásukba vették a buddhizmust, mivel a viszonylag kulturálatlan japán szigetekre ezzel együtt eljutott a kínai írásbeliség, művészet, tudomány, valamint az erőszakmentesség és az együttműködés alapelvei, amelyek mind hozzájárultak a japán társadalom előnyös átalakulásához.

Ez a megközelítés azzal az eredménnyel járt, hogy több évszázadon keresztül a buddhizmus szinte kizárólag a japán arisztokrácia körében terjedt, igen kevés kapcsolata volt a néppel, viszont sok hátránya származott a politikai támogatásból. Ezt az uralkodói politikát jól példázza Sótoku (*Shōtoku*) herceg (574-622) tevékenysége, aki megpróbált kialakítani egy központosított államot a Kínai Birodalom mintájára, s a buddhizmust mint a kultúra serkentőjét támogatta. Eme célkitűzése a legkézzelfoghatóbban abban nyilvánult meg, hogy kapcsolatokat kezdeményezett a kínai császári udvarral. Bevezette a Tizenhét Cikkelyes Alkotmányt, amelyben konfucianus és buddhista elveket ötvöztött, s ezzel gyakorlatilag megalkotta az államvallást. A buddhizmus iránti elkötelezettsége azonban, úgy tűnik, nem csupán politikai érdekeket szolgált, hanem a tanításaihoz is elég jól értett. Három kommentárt is neki tulajdonítanak, amelyet három mahájána szútrához, a Vim-

alakírti-nirdésa-szútrához, a Srímáládévi-szimhanádához és a Szaddharma-pundarika-szútrához (a Lótusz-szútrához) írt.

Miközben a Sótoku által megalapított politikai irányvonal tovább folytatódott, Japán fővárosát 710-ben Narába helyezték át, ahol a buddhizmust egyre jobban pártolták az uralkodók. Ennek hatására a buddhista szerzetesekben egyre nőtt a hatalom és a gazdagság utáni vágy, így ebben az időszakban tetőfokára hágott az ármány és a korrupció, s a buddhista körök általában politizálódtak. A korszak buddhizmusára hat uralkodó iskola volt jellemző, amelyeket egytől egyig a kínai fővárosból, Csanganból hoztak be. Ezek mind indiai iskolákon és szöveggyűjteményeken alapultak, és kevés érdeklődést tanúsítottak a térítés iránt. Kivételt képezett Gjóki (*Gyógi*) szerzetes (670-749 körül), aki vidéken élt remeteként, és számos varázslatos cselekedetet hajtott végre a nép boldogulására. A korszak buddhista intézményei szinte teljesen alá voltak vetve a kormány politikai céljainak - olyannyira, hogy a Szanghát a kormány egyik minisztériumaként tartották nyilván. Állami pénzen minden tartományban kiépítették a templomok hálózatát, 749-ben pedig Narában felállították Vairocsana Buddha hatalmas bronzszobrát.

749-ben a fővárost áthelyezték Heianba (a mai Kióto), amely a XII. század végéig maradt a birodalom központja. Az előző korszak nagyhatalmi államgépezetét bizonyos mértékig a hatalom megosztása váltotta fel számos klán között, így e korszak buddhistái általában ezen klánok egyikének-másikának érdekeit szolgálták. A korszak elején még két új kínai iskola is megjelent Japánban, a IX. század végére azonban megszűntek a politikai kapcsolatok a két ország között. Az egyik új iskola a tendai (a kínai tien-taj) volt, a buddhizmus egy szinkretikus válfaja, amely a Lótusz-szútrát tekintette a Buddha végső tanításának. Ezt Szaicsó (*Saichō*) szerzetes (767-822) vitte Japánba, akit Dengjó daisi (*Dengyō Daishi*) néven is ismernek. Meglehetősen komoly nehézségek árán sikerült létrehoznia egy új - a narai iskoláktól független - avatási családot a Hiei-hegyen. A második új iskola, a singon (*Shingon*) egyfajta tantrikus buddhizmus volt; neve a *mantra* szó kínai változatából ered. Ezt egy másik szerzetes, a Kóbó daisi (*Kōbō Daishi*) néven is ismert Kúkai (*Kūkai*, 774-835) hozta el Kínából, mivel ő sem volt megelégedve a narai buddhizmussal. A korszakra jellemző további két jelentős tényező közül az egyik az, hogy a buddhizmus egyre szorosabban összefonódott a Japánban őshonos sintó vallással (mely folyamat egészen a XIX. századig tartott), a másik pedig az az egyre fokozódó pesszimista hangulat (s ezt kétségkívül táplálta a politikai bizonytalanság is), amely szerint a társadalom a visszafordíthatatlan és végső hanyatlás állapotában van. Ez a szemlélet fogalmazódott meg a "mappó (mappó)-elméletben", miszerint - ahogyan néhány késői buddhista szöveg (például a Maháparinirvána-szútra) írja - a buddhizmus három fokozatú hanyatláson megy keresztül, melyek közül már az utolsó is elkezdődött. Ezt a véleményt kétségkívül megerősítette, hogy narai iskolák ebben az időszakban még romlottabbak lettek, s nem sokkal ké-

sőbb a tendai és a singon is a politika és az államérdek martalékává vált.

A buddhizmus japán válfajai

A Kamakura-korszak (1185-1333) igen jelentős volt abból a szempontból, hogy ekkor jelentek meg a buddhizmus jellegzetesen japán válfajai. Ezt részben az váltotta ki, hogy Japán a Nara-korszaktól kezdve fokozatosan függetlenítette magát Kína kulturális befolyásától, s ez elősegítette, hogy a kínai buddhizmus hozzáidomuljon a japán nemzeti karakterhez és kultúrához. Valamennyi új iskola osztozott néhány alapvető jellegzetességben: a hitre helyezett igen erős hangsúly a gyakorló részéről; erős, karizmatikus alapító személyiségek, akik elégedetlenek voltak a buddhizmus fennálló formáival; egyetlen, gyakorlati jellegű tanításra fektetett hangsúly, amely biztosítja a megvilágosodást, és népi irányultság - mely egyben azt jelentette, hogy a japán buddhizmus súlypontja az arisztokrata körök érdekszférájáról a szélesebb néptömegekre tevődött át. Azzal az egyszerűséggel, amely ezeket az új iskolákat jellemezte, egyrészt a buddhizmus nem őshonos válfajainak korrupszóját és áttekinthetetlen sokféleségét kívánták ellensúlyozni, másrészt pedig a népszerű mappó-elméletben megnyilvánuló pesszimizmusra próbáltak megoldást találni, amely, úgy tűnik, szükségessé tette olyan egyszerű és hathatós vallási gyakorlatok kifejlesztését, amelyeket még a jelenlegi romlott korban is el tudnak végezni az emberek. Ne felejtjük el, hogy Japán lakosságát ebben az időben szüntelenül háborúk és éhínségek tizedelték, s az ezek által okozott szenvedésekben a kor hanyatlásának újabb bizonyítékait látták. Az új tanítások némelyike kínai mintából is ösztönzést meríthetett, miután ismét könnyebb lett felvenni a kapcsolatot a szárazfölddel.

Az első új iskola, amely ebben az időben feltűnt, a Kristálytisza Ország és Amitábha - japánul Amida - Buddha imádatának buddhista tradícióját folytatta. Nem ekkor jelent meg ez a gyakorlat Japánban első ízben, hiszen Amida tisztelete már jó néhány évszázada divatban volt, s elfogadott részét képezte számos hagyománynak, például a tendaiinak is. A Heian-korszakban (794-1185) azonban különösen megsokasodtak azok a "hiridzsik" (*hiriji*), vándorló szent emberek, akik kolostoron kívüli, külön életmódot folytattak és egyszerű gyakorlatokat tanítottak - többek között Amida imádatát. A Kristálytisza Ország iskoláját, a dzsódót (*Jōdo*) Hónen (*Hōnen*, 1133-1212) alapította. Miután nem volt megelégedve a hiei-hegyi tendai tanításaival, Hónen más utat keresett, és végezetül rábukkant egy régi japán Amida-hívő buddhista, Gensin (*Genshin*), valamint egy kínai mester, San-tao (*Shan-tao*) műveire. Kettejük együttes hatására azt kezdte el tanítani, hogy a megváltást csak úgy lehet elérni, ha az ember odaadó hittel ismételteti Amida nevét: "nembucu", azaz Namó Amida Bucu. Minden egyéb gyakorlat ehhez képest másodlagos, mert a jelenlegi romlott korban senki sem képes önerőből (dzsiriki, *ziriki*) elérni a megvilágosodást, hanem valójában teljes mértékig Amida könyörületes "más erejétől" (tariki) függ.

Még Hónenen is túltett egyik tanítványa, Sinran (*Shinran*, 1173-1263), aki a mestere tanításainak elveit egy lépéssel továbbgondolta. Azt tanította ugyanis, hogy a "nembucut" nem szabad szellemi gyakorlatnak tekinteni, mert az voltaképpen hálaadás, hiszen Amida már létrehozta a Szukhávátit, és az összes lény már ott van. Az újrászületés a Kristálytisza Országban tehát nem a saját tetteink eredménye, hanem csakis Amida könyörületességének köszönhető. Az ember csupán annyit tehet, hogy hisz ebben a könyörületességben. Szellemi gyakorlatokat folytatni, azaz "önerőből" próbálkozni annyi, mint tagadni Amida birodalmának valóságát, s kételkedni abban, hogy képes valóra váltani fogadalmát. Sinran tehát teljes mértékben a tarikire, a "más erőre" helyezte a hangsúlyt, miközben azt állította, hogy ebben csak tanítója elképzeléseit adja tovább. Ám míg Hónen szerzetes maradt, addig ő úgy érezte, hogy ezeknek az életmódbeli különbségeknek Amida könyörületessége szempontjából nincs semmi jelentőségük, így hát felhagyott a nőtlenességgel, és megházasodott. Tanítványai pedig egyre kevesebb vinaja szabály betartását tartották fontosnak, s azokkal szemben, akik a kínaiaktól átvett vegetarianizmus gyakorlatát követték, húst is ettek. Ez a példa az egész japán buddhizmusra nézve káros következményekkel járt, mivel így az idők során egyre csökkent a különbség a szerzetesi és a világi életmód között. Ennek a folyamatnak az lett az egyik legfontosabb következménye, hogy sok iskolában bevett szokássá vált, hogy a papok megházasodtak, s a templom apáról fiúra szállt. Sinran iskoláját dzsódosin-Búnak (*Jódo-shin-shú*), "Az Igazi Kristálytisza Ország Iskolájának" nevezte el.

A XII. és XIII. században jutott el Japánba a zen, azaz a csan buddhizmus Kínából. Első válfaja, amely ide érkezett, a rindzai (a kínai lin-csi) volt, amely a kóanok (kung-anok) használatát hangsúlyozta, és behozatala Eiszai (*Eisai*) szerzetes (1141-1215) nevéhez fűződik. A zazen, "csak ülés" meditációt tanító sótó (kínai csao-tung) irányzat később érkezett: ezt Dógen (*Dógen*, 1200-1253) hozta be. Mindkettő igen népszerűvé vált, de más társadalmi rétegek körében. A rindzai zent szamuráj uralkodók támogatták, s mivel a fővárosban összpontosult, fontos szerephez jutott a kínai kultúra elterjedésében Japánban. A sótó (*shōtō*) zen viszont a parasztság körében talált nagyobb visszhangra, s így számos népies átmenet-rítust, például temetkezési szertartásokat olvasztott magába vagy fejlesztett ki.

Az utolsó iskolának, amelyről szót kell itt ejtenünk, nem volt semmilyen külföldi előzménye, így ezt tekinthetjük a legjellegzetesebben japán irányzatnak. Ez Nicsiren (*Nichiren*, 1222-1282) tanításaiból nőtt ki. Bár tendai szerzetesként nevelkedett, Nicsirent mélységesen kétségbeejtették azok a borzalmas természeti és politikai katasztrófák, amelyek akkoriban Japánt sújtották, s úgy érezte, hogy másképpen kell megközelíteni a szellemi gyakorlás kérdését. Arra a következtetésre jutott, hogy a sok szerencsétlenség annak tudható be, hogy Japánból eltűnt az igazi buddhista tanítás, s ahhoz, hogy az ország fennmaradjon, az igazi Tant újra be kell vezetni. Ezt az igazi tanítást a Lótusz-szútrában szereplő

örök Sákjamuni Buddhával azonosította, s azt állította, hogy Sákjamuni Buddha azonos egyrészt magával a Lótusz-szútrával, másrészt minden élőlényel. Mindemellett oly messzire merészkedett, hogy azt állította: minden másfajta buddhista gyakorlat kifejezetten káros, és azt követelte, hogy az uralkodók üldözzék ezeket Japán boldogulása érdekében. Önmagát azzal a Visistacsárita (*Viśistacārita*) bódhiszattvával azonosította, akit a Buddha a Lótusz-szútrában dicsér azért, mert ő lesz az a bódhiszattva, aki a Tant jövőbeli eltűnése után visszaállítja. Mivel nézetei miatt többször is meghurcolták, s végül Szado szigetére száműzték, az üldözött bódhiszattvával, Szadáparibhútával (*Sadāparibhūta*) is azonosította magát, szintén ugyanebből a szútrából. A legfőbb szellemi gyakorlat, amit Nicsiren hirdetett, a "Daimoku, Nam mjó hó renga kjó" ("Hódolat a Lótusz-szútrának!") mondat ismételtetése volt. A nicsirenizmus különösen a kereskedői réteg körében vált népszerűvé.

A XIV és a XVI. század között Japánban folyamatosan harcok dúltak, amelyekből a kolostorok is jócskán kivették részüket; nem egy saját magánhadsereget tartott fenn. A világi uralkodók a XVI. században számos kolostort leromboltak amiatt, hogy beavatkoztak a politikai ügyekbe. Erre a sorsra jutott többek között a dzsódosin-sú, a singon és a tendai számos kolostora is. A XVII. század kezdetétől Japánt katonai diktatúra uralta, amely kulturálisan teljesen elszigetelte az országot a világ többi részétől. Erre stagnálás következett be, és a buddhizmus erőteljesen elhajlott a formalizmus és a névleges tagság felé; nem utolsósorban azért, mert minden állampolgárnak be kellett jelentenie tagságát a lakóhelye szerinti buddhista templomban, annak igazolására, hogy nem keresztény. E sajnálatos hanyatlás ellenére a japán buddhizmusnak ebben a korban is volt néhány olyan kimagasló egyénisége, mint például Hákuin (1685-1768). Míg a buddhista hívők létszáma ugrásszerűen növekedett, a buddhista "papok" körében nagy volt a korrupció, és azok a buddhisták, akik komolyan szerettek volna gyakorolni, gyakran kénytelenek voltak titokban összegyűlni. Ez a helyzet csak a sintót hivatalos vallássá avató új Meidzsi (Meiji)-dinasztia (1867-től), valamint a Japánon kívülről érkezett modernista tendenciák együttes hatására kezdett megváltozni.

25. A buddhizmus Tibetben

A tibeti buddhizmus roppant figyelemreméltó abból a szempontból, hogy egészen a XX. századig töretlenül fenntartotta az észak-indiai kolostori egyetemek hagyományát, majd az 1959-es kínai megszállást követően áttelepítette azt Indiába és számos nyugati országba. E hagyomány mibenlétének megértéséhez meg kell vizsgálni annak eredetét, amely a Pála-dinasztia kori kolostorok viszonyai közt keresendő, ugyanis innen származik a tibeti kolostori rendszer modellje. Az indiai egyetemek és tibeti megfelelőik a buddhizmus szintetizáló megközelítésére helyezték a hangsúlyt, ami azt jelenti, hogy megkísérelték kategorizálni és magasabb egységbe foglalni az összes korábbi tanítást és gyakorlatot, összebékítve az eltéréseket egy olyan egyetemes rendszer keretében, amely a Dharma-vinaja valamennyi részletére kiterjedt. Ahhoz, hogy valaki ezt a szintézist

teljes egészében elsajátíthassa, a szútrák és a sásztrák - az értekezések - átfogó, enciklopédikus ismeretére volt szüksége, ami sok-sok éves tanulást feltételezett. Mivel pedig maguk a szútrák olyan nyilvánvalóan ellentmondanak egymásnak, hogy minden szintetizálásra tett kísérletet megghiúsítanak, szükségszerűen a nagy ácsárják, azaz tanítók kommentárjai és értekezései segítségével lehetett csak őket megközelíteni. Ezért van az, hogy ellentétben a kínai buddhizmussal, amelyben a tételes rendszerek alapját egyes szútrák képezték - a tibeti buddhizmus elsősorban a sásztrákra helyezte a hangsúlyt, előnyben részesítve ezeket a szútrákkal szemben a kolostorok tanulmányi rendszerében. (Az indiai kolostori egyetemekkel kapcsolatos egyéb tudnivalókat lásd a 15. fejezetben!)

Az indiai kolostori egyetemektől örökölt rendszerhez hozzátartozott egy meglehetősen bonyolult elgondolás a buddhista ösvény felépítéséről, amely szerint ahhoz, hogy az ember elérje a teljes buddhaság állapotát minden élőlény érdekében, ki kell művelnie a bódhicittát, gyakorolnia kell a tökéletességeket, valamint be kell járnia az öt ösvényt és a tíz bódhiszattva-szintet. A szellemi fejlődést úgy képelték el, mint egy hosszú, fokozatos utat, amely a megvilágosodáshoz vezet. Ugyanakkor ezzel a bonyolult és összetett rendszerrel szemben, sőt némileg kiegészítve azt, létezett egy tantrikus hagyomány, amely - különösen a mahásziddhák által képviselt változatában - ellenszegült az önelégült kolostori intézményrendszernek, s a megvilágosodásért folytatott küzdelem érdekében nem racionális, mágikus szertartásokat is bevett a buddhista gyakorlatok közé. A következő összefoglaló a tibeti buddhista rendek történetére összpontosít, amelyek nagymértékben központosított szervezetek voltak. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ezzel párhuzamosan létezett a tibeti buddhizmusnak egy másik - bár természeténél fogva kevésbé dokumentált - története is, amelyet a buddhista szerzetes-papok sámánikus jellegű helyi tevékenysége formált. Ez csak részben mutatott átfedéseket azokkal a kérdésekkel, amelyek a rendek történetét érintik. 178

A buddhizmus első elterjedése

Bár bizonyos jelek arra vallanak, hogy a buddhizmus már a VII. század előtt elkezdett lassan, fokozatosan beszüremelni a tibeti kultúrába, az első jelentős kapcsolatfelvétel Szongcen Gampo (*Srong-btsan-sgam po*, 600-650 körül) király uralkodása alatt történt, akinek két buddhista felesége volt: egy nepáli és egy kínai. A király ezenfelül jelentősen kitágította a Tibeti Birodalom határait, részben olyan kínai területekre is, amelyeken már a buddhizmus volt az uralkodó vallás. A VIII. századi Triszong Decen (*Khri-song-lde-britsan*) király alapította meg az első tibeti kolostort, a Szamjét (*bSam yes*), miután indiai buddhista tanítókat hívott meg az udvarába. Az első szerzetes, aki elfogadta a meghívást, Sántaraksita volt, egy jógácsára-szvátantrika-madhjama filozófus, aki az észak-indiai egyetemi tradíciót képviselte. Ő azonban túlságosan nagy nehézségekbe ütközött a kolostor megalapításakor, ezért visszament Indiába, ahonnan a király következőnek egy Padmaszambhava (*Padmasambhava*) nevű tantrikus jógin

szolgálatiért folyamodott, aki sokkal sikeresebbnek bizonyult Sántaraksitánál, mivel - mint mondják - ő képes volt leigázni azokat a helyi istenségeket, akik a tudós szerzetes erőfeszítéseivel még sikeresen dacoltak. A történetet többféleképpen lehet értelmezni. Tudvalevő, hogy voltak a királyi udvarban bizonyos ellenzéki körök, amelyek a buddhizmus előtti vallási hagyomány pártján álltak, amely a szakrális királyság elvén alapult, s ezek ellenezték a buddhizmus behozatalát. Talán e történet arra is rávilágít, hogy a kifinomult intellektus meglehetősen gyengének bizonyul, amikor egy viszonylag primitív és életerős kultúra átalakításának feladatával találja magát szembe. Bárhogya is volt, Padmaszambhava később eltávozott Tibetből, Sántaraksita pedig visszatérhetett és folytathatta munkáját, felnevelve a tibeti szerzetesek első nemzedékét. A további teendőket indiai tanítványát, Kamalasilát bízta meg.

Az indiai térítőik sikere azonban még mindig nem volt biztosítva; hiszen Tibetet máshonnan is érték buddhista hatások; nevezetesen Közép-Azsia és Kína felől. A hatások eme sokféleségét jól jelképezi Szongcen Gampo két felesége, akik mindketten buddhisták voltak, és kínai, illetve nepáli hittérítők kíséretében érkeztek az országba. Triszong Decen korára a két irányzat képviselői közötti viszony már eléggé elmérgesedett, és a vitás kérdéseket csak egy nagy vita vagy vitasorozat keretében lehetett megoldani, amelyet a Szamjekolostorban tartottak. Az indiai tábor, amely a megvilágosodás fokozatos megközelítését hirdette, Kamalasila vezette, a kínai félt pedig egy Ho-sang Mahájána (*Ho Shang Mahâyāna*) nevű szerzetes képviselte, aki, úgy tűnik, egyfajta csan tanítást hirdetett, mely szerint a megvilágosodást hirtelen lehet elérni, méghozzá úgy, hogy az ember felhagy minden tudatos megkülönböztetéssel. A király a vita végén Kamalasilát hirdette ki győztesnek, és megparancsolta, hogy a tibeti buddhisták ettől kezdve az indiai hagyományt kövessék. Ho-sangot kiűzték az országból.

A király döntésében valószínűleg pragmatikus szempontok is közrejátszottak, mivel az indiai fél azzal érvelt, hogy a hirtelen megvilágosodás tana erkölcsileg káros hatással van az emberre. Ha ugyanis a megvilágosodás hirtelen következne be, nem pedig fokozatos előkészületek után, miként a fokozatos ösvény hívei állítják, akkor az erkölcs és a tökéletességek gyakorlása felesleges lenne. Ez valószínűleg Ho-sang valódi álláspontjának félreértelmezése volt, mivel más forrásokból kitűnik, hogy ő igencsak szorgalmazta a tökéletességek gyakorlását és a teljes szerzetesi felavatást. Lehetséges azonban, hogy a király érdekei azt kívánták, hogy a vallás civilizáló hatást gyakoroljon az ország lakosságára, s ezért azt a hagyományt választotta, amely a leginkább hangsúlyozta az erkölcsös magatartás fontosságát. Ezzel azonban nem ért véget Tibetben az olyan típusú tanításoknak a története, mint amilyeneket Ho-sang hirdetett, mivel a nyíngma iskola dzogcsen-tanításai (lásd alább) hasonló elveken alapulnak. Ez az epizód azt is érzékelteti, hogy a buddhizmus Tibetben a nép körében meghonosított egy magasabb rendű kultúrát. A tibetiek ugyanis korábban még az írást sem ismerték; még a ti-

beti ábécét is abból a célból hozták létre, hogy a buddhista iratokat írásba lehessen foglalni. Kamalasila írt három értekezést - mindegyik a Bhávanákrama (A meditáció fokozatai) címet viselte -, amelyekben röviden összefoglalta azt, hogy az indiai egyetemekben miként értelmezik a buddhista ösvényt, valamint bírálta Ho-sang nézeteit. E három értekezés, valamint Atisa Bódhipathapradípa című műve voltak azok a forrásművek, amelyek alapján a tibetiek a későbbiek során a fokozatos ösvényt értelmezték.

Történelmének első egynéhány évszázadában a kolostori hagyományt meglehetősen egyöntetűség jellemezte. Mind akkor, mind a későbbiekben valamennyi kolostor királyi rendeletre ugyanazt a vináját, a mûla-szarvászivádínokét követte. Az a monarchikus berendezkedés azonban, amely ezt a fejlődést fenntartotta, nem volt eléggé szilárd, s a IX. században (838 körül) meggyilkolták az utolsó buddhizmust pártoló királyt, Ralpacsent (*Ral pa-can*). Őt öccse, Langdarma (*Glang-darma*) váltotta fel a trónon, és a buddhisták erőteljes üldözésébe kezdett az egész birodalomban, amíg őt is meg nem gyilkolta (842-ben) egy buddhista szerzetes, aki a Dharmát meg akarta óvni a további támadásoktól. A tibeti hagyomány szerint ezzel a buddhistaüldözéssel ért véget Tibetben a Dharma első elterjedésének időszaka.

A buddhizmus második elterjedése

Ezek után Tibetbe a politikai széttagoaltság és a belső megosztottság időszaka köszöntött be, amelyben a buddhizmus is egyfajta törvényen kívüli állapotba süllyedt. Számos olyan tantrikus gyakorló járta ekkoriban az országot; aki önmagát sziddhának kiáltotta ki. A X. századra azonban már valamelyest stabilizálódott a politikai helyzet, és a buddhizmus lassan újból magához tért; virágozni kezdtek az új kolostorok és irodalmi központok. A régi királyi család, amely az ország nyugati részében fenn tudta tartani a hatalmát, továbbra is támogatta a tudós hagyományokat ápoló kolostorokat, ahol a fordítások munkálatai folytak. Ennek a tevékenységnek kiemelkedő alakja volt Rincsen Szangpo (*Rinchen-bzangs po*, 958-1055), aki rengeteg szöveget fordított le és számos templomot is építtetett. Még nála is híresebb volt azonban Atisa, egy indiai tanító, akit 1042-ben hívtak meg Tibetbe, és óriási szerepet töltött be a tibeti buddhista közösség újjáélesztésében. Ezért általában az ő tevékenységétől kezdve számítják a buddhizmus második tibeti elterjedésének időszakát. Ebben a második időszakban - az első elterjedésétől eltérően - a tibetiek szinte kizárólag csak indiai forrásokból nyertek ösztönzést. Atisa, számos egyéb írása mellett, írt egy értekezést az ösvényről, amelynek a Bódhipathapradípa (A Megvilágosodáshoz vezető ösvény lámpása) címet adta, s tanítványai megalapították az első tibeti "rendet", amely kadam (*bKa'-gdams*) néven vált közismertté, s amelynek ez lett a legfontosabb szövege. A Dharma második elterjedésével együtt eljutottak Tibetbe az indiai egyetemokről az új jógauttara- és jógini-tantrák is, melyeknek megdöbbentően újszerű tartalmát Atisa meglehetősen konzervatív értelmezésben tálalta a tibetieknek, azt állítva, hogy ezek szexuális képi világa és szertartásai csakis szimbolikusak. Ha egy

szerzetes szó szerint végezné ezeket a gyakorlatokat, azzal megszegné a vinaja egyik párádszika-szabályát, amely teljes szüzességet ír elő.

A tibeti rendek

Ugyanebben az időszakban a tibeti buddhisták más rendeket is alapítottak. Egy gazdag, világi földbirtokos, Marpa (*Mar pa*) Indiába utazott, és személyes tanításként kapott egy Nárópa nevű mahásziddhától. Miután az utazásai során gyűjtött rengeteg szöveggel megrakodva hazatért Tibetbe, számos tanítványt toborzott maga köré, akik közül Milarepa (*Mi-la-ras pa*, 1040-1123), a költő lett a leghíresebb. Milarepa egy hatalmas dalgyűjtemény szerzője az indiai sziddhák dóháinak sílusában, s életrajzából a későbbiek során buddhisták nemzedékei merítettek szívesen ihletet. Milarepa egyik tanítványa, Gampopa (*sGam po pa*, 1079-1153) alapította meg a kagyü (*bKa'-rgyud*) rendet, amelyet "vörös sapkás" rendként is ismernek, s írt egy lam-rim (Az ösvény fokozatai) stílusú művet, amelynek címe: A Megszabadulás Drágakő-éke. A kagyü rend rövidesen számos kisebb rendre oszlott, úgyhogy ezt az iskolát nem annyira egy egységes rendnek, mint inkább több, egymással rokon tanítási láncolat csoportjának kell tekinteni. A kagyü rendhez általában a szoros értelemben vett jógagyakorlatokat szokták társítani, minthogy fő tanításuk Nárópa hat jógája, amely a misztikus mahámudrához, "nagy pecséhez" vezet. Aliskolái közül különösen említésre méltó a "fekete sapkásként" közismert karma(*pa*) rend, amely állítólag először vezette be azt a szokást (1283-ban), hogy megkeresték az elhunyt rendfőnökök és mesterek reinkarnációit, s gyermekkoruktól kezdve arra képezték ki őket, hogy újra elfoglalják azt a pozíciót, amelyet előző életükben betöltöttek. Ezt a gyakorlatot, amelyet valószínűleg Indiából vettek át, később a többi rend is alkalmazta, kiváltképpen a későbbi gelug rend, amelynek legjelentősebb ilyen örökletes személyisége a Dalai Láva címet kapta. A szakja (*sa-skya*) rendet Atisa egy másik kortársa, Drogmi (*Brog-mi*, 992-1072) alapította, aki először Nepálban tanult szanszkritul, majd a Vikramasíla-kolostorban ismerkedett meg a tantrával, Sántipa (*Sántipa*) sziddha irányítása alatt.

Meg kell említenünk, hogy ezek a rendek nem valamiféle egyházszakadás, azaz a vináját érintő nézetkülönbségek nyomán alakultak ki, de még csak nem is elsősorban hitelvi nézeteltérések alapján különültek el egymástól, hanem inkább amiatt, hogy a tibeti buddhizmusban óriási hangsúlyt fektettek a guru, azaz a mester - tibetiül: láma (*bla-ma*) - szerepére és az egyes tanítványokhoz fűződő viszonyára. A tibeti buddhizmusnak ez a jellegzetes vonása Atisára, illetve az általa képviselt indiai tantrikus hagyományra vezethető vissza, aki azt állította, hogy a mestertől kapott szóbeli utasítás sokkal fontosabb azoknál a tanításoknál, amelyek a szútrákban és a sásztrákban állnak. Így tehát a tibeti rendeket nem tekinthetjük különálló iskoláknak abban az értelemben, ahogyan a korai buddhizmus és a mahájána iskoláit azoknak tekintettük, hanem inkább olyan áthagyományozási láncolatoknak, amelyekben mindig gururól tanítványra száll a tanítás, s amelyek hol lazább, hol szorosabb kapcsolatban állnak egymással. Ez az áthagy-

mányozás magában foglalta a szerzetessé avatás, a tantrikus beavatás, valamint a szóbeli tanítások hagyományát is. Az egyes rendeket leginkább az különbözteti meg egymástól, hogy melyik milyen szövegeket ismer el mérvadónak, mely jidamokat (*yi-dam*) - azaz istenségeket - használ a meditációiban, s némely esetben az, hogy a hagyomány lámái, azaz tanítói milyen különleges szellemi gyakorlatokat vagy tanításokat fejlesztettek ki.

Mindegyik rend az üresség és a Középső Út szakzókincsét használja, és tantételeik terén kevés eltérés mutatkozik, kivéve a végső igazság természetéről alkotott elképzelésükben, amelyet egyes iskolák inkább pozitív, mások pedig inkább negatív módon próbálnak érzékelteni. A vitában részt vevő két fél közül az egyik a zsentong (*gzhan-stong*), "más-üresség", a másik pedig a rangtong (*rang-stong*), "ön-üresség" álláspontját képviselte. A zsentong álláspontja szerint van egy végső soron létező valóság, amely a kristálytisza, ragyogó tudat, de meg nem világosult állapotában járulékos szennyek mocskolják be. Tulajdonképpen ez a valóság önnön létében (*svabháva*), azaz eleve nem üres, üres azonban a szennyeződésektől, amelyek attól teljesen különböznek. Más szóval a zsentong álláspontot vallók a tathátagagarbhát tekintik paramárthatatjának, végső valóságnak, ám ugyanakkor határozottan állítják, hogy ez a valódi madhjamaka, s igen nagy gondot fordítanak arra, hogy ezt a filozófiai tantételt Nágárdzsuna műveiből vezessék le.¹⁷⁹ Ezzel az állásponttal szöges ellentétben áll a rangtong szemlélet, amely lényegében ugyanaz, mint a madhjamaka tanítása az iskola indiai képviselőinek értelmezésében; tudniillik hogy a valóság nem egy ténylegesen létező dolog, hanem minden dolog üressége (*śūnyatā*), azaz a dolgok önnön - vagy eleve adott - létének a hiánya, beleértve a dharmakáját is.

A XII. század folyamán, a második elterjedés során létrejött új iskolák növekvő befolyásának hatására megjelentek az első jelei annak a rendnek, amely a buddhizmus első elterjedésének idejéből származtatta magát, s amely a nyingma (*rNying-ma*), "a régi rend" nevet vette fel, s visszamenőleg Padmaszambhava sziddhát tekintette megalapítójának. Valószínűnek látszik, hogy a régi hagyomány képviselői ezzel az új rendek kritikáira adtak választ, s egyúttal arra tettek kísérletet, hogy meghatározzák a régebbi tanítások és gyakorlatok mibenlétét, és biztosítsák azok fennmaradását. Ezekben a tanításokban általában az első elterjedés jellege tükröződik, amely olyan, Kínából és Közép-Ázsiából származó elemeket is magába olvasztott, amelyek a második elterjedés idején Tibetbe került tanításokban nem voltak meg. Ezek közül különösen szembeszökők a dzogcsen (*rDzogs-chen*), azaz a "Nagy Beteljesülés" tanításai, amelyek a nyingma legfőbb gyakorlataival kapcsolatosak. Ezekben olyan típusú, közép-ázsiai és kínai forrásokból származó, csan-szerű tanítások is szerepelnek, amelyek a VIII. századi Szamje-beli vitákat követően háttérbe szorultak a fokozatos ösvény indiai tanaival szemben. Máskülönb a nyingmák rendszerében a dzogcsen az anuttara- tantrák harmadik, s egyben végső osztályának, az úgynevezett atijógának felel meg. A

nyingma rend megőrzött számos Indiából származó tantrát is a korai időszakból, ám ezeket a második elterjedés idején keletkezett rendek apokrifeknek minősítették, s ezért nem vették fel a kanonikus szövegek közé. Padmaszambhava - akit különben a többi rend is elismer - a nyingma rend körében különösen nagy tiszteletnek örvend, olyannyira, hogy második Buddha rangjára emelték. Azt is tartják róla, hogy annak idején rengeteg szöveget és tanítást állított össze, amelyeket elrejtett abból a célból, hogy a gyakorlók későbbi nemzedékei megtalálják őket. Ezek a szövegek terma (*gTer-ma*) néven váltak ismeretessé, s e termák híres felfedezőit pedig testönöknek (*gTer-ston*) hívták. Ki kell emelnünk, hogy ezeknek a szövegeknek a megtalálása nemcsak azt jelentette, hogy bizonyos szövegeket a maguk fizikai valójában előhoztak különféle rejtkehelyekről, hanem azt is, hogy egyesek a tudatuk mélyében "fedezték fel" a tanításokat. A leghíresebb ilyen terma a Bardo tödöl (*Bar-do thos-grol*), azaz a Tibeti Halottaskönyv. Szintén ezek közé tartozik a Padma katang-jig (*Padma bKa'i thangyig*), a Padma tanításai, avagy ismertebb néven Padmaszambhava élete és megszabadulása. A nyingma rend legnagyobb alakja, Longcsen Rabdzsampa (*Klong-chen-rab-'byams pa*) roppant termékeny és eredeti szerző volt, aki a XIV században élt. Ami a hitételeit illeti, a nyingma rend gyakran a zsentong álláspontjára helyezkedik a végső valóság természetével kapcsolatban.

A nyingma rend távol tartotta magát azoktól a politikai bonyodalmaktól, amelyek az új rendeket egy idő után foglalkoztatni kezdték. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy a rend nem volt centralizált (hat nagy kolostora közül ötöt csak a XVII. században alapítottak), és ugyanakkor nem érdekelte őket a világi hatalom. Abban a hatalmi vákuumban, amelyet a régi Tibeti Birodalom szakrális királyságának bukása hagyott maga után, a második elterjedés nyomán keletkezett új rendek ragadták magukhoz a politikai hatalmat. Néhány generáció múlva már óriási hatalom összpontosult az egyes kolostorok apátjainak kezében, amelyet apáról fiúra vagy egy unokaöccsre örökítettek tovább. (A nőtlenséget ebben az időszakban nyilván nem tartották be szigorúan.) A politikai hatalomért versengő rendek közül kiemelkedett a szakja rend, amely, miután Tibet a XIII. században megadta magát a terjeszkedő Mongol Birodalomnak, megkapta az egész Tibet feletti fennhatóság jogát. Mivel egy nemzedéken belül a mongolok Kínát is az uralmuk alá hajtották, a szakják befolyása igen messzire terjedt ki. A mongol hatalom elhalványodásával együtt azonban a szakja rend is veszített befolyásából, és ekkor egy időre a kagyü rend került előtérbe.

A szakja rend eredetével szoros kapcsolatban volt egy másik rend, amely a XIII. században jelent meg Kelet Tibetben: a dzsonang (*Jo-nang*) nevű rend.¹⁸⁰ Alapítója, egy bizonyos Jumo (*Yu-mo*) a Kailásánál (*Kallāsa*) kapott tanításokat, rendszerezője, Dolpopa (*Dol po pa*) pedig - mint neve is mutatja - a Nepállal határos Dol-po területén élt. A dzsonang rend a tathátagagarbha tanítását fogadta el végső igazságként, és az olyan szövegeket tekintette nítárthának, azaz "kihámozott jelenté-

súnek" (amelyeket nem kell külön értelmezni), mint a Tathágatagarbha-szútra, a Srímáládévi-szimhanáda- és a Maháparinirvána-szútra. Ekképpen tehát a zsentong álláspontjára helyezkedett ellentétben a második elterjedés idején keletkezett többi renddel, amelyek mind a madhjamaka szempontjából fogalmazták meg a végső igazságot, és A Tökéletes Bölcsesség szútráit tekintették nítárthának. Bár a dzsonang rend nyilván elszigetelt jelenség lehetett tantételei miatt, s ellenfelei gyakran egyfajta "buddhista bráhmanizmus" torzképét festették róla, mégis több évszázadon keresztül óriási tiszteletnek örvendett és meglehetősen nagy támogatásban részesült. A nagy Congkapa tanítói közül például ketten is ebből a rendből kerültek ki. Talán leghíresebb személyisége Táránátha (szül. 1575) tibeti történész volt.

A XIV században történt meg a Tibeti Kánon véglegesítése és összeállítása, amelynek kivitelezője egy Pütön (*Bu-ston*, 1290-1364) nevű vallástörténész volt, aki a Nartang (sNar-thang)- kolostorban már korábban megkezdett munkát fejezte be ezzel. Mivel nem létezett olyan, gondosan megszerkesztett indiai mahájána kánon, amelynek mintájára a tibetiek összeállíthatták volna a maguk gyűjteményét, de ugyanakkor égető szükségét érezték, hogy valamilyen rendszerbe foglalják azt a rengeteg szöveget, amely Tibetbe került a megelőző hat évszázad folyamán, kitaláltak egy olyan rendezési elvet, amely szinte semmiben nem hasonlított az indiai iskolák Tripitakáinak szerkezetéhez. A roppant anyagot először is két részre osztották: arra, amiről úgy gondolták, hogy ténylegesen a Buddha szava; ezt elnevezték Kangyurnak (*bKa'-gyur*), azaz a lefordított igének, és a szövegmagyarázók egyéb műveire, amelyet Tengyurnak (*bsTan-'gyur*), azaz Lefordított értekezéseknek nevezték el. Az első gyűjteményt felosztották a Vinaja, A Tökéletes Bölcsesség szútrái, az egyéb mahájána szútrák, valamint a tantrák fejezeteire; míg a másodikba osztották be a mahájána és nem mahájána iskolák sásztráit, értekezéseit és az Abhidharmával kapcsolatos műveket.

A második elterjedés rendjei közül a legújabb keletűt a XIV században alapította egy Congkapa (*Tsong-kha pa*, 1357-1419) nevű reformer, aki arra törekedett, hogy visszaállítsa az Atísa által alapított kadam rend eredeti tisztaságát. Ezért újra megerősítette a szerzetesi nőtleniséget, megtiltotta, hogy a tisztségek apáról fiúra szálljanak a kolostorokon belül, s véget vetett minden olyan gyakorlatnak, amelynek nem volt indiai előzménye. Tíz éven belül (1409-1419) három új kolostort alapított Lhasza, a tibeti főváros környékén, s ezek lettek az új gelug rend első kolostorai. Igen nagy súlyt fektetett a tanulásra (maga is nagyon művelt volt), s többek között írt egy részletes lam-rímet, az ösvény fokozatairól szóló szöveget, Atísa Bódhipatha-pradípája alapján.

A gelug rend azt tartja, hogy a végső igazság, a paramártha-szatja legjobb leírását a prasangika madhjamaka adja, de ugyanakkor nagy súlyt fektet a kellő logikai megalapozásra és a vitatkozásban szerzett jártasságra, előkészültként az ürességen való meditációra. Később - a többi renndhez hasonlóan náluk is az lett a gyakorlat, hogy megkeresték a rendfőnökök reinkarnációit. Ezek

közül a harmadik, Szönam Gyacó (*bSod-nams-rgya-mtsho*) a mongol kántól a *dalai* (mongolul "óceán") nevet kapta, és attól kezdve Dalai Láma néven ismerték. (Később visszamenőleg két elődjére is kiterjesztették ezt az elnevezést.) A negyedik Dalai Láma maga is mongol volt, s ezzel biztosították, hogy a mongol buddhisták a jövőben a gelug tábor odaadó és elkötelezett hívei legyenek; végül az ötödik Dalai Láma a XVII. században megszerezte a politikai hatalmat Tibet felett, miután tönkerezta a rivális karma(-pa) rend hatalmi bázisát. Ezt követően elméletileg a dalai lámák voltak a tibeti nép vezetői, de sokan közülük régensek által uralkodtak, mielőtt elérték a nagykorúságot. A gelug rend egy másik áldozata volt a XVII. században a dzsonang rend, amelynek kolostorait lefoglalta, műveit pedig módszeresen elégette. Ennek jelentős szerepe van abban, hogy a zsentong álláspontot a mai tibeti rendek körében viszonylag kevesen képviselik.

Még egy fontosabb, említésre méltó esemény a tibeti buddhizmus történetében a rimé (*ris-med*) mozgalom kialakulása a XIX. században, amely KeletTibetből indult ki, s az volt a célja, hogy újból ráirányítsa a figyelmet a tibeti buddhista hagyomány indiai forrásaira, és azoknak megfelelően szervezze újjá a kolostorok oktatási programját. Vezéralakjai közé tartozik Dzsamjang Khjence (*Jam-dbyangs-mKhyen-brtse*, 1820-1892) és Mipam (*Mi pham*, 1841-1912). A különböző rendek között fennálló tantételbeli különbségek feloldására a rimé a zsentong álláspont hangoztatására törekedett, amely szerint a valóság olyasmí, ami ténylegesen létezik, de túl van a racionális gondolkodás tartományán, s ezért végső soron kérdésessé teszi az értelmes párbeszéd lehetőségét és minden nézeteltérés jelentőségét.

26. A buddhizmus Mongóliában

Szinte bizonyos, hogy a buddhizmus legelőször Közép-Ázsia és Kína felől már a IV században Mongóliába érkezett, de a mongol buddhizmus későbbi fejlődését szinte teljesen a tibeti buddhista rendek képviselői határozták meg. A mongol ősvallás egyfajta sámánizmus volt, de a közép-ázsiai manicheista ujjurokkal való érintkezés miatt iráni hatás nyomait is viselte magán. Arról, hogy ebben a korai időszakban milyen volt a mongol buddhizmus, alig tudunk valamit.

A buddhizmus mongóliai elterjedésének első időszaka a XIII. századra tehető, és azzal állt összefüggésben, hogy a mongol uralkodók ekkoriban egész Ázsiában óriási területeket hódítottak meg. Ezzel a terjeszkedéssel párhuzamosan azt a politikát folytatták, hogy külföldi államférfiakat és vallási személyeket a mongol udvarban tartózkodásra buzdítottak (túszként). Ennek eredményeképpen számos tibeti buddhista - elsősorban a szakja rendből - jutott először jelentős befolyáshoz az udvarban, ahol általános érdeklődést váltott ki a buddhizmus tibeti válfaja iránt. E személyiségek közül Pakpa láma (*Phagspa*, 1235-1280) volt a legjelentősebb, akinek sikerült felkeltenie Kubiláj kán (1260-1294) érdeklődését, aki maga is buddhista lett, és beavatást kapott a Hévadzsra-tantrába. Ekkoriban az egész mongol udvar megtért a kései vadzsraja buddhizmusra, ami-ben bizonyára nem kevés szerepet játszott, hogy a tibeti

buddhizmus sámánisztikus jellege megnyerhette a mongolok tetszését. Az utolsó mongol császár korára már számos kolostor létesült, és a Tibeti Kánon egy részét is lefordították mongolra. A buddhizmus azonban még mindig csak a mongol uralkodó osztály tagjait érdekelte, és egészen az elterjedés második korszakáig hanyatló tendenciát mutatott.

A buddhizmus mongóliai elterjedésének második időszaka, amely hatásában tartósabbnak bizonyult, egy új tibeti kapcsolatfelvétellel vette kezdetét, amikor Altan kán (1507-1583) felderítő hadjáratokat vezetett az ország keleti részébe. A gelug rend, amely éppen politikai támogatót keresett a szakja rend ellen vívott harcához, baráti kapcsolatokat kezdeményezett Altan kánnal, s ennek folytán a gelug főláma, Szönam Gyacó megkapta tőle a Dalai Láma, a "Tengernyi Bölcsesség Lámaja" nevet. Miután ezt a címet visszamenőleg ráruházták két elődjére is, Szönam Gyacó lett a harmadik Dalai Láma. Ezután a gelugok mongóliai sikerét semmi sem akadályozta. A negyedik Dalai Láma mint már említettük - maga is mongol volt, s ezzel végképp megszilárdult a gelug rend és Mongólia közti új vallási-politikai szövetség. Miután a mongolok 1641-ben meghódították Tibetet, a Dalai Lámának adták Lhászában a politikai hatalmat.

A kínai Csing-dinasztia (1662-1911) császárai, akik maguk is buddhisták voltak, szintén úgy találták, hogy a buddhizmus segítségével hatásosan ellenőrizhetik és kézben tarthatják belső-mongóliai területeiket, ezért jelentős támogatást nyújtottak a térség buddhista kolostorainak és templomainak. 1629-ben befejeződött a tibeti Kangyur mongolra fordítása, a Tengyur fordítását pedig 1749-ben fejezték be. A XVIII. század végén, ahogy a Csing császárok egyre kevesebb támogatást juttattak a kolostoroknak, Belső-Mongóliában a buddhizmus szerencsecsillaga kezdett lehanyatlani. Ugyanekkor kezdett azonban a buddhizmus átterjedni Külső-Mongóliából Burját-Mongólia északabbra eső területeire, ahol egészen a XIX. századig a sámánizmus volt egyeduralgó.

27. A buddhizmus Nepálban

A mai Nepál állam földrajzi területe sokkal nagyobb, mint a történelmi Nepálé, amely tulajdonképpen csak a Kathmandu-völgyet foglalta magába. Az ország csak a XVIII. században, a gurkhák terjeszkedése nyomán érte el jelenlegi kiterjedését, s ennek következtében került a Buddha szülőföldje, Lumbini Nepál határain belülre, nem pedig az indiai Uttar Prades államba. A nepáli buddhizmus a nevárok, egy mongoloid népcsoport kulturális öröksége, amely a nevári nyelvet beszéli. A gurkhák ezzel szemben hindúk, és egy indiai nyelvet beszélnek, amely ma Nepál hivatalos nyelve, és nepálinak hívják.

Nepált először egy IV századi Gupta-korabeli feliraton említik mint hűbérállamot. Uralkodói a LiccsHAVI királyok (300-870) voltak, akik nyilván a Buddha-korabeli LiccsHAVI királyság uralkodóitól eredeztették magukat. Bár a korai Nepálról kevés ismeretünk van, biztos, hogy India kulturális befolyása alatt állott. Akárcsak a korabeli Gupta-államban, itt is békésen virágozott

együtt a hinduizmus és a buddhizmus. Az V században építették a Bódhnáth (*Bodhnáth*)- és Szvajambhúnáth (*Svayambhúnáth*)-sztúpákat, a VII. századi kínai zarándok Hszüan-cang pedig megemlíti, hogy mintegy kétezer hínájána és mahájána szerzetes él a Kathmandu-völgy kolostoraiban. Aligha kétséges, hogy a buddhizmus mindazon változatai, amelyek Indiában kialakultak, gyorsan eljutottak Nepálba is, tekintve annak közelségét Bihárhoz és Bengálhoz - különösen mivel ezeken a területeken uralkodott a Pála-dinasztia, az iszlám előtti India utolsó buddhista uralkodócsaládjá.

A tantrikus buddhizmus, amely a Pála- királyság idején virágkorát élte különösen azokon a nagy kolostori egyetemeken, amelyeket e dinasztia uralkodói alapítottak és patronáltak ebben az időben - átkerült Nepálba, és mélyen meggyökerezett, majd végül ki is szorította onnan a nem mahájána buddhizmus valamennyi változatát. A kutatók úgy tekintenek a mai Nepálra, mint amely megőrizte a kései indiai buddhizmus valamiféle másolatát, s így egyedülálló módon betekintést nyújt az indiai buddhista kultúrába és vallásgyakorlatba, amely nem maradt fenn sehol másutt. Meg kell azonban mondanunk, hogy meglehetősen kétséges, a nepáli buddhizmus mennyiben őrizte meg a késői indiai buddhizmust, és mennyiben tartalmaz saját, eredeti fejleményeket. A nepáli buddhista kultúra fő jellegzetességei közé tartozik a hinduizmus és a buddhizmus békés egymás mellett élése, a kaszti alapon szerveződő Szangha (amely Srí Lankán is kialakult, Nepálban pedig uralkodói rendelettel iktatták törvénybe a XIV században) és a tantrikus gyakorlók nős "papi" kasztjának kialakulása, akik a saját családjukon belül örökítik tovább a buddhista templomok fenntartásának feladatát. A buddhista papoknak két kasztjuk van. A magasabb rendű kaszt a vadzsra-csárják (*vajracárya*), a vadzsra(-jána) tanítóinak kasztja, az alacsonyabb rendű pedig a sákjabhiksuk (*śākyabhikṣu*), a Sákja (azaz a Buddha) szerzeteseinek kasztja. Bár ezek eredetileg különböző rangok voltak, manapság már családnévként használják őket mindkét nem tagjai, mivel egy nepáli kizárólag öröklődés útján juthat hozzájuk.

A buddhizmus három formáját, a hínájánát, a mahájánát és a vadzsrajánát a vallásgyakorlat egymást követő szintjeinek tekintik (ami meglehetősen elterjedt felfogás). A hínájána-gyakorlatot egy többé-kevésbé névleges és igen rövid időre szóló szerzetesi felavatás jelképezi, amely általában négy napig tart. A felavatás során az ifjú egy adott kolostor vagy templom tagjává válik, és egész életére szóló feladatokat kap az adott létesítményen belül, amelyekkel együtt bizonyos jogok is megilletik. Ez alól a hínájána szint alól a gyakorlót aztán felmentik, hogy mahájána gyakorlatot folytasson, azaz hogy megnősüljön. Ezzel gyakorlatilag világi követővé válik - jöllehet a mahájána vallásgyakorlat eme értelmezése egyáltalán nincs összhangban a mahájána eredeti gyakorlatával. Ezután házas életet folytató világi emberként végzi továbbra is feladatait a kolostorban vagy a templomban. Ezen az alapon aztán bármikor jogában áll, hogy tantrikus beavatásokat kapjon a vadzsrajánába, ami egyébként kizárólag születési jogon illeti

meg, sőt mint buddhista kasztbelinek, kötelessége is. A nőtlen szerzetesi intézmény hanyatlása lassú folyamat volt, s tudjuk, hogy Pátanban még a XVII. században is léteztek nőtlen életmódot folytató szerzetesi közösségek.¹⁸¹

Nepálra - földrajzi helyzete miatt - természetes közvetítő szerep hárult a buddhizmus tibeti elterjedésében. A buddhisták Nepálba és azon keresztül Tibetbe özönlése jócskán felgyorsult a muszlim betörések hatására, mivel az ország természetes és viszonylag közeli menedékkül szolgált azok számára, akik az észak-indiai síkságokat sújtó borzalmas hadjáratok elől menekültek. A muszlim betörés Nepálig nem hatolt el, így annak buddhista kulturális öröksége fennmaradhatott és tovább virágozhatott a Kathmandu-völgyben. A tibetiek közül is sokan megpihentek itt Indiába vezető útjukon; például Dharmaszvámin szerzetes a XIII. században több évig tanult itt, mielőtt megkísérelt eljutni a buddhizmus indiai szülőföldjére, amelyet ekkorra már előzönlöttek a muszlim hódítók. A buddhizmus politikai elnyomásának első jelei Nepálban csak az 1768-as gurkha hódítás után kezdtek megmutatkozni. A gurkhák, akiket a muszlimok űztek el az indiai Rádzsaszhánból, s akik mindaddig csekély politikai erőt képviseltek a mai Nepál nyugati részén, megpróbálták új területeiket hinduizálni, s ezért elnyomó politikát alkalmaztak a nevárokkal szemben.

A nepáli buddhizmus jelentősége nem csupán abban áll, hogy esetleg betekintést nyújt a kései indiai buddhizmus jellegébe, hanem abban is, hogy a nepáli buddhisták őrizték meg sok buddhista szöveg, köztük a legtöbb mahájána szútra legfontosabb, sőt gyakran egyetlen szanszkrit eredetijét. Ennek az anyagnak túlnyomó része tantrikus jellegű, de igen fontosak az úgynevezett *navadharma*, a "kilenc dharma-szöveg" kéziratai is, amelyeket arra használtak, hogy egy rituális mandalában jelképezzék velük a tanítást. A szanszkrit nyelvű irodalom java része, amit az indiai buddhizmus ránk hagyott, a nepáli buddhistáknak köszönhetően maradt fenn. Ha nem tettek volna olyan hatalmas erőfeszítéseket, hogy a templomaikban lévő kéziratokat lemásolják és megőrizzék, akkor a mai buddhisták a szanszkrit buddhista szövegek túlnyomó részét csak tibeti és kínai fordításokból ismerhetnék.¹⁸²

28. A buddhizmus Iránban

A buddhizmus iráni elterjedésével kapcsolatos ismereteink egyelőre főleg találgatásokon alapulnak. Ennek ellenére egy, a buddhizmus történetéről szóló beszámolóból nem hiányozhat a jelenlegi nézetek rövid összefoglalása. A mai Irán területén szinte alig végeztek régészeti ásatásokat esetleges buddhista műemlékek feltárására, még nyugatabbra, a Kaukázusban pedig tudtommal egyáltalán nem voltak még ilyen jellegű kutatások. A XIX. században találtak először írásbeli bizonyítékokat arra, hogy a buddhista irodalom hatással volt a perzsa és arab kultúrára. Csak az utóbbi pár évtizedben kezdtek felmérni, hogy milyen bizonyítékai vannak a buddhista építészet hatásának, és hogy létezett-e itt buddhista vallásgyakorlat.

A múlt században figyeltek fel rá, hogy a buddhista dzsátakákat, illetve azok Pancsatantra (*Pañcatantra*) című hindú átdolgozását a VI. században egy Khuszró (*Khusru*) nevű Zoroaszter-hívó király parancsára lefordították perzsára és szír nyelvre, majd a VIII. században arabra is, Kalilag és Damnag (arabul: *Kalila wa-Dimna*) címen. A perzsa fordítást később görögre, latinra és héberre is lefordították, s később ez képezte alapját az Aesopus meséi címen ismert mesegyűjteménynek, amelyet egy bizánci szerzetes állított össze a XIV. században. Szindbád történetei és az Ezeregyéjszaka meséi szintén innen erednek. A VIII. században Damaszkuszi Szent János görögre fordított egy Buddha-életrajzot, amely később keresztény körökben Barlaám és Jozafát történeteként vált ismertté. A középkori Európában olyan népszerű volt ez a történet, hogy a XIV. századra Jozafátot, ami nem más, mint a bódhiszattva szó romlott alakja, ironikus módon szentté avatta a katolikus egyház.¹⁸³ Rasid ad-Dín (*Rashid ad Din*) XIII. századi történész említést tesz tizenegy olyan buddhista szövegről, amely arab fordításban ismeretes volt Iránban; ezek között fel lehet ismerni a Szukhávati-vjühát és a Káranda-vjúha-szútrát.¹⁸⁴ Újabban a Szamjutta- és az Anguttara-nikája bizonyos részeit, valamint a Maitréjavjákarana-részleteit is felismerni vélték ebben a gyűjteményben.¹⁸⁵

Bár a perzsa és az arab kultúra nyilván magasra értékelte a dzsátaka-gyűjtemény történeteit, amelyek a szellemi épülést szolgálták, ismereteink szerint ezeken kívül egyetlen más skolaszikus mű arab, perzsa vagy más közel-keleti nyelvű fordítása sem maradt fenn. Azok a beszámolók, amelyek a buddhizmusról a perzsa irodalomban ránk maradtak, történészek és földrajztudósok műveiben találhatók, és kifejezetten antropológiai szellemenben fogantak. Ahogyan egy ilyen megközelítéstől élvárható, ezek a leírások elsősorban anekdotaszerű történetekre támaszkodnak. Így értesülhetünk egy bizonyos al Buddról (a Buddha), aki nem más, mint egy indiai bálvány, al Búdászról (*al Búdásf*, a bódhiszattva) és a szumanijjáról (*sumaniyya*, srámanák) mint a két indiai szekta egyikéről (a másik természetesen a hindú), de ezekből az anekdotákból nem kerekedik ki a buddhizmus összefüggő ismerete.¹⁸⁶ A perzsa irodalom - főleg a kelet-iráni - kedvelt helyszínei közé tartoztak a buddhista romok, mint például Merv és Balkh, ahonnan számos költői képet kölcsönöztek, bár ezek a helyek számukra leginkább titokzatos, sőt romantikus elhagyatottságuk miatt voltak érdekesekek.¹⁸⁷ A balkhi sztúpával kapcsolatos buddhista szertartások ismeretére derül fény Ibn al-Fakíh (*Ibn al-Faqih*) X. századi perzsa történész és Jáqút (*Yâqút*) XIII. századi szír történész műveiből.¹⁸⁸ Az, hogy a perzsák oly csekély ismeretekkel rendelkeztek a buddhizmusról, s hogy még az a kevés tudásuk is a közép-ázsiai és afganisztáni buddhizmusra korlátozódik, részben azzal magyarázható, hogy a buddhizmus ekkorra már eltűnt Indiából, amiért elsősorban éppen az iszlám katonai hódítás volt a felelős. Többen felvetették annak lehetőségét, hogy a buddhizmus esetleg hatással lehetett az iszlámra is a misztikus szúfi irányzaton keresztül, amelynek egyik legkorábbi veze-

tője, Ibráhim ibn Ádham (*Ibráhim ibn Adham*, VIII. század) Balkhból származott.189

Ennyit tehát arról, hogy mit tudtak a perzsák a buddhizmusról. Ami pedig a buddhizmus iráni elterjedését illeti, az valószínűleg két időszakban mehetett végbe: először a III. század elejétől kezdve egészen addig, amíg nem találkozott a keletre nyomuló iszlámmal a VII. században, másodsor pedig a XIII. század elején, amikor Iránt meghódították a mongolok.

Az első időszakban bizonyára két különböző mechanizmus működött. A buddhista hittérítés ezen a területen valószínűleg már Asóka uralkodása idején elkezdődött. A legendák szerint Asóka missziót menesztett Baktriába és Gandhárába - mindkettő a mai Afganisztán területén található -, s biztosra vehető, hogy az itt virágzó buddhista kultúra Khorászánra (*Khurasan*, a mai Irán északkeleti részére) is áterjedt. A buddhizmus Szindhben is meghonosodott, és így ez lehetett a második olyan földrajzi hely, amelyen keresztül a szászánida és a későbbi muszlim államokba is eljuthatott.

A második olyan mechanizmus, amely ebben a folyamatban szerepet játszhatott, a kereskedelem volt. A buddhizmus kezdettől fogva nagy sikert aratott az indiai kereskedői réteg körében (erről tanúskodnak azok a hatalmas barlangtemplomok is, amelyek a nyugat-indiai kereskedelmi útvonalak mentén találhatók), akik más országok kereskedőivel is kapcsolatban álltak. Az egykori Selyemút egyes leágazásai Baktrián és Gandhárán keresztül vezettek a Földközi-tenger partvidéke felé, s ezeken az útvonalakon a buddhista kereskedők sokkal nyugatabbra is eljuthattak (ahogyan eljutottak keletre is). Azt is tudjuk, hogy kereskedők Dél- és Kelet-Indiából - és minden bizonnyal Szindhből is - már az i. e. II. században rendszeresen látogatták a Perzsa-öböl mellékét és Arábia kikötőit. Talán ezekkel a kapcsolatokkal magyarázható, hogy miért olyan gyakoriak ezen a vidéken az olyan helységnevek, amelyekben megtalálható *a but* és *a hind* (indiai) elem, valamint *a bahár* szó, amely a szanszkrit vihára (buddhista kolostor) megfelelője. Bizonyára a kereskedelemmel magyarázható az is, hogy a VI. században a Maldív-szigeteken meghonosodott a buddhizmus.190

Jóllehet az egész térségben a zoroasztrizmus volt az uralkodó vallás, a buddhizmus is jelentős szerepet játszott. Erről tanúskodnak az I. Ardashir (*Ardashir*, 226-241) fia, Sáhpur (*Sáhpur*) által veretett pénzérmék, amelyeken a királyt úgy ábrázolják, mint aki Zoroaszter és a Buddha hitét egyformán tiszteli.191 Arra nézve is van azonban bizonyítékunk, hogy a buddhizmus ellenállásba ütközött, ugyanis a III. században egy zoroasztriánus főpap, Kartér feliratokon adta tudtul, hogy a Szászánidák birodalmában (azaz a premuszlim perzsa dinasztia államában) betiltották a buddhizmus (és más vallások) gyakorlását. Al-Bírúni (*Al-Bírúni*), aki a XI. században élt, azt írja, hogy mielőtt a buddhizmust betiltották, "egész Khorászán, Perszisz, Irak, Moszul és a szíriai határvidékig terjedő országrész" buddhista volt,192 és hogy ennek következtében a buddhisták keletre húzódtak vissza: ezért találhatók Balkh területén olyan nagy számban.

A buddhizmus jelenlétére Iránban igen kevés konkrét bizonyíték áll rendelkezésünkre. A Perzsa-öböl partján található sziklába vájt barlangrendszereket, mint például Cshehelkhánehet (*Chehelkhaneh*) és Haidarít buddhista kolostoroknak vélik, mivel ugyanabban a stílusban épültek, mint azok az egész Indiában és Közép-Ázsiában fellelhető létesítmények, amelyek egy-egy helyi, kereskedelemmel foglalkozó közösség igényeit elégítették ki. Sajnos azonban semmilyen kézzelfogható bizonyíték nem maradt fenn, ami ezt a feltételezést alátámasztaná. A perzsa hagyomány beszámol egy hatalmas, VIII-IX. századi uralkodó dinasztiáról, amely Balkhból származott, és Barmaknak nevezték. Az arab szerzők szerint ez a név egy Navbahár (*Nawbahâr*) nevű városban lévő templom "főpapjának" örökletes címe volt. A *barmak* szó tulajdonképpen a szanszkrit *pramukha*, szó szerint "fönök" szóból ered, mely címet a buddhista kolostorok vezetői viselték. Ezt az értelmezést erősíti meg a Navbahár név is, amely a szanszkrit *nava-vihâra*, "új kolostor" romlott alakja. A Navbahár helységnevé egyébként sokfelé megtalálható Iránban; a legsűrűbben Észak-kelet-Iránban, ahonnan nyugati és déli irányba is elterjedt. Ebből adódott az a feltevés, hogy a balkhi nava-vihâra (amelyet más forrásból, a kínai zarándokok útleírásaiból is ismerünk) egy nyugat felé terjeszkedő buddhista szekta központja lehetett, amelynek a Barmakida család volt a vezetője, akik balkhi főhadiszállásukról sokáig folytatták egyre reménytelenebb küzdelmüket a Bagdadban székelő Abbászida-dinasztiával.193 Valószínűnek tűnik, hogy mire ezt a területet elfoglalta az iszlám, addigra a perzsa navbahár-rendszert már gyakorlatilag felszámolták, ugyanis a muszlimoknak nem volt tudomásuk arról, hogy ezeknek a helyeknek bármiféle közük lett volna a buddhizmushoz. Ennek ellenére van olyan elmélet is, mely szerint a iráni navbahár kolostorok szolgáltak volna az iszlám madraszák mintájául, azon az alapon, hogy ezek a helyek még azután is a műveltség központjai maradtak, hogy már nem töltöttek be kifejezetten buddhista funkciót.194 (Ezt az elméletet közvetett módon alátámasztja az a tény, hogy az olyan kolostorok, mint az indiai Nalanda, köztudottan nemcsak a vallásos, hanem a világi műveltség központjai is voltak.) Szindhben - ahol egészen a VII. századig időnként buddhista királyok uralkodtak - a buddhisták, úgy tűnik, meg tudtak egyezni muszlim hódítóikkal egy viszonylag tartós és békés egymás mellett élésben, aminek szintén lehetett valami köze a balkhi nava-vihârához fűződő kapcsolatukhoz, mivel itt is találtak néhány hasonló nevű települést. Nem kell feltétlenül azt gondolnunk, hogy a buddhizmus Iránból vallási üldöztetés eredményeképpen tűnt el, hiszen tudjuk, hogy a muszlim uralkodók meglehetősen nagy türelemmel viseltettek más vallási csoportok iránt.195

A buddhizmus nyugat felé való elterjedésének második nagy hullámát a XIII. század eleji mongol hódítás indította be, amely 1256-ban a mongol Ílhánida (*Ílkhánida*)-dinasztia megalapításához vezetett Iránban. A mongol kánok a tantrikus buddhizmus követői voltak, és birodalmukban szorgalmazták a buddhizmus elter-

jesztését, egészen a század végéig, amikor (1295-ben) Gházán (*Ghazan*) kánt áttértették az iszlámra. Az alatt a rövid idő alatt, amíg a buddhizmus támogatást élvezett, rengeteg templomot építettek, főleg az északkelet-iráni Marágában (*Maragheh*), amely a birodalom fővárosa volt ebben az időben. Ezekből azonban szinte semmi sem maradt fenn, miután Gházán megparancsolta, hogy az összes buddhista templomot le kell rombolni, vagy át kell alakítani mecsetté. Ebből az időszakból így csak két sziklába vájt barlangrendszer maradt fenn: Rasatkháne (*Rasatkhâneh*) és Vardzsuvi (*Varjuvi*) - mindkettő Marága, a régi mongol főváros közelében található. Ezek a buddhista barlangtemplomok jól ismert szerkezetét követik, de freskóikat eltávolították, és a helyiségeket mecsetekké alakították át. A későbbiekben Üldzseitü (*Uldjaitu*) kánt (1305-1313) még megkísérelték visszatéríteni a buddhizmusra, ami arra vall, hogy a buddhizmus egy ideig még fennmaradt Iránban, de úgy tűnik, hogy a XIV század közepére már teljesen eltűnt. 196 A kaukázusi Dagesztánban mind a mai napig fennmaradt sztúpaszerű építmények, amelyeket zász-lókkal díszítenek, talán szintén a mongol kor hatását tükrözik.

10. Az Abhidharma
11. A mahájána eredete

31
34

Előszó	1
A KELETI NEVEK ÉS SZAVAK ÁTÍRÁSÁRÓL	3
Első rész	
A BUDDHIZMUS INDIÁBAN	
1. Az ókori India. A buddhizmus előtörténete	3
2. A Buddha	5
3. A Buddha tanítása	8
I. A MULANDÓSÁG: ANITJA	9
II. A SZENVEDÉS ÉS A NÉGY NEMES IGAZSÁG	9
III. AZ ÉNTELENSÉG ÉS A FELTÉTELEKTŐL FÜGGŐ KELETKEZÉS	10
IV. KÖVETKEZTETÉS	10
4. A Felébredéshez vezető út	11
5. A korai Szangha	13
6. A zsinatok	15
7. A Szangha fejlődése az i. sz. I. századig	17
8. A buddhista iskolák	20
9. A Tripitaka: a Buddhista Kánon felépítése	26

TARTALOM

ELŐSZÓ ... 7

A keleti nevek és szavak átírásáról ... 11

ELSŐ RÉSZ

A BUDDHIZMUS INDIÁBAN ... 13

1. Az ókori India. A buddhizmus előtörténete ... 13
2. A Buddha ... 18
3. A Buddha tanítása ... 23
4. A Felébredéshez vezető út ... 31
5. A korai Szangha ... 35
6. A zsinatok ... 39
7. A Szangha fejlődése az i. sz. I. századig ... 44
8. A buddhista iskolák ... 51
9. A Tripitaka: A Buddhista Kánon felépítése ... 64
10. Az Abhidharma ... 74
11. A mahájána eredete ... 81
12. A mahájána szútrák: új iratok ... 87
13. Az új szellemi eszménykép: a bódhiszattva ... 96
14. A mahájána iskolák I. - A madhjamaka ... 100
15. A mahájána iskolák II. - A jógácsára ... 104
16. A tatháगतारब्धा tan ... 112
17. A tantra és a vadzsrajána buddhizmus ... 116
18. A buddhizmus hanyatlása Indiában ... 123

MÁSODIK RÉSZ

A BUDDHIZMUS INDIÁN KÍVÜL ... 126

19. A buddhizmus Srí Lankán ... 126
20. A buddhizmus Délkelet-Ázsiában ... 131
21. A buddhizmus Közép-Ázsiában és Kasmírban ... 136
22. A buddhizmus Kínában ... 138
23. A buddhizmus Koreában ... 146
24. A buddhizmus Japánban ... 147
25. A buddhizmus Tibetben ... 152
26. A buddhizmus Mongóliában ... 161
27. A buddhizmus Nepálban ... 162
28. A buddhizmus Iránban ... 165

JEGYZETEK ... 169

IRODALOM ... 177

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ ... 218