

ÉLET ÉS TUDOMÁNY



Szoma

ÁZSIA VILÁGOSSÁGA

BUDDHA ÉLETE, TANA ÉS EGYHÁZA

ÍRTA

SCHMIDT JÓZSEF

*** ATHENAEUM BUDAPEST ***

ÁZSIA VILÁGOSSÁGA

BUDDHA ÉLETE, TANA
ÉS EGYHÁZA

ÍRTA

SCHMIDT JÓZSEF



BUDAPEST

AZ ATHENAEUM IRODALMI ÉS NYOMDAI R.-T. KIADÁSA

SCHMIDT JÓZSEF

ÁZSIA VILÁGOSSÁGA

BUDDHA ÉLETE, TANA ÉS EGYHÁZA

ELŐSZÓ

Ez a könyv egy hasonló tárgyú könyvnek bővített és átdolgozott alakja, a buddhizmus egész körére kiterjedő összefoglaló munka, s mint ilyen, a hazai irodalomban hézagpótló mű igényével lép fel. Nem buddhiztikus propagandaírás, de antibuddhiztikus pamflet sem, hanem szigorúan tárgyilagos ismertetés, amely lehetőleg népszerűen minél hübb képet akar nyújtani a buddhizmusról, még pedig elsősorban legrégibb és legeredetibb indiai alakjáról – az ind forrásművek és a szakba vágó tudományos kutatások alapján.

A tények objektív ismertetése napjainkban nem pusztán elméleti követelmény, hanem elsőrendű gyakorlati szükségesség. A buddhizmusnak nyugaton sok barátja van, de sok ellensége is. Értékelése körül elkeseredett küzdelem folyik, amelyben barát és ellenség egyaránt sokszor túllő a célon: peccatur intra muros et extra. A vélemények káoszában a művelt nagyközönség tanácstalanul áll s a rokon- vagy ellenszenv lidérce után indulva menthetetlenül eltéved. Ez a könyv kalauza lehet, mert csak a meztelen igazsággal törődik. Feladata nem hálás. Szerzője el van készülve rá, hogy az egyik párt szavazatát elveszti, a másikat nem kapja meg. De az élet rövid, az igazság Örök. Mondjuk az igazságot.

Budapesten, 1924 december havában.

SCHMIDT JÓZSEF

ÉSZREVÉTELEK

Az ind szók részint nyomdászati okokból, részint a tágabb körű közönség kedvéért egészen magyarosan vannak átírva a tőalakban, nem alanyesetben vannak adva (tehát pl. *Buddha*, *kamman*, nem: *Buddhó*, *kamma*).

A pali nyelvű forrásokból vett szavak jelzés nélkül valók, csak kivételesen és szükség esetén *p.* jelzésűek; a nekik megfelelő s rendszeren zárójelbe foglalt szanszkrit szavak *sz.* jelzéssel vannak ellátva.

Ind forrásművek címeinek rövidítései.

AN.: Anguttara-nikája.

Csp.: Csarijá-pitaka.

Csv.: Csulla-vagga.

Dhp.: Dhamma-pada.

DN.: Dígha-nikája.

Ds.: Dsátaka.

Lv.: Lalita-visztara.

MN.: Maddshima-nikája.

Mp.: Milinda-panyha.

Mpsz.: Mahá-parinibbána-szutta.

Mvg.: Mahá-vagga.

Mvsz.: Mahá-vasztu.

Nk.: Nidána-kathá.

Pv.: Péta-vatthu.

SzN.: Szanjutta-nikája.

Szn.: Szutta-nipáta.

Thérarg.: Théra-gátha.

Théri-g.: Théri-gátha.

U.: Udána.

VP.: Vinaja-pitaka.

Egyéb rövidítések.

a. m.: annyi mint.

c.: című.

l.: 1. lap, 2. lásd.

p.: páli.

pl.: például.

sz.: 1. század, 2. szanszkrit.

t.i.: tudniillik.

tkp.: tulajdonképpen.

v.: vagy.

v. ö.: vedd össze.

BEVEZETÉS

(A buddhizmus életereje, renaissance-a keleten, előnyomulása nyugaton. – A kánoni irodalom. – A három drágakő.)

Igazán nagy emberek nem halnak meg egészen: „énjüknek nagyrésze kikerüli Libítinát” s halhatatlan életet él alkotásaikban. „Engem lát, aki a tant látja”, mondta Buddha is. S valóban ma is él milliók és milliók szívében, mert tana nem enyészett el porhüvelyével. Pedig ez a tan innen-onnan harmadfélezer esztendő előtt született meg s alapítója maga, ha a hagyománynak hihetünk, egyáltalában nem jószolt neki hosszú életet. Az apácarend kénytelen-kelletlen felállítására után ugyanis állítólag azt a kijelentést tette, hogy tana, amely egyébként ezer évig virágzott volna, most már csak ötszáz évig maradhat fenn. Ha ez a prófécia hiteles, akkor Buddha ugyancsak rossz próféta volt. Ötszáz év múlva a buddhizmus mindenütt otthon volt India óriási területén, sőt már túl is volt a félsziget határain, s tengereken, havasokon, sivatagokon áthatolva, messze-messze eljutott: nyugat felé a Földközi-tengerig s kelet felé a Csendes-óceánig – oly népek közé, amelyeknek Buddha soha hírét sem hallotta, s szilárdul megvetette lábát Ázsia keletén. Igaz ugyan, hogy születése földjén lassanként sorvadni kezdett s hosszú halálküzdelem után, időszámításunk első évezredének vége felé elsorvadt, de elmúlása előtt át- meg áthatotta az ind néplelket az irgalom és szeretet erejével. Indián kívül sohasem gyöngült meg a buddhizmus, sőt a múlt század utolsó negyede óta szinte bámulatos lendületet vett, amely legszebb virágzása idejére emlékeztet s hatásában ma még kiszámíthatatlan.

Keleten a buddhizmus napjainkban valósággal renaissance-korát éli. Különböző buddhista országokban erős propaganda folyik a tan fejlesztésére és ismertetésére. Gazdag társulatok alakultak e célra: az indiai Kalkuttában a *Mahábódhi Society* (1891) s a barmai Rangunban az *International Buddhist Society* (1903), amelynek nyugaton is mindenfelé vannak tagjai és képviselői. Ceylon szigetén amerikai pénzen buddhista papnevelőintézetek létesültek, kolostorok számottevő tudományos munkát folytatnak s egymás után jelennek meg a déli buddhizmus szent könyveinek ceyloni alfabétájú kiadásai. Hasonló barmai és sziámi alfabétájú kiadások indultak meg Rangunban és Bangkokban. Japánban a buddhizmus és konfuciánizmus elemeiből új vallás van alakulóban s nyugati műveltségű japáni tudósok élénk és eredményes tevékenységet fejtenek ki régi szent szövegek kiadása, valamint a buddhizmus tudományos művelése terén.

Nyugaton a buddhizmus *Schopenhauer* óta évről-évre fokozódó érdeklődésre talált s mindinkább tért hódított. Maga *Schopenhauer* minden más vallás fölé helyezte a buddhizmust s erősen befolyása alatt állott, mint többé-kevésbé *Hartmann* és *Nietzsche* is. A buddhizmus és a kereszténység között vonható párhuzamok vizsgálata azóta, hogy *H. Seydel* megindította (1882), lankadatlan buzgalommal folyik s a művelt közönség legszélesebb rétegeiben visszhangot keltett. Születése helyének felfedezése (1896) s egy ereklyetartójának feltárása (1898) nem csupán archaeologiai kuriózum volt, hanem világgraszoló esemény. Egyáltalában: nincs művelt ember, aki a buddhizmusról s alapítójáról ne hallott volna. Buddha aktuális nagyság. Személyéhez és tanához ma már szinte beláthatatlan irodalom fűződik: tudományos művek és népszerű ismertetések egész könyvtára, s ami még többet jelent, költői alkotások hosszú sorozata. *Wagner* egy buddhisztikus legendából merítette egy zenedráma tervezetét, amelyből végül a Parsifal nőtt ki, s élete utolsó

napjaiban is foglalkozott Buddha alakjával. A Buddha-legenda sok nyugati költőt lelkesített drámai és epikai alkotásokra. *F. Hornstein* Buddha-drámája színre is került a müncheni udvari színházban (1900). *A. Edwin Light of Asia* c. eposza Európában több mint hatvani, Amerikában több mint száz kiadást ért. Ezren meg ezren vannak, akiknek számára a buddhizmus szívbeli szükséglet. Európában és Amerikában *neo-buddhizmus* alakult ki – élén lelkes apostolokkal, mint *T. W. Rhys Davids*, *Th. Schulze*, *K. E. Neumann* – s a keresztény nyugat különböző pontjain buddhista hitközségek keletkeztek. Ez a modern buddhizmus még mindig terjed s fordítások, anthológiák, katekizmusok és propagandairatok kiadása terén felette élénk és meglehetősen eredményes működést fejt ki, úgyhogy bizonyos körök, minden alapos ok nélkül különben, Schopenhauer nyomán már a világ jövődő vallását, illetőleg a kereszténység veszedelmét kezdik benne látni.

Mintegy harmadfélezer év óta világít „Ázsia világossága”, s hordozója, támasza és talpköve az erkölcsnek és műveltségnek keleten, mint „a világ világossága” nyugaton. Ha a jóságnak az elterjedtség volna az egyetlen mértéke, akkor a buddhizmus volna a legjobb vallás a világon, mert mintegy 330 millió kereszténnyel szemben több mint 500 millió buddhista áll, az emberiségnek körülbelül harmadrésze. Harmadfélezer év folyamán, felette eltérő néprajzi és társadalmi viszonyok között, s hozzá középponti vezető tekintély hiányában, a buddhizmus természetesen nem maradhatott egységes és változatlan. Már alapítója életében felekezetekre szakadt, amelyek idők folyamán gombamódra szaporodtak s szüntelen torzsalkodtak egymással, ami végzetesen elősegítette azt, hogy a buddhizmus Indiában mindinkább legyöngüljön s végre megsemmisüljön. Manapság *Eugène Burnouf* (1845) nyomán „déli” és „északi” buddhizmust szoktak megkülönböztetni, amelyek nagyjában, de csak nagyjában, a régi buddhizmusban is

meglévő *hina-jána* és *mahá-jána* irányzatokból fejlődtek (l. alább). A déli buddhizmus mintegy 30 millió hívővel Ceylon és Hátsó-India (Barma, Sziám, Annám és Kambódsa) területén van otthon, az északi buddhizmus mintegy 480 millió hívővel az India északi párkányán fekvő országok (Ladák, Nepál, Szikkim, Bhótán), valamint Tibet, Sína, Mongolország, Mandsúria, Korea és Japán területén, azonkívül még Szumatra és Jáva szigetén van elterjedve. A déli buddhizmus nagyban és egészben véve egységes (de éppen nem abban az értelemben, mintha összefüggő egyház volna) s közös szent irodalomban gyökerez, amely különböző (ceyloni, barmai, sziámi és kambódsai) alfabétákkal, de ugyanazon páli nyelven van írva.^[1] Az északi buddhizmus *szanszkrit* nyelvű s részben eltérő szent irodalomban gyökerez, de ettől eltekintve egyáltalában nem egységes, hanem országok és népek szerint változik, mert a buddhizmus mindenütt régibb animisztikus és természeti vallásokra van ráójtva, amelyeket nem bírt s nem is akart kiirtani.

A déli buddhizmus szent könyveinek hiteles gyűjteménye (mint mondani szokás: kánonja) a páli nyelvű *Tipitaka*, amely régibb és újabb szövegekből áll ugyan, de így is *a buddhizmus legrégebb és legmegbízhatóbb forrása*. Kánont a hagyomány szerint mindjárt Buddha halála után (Kr. e. 480 táján) kezdtek egybeállítani, de valóságos kánon valószínűleg csak harmadfél századdal később (Kr. e. 244 körül) *Aszóka* (sz. *Asóka*) király uralkodása alatt Magadha (a mai Bihar) területén jött létre. Ezt a magadhai kánont az orthodox *théra-vádin* v. *vibhaddsa-vádin* felekezet teremtette meg, amely a *théra-váda*, „a vének (Buddha közvetlen tanítványai) tana”, alapján állott. E kánont aztán *Mahinda* (sz. *Mahéndra*), *Aszóka* király fia vagy öccse, Ceylonba vitte, ahol a Kr. előtti 1. században írásba foglalták, mert a kánon eladdig (ősregi ind szokás szerint) csak élőszóval volt hagyományozva. A ceyloni buddhista tudósok szerint a ránk maradt páli kánon azonos volna a Kr. előtti 3.

században egybeállított magadhai kánonnal. Betű szerint való értelemben ez nem lehet igaz. A magadhai kánon tartalma velejében biztonnal híven van hagyományozva, de keletkezése idejétől Ceylonba jutásáig és írásba foglalásáig közel harmadfél századon keresztül kétségkívül sok változáson esett át. A páli kánonban csakugyan sokszor vannak ellenmondások, ifjabb és régi hagyományok, sőt ugyanazon szövegek gyakran több ízben is előkerülnek. Mindamellet alapos okaink vannak arra a föltevésre, hogy a mai páli kánon nem nagyon különbözhetik a régi magadhai kánontól.

A ceyloni páli kánon a *Ti-pitaka*, azaz „hármás kosár”, nevet viseli, mert három „kosár” (*pitaka*), azaz gyűjtemény, van benne – és pedig: 1. a *Vinaja-pitaka*, „a fegyelem (*vinaja*) kosara”, a szerzetesrend (*szangha*) rendi szabályainak gyűjteménye; 2. a *Szutta-pitaka*, „a tanítóbeszéd (szutta, sz. szútra) kosara”, a tan (*dhamma*, sz. *dharma*) főforrása; 3. az *Abhidhamma-pitaka*, „a magasabb tan (*abhi-dhamma*, sz. *abhi-dharma*) kosara”, a buddhizmus skolasztikája. A három gyűjtemény mindegyikében több szöveg van, amelyek közül a fontosabbakat fel kell sorolnunk.

1. A *Vinaja-pitaka* fontosabb szövegei: a *Szutta-vibhanga*, „a tételeknek (t. i. a gyónási formula 227 pontjának) magyarázata”, és a *Khandakák*, „fejezetek”, a rendtagokra vonatkozó többi szabályok összessége 22 fejezetben, amelyek közül a tíz első a *Mahá-vagga*, „nagy szakasz”, a többi tizenkettő a *Csulla-vagga*, „kis szakasz”, nevet viseli.

2. A *Szutta-pitaka* nagyszámú és irodalmi szempontból legértékesebb szövegei öt gyűjteményben (*nikája*) vannak összefoglalva. A négy első *nikája* hosszabb-rövidebb fejtegetéseket tartalmaz: a *Díggha-nikája* 34 „hosszú” (*díggha*, sz. *dírgha*), a *Maddshima-nikája* 152 „középnagyságú” (*maddshima*, sz. *madhijama*), a *Szanjutta-nikája* 2889, az *Anguttara-nikája* 2308 rövid szuttát foglal magában. Az ötödik gyűjtemény, a *Khuddaka-*

nikája, „a kisebb (*khuddaka*, sz. *ksudraka*) darabok gyűjteménye”, 15 szövegből áll, amelyekben a tan költői, részben népies módon van előadva. Többé-kevésbé fontosak a következő szövegek: a *Khuddaka-pátha*, „rövid szövegek”, a buddhista novíciusok kézikönyve; – a *Dhamma-pada*, „a tan szavai”, 423 erkölcsi mondást tartalmazó anthologia; – az *Udána* 82 rövid történet, amelyek mindegyikének végén egy Buddha szájába adott „lelkes kijelentés” (*udána*) áll; – az *Iti-vuttaka* 112 Buddhától „elmondott” (*vutta*) történetke; – a *Szutta-nipáta* 55 poétikus szutta, a legrégebb szövegek egyike (Kr. e. 3. v. 2. sz.); – a *Vimána-vatthu* 83 elbeszélésében egy-egy kárhozott lélek (*péta*, sz. *préta*) elmondja, hogy miért kell bűnhődni; – a *Théra-gáthá* és a *Théri-gáthá* 107, illetőleg 103 olyan dal (*gáthá*), amelyeknek szerzői tiszteletreméltó szerzetesek (*théra*), illetőleg apácák (*théri*), a hagyomány szerint Buddha első tanítványai; – a *Dsátakák*, „születési történetek”, 547 történet, amelyeknek hőse vagy szemtanúja Buddha a születése előtti létformák valamelyikében; – a *Buddha-vansza*, „a Buddhák genealógiája”, Buddhának és 24 elődének verses legendája; – a *Csarijá-pitaka* 35 verses dsátakából álló gyűjtemény.

3. A későbbi keletű *Abhidhamma-pitaka* 7 könyve közül történeti érdekessége miatt említést érdemel a *Kathá-vatthu*, amelynek 23 szakaszában 252 eretnek nézet van felvetve és elutasítva.^[2]

A páli kánonhoz terjedelmes *kommentár-irodalom* csatlakozik, amelynek fontosabb szövegei: a *Nidána-kathá*, „a kezdetek elbeszélése”, az első páli nyelvű összefüggő Buddha-életrajz (Kr. u. 5. sz.), aztán a *Dípa-vansza*, „a sziget (t. i. Ceylon) története” (5–6. sz.), és a *Mahá-vansza*, „a nagy történet” (6. sz.), c. ceyloni krónikák, amelyek a buddhista egyház történetére vonatkozó adatokat is tartalmaznak. – A nem-kánoni páli irodalomból említésre méltó a *Milinda-panyha*, „Milinda kérdései”, c dialógus.

A páli nyelvű Ti-pitakán kívül egy szanszkrit nyelvű *Tri-pitaka* is volt Indiában. Ezt a kánont egy másik hína-jána irányzatú felekezetnek, a *múla-szarvászti-vádin* („pozitivista”) iskolának, hívei állították össze, akik Ráhula, Buddha fia, tanítványainak vallották magukat. E kánonnak fordításai a *sínai és a tibeti kánonok*, amelyek azonban egyúttal roppant sok más fordítást és eredeti műveket is tartalmaznak.¹³ E kánonról sokáig azt hittük, hogy elveszett De azon ásatások útján, amelyeket a jelen század elejétől fogva több tudományos expedíció Keleti (Sínai) Turkesztán területén végzett, meglehetősen terjedelmes töredékek kerültek belőle napfényre, amelyek a sínai fordításokban egészen híven vannak visszaadva. A szanszkrit *Tri-pitaka*, szöveg és elrendezés tekintetében nagyjában megegyezik a páli *Ti-pitakával*, de sok tekintetben el is tér tőle, aminek az lesz a magyarázata, hogy mind a két kánon közös forrásból, minden bizonnyal az elveszett magadhai kánonból, keletkezett, de Indiának más-más részeiben jött létre. Annyi mindenesetre kétségtelen, hogy a szanszkrit kánon nem a páli kánonnak fordítása, ahogyan a legújabb időkig vélték, hanem, noha a tan dolgában apró részletekig összhangban van vele, egészen független tőle. Ez az eredmény felette fontos, mert ezzel meg van adva a lehetősége annak, hogy a hagyomány töredékeiből összeállítsuk a magadhai kánont, tehát Buddha eredeti tanát, illetőleg azt, amit egyháza a legelső feljegyzés idejében ennek tekintett. Ma már tehát nem lehet azt mondani, hogy a páli hagyomány az egész buddhizmusnak egyetlen hiteles hagyománya; régi jó hagyomány északi-buddhista művekben is lehet. Mindamellett a páli hagyomány kétségtelenül minden más hagyománynál egyszerűbb és őszerebb, s ha nem is feltétlenül, de mégis a legnagyobb mértékben megbízható forrása s aránylag leghívebb feltüntetése a számunkra elérhető legrégebb buddhizmusnak. Olyan munkának tehát, aminő a mi könyvünk, amely az

eredeti buddhizmus képét akarja vázolni, mindenekelőtt és elsősorban mindig a páli hagyományt kell figyelembe vennie.

A mondottak szerint csak a théra-vádin és a múla-szarvászti-vádin felekezeteknek volt zárt kánonjuk. A többi felekezeteknek csak néhány különösen szent könyvük volt, amelyek az elvileg tőlük is elismert Tripitaka régi szövegeit részint felszívták, részint kiszorították. Ilyen szanszkrit nyelvű fontos szövegek többek között a *Pradnyá-páramita-szútra*, „a bölcsesség tökéletességének tankönyve”, továbbá a *Szaddharma-pundaríka*, „a jó vallás lótusza”, és a *Lalita-visztara*, „a játéknak (t. i. Buddha életének) részletes elbeszélése” (2. sz.). – A Buddha-legenda szempontjából fontos szanszkrit művek még: a *Mahá-vasztu*, „a nagy események könyve” (Kr. e. 2. sz.), és a *Buddha-csarita*, „Buddha élete”, *Asva-ghósa* költőnek dicső eposza (Kr. u. 100 körül), amelyet az 5. században sínai nyelvre fordítottak.^[4]

Az egész páli és szanszkrit nyelvű buddhiztikus irodalomról részletesen tájékoztat: *M. Winternitz, Die buddhistische Litteratur* (1913).

Aki behatóbban akar megismerkedni a buddhizmussal, a rávonatkozó irodalmat sem mellőzheti. Ez az irodalom ma már szinte beláthatatlan. Itt csak néhány, főleg könnyebben megközelíthető munka felsorolására szorítkozhatunk.

A buddhizmus egész körére kiterjeszkedő kisebb népszerű művek: *H. Hackmann, Der Buddhismus* (3 rész, 1905–1906); – *E. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion* (1911); – *R. Pischel-H, Lüders, Leben und Lehre des Buddha* (3. kiad., 1917).

Az indiai buddhizmus fejlődését vázolja *H. Kern* hollandi nyelvű műve, amelynek német fordítása: *H. Jacobi, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* (2 köt., 1882–84). E mű rövidebb feldolgozása : *H. Kern, Manual of Indian Buddhism* (1896).

A déli buddhizmusra vonatkozó és páli források alapján készült munkák között a legelső T. W. Rhys Davids műve: *Buddhism* (1877), amelynek német fordítása: A. Pfungst, *Der Buddhismus* (Reclam); ugyanezen szerzőtől való: *Buddhism, its history and literature* (1904). A buddhizmus legrégebbi korára szorítkozik: H. Oldenberg, *Buddha* (6. kiad., 1914). Valamivel tágabb kört ölel fel: E. Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt* (1890). – Buddha személyiségével, történeti alakjával s korához való viszonyával foglalkozik: E. Hardy, *Buddha* (1903, Göschen); – J. Dutoit, *Leben des Buddha* (1906); – H. Beckh, *Buddhismus* (1916, Göschen; a 2. kötetke a tan beható tárgyalása). Fordítások alapján részletesen fejtegeti Buddha tanát: G. Grimm, *Die Lehre des Buddha* (1915).

Az északi buddhizmussal foglalkozó újabb munkák közül felemlítendő D. T. Suzuki, *Outlines of Maháyána Buddhism* (1907). – A tibeti buddhizmusnak ma is standard-műve C. Fr. Köppen, *Die Religion des Buddha* c. művének (2. kiad., 1906) 2. kötete; gazdagon van illusztrálva L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism* (1895). – A sínai és japáni buddhizmussal foglalkoznak J. J. M. de Groot és H. Haas a *Die orientalischen Religionen* (1906) c. munkában.

A buddhista közösségbe való felvételnek ősrégi, kétségkívül magától Buddhától származó formulája a következő (Khuddaka-pátha 1.):

*Buddham szaranam gaccshámi,
Dhammam szaranam gaccshámi,
Szangham szaranam gaccshámi.*

„Buddhához folyamodom, a tanhoz folyamodom, a rendhez folyamodom.” *Buddha*, a tan v. vallás (*dhamma*, sz. *dharma*) és a szerzetesrend v. egyházközség (*szangha*), a „menedék-hármaság”

(*szarana-ttaja*, sz. *sarana-traja*), a „drágakő-hármaság” (*ratana-ttaja*, sz. *ratna-traja*) v. „a három drágakő” (*ti-ratana*, sz. *tri-ratna*), a buddhizmus hármas alappillére. Ehhez képest könyvünknek három fő része:

I. *Buddha*

II. *Dhamma*

III. *Szangha*

I. BUDDHA

A) BUDDHA ÉLETE TÖRTÉNETE

A történeti érzék rendkívüli fogyatékosága, majdnem teljes hiánya az ind szellem legbélyegzőbb vonásainak egyike. Olyan mű, amely kifejezetten történeti akarna lenni, az egész ind irodalomban alig van egy-kettő, de ez sem igazi história, hanem költészetből és valóságból összegyúrt fantasztikus epika. Az ind nép nem írt, mert soha nem is csinált történetet.

Ebből érthető, hogy a Buddha élete történetére vonatkozó források is oly vékonyan és zavarosan folydogálnak. Magában a páli kánonban, ahol elsősorban várná az ember, egyáltalában nincsen Buddha-biográfia. Csak a Vinaja-pitakához tartozó Mahá-vagga és Csulla-vagga egyes fejezeteiben és a Szutta-pitaka egyes szuttáiban, jelesül a Mahá-parinibbána-szuttában (DN. XVI.), valamint a Pabbaddsa-, Padhána- és Nálaka-szuttában (Szn. XXVII., XXVIII., XXXVII.) vannak elszórtan egyes, Buddha életére vonatkozó, többé-kevésbé hitelt érdemlő régi adatok. A páli kánonba felvett, egészen késői Buddha-vansza egyik (XXVI.) fejezete Buddha-életrajz volna, de egészen rövid (mindössze 25 vers) és egészen legendás. A legelső összefüggő Buddha-biográfia páli nyelven a kommentárirodalomhoz tartozó Nidána-kathá, de ez is egészen késői (Kr. u. 5. sz.) s teljesen legendás. Régiebbek ennél, de épp oly legendások a szanszkrit nyelvű életleírások; a Mahá-vasztu

(Kr. e. 2. sz.), a Buddha-csarita (Kr. u. 100 körül) és a Lalita-visztara (Kr. u. 2. sz.).

Ilyen forrásokból a valóságot kihámozni rendkívül nehéz, nem ritkán lehetetlen. A legendás elemek, minden vallásalapító hagyományos életrajzának lényeges alkatrészei, annyira túltengenek Buddha életrajzaiban, hogy nem csoda, ha egy időben az a nézet is felmerülhetett, hogy Buddha alakja a fantázia alkotása s hagyományos életrajzának alapja ősrégi természeti mítosz (*E. Senart*), illetőleg csillagászati viszonyok (*H. Kern*). Ezt a nézetet ma már nem kell cáfolni. Buddha hagyományos életrajzában lehetnek, alighanem vannak is, mítoszi elemek; de ebből éppen nem következik, hogy elejétől végig mítosz benne minden. Ez épp oly elhamarkodott és jogosulatlan következtetés, mint *A. Drews* német tanár újsütetű tézise (1921), hogy Krisztus evangéliumi élettörténete „csupa költemény”. A Buddha-legenda valóban legenda, mégpedig a legszebbek egyike a világon, de oly legenda, amely egy történeti alak köré fonódott s ennek belső szellemi fejlődését akarja külső eseményekben feltüntetni. Buddha, a páli hagyomány Buddhája, minden csodás vonása ellenére épp oly történeti személyiség, mint az evangéliumi hagyomány Krisztusa – igazi húsból és vérből való ember, aki egészen emberi módon roskadozik a lelki szenvedések terhe alatt, egészen emberi módon törekszik a maga megváltására s egészen emberi módon hal meg, miután élete nagyobbik felét igazi ember (igaz, hogy nagy ember) módján embertársai javának szentelte.

Buddha életének és működésének színhelye India északkeleti része a Gangá (Ganges) folyótól északra és délre – körülbelül akkora terület, mint a mai Németország. E területen az ő korában négy királyság volt, azonkívül sok kisebb, részben szintén királyságnak nevezett fejedelemség és arisztokratikus köztársaság – csupa jól szervezett állam

virágzó iparral, kereskedelemmel és állattenyésztéssel, gazdag nagyvárosokkal s nagyszámú jómódú falvakkal, amelyekben Buddha sokszor megfordult. Minden csak némileg is fontos hely, amely a páli hagyomány szerint szerepet játszott Buddha életében, identifikálva van, ami szintén a hagyomány történeti hitelességének támasztéka.

A királyságok között Buddha korában a leghatalmasabb *Magadha* (a mai *Bihár* tartomány) volt a Gangá folyótól délre Bimbiszára, majd Adsáta-szattu (sz. Adsáta-satru) uralma alatt. Fővárosa *Rádsa-gaha* (sz. *Rádsa-grha*, ma: *Ráds-gír*) volt, később *Pátali-putta* (sz. *Pátali-putra*, ma: *Patna*). Innen délre a *Nérandsará* (sz. *Nairandsaná*, ma: *Phalgu*) folyó mellett *Uruvéla* (sz. *Urubilvá*, ma: *Urél*) helység feküdt, amelynek közelében Buddha éveken át remetéskedett. Nem messze innen van *Gajá* városa és a *Gajá-szísza* (sz. *Gajá-sírša*) hegye, ahol Buddha híres tűz-prédikációját tartotta. – A Gangá északi partján *Kószala* (sz. *Kósala*, a mai *Audh* tartomány) terült el, ahol Paszénadi (sz. *Praszénadsit*) király uralkodott. Fővárosa *Szávatthí* (sz. *Srávaszti*, ma: egy nepáli romhalmaz) volt a Himalája lábánál az *Acsiravatí* (ma: *Ráptí*) folyó mellett. Ehhez az országhoz tartozott Buddha idejében a korábban független *Kászi* (sz. *Kási*) ország *Báránaszí* (sz. *Váránaszí*, ma: *Benáresz*) nevű fővárosával, hol Buddha először lépett fel nyilvánosan. – *Kószala* országtól délre *Vatsza* ország feküdt *Kószambí* (sz. *Kausámbí*, ma *Kószam*) nevű fővárosával, ahol *Udéna* (sz. *Udayana*) király székelte. – Még messzebb délnyugatra *Avanti* ország terült el *Uddséní* (sz. *Uddsajiní*, ma: *Uddsein*) nevű fővárosával, ahol *Paddsóta* (sz. *Pradjóta*) király uralkodott.

Az arisztokratikus köztársaságok között leghatalmasabb volt a *vaddsi* (sz. *vrđsi*) népnek nyolc szövetséges államból álló konfederációja. Nagy szerepet játszott ebben a *Liccshavi* nemzetség, amelynek főhelye *Vészálí* (sz. *Vaisálí*, ma: *Bezárh*) volt. Ennek szomszédságában feküdt a *malla* nép földje. Itt volt (valahol a nepáli határon, vagy még az indiai vagy már a

nepáli oldalon) *Kuszi-nára* (sz. *Kusi-nagara*) városa, ahol Buddha meghalt, és *Pává* (ma: *Papaur* v. *Pappaur*) falu, ahol halálosan megbetegedett. Ugyancsak a mai nepáli és indiai terület határán, a Himalája lejtői és a Ráptí folyó középső folyása között, a mai *Gorakh-pur* táján feküdt a *Szakja* (sz. *Sákja*) nemzetség területe, Buddha szülőföldre. Az a folyócska, amely e területet kelet felé határolta, ma is a *Róhiní* nevet viseli. E nemzetség fővárosa, *Kapila-vatthu* (sz. *Kapila-vasztu*), volt Buddha szülővárosa. A város a hagyomány szerint Buddha halála előtt három évvel elpusztult, de romjai a *Terái* mocsaras erdővidéken, mintegy 10 angol mérföldnyire a mai *Piprává* falutól északnyugatnak, még ma is láthatók.

Buddha élete nyilvános tevékenysége előtt

Az imént említett *Szakja* (sz. *Sákja*) nemzetség a kószala néphez számította magát s a kószala király főségét is elismerte, egyébként azonban egy rádsá („király”) címet viselő törzsfőnök alatt függetlenséget élvezett s igen sokat adott származására, amelyet a míthikus *Okkáka* (sz. *Iksváku*) királyra, a Nap-dinasztia alapítójára, vezetett vissza. Abban a hadjáratban, amelynek folyamán, *Kapila-vatthu* elpusztult, az egész nemzetség is elveszett: *Vidúdabha*, *Paszénadi* kószala király fia, az utolsó emberig kiirtotta.

Ebből a *Szakja* nemzetségből, még pedig ennek *Gótama* (sz. *Gautama*) nevű ágából, származott az a *Sziddhattha* (sz. *Sziddhártha*, „aki elérte célját”, északi forrásokban: *Szarvártha-sziddha*, „aki minden célját elérte”) nevű „királyfi”, aki később megvilágosodása (*bódhi*) után a Buddha, azaz „a megvilágosodott”, egyházi nevet vette fel s e néven lett híressé.^[5] Még más nevei: *Szakja-muni* (sz. *Sákjamuni*), „a Szakják bölcse”, és *szamana Gótama* (sz. *sramana Gáutama*), „Gótama, a vezeklő”; gyakran

előkerül *Tathágata*, „a Tökéletes”, tkp. „aki azon az úton járt (amelyen a többi buddha)” vagy „aki megjárta azt az utat (amelyet tanított)”, és *Bhagavant*, „a Magasztos”, néha *Dsina*, „a Diadalmas”. Atyja, *Szuddhódana* (sz. *Suddhódana*), a későbbi hagyomány szerint „király” (*rászá*) volt, a valóságban kétségkívül csak nemesi származású, nagybirtokos. Anyja, *Májá* v. *Majádévi*, szintén a Szakja nemzetségből származott.

Májá, lebetegedése előtt még egyszer szeretne volna szüleit látni s útra kelt, hogy meglátogassa őket. Így történt, hogy a Kapila-vatthu közelében fekvő *Lumbiní* falu (a mai Rammindéi romjai és Paderijá falu táján) lett a buddhizmus Betlehemje. E falu közelében egy ligetben adott Májá életet gyermekének – éppen abban a pillanatban, amikor egy magas fáról egy ágat akart letörni. Ez a jelenet ábrázolva van egy reliefen, amely egy negyedszázad előtt (1899) a helyszínén végzett ásások útján került napfényre. Hiuen Cang sínai zarándok szerint, aki a 7. sz. első felében (629–648) bejárta Indiát, Aszóka (sz. Asóka) király a Kr. e. 3. sz. közepe táján (249) egy oszlopot állíttatott föl Buddha születése helyén. A *Führer* több mint egy negyedszázad előtt (1896) fel is fedezte ezt az oszlopot, amelyen ma is tisztán olvasható betűkkel a következő felirat van: „Mikor az istenek kedvelte Pija-dasszin (sz. Prija-darsin, azaz: Aszóka) király 20 éve volt felkenve, személyesen idejött, hódolatának adott kifejezést és ... kőoszlopot állíttatott, mivel itt született Buddha (*hida Budhé dsáté*), s adómentességet adott Lummini falunak, mivel itt született a Magasztos (*hida Bhagavan dsáté*)”. Ebből a feliratból persze voltaképpen csak az következik, hogy a hagyomány már két századdal Buddha halála után ezt a helyet tartotta születése helyének, de semmi különös okunk sincsen arra a föltevésre, hogy a hagyomány tévedésben volt. Mivel pedig Buddha minden kétséget kizáróan 80 éves korában, Kr. e. 480-ban halt meg (l. alább), azért születése éve megközelítő pontossággal a Kr. előtti 560. évre teendő.

Mivel Májá lebetegedése után hét nap múlva meghalt, gyermekét húga, *Mahá-padsápatí Gótamí* (sz. *Mahá-pradsápatí Gautamí*) nevelte fel, akit Szuddhódana később nőül vett. Sziddhattha ifjúkoráról alig tudunk valamit. Régi szövegek szerint gyenge testalkatú fiúcska volt s fejedelmi nevelésben részesült – azaz valószínűleg oly nevelésben, mint az ő korában még uralkodó *khattija* (sz. *ksatrija*, azaz nemesi, harcos) kaszt fiai. Ind szokás szerint korán megnősült. Nejének neve egy ifjabb páli szöveg szerint *Bhadda-Kaccsá*, északi szanszkrit szövegekben *Gópá* v. *Jasóvatí* v. *Jasódhará*. Egy fia született tőle: *Ráhula*, akit az apa később felvett szerzetesi rendjébe s akiről az anya egy páli szövegben a *Ráhula-mátar*, „Ráhula anyja”, nevet viseli.

Ez mind, amit a történelem Buddha ifjúkoráról többé-kevésbé biztosan tud és mondhat. Annál többet tud és mond a legenda.

A Lalita-visztara szerint pl. a leendő Buddha utolsó földi születése előtt a *Tusita* (p. *Tuszita*) istenek egében időzik. Mikor elérkezik az ideje, hogy a világ megváltására emberi alakban a földre szálljon s buddhává legyen, isteni lények jelennek meg a földön bráhmanák (papok) alakjában s megtanítják a földi bráhmanákat azokra a jelekre, amelyekről a „Nagy lény” (*Mahá-purusa*) felismerhető. Buddha aztán alászáll az égből s egy szép tavaszi hónapban egyelőre egy hat agyarú fiatal fehér elefánt alakjában behatol az ifjú Májá királyné méhébe. A királyné álomnak hiszi, ami vele történt, s álmát a bráhmanák úgy magyarázzák, hogy születendő fia a világ urává lesz, vagy pedig, ha a világalomról lemond, buddhává. A leendő Buddha elmélkedő helyzetben sugárzó drágakő-tartóban időzik anyja méhében^[6] s az istenek már akkor hódolnak neki. Tíz hónap múlva, közvetlenül születése előtt, minden mozgás megszűnik az emberek és a természet világában: a virágok nem nyílnak tovább, a szelek nem fújnak, a folyók és a patakok nem folynak, a nap, hold és csillagok mozdulatlanul

állanak.^{7} Májá érzi, hogy eljött az órája, s a Lumbiní-ligetbe megy járkalni. Egy fa egyszerre a születendő magzat akaratóból a földig hajlik alá.^{8} A vajúdó Májá a fa egyik ágába fogódzik, miközben égi szüzek (*apszaraszok*) sietnek elő neki segédkezni. A magzat aztán jobboldalon kilép anyja méhéből. Indra és Brahman istenek hódolattal karjaikra veszik. De a kised a földre siklik, hét lépést tesz mind a négy égtáj irányában^{9} s az „oroszlánordítást” (*szinha-náda*) hallatja: „Én vagyok a legelső a világon, én vagyok a legnagyobb a világon. Ez az én legutolsó születésem. Én véget vetek a születés, öregség és halál szenvedéseinek.” A világok megremegnek, a világtérségeket csodás fényesség sugározza be, virágosó hull alá az égből, vakok látnak, süketek hallanak, bénák járnak, hangszerek maguktól megszólalnak, vadállatok megszelídülnek. Májá aztán hét nap múlva meghal s a Harminchárom istenek egébe emelkedik. A kised gondozását a királyné húga vállalja magára.

Buddha születése idejében a bölcs és szent *Aszita* éppen látogatóba ment az égbe s nagy örömben találja az isteneket. Kérdezősködésére megtudja, hogy a Szakják földjén Lumbiní faluban egy gyermek született, akiből valamikor buddha lesz. Erre a kisedhez siet, karjaiba veszi s a legdicőbb embernek magasztalja, majd sírva fakad, mert a kised buddhasága előtt meg kell halnia.^{10} A névadás ünnepén aztán egy bráhmána újra megjövendöli, hogy a kisedből valamikor buddha lesz. De Suddhódana, az apa, nem akarja, hogy fiából szerzetes legyen, s amikor megtudja, hogy egy öreg embernek, egy betegnek, egy halottnak s egy szerzetesnek látása fogja fiát a világi élettől elfordítani, mind a négy világtáj irányában egy negyed mérföldnyi távolságban öröket állíttat ki, hogy senki se kerülhessen fia szemei elé. De minden hiába: a jóslat teljesülni fog.

Mikor a gyermek egyszer ünnepi menetben a templomba megy, az élettelen istenszobrok felemelkednek talapzataikról s lábaihoz borulva

hódolnak neki (Lv. VIII.).^{11} Mikor az iskolába megy gyermektársaival, fényével elvakítja a tanítót, úgyhogy ez arcára bukik előtte, aztán felsorolja neki a 64 ábécé nevét, úgyhogy a tanító elképed s magasztalja tudását, majd az ábécé tanulása közben minden egyes betűnél egy az illető betűvel kezdődő bölcs mondást idéz (Lv. X.).^{12} Egyszer öt, a levegőben röpködő szent bölcs (rsi) tartóztat föl – pusztán elmélkedése erejével. E csodás epizód háttérben bizonyos történelmi igazság lappang: Buddha valószínűleg már kora ifjúságában hajlott a szemlélődő elmélyedésre, amely oly csodás lelki élmények forrása s Buddha életében és tanában oly fontos szerepet játszik.

A legenda Buddhája aztán roppant erejű s minden művészetben jártas ifjúvá serdül, némi habozás után elhatározza, hogy megnősül s nyíltversenyben szerzi meg egy szép és erényes királyleány kezét, ami sokkal elterjedtebb mesemotívum, semhogy igaz lehetne. Azonkívül még 84 000. felesége van, három (nyárra, télre és esős évszakra való) palotája, három palotájában 40 000 táncosnője. Szóval a legnagyobb fényben és pompában tölti ifjúságát.

Huszonkilenc éves korában (Mpsz. V. 27.) egyszerre elhagyta palotáját, nejét, gyermekét – mindent, s koldusként világgá ment. Ez minden bizonyos történelmi tény, bár okát inkább csak sejtjük, mint tudjuk.

Mikor az indo-árják a Kr. előtti 3. évezredben Hindúsztaánba benyomultak, kemény, edzett s életerőtől duzzadó emberek voltak s egy ideig, ameddig harcolni és dolgozni kellett, maradtak is. De a hódítási harcok lezajlása s a munkakényszer megszűnte után a henye életmód, a tropikus éghajlat s a bennszülött fekete vérrel való keveredés hatása alatt a testi és lelki erők elernyedtek s az egykori derűs világnézet egyre komorabbá vált. Már Buddha kora előtt felmerült s egyre jobban ért és terjedt az a felfogás, hogy minden földi jó és öröm mulandó és hiú, a világ

a szomorúság helye s a lét csak szenvedés – örökké tartó szenvedés, amelytől a halálban sincsen menekülés. A lélekvándorlás hite szerint ugyanis, amely Indiában ősrégi dogma, az ember halála után nyomban újraszületik az istenek, emberek, démonok, kísértetek, állatok vagy kárhozottak világában. Hogy melyik világban minő sorsra születik újra, az persze tőle magától függ, mert sorsának irányítója a „cselekedet” (sz. *karman*, p. *kamman*), t. i. születése előtti cselekedeteinek és gondolatainak összessége: a jó sors jó cselekedetnek, a rossz sors rossz cselekedetnek a „gyümölcse” (*phala*). De mivel az ember nem igen tudhatja, hogyan cselekedett és gondolkozott születése előtt, azzal sem igen lehet tisztában, hogy mi lesz vele halála után. A rettegés a lét örök körforgásától (*szanszára*), az örökös újraszületéstől és újrameghalástól át- meg áthatja az egész ind gondolatvilágot, s minden szellemi törekvés végső célja a tőle való menekülés útját megtalálni. E cél szolgálatában állanak egyrészt a nagy tömeg számára való praktikák, áldozatok és varázslások, másrészt a kiválasztottak számára való bölcséleti spekulációk. Az *upanisad* nevű theozófikus értekezések szerint az az ember, aki felismeri, hogy a való világ csak illúzió (*májá*) s csak az egyéni lélekkel (*átman*) azonos világlélek (*brahman*) létezik igazán, az egyesül vele, feloszlik benne s így megszabadul a lélekvándorlástól. Az atheisztikus és realiztikus *Szánkhja*-rendszer azt tanítja, hogy a megváltás a léleknek (*purusa*) az anyagtól (*prakrti*) való teljes elkülönülésében áll s hogy a megváltott lélek egyénileg fönmarad ugyan, de a teljes tudattalanság állapotában van. Hasonlóképpen fogja fel a megváltás mivoltát a *Jóga*-rendszer, a *Szánkhja* theisztikus (vagy inkább deisztikus) alakja, – azzal a különbséggel, hogy a szellemi elmélyedés (*jóga*) technikáját s külső segédeszközök, jelesül az aszkézis (*tapasz*), értékét hangsúlyozza s szigorúan erkölcsös életet követel. E két rokon rendszer gondolatai kimutathatólag nagy befolyással voltak Buddha

tanára (l. alább). A többi bölcséleti rendszerek is, az egyetlen materializmus (*lókájata*) kivételével, valamint a vallások is mind a szenvedésnek s a tőle való megváltásnak (*mukti*) alapvető fogalmain sarkalnak s csak a megváltás elérésének módja s a megváltott lélek állapotának felfogása tekintetében térnek el.^{13}

Az elfordulás a szenvedéssel teljes léttől tehát úgyszólván a levegőben volt. Ilyen pesszimiztikus atmoszférában s hozzá: a tétlen nyugalom sivár egyformaságában és az anyagi jólét okozta lelki csömör állapotában komoly, elmélkedésre hajló, melancholikus természetű ember nem kerülhette ki a sorsát. Egy régi páli szöveg szerint Buddha valóban az öregségről, betegségről és halálról való töprengés folytán, tehát belső lelki élmények hatása alatt vesztette el életkedvét. A későbbi hagyomány szerint ellenben külső események keltették föl s érlelték meg benne a világtól való elfordulás gondolatát. A legenda szerint a királyfi egy napon kikocsizott a parkjába. Az istenek elérkezettnek látták az időt arra, hogy boldogsága közepette jelekkel figyelmeztessék küldetésére. Egyszerre egy roskatag aggastyán jelenik meg a királyfi és kocsisa előtt – mások számára láthatatlanul. A királyfi, aki eddig még sohasem látott öreg embert, megrendülve hallja kocsisától, hogy ő maga is meg fog öregedni. Második kikocsizása alkalmával egy lázban fetregő bélpoklos beteget, harmadszor egy halottat vagy egy felpuffadt, rothadó hullát. Eliszonyodva felkiált: „Minek születni, ha minden, ami született, alá van vetve az öregségnek, a betegségnek és a halálnak!?” Negyedik kirándulása alkalmával végül egy sárgaruhás, kopaszfejű szerzetes jelenik meg neki – arcán a legmélyebb lelki békesség kifejezésével, mintha mondaná: „Legyőztem a világot.” Ezzel a királyfi sorsa el van döntve: elhatározza, hogy mindentől elszakad, ami eddig kedves volt neki.^{14}

Sziddhattha elszakadása övétől és a világtól régi páli szövegekben megkapó egyszerűséggel van elbeszélve: Gótama, a vezeklő, ifjan, mint feketehajú fiatal ember, ifjúsága virágában, férfikora küszöbén ment az otthonból az otthontalanságba; bár szülei nem akarták, bár sírtak s arcuk könnytől ázott, lenyíratta haját és szakállát, sárga ruhába öltözött s az otthonból az otthontalanságba ment (DN. IV. 6., MN. XXXVI. 163., AN. III. 38.). – Az ifjabb legendás életrajzokban az egyszerű elbeszélést lendületes és mélységesen poétikus leírás váltja fel. Mikor a királyfi a szerzetessel való találkozás után kocsijára ül, hogy hazatérjen s szerzetesnek álljon, egy követ hírül hozza neki, hogy fia született. Erre felkiált: „Egy Ráhula született, egy bilincs született!” E talán hiteles szavak hallatára Szuddhódana a Ráhula nevet adta Buddha fiacskájának. ^[15] Mikor a királyfi a város felé közeledik, láttára Kiszá-gótamí, egy előkelő leány, felkiált: „Boldog egy ilyen férfiú atyja, boldog az anyja, boldog a felesége!” De a királyfi így szól magában: „Boldog csak az, akinek szíve megtalálta a békességet... Békesség pedig csak ott van, ahol minden szenvedély és bűn tüze kialudt.” Palotájába érve, szépen öltözött szép nők veszik körül nyugvóhelyét, hogy zenével és tánccal szórakoztassák. Rájuk sem néz, oda sem hallgat s csakhamar elalszik, éppígy a szép táncosnők is. Éjjel felébred s a lámpák fényénél látja az alvó nőket. Most egy csöppet sem szépek: nyitott szájjal alusznak, hortyognak, fogaikat csikorgatják, álmukban beszélnek, némelyiknek nyál folyik a szájából, a másiknak lecsúszott ruhája visszataszító testi fogatkozást árul el. A királyfi úgy érzi magát, mintha hullákkal teli temetőben volna, s eltelik undorral és utálattal: „Micsoda nyomorúság, micsoda kárhozat!” Elhatározza, hogy azonnal világgá megy. Csak fiacskáját szeretné még egyszer karjára venni. De mivel attól tart, hogy felesége felébred s a válás akkor még nehezebbé lesz, erről is lemond s *Kanthaka* nevű hű lován csak kocsisa, *Cshanna* (sz. *Cshanda* v. *Cshandaka*),

kíséretében búcsú nélkül nekivág az éjjeli sötétségnek, hogy megszerezze a békességet magának, a világnak és az isteneknek. Mikor elhagyja a várost, *Mára*, a sátán, közeledik hozzája, visszatérésre akarja bírni s kilátásba helyezi neki, hogy hét nap alatt a világ urává lesz. Mikor a királyfi elutasítja, bosszút esküszik s mint árnyéka követi őt, hogy alkalomadtán újra megkísértse s eltántorítsa. A déli hagyomány (Nk.) ezen elbeszélésével szemben az északi hagyomány (pl. Lv.) szerint a kocsis szól a világuralomról. – Miután a királyfi harminc óra alatt három királyságon lovagolt át, az *Anómá* (sz. *Anavamá*) folyó partjára ért. Itt lenyírta haját s egy angyal kezéből átvette azt a nyolc tárgyat, amire egy szerzetesnek szüksége van: három ruhadarabot, egy övet, alamiznaszilkét, borotvát, varrótűt és víz-szűrő szitát. Erre Sziddhattha, a királyfi, elbúcsúzott kocsisától és hű lovától s mint Gótama, a vezeklő, magára maradt a magányban.

Valamennyi forrásunk egybehangzó tanúsága szerint hét álló esztendőn át kereste most Gótama, a vezeklő, a megváltó gondolatot. Először tanítókhöz fordult, hogy mutassák meg neki a megváltás útját. Első tanítója *Álára Káláma* (sz. *Áráda Kálápa*) volt, a második *Uddaka Ráma-putta* (sz. *Udraka Ráma-putra*) – mind a kettő történeti alak, mind a kettő jógin, azaz a jóga (elmélyedés, szellemi koncentráció) híve. Amit Gótama tanulhatott tőlük, hamar megtanulta, de nem volt vele megelégedve, mert nem vezetett megismerésre és lelki megnyugvásra. Így hát, bár az egyik megosztotta volna vele s a másik egészen átengedte volna neki iskolája vezetését, otthagyták őket, de nem szakadt el tőlük egészen, mert, amint látni fogjuk, később megszerzett ismeretét velük akarta először közölni s mindig fontosnak tartotta a jóga gyakorlatát. Most egy darabig nyugtalanul bolyongott idestova Magadha országban. Egy ideig *Gajá* városa közelében a *Gajá-szísza* (sz. *Gajá-sírša*) hegyen folytatott szellemi gyakorlatokat, végül a *Nérandsará* (sz. *Nairandsaná*)

folyó mellett *Uruvéla* (sz. *Urubilvá*) falu kies erdeiben telepedett le s az önkínzás (*tapasz*) eszközeihez folyamodott. Hat éven keresztül a legkegyetlenebb módon sanyargatta magát: maga alá szedett lábakkal letelepedve, nyelvét szájpadrólásához tapasztva, gondolatait erőszakosan egy pontra irányozva várja a megváltás pillanatát, s mikor nem ér cél, megtagadja az emberi természet minden követelését, visszafojtja lélekzetét, úgyhogy folytonos főfájásban és lázban szenved, semmi táplálékot nem vesz magához, úgyhogy utoljára már csak csont és bőr van rajta. Most újra megjelenik Mára, a kísértő, hogy az önkínzástól elernyed s a böjtöléstől egészen legyöngült vezeklőt eltántorítsa szándékától. Egyszer arra biztatja, hogy változtassa inkább arannyá a Himaláját vezeklése erejével, mire Gótama azt feleli, hogy egy aranyhegy egyetlen ember számára sem volna elég gazdagság (SzN. IV.: Mára-szanjutta II. 10.). Máskor így szól hozzá: „Sovány vagy, közel vagy a halálhoz: száz részed a halálé, csak egy részed az életé. Jobb élni: ha élsz, jót tehetsz.” A vezeklő elutasítja: értelme erejével, mondja, meg fogja semmisíteni a Sátánnak kilenc győzhetetlen seregét (Szn. XXVIII.: Padhána-szutta). Ez a kilenc sereg megannyi bűn: a kék, az elégtelenség, az éhség és szomjúság, a lomhaság, a gyávaság, a képmutatás, az ostobaság, a dicsvágy és a dölyf. E szimbolikus fogalmak későbbi szövegekben (Lv. Nk.) konkrét alakokká válnak: Mára egy másfélszáz mérföld magas elefánt hátán félelmesen fölfegyverkezett démonok tengernyi hadával támad a vezeklőre s dühöngő vihart, vízőzönt, kő-, kard-, kés-, tűz- és hamu-esőt zúdít reá. Minden hiába, a kövek virágokká változnak, a tűz feje körül lebegő fénykoszorúvá, a forró hamu illatos szantál-porrá stb., s a démoni sereg megfutamodik. Mára végül még három szép leányát küldi ki a vezeklő eltántorítására. De ez rájuk sem néz, hanem folytatja szemlélődését és vezeklését.

Öt vezeklő szerzetes Gótama közelében bámulattal nézi hallatlan önkínzását – készen rá, hogy mihelyt célt ér, tanítványává legyen. De hiába minden vezeklés! Egy napon Gótama minden erejéből kifogyva összeroskadt. Az öt remete azt hitte, vége van. Mikor Gótama magához tért, belátta, hogy teste sanyargatásával soha célt nem érhet. Erre föl hagyott az önkínzással: jobban kezdett táplálkozni, hogy megint erőre kapjon, s csak elmélkedésre szorítkozott. Az öt remete most elveszítette beléje vetett bizalmát: „Bőségben él Gótama, a vezeklő, felhagyott a küzdelemmel s a bőség felé fordult”, mondták s otthagyták őt, hogy Báránaszí (sz. *Véránaszí*, ma: *Benáresz*) városába menjenek. Gótama megint magára maradt a magányban – talán azzal az érzéssel, amellyel Jézus, mikor „mind az ő tanítványai elhagyván őtet, elfutának”.

Végre hétesztendei keserves keresés és gyötrelmes vívódás után egy éjjel egy fügefa tövében elmélkedve, elérte a szívszakadva várt megvilágosodást. Szelleme az elmélyedésnek egyre magasabb és tisztább régióiba szárnyalva, a lét egész látóhatárát átfogó meglátás ormán felismeri a dolgok legvégső összefüggését: felismeri előbb a maga számtalan újraszületéseit, korábbi létformáit, felismeri aztán éjfél tájban valamennyi élőlény születéseit és vándorlásait az egeken, a földön és a poklokon keresztül, felismeri végül hajnaltájban a négy nemes igazságot, t. i. a szenvedést, a szenvedés okát (az élnivágyást), a szenvedés megszüntetését s a szenvedés megszüntetésére vezető utat, s ezzel megtalálta a megváltó gondolatot – azt a gondolatot, hogy aki megszabadult az élnivágyástól, az megszabadult az újraszületéstől és minden szenvedéstől. Ettől az éjjeltől, a megvilágosodás (*bódhi*) szent éjjelétől, fogva lett Gótama, a vezeklő, *Buddha*, „megvilágosodott”; ettől az éjjeltől számítják a buddhisták a Mester pályafutását. Megvilágosodása után Buddha e híres szavakat mondta: „Sok születés

körfutását futottam be – hasztalan keresve a házépítőt.^[16] Fájdalmas a folytonos újraszületés. Fel vagy ismerve, ház-építő! Nem építesz többé házat! Összetört háznak minden gerendája, beszakadt a teteje. Elfordult a léttől a szív, megsemmisültek vágyai” (Dhp. 153–154.).

Az a fügefa (*pippala*, *Ficus religiosa*), amelynek tövében Buddha megvilágosodott, a „megvilágosodás fája” (*bódhi-rukka*, sz. *bódhi-vrksa*), a legnagyobb tisztelet tárgyává lett a buddhistáknál s több ízben megújítva, 1876-ig állott a mai *Buddha-Gajá* v. *Bódh-Gajá* (az ókori Gajá) közelében, mikor a vihar ledöntötte. Egy ágát a ceyloni krónikák szerint *Szangha-mittá*, Aszóka király leánya, a Kr. előtti 3. sz. közepe táján Ceylonba vitte. Az ágat itt *Anurádha-pura* városa mellett elültették, s a belőle kihajtott fa manapság is áll.

Buddha nyilvános tevékenységének kezdete

Buddha életének fordulópontján a páli kánonban hosszabb elbeszélés kezdődik (Mv. I. 1–24.), amely elsősorban arról tájékoztat, hogy miképp képzelte a régibb egyház a Mester nyilvános szereplésének kezdetét, de velejében történetileg is hiteles lesz.

Mielőtt Buddha a világ elé lépett volna tanáival, négyszer hét napig a megvilágosodás fája közelében tartózkodott – „a megváltás dicsőségét élvezve”. Az első hét napot a szent fa tövében tölti, elmélkedésbe merülve. A hetedik nap éjjelén háromszor elvonultatja lelki szemei előtt az okok és okozatok tizenkét tagú láncolatát, amelyből a lét szenvedése keletkezik, s khattija (harcos, nemes) származása ellenére úgy szól magáról, mint bráhmanáról (papról), aki rájött a világ örök rendjének titkára. Aztán egy másik fügefa, „a kecskepásztor fügefája” (*adsapála-nigródha*)^[17] alá telepedik s itt további hét napot tölt el elmélkedésben.

Egy másik régi páli szöveg (Mpsz. III. 34–35.) szerint most megint megjelenik Mára, a sátán, s felszólítja Buddhát, hogy most már, miután a megvilágosodás birtokában van, menjen be a nibbánába (azaz: tartsa meg magának bölcsességét s ne törődjék a világ üdvével), mire Buddha azt feleli, hogy csak akkor megy be majd a nibbánába, ha már tanítványokra tett szert s megváltó tanát kinyilatkoztatta az emberiségnek. Ugyanezen szöveg (Mpsz. III. 35–37.) szerint Mára Buddha halála előtt három hónappal megismétli felszólítását.^{18}

Miközben Buddha „a kecskepásztor fája” alatt üldögél, egy kasztjára büszke bráhma (pap) érkezik hozzá s azt kérdi tőle, hogy mi a bráhma mivolta s melyek azok a tulajdonságok, amelyek az embert bráhmanává teszik. A hagyomány nyilván csak azért lépteti föl itt ezt a papot, hogy utaljon arra a nagy ellentétre, amely Buddha és a papság között az „igazi” bráhmanára vonatkozó felfogás tekintetében fönnállott. Buddha ugyanis azt feleli, hogy az igazi bráhma az, aki minden rosszat száműzött magából, mit sem tud gúnyolódásról és tisztátalanságról, megfékezte önmagát, ismeri a szentírást és szent életet él (Mvg. I. 2), – tehát nem az, aki csak beleszületett a bráhma kasztba s ebben el van bizakodva. Aztán tovább elmélkedik s nem zökkenti ki lelke nyugalmából a hét napig tomboló orkán, zápor és hideg sem, amelytől *Mucsalinda* (sz. *Mucsilinda*) kígyó-istenség úgy óvja meg, hogy hétszer tekerőzik teste köré.^{19} Buddha aztán egy harmadik fa, „a királyi trón fája”, tövébe telepedett s itt nyerte első világi híveit. *Tapussa* (sz. *Trapusza* v. *Trapusa*) és *Bhallika* kereskedők egy istenség figyelmeztetésére feléje vették útjukat, ételt adtak neki s „a Magasztoshoz és tanához folyamodtak”, azaz tanítványainak nyilvánították magukat. E híveknek András és Simon Péter, Krisztus első tanítványai, felelnek meg.^{20} Hét nap múlva Buddha újra visszament „a kecskepásztor fája” alá. Itt attól tartva, hogy az okok és okozatok

láncolatát és a nibbánát, a szenvedélyek és szenvedések végét, a világ nem fogja megérteni, habozni kezd, hogy kinyilatkoztassa-e tanát az emberiségnek vagy megtartsa magának, s csak *Brahman Szaham-pati* (sz. *Szahám-pati*) isten háromszori esedezésére határozza el magát tana hirdetésére. – Ez a habozás lélektani okból felette valószínű.

Buddha most először két tanítóját akarja megnyerni tanának, de egy istenség értesíti, hogy mind a kettő meghalt. Erre arra az öt remetére gondol, akik Uruvélá erdeiben tanúi voltak vezeklésének, aztán elhagyták őt s most Báránaszí (Benáresz) városa közelében az *Iszi-patana* (sz. *Rsi-patana*) vadaskertben tartózkodtak. Buddha tehát felkeresi őket. A szerzetesek eleinte mit sem akarnak tudni a „bőségben élő” vezeklőről. De a Mester nem csügged el: „A Tathágata nem él bőségben, szerzetesek, nem hagyott fel az erőfeszítéssel, nem fordult a bőség felé. A Tathágata, szerzetesek, a magasztos, a legfőbb Buddha! Nyissátok ki füleiteket, szerzetesek! Meg van találva a haláltól való megváltás! Tanítani akarlak benneteket, hirdetni akarom a tant.” Aki zörget, annak megnyitják : a szerzetesek végül „kinyitották füleiket s a megismerésre irányították gondolataikat”. Buddha aztán a következő beszédet intézte hozzájuk:

„Két véglet van, szerzetesek, amelyekbe nem szabad beleesnie annak, aki elfordult a világi élettől. Melyik kettő? Az egyik az, hogy az ember egészen átengedi magát a vágyaknak és a gyönyöröknek: ez alacsony, aljas, közönséges, nemtelen, céltalan. A másik az, hogy az ember átengedi magát az önsanyargatásnak; ez fájdalmas, nemtelen, céltalan. A Tathágata ezt a két végletet elkerülve, *középutat* (*maddshimá patipadá*) talált, amely felnyitja a szemeket s megvilágítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, nibbánára vezet. S melyik ez a Tathágata találta középut, amely felnyitja a szemeket s megvilágítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre,

megvilágosodásra, nibbánára vezet? Ez a nemes nyolcas út (*arija atthangika magga*), tudniillik a helyes hit, a helyes elhatározás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes életmód, a helyes törekvés, a helyes vizsgálódás, a helyes elmélkedés. Ez a Tathágata találta középút, amely felnyitja a szemeket s megvilágítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, nibbánára vezet.”

„Ez, szerzetesek, a szenvedés (*dukkha*) nemes igazsága: születni szenvedés, öregnek lenni szenvedés, betegnek lenni szenvedés, meghalni szenvedés, nem-kedvessel együtt lenni szenvedés, kedvestől elválasztva lenni szenvedés, óhajtottat el nem érni szenvedés – szóval a személyiségnek a léthez tapadást okozó öt eleme (*khandha*) szenvedés.”

„Ez, szerzetesek, a szenvedés keletkezésének nemes igazsága: a szenvedés oka a szomj (*tanhá*), amely egyik újraszületésből a másikba visz s örömmel és vágyakozással párosulva ebben is, abban is kedvét találja – a gyönyör szomjazása (*káma-tanhá*), a keletkezés szomjazása (*bhava-tanhá*), az elmúlás szomjazása (*vibhava-tanhá*).”

„Ez, szerzetesek, a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága: a szenvedés megszüntetése a szomjnak teljes megszüntetése a vágyakozás teljes megsemmisítése által – azáltal, hogy a szomjat kioltjuk, elutasítjuk, száműzzük, eltávolítjuk.”

„Ez, szerzetesek, a szenvedés megszüntetésére vezető útnak nemes igazsága: a nemes nyolcas út, tudniillik a helyes hit, a helyes elhatározás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes életmód, a helyes törekvés, a helyes vizsgálódás, a helyes elmélyedés.”

„Felismertem azt, amit senki sem ismert fel előttem, hogy (t. i.) ez a szenvedés nemes igazsága, hogy a szenvedés e nemes igazságát érteni kell, hogy a szenvedés e nemes igazságát megértettem...”

(Ugyanez van mondva a többi három igazságról.)

„Amíg e négy nemes igazságnak hármasan tagolt, tizenkét részből álló igazi megismerését nem birtokoltam teljes világosságában, addig tudtam, szerzetesek, hogy még nem értem el a legfőbb buddhaságot... De amióta e négy nemes igazságnak hármasan tagolt, tizenkét részből álló igazi megismerését teljes világosságában birtokolom, azóta tudom, szerzetesek, hogy elértem a legfőbb buddhaságot a világon... Felismertem és átláttam, hogy szellemem megváltása bizonyos: ez az én utolsó születésem, nincs többé számomra újraszületés.”

Ez a beszéd a híres *benáreszi prédikáció* (Mvg. I. 6. 17–18.), Buddha legelső prédikációja, amellyel nyilvános tevékenységét megkezdte s mint „a világ (szellemi) ura” (*csakka-vattin*, sz. *csakra-vartin*) a tan kerekét (*dhamma-csakka*, sz. *dharma-csakra*) mozgásba hozta s amelyben a buddhizmus tanítása programját adta, mint Jézus a hegyi beszédben a kereszténységét. A beszéd szövege és tartalma a déli és északi hagyományban csaknem teljesen azonos, tehát velejében történetileg hiteles, legalábbis abban az értelemben, hogy a régi buddhizmus benne látta a Mester tanának lényegét. A beszédnek körülményes, szkolasztikus előadásmódja, a fogalmaknak pedáns, számszerű felsorolása világosan elárulja a Szánkhja-rendszer befolyását.

E beszéd után Buddha a szerzeteseket saját kérésükre tanítványaivá avatta: „Jöjjetek, szerzetesek! A tan jól van kinyilatkoztatva. Járjatok a szentség útján, hogy véget vessetek minden szenvedésnek!” E szerzetesek – közös nevükön „az ötös csoport tagjai” (*pancsa-vaggijá*), az északi hagyományban „a szép csoport tagjai” (*bhadra-vargijáh*) – megtérésük és felvételük sorrendjében a következők: *Kondannya* (sz. *Kaudinja*), *Vappa* (sz. *Váspa*), *Bhaddija* (sz. *Bhadrika*), *Mahá-náman* és *Asszadszi* (sz. *Asva-dsit*, az északi hagyományban *Asvakin*), akivel még találkozunk. Ők szerzetesi mivoltuknál fogva Buddhának legelső igazi tanítványai. Csak most volt megalapítva az egyházközség (*szangha*), a

harmadik „drágakő”. E tanítványok aztán a Mester második beszéde után azonnal a büntelen szentség állapotába jutnak. „Ez idő körül hat szent (*arahat*, sz. *arhat*) volt a világom: Buddha s öt első szerzetes tanítványa.

Az öt szerzetes után közvetlenül egy világi ember tért Buddha tanára: *Jasza* (sz. *Jasasz*), egy gazdag benáreszi ifjú, aki énekes- és táncosnők körében vígan élte világát, mígnem egy éjjel felébredve oly állapotban látta őket, hogy megundorodott a világtól s Buddha színe elé járulva szerzetessé lett (Mvg. I. 7–8.). Ez ugyanaz a történet, amelyet a későbbi Buddha-legenda magáról Buddháról beszél el (l. fentebb). *Jasza* példáját követték szülői, felesége és sok barátja, csupa jó házból való benáreszi és vidéki fiatal ember, úgyhogy a hívek száma hamarosan 60 főre szaporodott. Buddha felavatásuk után nyomban kiküldötte őket tana hirdetésére: „Vonuljatok ki, tanítványok, és vándoroljatok – sok nép üdvére, sok nép örömére, könyörületből a világ iránt, istenek és emberek javára, üdvére és örömére (*bahu-dsana-hitája, bahu-dsana-szukhája, lóka-anukampája, atthája, hitája, szukhája dévamanusszánam*)! Ketten ne járjatok egy úton! Hirdessétek a tant, tanítványok... hirdessétek a szentségnek egész és teljes tiszta útját!” – A buddhizmus tehát, a kereszténységhez hasonlóan, születése pillanatától fogva *misszionáló* (térítő) vallás volt s ennek köszönhető, hogy aránylag rövid idő alatt oly gyorsan s oly messzire elterjedt.

Buddha aztán *Uruvélá* (sz. *Urubilvá*) faluba ment, amelynek erdőségeiben ezer bráhmána kasztú erdei remete tartózkodott – három, a *Kasszapa* (sz. *Kásjapa*) családból származó fitestvér vezetése alatt. Buddha egy egész esős évszakot töltött náluk, igen sok nagy csodát tett s beszédeket tartott nekik, amelyek meghallgatására istenek is alászállottak az égből. A testvérek és a szerzetesek mind Buddha tanára tértek s beléptek szerzetesi rendjébe. Buddha aztán a *Gajá-szísza* (sz.

Gajá-sirsa) hegyen második nagy prédikációját tartotta előttük. Ez a prédikáció „a buddhista hegyi beszéd” (bár a helyen kívül semmi sem közös benne Jézus hegyi beszédével) vagy „a tűz-prédikáció” (Mvg. I. 21), mert az életvágy tüzeinek kioltását sürgeti. Ez a prédikáció Buddha kifejezőmódjára és végcéljára nézve épp oly jellemző és tanulságos, mint a benáreszi beszéd, s így megérdemli, hogy minél hívebb fordításban kivonatosan közöljük:

„Minden lángban áll (szabham áditam), szerzetesek! S mi minden áll lángban, szerzetesek? Lángban áll a szem, szerzetesek; lángban állanak a látható dolgok, lángban állanak a szem közvetítette érzéki benyomások, lángban áll a szem közvetítette érintkezés (a külvilággal), lángban áll az így keletkezett érzet, akár kellemes, akár fájdalmas, akár sem nem kellemes, sem nem fájdalmas. S mi lobbantotta lángra? A szenvedély tüze (*aggi*), a gyűlölet tüze, az elvakultság tüze lobbantotta lángra, a születés, az öregség, a halál, a fájdalom, a siralom, a szenvedés, a szomorúság, a kétségbeesés lobbantotta lángra – mondom én. Lángban áll a fül, lángban állanak a hangok... lángban áll az orr, lángban állanak a szagok... lángban áll a nyelv (*dsivhá áditá*),^[21] lángban állanak az ízek... lángban áll a test, lángban állanak a tapintás tárgyai... lángban áll az elme (*manasz*, a hatodik érzékszerv), lángban állanak a gondolkodás tárgyai (*dhamma*)...” (Mind az öt érzékszervről ismételve van, ami a szemről van mondva.) „Mi lobbantotta lángra? A szenvedély tüze, a gyűlölet tüze, az elvakultság tüze lobbantotta lángra, a születés, az öregség, a halál, a fájdalom, a siralom, a szenvedés, a szomorúság, a kétségbeesés lobbantotta lángra – mondom én. Ha egy bölcs nemes tanítvány fontolóra veszi ezt, szerzetesek, akkor ráun a szemre, ráun a látható dolgokra, ráun a szem közvetítette érzéki benyomásokra, ráun a szem közvetítette érintkezésre (a külvilággal), ráun az így keletkezett érzetre, akár kellemes, akár fájdalmas, akár sem nem kellemes, sem nem

fájdalmas.” (Ugyanez van mondva a fülről, az orról, a nyelvről, a testről, az elméről.) „Ha minderre ráunt, megszabadul a szenvedélytől; ha megszabadult a szenvedélytől, meg van váltva; ha meg van váltva, tudatára ébred annak, hogy meg van váltva, s felismeri, hogy nincs többé újraszületés, el van érve a szentség, meg van téve a kötelesség, semmi köze többé a világhoz (*khíná dsáti, vuszitam brahma-csarijam, katam karaníjam, na aparam itthatája*).”

Uruvélából Buddha Rádsa-gaha városába ment Bimbiszára királyhoz. Későbbi hagyomány szerint mindjárt azután járt nála, hogy a szerzetesi ruhát felöltötte, s már akkor oly benyomást tett a királyra, hogy ez mindenét felajánlotta neki, északi hagyomány szerint királysága felét is, de hiába. Buddha akkor megígérte neki, hogy mihelyt eléri a buddhaságot, visszatér hozzá. A régi hagyományban említett s most elmondandó látogatás tehát egy korábbi ígéret beváltása volna. Buddha beszédet tartott a király és udvara előtt, mire Bimbiszára népének jórészével együtt Buddha világi hívévé lett s egész életében hű barátja s tanának védelmezője volt. Másnap vendégül látta magánál s neki ajándékozta a *Vélu-vana* (sz. *Vénu-vana*), „Bambusz-liget”, nevezetű nagy parkot, ahol Buddha ezentúl Rádsa-gahába jövet tartózkodni szokott s ahol tehát életének sok eseménye lejátszódott.

Bádsa-gahában csatlakoztak hozzája azok az ifjak is, akik később a Mester után a legnagyobb tiszteletben állottak s a legnagyobb szerepet játszották a szerzetesrendben: *Szári-putta* (sz. *Sári-putra*) és *Moggallána* (sz. *Maudgaljájana*), bráhmána-kasztú családok fiai, *Szandsana* bráhmána szerzetes tanítványai, akik eladdig vezeklés (*tapasz*) útján törekedtek a megváltásra. Az ifjak jó barátok voltak s megígérték egymásnak, hogy mihelyt valamelyikük eléri a megváltást a haláltól, közölni fogja a másikkal. Szári-putta egy napon megpillantotta Buddha legelső tanítványai egyikét, *Asszadsi* szerzetest, a főntebb említett „ötös csoport

egyik tagját”, amint nyugodtan és méltósággal teljesen házról-házra járt koldulni Rádsa-gaha utcáin. Megjelenése oly hatással volt rá, hogy megismerkedett vele s megkérdezte tőle, ki a mestere s miben áll ennek tana. Asszadsi azt felelte, hogy újonc létére nem közölheti vele a tant egész terjedelmében, de röviden megmondhatja a tan velejét, s aztán a következő strófát mondotta: „A Tathágata az okból keletkezett dolgoknak (azaz: a létformáknak, az újraszületéseknek) okát s ennek megsemmisítése módját hirdette; ebben áll a nagy vezeklő tanítása” (Mvg. I. 23.). Asszadsi mondása a leghíresebb buddhisztikus strófa, amely könyvekben, feliratokon, fogadalmi ajándékokon lépten-nyomon előkerül, mind a mai napig a déli és északi buddhisták rövidre fogott hitvallása s valóban Buddha tanának a magva. Szári-putta rögtön felismeri a mondás jelentőségét s így szól Asszadsihoz: „Ha az egész tan is csak ennyi, akkor is elérted azt a helyet, ahol nincsen szenvedés (t. i. a nibbánát).” Aztán barátjához megy s közli vele a mondást, amelyet Moggallána is rögtön felfog. A barátok most elszakadnak eddigi tanítójuktól, Szandsaja bráhmanától, aki erre (mint általában minden tévtanító a buddhisztikus irodalomban) bosszúságában vért hányt, és 250 társukkal Buddhához mentek, aki nyomban, mihelyt megpillantja őket, kijelenti környezetének, hogy a most érkezők legkiválóbb és legnemesebb tanítványai lesznek.

Abban az időben még sok más előkelő nemesi család fiai csatlakoztak Buddhához – oly nagy számban, hogy a nép zúgolódni kezdett s szemére vetette Buddhának, hogy gyermektelenséget, özvegységet, nemesi családok magvaszakadását hozza Magadhába. Buddha tanítványait mindenfelé ezzel a (talán történeti hitelességű) gúnyverssel fogadták: „A nagy vezeklő a magadha nép hegyi városába jött; Szandsaja minden tanítványát megtérítette. Ugyan kit fog ma megtéríteni?” Buddha bátorítja tanítványait: az egész dolog csak hét napig fog tartani, s egy

strófát készített számukra, hogy a gúnyolódóknak felelni tudjanak: „A nagy hősök, a tökéletesek, igaz tanításukkal térítenek. Ki haragudhatik a bölcsekre, ha tanításukkal térítenek?” A nép e versek hallatára lassanként lecsillapodott.

Buddha nyilvános tevékenysége haláláig

Az imént vázolt események elbeszélése után a Buddha élete történetére vonatkozó régi páli hagyomány félbeszakad s csak Buddha életének utolsó hónapjairól nyújt megint összefüggő elbeszélést. A közbeeső időre, több mint négy évtizedre (mintegy 44 évre), vonatkozólag csak beszédek, párbeszédek, mondások vannak a régi hagyományban. Az ifjabb hagyomány többet tud mondani – itt-ott valószínűleg régibb források alapján, úgyhogy egyik-másik adata történeti hitelességre tarthat számot. Igen valószínű benyomást tesz többek között a Dhamma-pada kommentárjának (168–169) az az adata, hogy Buddha atyja kívánságára ellátogat szülővárosába, Kapila-vatthuba. A nemességükre büszke Szakják egyáltalában nem voltak tőle elragadtatva. Mikor Buddha másnap koldulni ment szerzeteseivel, senki sem adott nekik alamizsnát, s atyja, Szuddhódana „király” keserű szemrehányásokat tett neki, hogy koldulásával szégyent hoz a fejére. Buddha megnyugtatta atyját, sőt tanának is megnyerte, úgyhogy Szuddhódana később halála percében a szentség állapotába jutott. E látogatása alkalmával Buddha viszontlátta nejét is, úgyszintén akkoriban kétéves fiacskáját, akit anyja Buddhához küldött, hogy örökségét tőle kikérje. Buddha, Szuddhódana heves tiltakozása ellenére, felvétette a kisfiút a novíciusok közé – nyilván, mert azt akarta, hogy fia az ő szellemi örököse legyen vagy hogy legalább a közelében legyen.

Eljárása tana szempontjából gyengéség, de tisztán emberi szempontból becsületére válik s lélektanilag egészen érthető, úgyhogy a felvétel valószínűleg történeti tény. Buddha aztán atyja kedvéért megígérte, hogy ezentúl senkit sem vesznek fel a rendbe szüleinek beleegyezése nélkül (Mvg. I. 54). Felvette továbbá a szerzetesi rendbe *Nanda* nevű mostoha fitestvérét, aminek ez nem nagyon örült, menyasszonya még kevésbé, továbbá *Ánanda* és *Déva-datta* nevű rokonait és másokat. Egyáltalában ami Buddha életének egyes éveire vonatkozólag az ifjabb forrásokban van, az jobbra csupa térítési történet. A megtérítettek mindenféle rangú és rendű emberek voltak, de túlnyomóan jó családokból származtak (l. alább).

Buddha térítői tevékenységének egyhangú folyását csak egy-két fontosabb esemény szakítja meg. Ezeknek egyike az *apácarend alapítása* – állítólag nyilvános tevékenysége ötödik esztendejében. Mikor Buddha atyja, Szuddhódana, 97 éves korában meghalt, az özvegyiségre jutott Mahá-padsápati Gótamí, Buddhának mostohaanyja és nagynénje, szomorúságában arra kérte a Mestert, hogy más előkelő nővel együtt vegye fel őt is a rendjébe. Buddha sokáig ellenállott s nem kevesebb mint négy ízben utasította vissza az özvegy királyné kérését. Csak akkor ingott meg, mikor utoljára Ánanda is közbevetette magát s figyelmeztette azokra a jótéteményekre, amelyekben Mahá-padsápatí mint elhunyt édesanyjának helyettese részesítette. Buddha erre nagynehezen engedett, de nem titkolta el, hogy gyöngé volt s oly lépést tett, amely nem fog rendjének javára válni, mert „a nő oly hatással van egy tanra s egy szerzetesrendre, mint a liztharmat a rizsföldre”, s megjövendölte, hogy tana, amely egyébként 1000 évig állott volna fönn, az apácarend felállítása folytán már csak 500 évig marad fönn eredeti tisztaságában (Csv. X. 1).

Buddha jövendölése nem teljesült s félelme alaptalannak bizonyult, mert a nők jól beváltak s nagy szolgálatot tettek rendjének. Sokkal alaposabb aggodalomra szolgáltatott volna okot neki az a körülmény, hogy a buddhizmusra nézve oly végzetes torzsalkodások már életében megkezdődtek. Az idevonatkozó adatok a páli kánon legrégebbi részeiben kerülnek elő s minden bizonnyal történeti hitelességre tarthatnak számot.

Mikor a Mester, állítólag tanítói tevékenysége kilencedik esztendejében, Kószambí városában időzött, egy szerzetes itt valami fegyelmi szabályokba ütköző hibát követett el, amelyet nyilvánosan meg kellett volna gyónnia. Mikor a szerzetes ezt nem akarta megtenni, a szerzetesek többsége kiközösítette. Sokan azonban, arra hivatkozva, hogy a hiba nem volt szándékos, a kiközösített szerzetes pártjára állottak s a kiközösítő határozat visszavonását követelték. Az ellenfelek gúnyolták és szidalmazták egymást, sőt össze is verekedtek – a világi hívek nagy megbotránkozására. Buddha hasztalan iparkodott köztük igazságot tenni. A szerzetesek egyike elég vakmerő volt vele szembeállani s a szemébe mondani, hogy ez az ő magánügyük: ne avatkozzék bele. Buddha uralkodott magán, de másnap megtagadta az együttműködést „a bolondokkal” s otthagya őket. A világi hívek aztán csakhamar észre térítették a torzsalkodókat, amennyiben nem gondoskodtak ellátásukról és semmi tiszteletet sem tanúsítottak irántuk. A szerzetesek erre bocsánatot kértek a Mestertől, aki penitenciát rótt ki a bűnösökre s megbocsátott nekik (Mvg. X. 1–5).

Sokkal fontosabb volt következeiseiben a főntebb említett Dévadattának, sógorának (neje fitestvérének) árulása (Csv. VII. 1–4). A dolgot az ifjabb források is elbeszélik – velejében a régebbi hagyománnyal egyezőleg, de egy kis eltéréssel is, amelyből kiviláglik, hogy egyes megbízható adatok az északi hagyományban is vannak. A régebbi páli

tradíció szerint Buddha 72 éves volt, mikor Déva-datta azt kívánta tőle, hogy állítsa őt a szerzetesrend élére, s nyilvánítsa ezzel utódjának. Mikor Buddha a vakmerő követelést elutasította, Déva-datta Adsáta-szattu, Bimbiszára király fia és gyilkosa, segítségével el akarta tétetni Buddhát láb alól. De minden kísérlet hiábavaló: a tizenhat felbérelt gyilkos Buddha láttára reszketni kezd, megvallja bűnös szándékát és megtér; azt a kősziklát, amelyet Déva-datta a Giddsha-kúta hegy tövében járkáló Buddhára zúdít, két összezáruló hegycsúcs megállítja zuhantában, úgyhogy a Mester csak egy kisebb kődarabtól sebesül meg könnyebben a lábán; Nálágiri elefánt, akit a rádsa-gahai kocsúton Buddhára uszítanak, a Mester egyéniségéből kiáradó jóakarattól áthatva, lebocsátja ormányát s visszafordul előle, Déva-datta utoljára más módon akarta a rend vezetését megkaparítani; –úgy, hogy szakadást idézett elő. Buddha mérsékelt rendi szabályai helyébe ugyanis szigorúbb vezeklési gyakorlatot akart behozni: azt követelte, hogy a szerzetesek csak erdőben, fa tövében, szabad ég alatt éljenek és helységekbe soha be ne járjanak, csak alamizsnából éljenek s vendégségbe hívást el ne fogadjanak, csak felszedett rongyokból összeábdált ruhákba öltözzenek s kész, jó ruhákat a hívektől el ne fogadjanak, húst és halat ne egyenek, s hogy aki e szigorított rendi szabályok ellen vét, azt közösiék ki a rendből. Buddha természetesen elutasította e követeléseket, noha az ellen nem volt kifogása, hogy ha valaki úgy akarja, szigorúbb szabályok szerint éljen. Mindamellet Déva-dattának sikerült egy Kókálíka nevű szerzetes segítségével elérnie, hogy 500 szerzetes elszakadt Buddhától s a Gajá-szísza hegyre ment Déva-dattával. Ez volt tehát az első egyházszakadás (*szangha-bhéda*) a buddhizmusban. A szakadás persze a régibb páli hagyomány szerint csak rövid ideig tartott: Szári-putta és Moggallána az elszakadtak után eredtek s mikor Déva-datta aludt, a tiszta tan hirdetésével elérték, hogy a szerzetesek, az egyetlen Kókálíka

kivételével, *mindnyájan visszatérlek Buddhához*, mire Déva-datta, felébredése után értesülve a történekről, vért hányt. – Az ifjabb hagyomány, amely Buddha működésének 26. évébe teszi e történetet, némileg eltérően beszéli el a végét s egy oly momentumot tartalmaz, amely arra utal, hogy az első szakadás nem volt olyan ártatlan dolog. Eszerint Déva-datta a történekek után kilenc hónapig sínylődött, miért is elhatározta, hogy bocsánatot kér Buddhától. *Tanítványai* (!) gyaloghintón vitték Buddha elé, aki azonban rá sem akart nézni: bűne oly nagy, hogy tíz, száz, ezer Buddha sem segíthet rajta. Déva-datta azonban annyira sóvárgott a Mester után, hogy kiugrott a gyaloghintóból. De mielőtt a földet érintette volna lábával, lángok csaptak fel a föld alól s körülhaldosták a testét. Déva-datta szorongásában, segítségért kiáltott s magasztalni kezdte Buddhát. Ezzel azonban egyelőre mit sem nyert: a legmélyebb pokol fenekére kellett süllyednie. Az ifjabb hagyománynak az az adata, hogy Déva-dattát *tanítványai* vitték Buddha elé, arra mutat, hogy Déva-datta szakadása sikeres volt, s ez az adat megegyezik azzal a sínai adattal, hogy a Kr. utáni 7. században Déva-datta-rendű szerzetesek voltak Indiában.

Az imént vázolt, kétségkívül történeti hitelességű eseményektől eltekintve, Buddha élete kétségkívül csendes egyformaságban telt el, s így éppen nem feltűnő, ha nyilvános tevékenységéről a déli hagyomány is oly keveset tud mondani. Annál részletesebben emlékezik meg azonban életének három utolsó hónapjáról a *Maháparinibbána-szutta*, „a halálról (Buddha haláláról) szóló nagy szutta” (DN. XVI.) – kétségtelenül történeti s épp oly kétségtelenül legendás adatok egyvelege, amely a páli kánon minden szövege között leginkább emlékeztet a mi evangéliumainkra. E szutta főbb adatai a következők:

Mikor Buddha Rádsa-gaha mellett időzött, csírájában fojtott el egy háborút, amelyet Adsáta-szattu király, Magadha ország trónján

Bimbiszára utóda, a vaddsi nép ellen akart indítani. Néhány jelentéktelen esemény után *Pátali-gáma* (sz. *Pátali-gráma*) falu felé indult, amelyet Adsáta-szattu miniszterei éppen akkor megerősítettek s *Pátali-putta* (sz. *Pátali-putra*) nevű várossá építettek át. Buddha megjövendöli a város leendő nagyságát. Aztán a megáradt Gangá folyón átkelve, *Kóti-gáma* faluba ér. Itt emlékezteti kíséretében lévő tanítványait a négy nemes igazságra, amelyeknek nem-ismerése miatt mindnyájuknak oly sokáig kellett a születések körforgásában vándorolniok. „De most már, szerzetesek, fel van tárva és fel van ismerve a szenvedésnek, a szenvedés keletkezésének, a szenvedés megszüntetésének, a szenvedés megszüntetésére vezető útnak nemes igazsága, gyökerestül ki van tépve a lét szomjazása, meg van semmisítve az életkedv, nincs többé újrászületés” (Mpsz. II. 2). Buddha aztán *Vészálí* városába ment, ahol a híres *Amba-páli* bajadér és a *Liccshavi* nemzetség ifjai versenyeztek azért a kitüntetésért, hogy Buddhát vendégükül tisztelhessék. A versenyben *Amba-páli* lesz a győztes, aki 100 000 aranyért sem engedi át vendégét az ifjaknak, sőt, amint mondja, nem engedné át *Vészálí* városáért sem, s miután pompásan megvendégelte Buddhát és tanítványait, mangoligetét följánlja Buddhának és rendjének. A Mester elfogadja az ajándékot s prédikációval örvendezteti meg a bajadért, aki alacsony széken lábainál ülve hallgatja tanítását.

*Vészálí*ből Buddha a közeli *Béluva* faluba ment, ahol elbocsátotta tanítványait, hogy magányos visszavonultságban töltsen az esős évszakot, az utolsót életében. Itt oly súlyosan megbetegedett, hogy azt hitte, vége van. De nem akart meghalni, míg még egyszer nem beszélt tanítványaival, s lelkierejével diadalmaskodott a betegségen. Mikor megint talpra állott, a hűséges *Ánanda* felkérte, hogy tegyen intézkedéseket a rend vezetésére vonatkozólag. Buddha azonban elutasító választ adott neki: „Mit vár még tőlem a szerzetesek

közössége, Ánanda? Úgy hirdetem a tant, hogy semmit sem hagytam el belőle, amint ezt a tanítók egyébként tenni szokták. Akinek az a hátsó gondolata, hogy ő akarja vezetni a szerzetesek közösségét vagy hogy neki engedelmeskedjék a szerzetesek közössége, az ilyen tehet valamiféle intézkedéseket a szerzetesek rendjére vonatkozólag. De a Tathágatának nincsen ilyen hátsó gondolata. Miért tegyen tehát a Tathágata intézkedéseket a szerzetesek rendjére vonatkozólag, Ánanda? Én most már megtört, koros, öreg ember vagyok, életutam végét járom, *nyolcvan az én éveim száma...* Önmagatokban keressetek tehát világosságot és menedéket s másutt sehol, az igazság tanában keressetek világosságot és menedéket, s másutt sehol!... Az a szerzetes, aki akár most, akár ha már én nem vagyok, önmagában és az igazság tanában keresi a világosságot és menedéket s másutt sehol, az ilyen serényen törekvő szerzetes a legnagyobbnak fog neveztetni” (Mpsz. II. 25–26).

Béluvából Vészálí városába visszatérve, Buddha magasztalta Ánanda előtt a vidék szépségét s közölte vele, hogy ha akarná, földi létét képes volna a mostani világekorszak végéig meghosszabbítani. A beszéd értelme elég világos: Buddha azt várta, hogy Ánanda szólítsa fel őt az életbenmaradásra. De Ánanda nem érti meg a célzást, mert „Mára elbódította a szívét”. Most előlép Mára, a sátán, s felszólítja Buddhát, hogy most már, céljának elérése, tanának hirdetése és elterjesztése után, haljon meg, mire Buddha azt feleli neki, hogy mától számítva három hónap múlva meg fog halni, s egyidejűleg elbocsátja a testi élet okaként benne ható lelkierőt (*áju-szankhára*, másutt: *dsívita-szankhára*). Elhatározását mennydörgés és földrengés kíséri. Ánanda kérdésére, hogy mit jelent ez, Buddha közli vele a dolog okát. Ánanda most felkéri Buddhát, hogy maradjon hát még életben, mire Buddha azt feleli, hogy most már minden késő. Este összegyűjtette a Vészálí közelében tanyázó szerzeteseket s

miután a tan követésére buzdította őket, így végezte: „Rajta, szerzetesek, hallgassatok rám! A lét jelenségei alá vannak vetve a mulandóságnak. Nincs már messze a Tathágata elköltözése: három hónap múlva elköltözik a Tathágata” (Mpsz. III. 51).

Másnap Buddha tanítványai kíséretében *Kuszinára* városa felé indult, hogy ott fejezze be életét. Útközben több helységeen átmenve, *Páva* faluba ért. Itt elfogadta egy *Csunda* nevű kovács meghívását, aki egyebek között disznóhúst tálaltatott föl neki s ezzel akaratlanul Buddha halálának okozójává lett.^[22] A vendéglátás után ugyanis Buddha súlyos betegségbe, vérhasba esett s nagybetegen, erejefogyottan vánszorgott *Kuszi-nára* felé. Itt a *Hirannyavati* (sz. *Hiranjavati*) folyó partján erdő állott *szála*-fákból (*Shorea robusta*), amelyek, bár még nem volt itt virágzásuk ideje, tele voltak virágokkal. Ebben az erdőben két „iker-szála” (valószínűleg két egészen szimmetrikusan nőtt fa) között lefeküdvé s a lehulló virágszirmoktól ellepve, várta a haldokló Mester élete utolsó pillanatát. *Ánanda* keservesen sírt. A haldokló Buddha így szólt hozzá: „Hagyd el *Ánanda*, ne keseregj, ne búslakodjál! Nem mondtam-e neked már előbb, hogy mindentől, ami kedves és kellemes, egyszer el kell válnunk s búcsút kell vennünk, hogy semmi sem tarthat örökké? Hogyan is volna lehetséges, hogy az, ami született, keletkezett, össze van téve s az elmúlásnak van alávetve, el ne múljék? Ez képtelenség. Sokáig állottál, *Ánanda*, szorgoskodva a Tathágata oldalán s mindig változatlan hűséggel s gondolatban, szóban és cselekedetben megnyilatkozó határtalan szeretettel csak az ő javára és kényelmére gondoltál. Érdemet szereztél vele. Gondolj most komolyan az üdvösségre, s nemsokára megszabadulsz a világi gyöngeségektől!”^[23] Aztán tanítványaihoz beszélt, majd utasította *Ánandát*, hogy értesítse a kuszinárai mallákat küszöbön álló haláláról. Ezek éppen a tanácsházban voltak összegyülekezve s a szomorú hírré a nőkkel és gyermekekkel

együtt sírva, még az éjjel kivonultak a haldoklóhoz és hódoltak neki. Ugyanazon az éjjelen tért még Buddha tanára egy *Szubhadda* (sz. *Szubhadrá*) nevű más rendbeli szerzetes – az utolsó tanítvány, akinek a rendbe való felvétele a Mester jelenlétében folyt le. Buddha aztán e szavakat intézte Ánandához: „Fölmerülhet bennetek az a gondolat, hogy a szónak mestere elköltözött, hogy nincs többé mesteretek. De nem szabad a dolgot így felfognotok, Ánanda: a tan (*dhamma*) és a fegyelem (*vinaja*), amelyet nektek hirdettem és elétek írtam, ez a ti mesteretek elköltözésem után is” (Mpsz. VI. 1.). Majd tanítványaihoz fordult s háromízben kérdezte tőlük, hogy van-e valamelyiküknek még valami a tanra vonatkozó kétsége. Mikor senki sem jelentkezett, így szólt: „Rajta, szerzetesek, figyeljetek rám! Mulandó, ami keletkezett. Törekedjetek fáradhatatlanul!” (Mpsz. VI. 7). Ezek voltak utolsó szavai. Szelleme aztán az eksztatikus elmélyedésnek egyre magasabb régióiba emelkedett – föl a kilencedik és legutolsó régióig, a tudat és érzés megszűntének állapotáig, innen még egyszer alászállott az elmélyedés első fokára, majd a negyedik fokra emelkedett s innen közvetlenül bejutott a parinibbána, a halál, állapotába (Mpsz. VI. 8–9). A föld megrendült, az ég megdördült.

Anuruddha Buddhának Ánandához intézett szavaival vigasztalja és bátorítja a szomorkodó szerzeteseket, majd Ánandát Kuszi-narába küldi a mallákhoz, hogy őket a Mester haláláról értesítse. A mallák a Mester halála hírére ünnepélyes gyászmenetben Buddha teteméhez vonultak s hét napig tartó gyászünnepélyt rendeztek tiszteletére. A hetedik napon nyolcan a legelőkelőbb mallák közül a tetemet egy Kuszi-nará közelében álló szentélyhez vitték, máglyára helyezték s minden, egy viláгурalkodót (*csakka-vattin*) megillető tisztelettel elégették. *Dóna* (sz. *Dróna*) bráhmána nyolc egyenlő részre osztotta a Mester csontereklyéit, az ereklyéket tartalmazó korsót magának tartotta meg s a csontereklyéket szétosztotta: egy részt egy bráhmána kapott, egyet Adsáta-szattu király,

egy-egyét különböző nemesi családok, többek között a Szakják és a Liccshavik. A temetés után érkezett Mórija (sz. Maurja) család a máglya hamuját kapta. Mindazok, akik valamit kaptak, egy-egy ereklyedombot (*thúpa*, sz. *sztúpa*) emeltek föléje (Mpsz. VI. 27).

W. C. Peppé egy negyedszázad előtt (1898) a Térái vidékén, 11–14 angol mérföldnyire Kapila-vatthu romjaitól délkeletre, Piprává falu mellett egy eladdig érintetlen ereklyedombot tárt föl. Ebből a sztúpából egyebeken kívül egy szteatit urna került elő – a rajta lévő ó-bráhmí alfabétájú és mágadhi nyelvű felirat szerint „a Szakija nemzetségből való magasztos Buddha ereklyéinek tartója” (*szalila-nidhané budhasza bhagavaté*). Lehetséges tehát, hogy a piprávási sztúpa ugyanaz a sztúpa, amelyet a Mahá-parinibbána-szutta idézett helye szerint a kapila-vatthui Szakják a temetés után közvetlenül Buddha csont-ereklyéi fölé emeltek. Ez persze, tehát éppen a fődolog, nincsen kimondva a föliratban. Más nehézségek is vannak: a fölirat értelme még nincs egészen megállapítva s írása is Aszóka Píja-dasszin (sz. Asóka Prija-darsin) király feliratainak írásához hasonlít, amelyek a Kr. előtti 3. század közepéről valók s amelyeknél régibb felirat szaktekintélyek szerint egyáltalában nincsen Indiában. Az a föltevés tehát, hogy a píprávási sztúpában régi hiteles Buddha-ereklyék kerültek napfényre, nincs minden kétséget kizárólag bebizonyítva, persze megcáfolva sem.

A Mahá-parinibbána-szutta bizonyága szerint Buddha halála évében úgy nyilatkozott, hogy 29 éves korában állott vezeklőnek s ez idő óta több mint 50 év telt el (Mpsz. V. 27), illetőleg hogy 80 esztendő (Mpsz. II. 25). Eszerint 80 éves korában, nyilvános tanítói működése és buddhasága 44-ik évében halt meg. Halálának éve a kronológiai adatokban koldusszegény ind történelem legbiztosabb dátumainak egyike s megközelítő pontossággal a Kr. előtti 480. évre tehető.

B) BUDDHA MINT EMBER ÉS TANÍTÓ

A Buddha benáreszi beszéde és utolsó vándorútja között eltelt idő, körülbelül 44 esztendő, külső eseményekben rendkívül szegény. Ez természetes is. Ama pillanattól fogva, amelyben Sziddhattha Buddha lett s elhatározta, hogy tanítóként lép fel, a külső események háttérbe szorulnak életében s életének igazi tartalma, egyetlen célja a megismert igazságnak szakadatlan hirdetése és terjesztése. Ha e működést és eredményét, az ősi buddhizmust, méltatni akarjuk, elengedhetetlenül szükséges, hogy Buddha személyiségéről, mindennapi élete csendes folyásáról, fellépése és tanítása módjáról, tanítványaihoz és elleneihez, általában kortársaihoz való viszonyáról képet alkossunk. Ily kép megalkotásához a páli kánon szövegei bőséges anyagot szolgáltatnak. Amily bizonytalan Buddha életének minden történeti részlete, oly világosan és tisztán áll előttünk *személyiségének általános képe* – talán még világosabban és tisztábban, mint a kereszténység alapítójáé, s mindenesetre világosabban és tisztábban, mint a legtöbb vele egykorú történeti személyiségé. Igaz ugyan, hogy a hagyomány alapján megrajzolható Buddha-kép *tipikus* – még pedig egy ó-buddhista jellegű *szerves ideál*, amelyhez minden nagyobb tanítvány képe is hajszálig hasonlít. De, bármily paradox állításnak is tetszik, Buddha képe éppen azért megbízható, mert tipikus. Indiában, a típusok hazájában, minden téren a személytelen általánosság uralkodik s az egyén lehetőleg a közszellem bélyegét viseli magán. Ha minden tanítvány képe egyforma s magának a Mesternek kicsinyített, egyébként megszólalásig hű képe, ez csak onnan lehet, hogy valamennyinek Buddha képe volt a prototípusa s ennek mintájára van alakítva. A hagyomány alapján rajzolható

Buddha-képnek csak kevés vonása lesz történeti értelemben pontos, de a kép egésze magasabb értelemben hiteles.

Buddha mindennapi élete

Buddha mindennapi élete, épp úgy mint minden tanítványáé, rendkívül egyenletes és egyhangú volt. Évről-évre megismétlődött a *vándorlás és pihenés* szaka, amit Hindúsztán éghajlata tett szükségessé. A június közepén kezdődő és októberig tartó esős időszak három hónapja hatalmas zivatarok és felhőszakadások periódusa, amelynek folyamán a talaj felázik, a folyók és patakok megdagadnak és kiöntenek, úgyhogy a szabadban tartózkodás és járás-kelés lehetetlenné válik s minden közlekedés és megszokott foglalkozás félbeszakad. A különböző szerzetesrendek tagjai ezért a három esős hónapban már Buddha kora előtt fölthagytak a vándorlással s városok és falvak közelébe húzódtak, ahol világi hívektől anyagi támogatást kaphattak s csendes visszavonultságban töltötték az időt. Így tett Buddha és valamennyi tanítványa is – annál inkább, mert az esős évszakban, állatok és növények felfrissülése és megújulása idején, lépten-nyomon gyöngé növény-csírák és apró rovarok semmisültek volna meg a vándorlók lábai alatt, ami súlyos bűn lett volna. Az esős időszak folyamán tehát Buddha és szerzetesei kunyhókban vagy *vihára* nevű zárt csarnokokban éltek – és pedig kertekben és parkokban, amelyeket gazdag és nemeslelkű világi hívek ajándékoztak a rendnek. Ilyen volt a híres *Vélu-vana* (sz. *Vénu-vana*), „Bambusz-liget”, Rádsa-gaha mellett, Bimbiszára király ajándéka, és a még híresebb *Dséta-vana*, „Dséta (Paszénadi király fia) ligete”, Szávathí mellett, Anátha-pindika nagykereskedő ajándéka –mind a kettő, főleg a második, Buddha kedves tartózkodási helye. Itt és más

parkokban is lakóházak, csarnokok, termek, éléstárok, lótuszos tavak állottak Buddha és tanítványai rendelkezésére, ide özönlött a nép Buddha beszédeit hallgatni.

Az esős időszak végével megkezdődött a kilenc hónapig tartó *vándorlás*, amelynek folyamán a szerzetesek mindenfelé elszéledtek a tant hirdetni és híveket szerezni. Buddha maga is helységről-helysére járt-kelt – csaknem mindig nagyszámú, háromszáz vagy ötszáz tanítvány kíséretében. Vándorlásának színhelye, mint már említve volt, Hindúszbán keleti része – jelesül Magadha és Kószala-Kászi ország a szomszédos szabadállamokkal (a mai Bihár és Audh tartományok Népal déli részével). Ahol Buddha megállott, a szélrózsa minden irányából összecsoórdültek az emberek: részint mindenféle rangú és rendű világi hívek, királyok, fejedelmek, udvari méltóságok – neki hódolni, tanát hallgatni s hozzá kérdéseket intézni, részint mindenféle egyházi és világi ellenfelek, gazdag és dölyfös bráhmaának, becsvágyó bráhma-tanítványok, harcias theologusok, szórszálhasogató szofisták – disputálni és veszekedni. A hívek és ellenfelek aztán rendesen vendégül látják Buddhát és kíséretét. A meghívás a páli szövegekben egészen stereotip formula: „Kegyeskadjék a Magasztos (v. Gótama úr) bhikkhuseregével a holnapi napra étkezésre való meghívásomat elfogadni!” Épp oly stereotip a meghívás elfogadása Buddha részéről: hallgatás. A meghívás elfogadása kitüntetés számba megy, amelyért nem ritkán versenyezni szoktak, mint Amba-páli bajadér és a Liccshavi nemesség ifjai. A lakománál Buddha mindig külön az ő számára készített emeltebb helyen telepedik le s a házigazda maga hordja fel családja tagjaival együtt neki és tanítványainak a „szilárd” és „puha” ételeket. A lakoma után aztán a gazda egy alacsonyabb ülőhelyen kissé oldalvást Buddha mellé ül s ez szellemi táplálékkal hálálja meg a vendéglátást.

Ha Buddha nem kapott meghívást az előző napon, akkor másnap, épp úgy mint legutolsó tanítványa, maga koldulta össze napi eledelét. Miután hajnalban fölkel s a kora reggeli órákat lelki gyakorlatokkal vagy tanítványaival való beszélgetésekkel töltötte, kísérőivel bement a közeli helységbe, házról-házra járt alamizsna-szilkéjével kezében s lesütött szemmel, szó nélkül várta a hívők könnyöradományait. Amit összekoldult, azzal hazatért s déltájban (és csakis ekkor) étkezett, majd rendszeren szobájában vagy még szívesebben az erdő hűs homályában magányos szemlélődésben töltötte a forró délutáni órákat. Ha aztán beállott az alkonyat, a „nemes hallgatás” (*arija tunhí-bháva*) után megkezdődött a nem kevésbé nemes tevékenység, a hívekkel és ellenfelekkel folytatott eszmecsere, amelynek a késő éjjel vetett véget.

Buddha és hívei

A szerzetesrendi élet Indiában igen régi időktől fogva a megváltásra törekvő emberek életének magától értetődő alakja. Ezért biztosra vehetjük, hogy Buddha tanítványai, a sárgaruhás és tonzúrás kolduló szerzetesek, szó szerint „koldusok” (*bhikkhu*, sz. *bhiksu*), elejétől fogva minden családi és rokonsági köteléken kívül álló, szegénységben és szüzességben élő, zárt szerzetesrendet alkottak, amelynek Buddha volt a főnöke.

Azok a tanítványok, akik a páli szövegek szerint Buddhához közel állottak, hajszálig hasonlók egymáshoz és mesterükhöz, mindamelletts kétségkívül történeti alakok. A legkiválóbbak közöttük Szári-putta (sz. *Sári-putra*) és Moggallána (sz. *Maudgalajána*) bráhmaának, akik Buddha legelső tanítványai közé tartoznak s életük végéig hűséges hívei voltak. Mellettük a leghíresebb Ánanda, Buddha unokatestvére, eleinte valószínűleg csak

kísérője, csak Buddha működésének 20. éve óta a rend tagja, Buddha legkedvesebb tanítványa, a buddhizmus Szt. Jánosa, aki 44 éven át folyton mestere mellett volt s halála pillanatáig gondoskodott személyéről és külső szükségleteiről. Buddha szűkebb köréhez tartoztak még: *Ráhula*, fia, aki azonban sohasem játszott kiválóbb szerepet; *Déva-datta*, a Mester sógora és árulója, a buddhizmus iskarióthi Júdása; *Upáli*, a Szakják borbélyja, a rendi fegyelem (*vinaja*) megteremtőinek legkiválóbbika; a nemesi származású *Anuruddha*, e hagyomány szerint az *abhi-dhamma* (sz. *abhi-dharma*), a buddhisztikus szkolasztika, alapítója és legjobb ismerője; *Jasza* (sz. *Jasasz*), egy dúsgazdag pénzember (*szetthi*, sz. *srésthin*, „céhmester”) fia.

A tanítványoknak hosszú sora lép fel a *Théra-gáthá* c. dalgyűjteményben^[24] – a „vének” (*théra*, sz. *szthavira*) dalaiban, amelyek persze nem a szerzőkként említett híres tanítványoktól valók, de mindenesetre a Buddha körében uralkodó gondolatot és érzést tükröztetik vissza. E thérák között egészen alacsony származású emberek is vannak: így például *Szváti* halász volt megtérése előtt, *Nanda* tehénpásztor, *Szuníta* templomsepregető, *Szópáka* valószínűleg „kutya-szakács” (aki kutyák számára főz), *Anguli-mála* híres rabló.

A szerzetesek mellett világi hívek, ú. n. „tisztelők” (*upászaka*) állottak, akik szintén elismerték Buddhát lelki vezérüknek, de megmaradtak a világi életben s alamizsna- és ajándék-osztogatással szereztek maguknak érdemeket. E világi hívek túlnyomóan előkelő, művelt és jómódú emberek voltak: fejedelmek, nemesek, bráhmanák, nagykereskedők. A legkiválóbbak közöttük *Bimbiszára* magadha és *Paszénadi* kószala király, mind a kettő Buddhának vele körülbelül egyidős lelkes pártfogója. *Adsáta-szattu*, Bimbiszára fia és gyilkosa, később, szintén Buddha hívének vallotta magát. Lelkes híve volt Buddhának *Anátha-pindika* (északi forrásokban rendszeren: *Anátha-pindada*) dúsgazdag és bőkezű nagykereskedő, aki a *Dséta-vana* parkot Buddhának és rendjének

ajándékozta, valamint *Dsívaka*, Bimbiszára és Adsáta-szattu háziorvosa, akinek Buddha és tanítványai egészségi állapotára kellett ügyelnie. Ahol Buddha vándorlásain megfordult, mindenütt voltak világi hívek, akik tisztelettel fogadták, társaival együtt vendégül látták, házukat és kertjüket rendelkezésére bocsátották vagy neki ajándékozták.

Ha a Buddha körében lévő tanítványok társadalmi állását nézzük, első pillantásra szembeötlik, hogy a társaság meglehetősen vegyes volt s összetétele a kaszt-rendszerbe ütközött.^[25] Már Buddha korában megvolt az orthodox brahmanizmus négy főkasztja: a *brahman* v. *bráhmana* (pap), a *ksatrija* (p. *khattija*: harcos, nemes), a *vaisja* (p. *vessza*: földműves, iparos, kereskedő) és a *súdra* (p. *szudda*: rabszolga). A kasztoknak merev elkülönítése ugyan még nem volt meg, de már kialakulóban volt. A kasztkülönbség tehát Buddha tanítványai között megszűnt. Nem egy théra elmondhatta magáról azt, amit Szuníta: „Alacsony családból születtem... alacsony foglalkozást űztem; megvetettek engem az emberek, fitymáltak és becsméreltek; alázatosan hajoltam meg sok ember előtt” (Théra-g. 620). Buddha nem ritkán kifejezetten hangsúlyozza, hogy törvénye mindenki számára a kegyelem törvénye s hogy tana nem tesz különbséget előkelő és alacsony származású, gazdag és szegény között. Egy helyen ezt mondja: „Aki a tudás és az (üdvösségre vezető) út teljes birtokában van, annak számára nem létezik a kaszt és a törzsfa fogalma” (DN. III. 2. 1). Másutt így szól tanítványaihoz: „Mikor az otthonból az otthontalanságba mentetek, különböző rendből valók voltatok, különböző személy- és családnevekre hallgattatok s különböző családokból származtatok; de ha most kérdezik tőletek, hogy kik vagytok, ezt feleljétek: a Szakja-fi vezeklői” (*szamaná Szakja-puttijá*: DN. XXVII. 9). E gondolat variációja a következő „lelkes kijelentés” (*udána*): „Valamint a nagy folyamok... a nagy tenger elérése után elvesztik nevüket és eredetüket s csak a „nagy tenger” nevet viselik, úgy a négy

kaszt tagjai is a rendbe felvételük után elvesztik régi nevüket és eredetüket s csak „a Szakja-fi vezeklői” (*szamaná Szakja-puttijá*) nevét viselik.” Adsáta-szattu király Buddhának ama kérdésére, hogy miként bánnék egy oly szolgájával vagy rabszolgájával, aki szerzetesnek ment s kötelességeit híven teljesíti, azt feleli, hogy megadna neki minden külső tiszteletet (üdvözlne, felállana előtte, leültetné) s gondoskodnék minden szükségletéről (DN. II. 35–36). Egy Buddha halála után keletkezett párbeszédben a kasztkülönbségek semmisége így van megvilágítva: az igen gazdag ember, bármely kaszt tagja, minden más kasztbeli előtt tiszteletben áll; a gonosz ember, bármely kasztból való, a pokolba jut; a jó ember, bármely kaszt tagja, üdvözl; a betörő, tolvaj, rabló, nőcsábító, bármely kaszthoz tartozik is, elveszi büntetését; ha pedig valaki leborotválja haját és szakállát, sárga ruhát ölt, otthonából az otthontalanságba megy s igazi szerzetes módján él, akkor, még ha szudda is, minden kaszt tagja, még a khattija és a bráhmána is, állását megillető tisztelettel adózik neki s ellátja őt mindennel, amire szüksége van (MN. LXXXIV.). Buddha tanítványainak szerzetesi csuhája tehát minden rang- és rendbeli különbséget megszüntet.

Ebből azt lehetne következtetni és sokáig azt következtették is, hogy Buddha össze akarta törni a kasztrendszer bilincseit s egyetemes emberi egyenlőséget hirdetett. Erről szó sincs. Buddha nem volt szociális reformátor s esze ágában sem volt az állam és a társadalom alapjaihoz hozzányúlni: maradjon az állam és a társadalom olyan, amilyen; a világtól elfordult szerzetes nem törődik a világ aja-bajával. Buddha csak azt hirdette, hogy a kaszt, a származás nem akadály a rendjébe való belépésnek; de sohasem gondolt arra, hogy a kasztot mint állami és társadalmi intézményt gyöngítse vagy letörje, noha természetesen emberszeretete s minden élőlény iránt való jóindulata a kasztoknak egymáshoz való viszonyára is kedvező befolyással lehetett. Paszénadi

király kérdésére, hogy van-e különbség a négy kaszt között, Buddha azt feleli, hogy négy kaszt van, amelyek közül kettő, a khattiják és a bráhmanák kasztja, a legelsőnek van elismerve, mire a király azt mondja, hogy nem a külső, hanem a belső különbséget kérdezte (MN. XC.), azaz: a külső különbséget magától értetődő dolognak tekintette. Buddha valóban hitte és tanította is, hogy minden ember egyenlő – de csak az ő szerzetesi rendjének körén belül; ellenben sohasem akadt fönn azon, hogy rendjén kívül olyan nagy rang- és rendbeli különbségek vannak – abszolút szükségszerűséggel vannak, mert felfogása, valamint az egész ind világ egyetemes felfogása szerint mindenkori sorsunk, tehát kasztunk is, előző létünkben művelt cselekedeteinknek jól megérett s jól megérdemelt gyümölcse. Buddha állásfoglalása tehát az emberek egyenlősége mellett, ha szabad úgy mondani, meglehetősen platonikus jellegű.

Való igaz, hogy Buddha olyanoknak is megengedte a rendjébe való belépést, akik nem voltak bráhmanák (papok). De ebből megint nem szabad azt következtetni, hogy ő követelte legelőször és vívta ki számukra ezt a jogot. A bráhmanák mellett, már jóval Buddha kora előtt, *vezeklők* (*samana*, sz. *sramana*) állottak – kaszton kívül álló, illetőleg mindenféle rangú és rendű erdei remeték és vándorló aszkéták, akiknek rendjébe mindenki rang- és rendkülönbség nélkül beléphetett. Ezek a vezeklők, Buddhához hasonlóan s a bráhmanákkal ellentétben, nem csupán a világtól fordultak el, hanem az orthodox papi vallás áldozataitól és szertartásaitól is, tehát „hitetlenek” voltak.

Buddhának az az elméleti és elvi álláspontja különben, hogy rendjébe mindenki beléphet, a gyakorlati életben aligha jutott korlátlanul kifejezésre. Az elmélet és a gyakorlat, a tanítás és a végrehajtás nem volt teljes összhangban. Kierzik ez a következő történetből. Mikor Buddha mindjárt a buddhaság elérése után Kapila-vatthuban sok rokonát rávette

a rendjébe való belépésre, *Upáli*, a Szakják borbélyja, még gazdái előtt felvétette magát a rendbe, minélfogva a később felvett Szakják a szerzetesi fegyelemhez képest kénytelenek voltak volt borbélyuk, mint rangban idősebb szerzetes előtt meghajolni. Ez nagyon nehezükre esett csak a Mester intő szózatára alázták meg magukat, ami oly rendkívüli heroizmus volt részükről, hogy az anyaföld megrendült belé. Tekintetbe veendő itt még, hogy *Upáli* belső ember s az ifjak személyes jóbarátja volt (Csv. VII. 1. 4). Elméletileg a kasztkülönbség a rendbe való felvételnél természetesen nem jött s nem jöhetett tekintetbe, a gyakorlati életben azonban többé-kevésbé mégis csak tekintetbe lehetett véve, mert Buddha szűkebb körének s általában régibb egyházának összetétele félreismerhetetlenül arisztokratikus árnyalatú. Buddha maga is egy kissé mindig nemesnek érezte magát és nem engedte, hogy jelenlétében kicsinylőleg beszéljenek nemesi rokonairól s általában a nemességről. Egy párbeszédben, amelynek folyamán *Ambattha*, egy fiatal bráhmána, „úrhatnám parasztnak” nevezi a Szakjákat, Buddha megsértődve, bár hidegvérét megőrizve, azzal vág vissza, hogy a bráhmána a Szakják egy rabnőjének a fia, s kimutatja, hogy a nemesek, bármennyire alásüllyednek is, mindig a bráhmanák felett állanak (DN. III. 1). A tökéletesség fokára emelkedett bhikkhu persze nagyobb mindenkinél, „származzék a négy kaszt bármelyikéből is”: „aki a tudás és az (üdvösségre vezető) út birtokában van, ahhoz sem ember, sem isten nem fogható”, de egyébként „születés és törzsfa tekintetében mindent felülmúl a nemes” (DN. XXVII. 31–32). Már a benáreszi beszédben s egyebütt is (pl. DN. VIII. 24) szerepelnek „a legjobb családok fiai” (*kula-puttá*), akik az élet végcéljának elérésére otthonukból az otthontalanságba mennek. S valóban a Buddha szűkebb környezetében lévő tanítványok túlnyomóan jó családból származott emberek: *khattiják*, mint *Ánanda*, *Anuruddha*, *Déva-datta*, *Nanda*,

bráhmanák, mint *Szári-putta*, *Moggallána*, *Kaccsána*, nagykereskedők fiai, mint *Jásza*, – általában a társadalom felső rétegeiből való s megfelelő műveltségű ifjak és férfiak. A világi hívek is túlnyomóan magasabb állású és jómódú emberek, Buddha és tanítványai bizonytalán szívesen látták, ha előkelő és gazdag családok fiai csatlakoztak hozzájuk, mert ez anyagi és erkölcsi tekintetben hasznára volt a rendnek. Alsóbb társadalmi osztályokból való szerzetesek, mint a Théra-gáthában említett „vének”, csak ritkán szerepelnek a páli szövegekben. Csandálák („páriák”), ha egyáltalában voltak a rendben, csak egészen szórványosan és kivételesen lehettek. – A régi buddhizmus arisztokratikus jellegén nem is lehet csodálkozni. Kisemberek, akik kezük munkájából éltek s a megélhetés gondjaival küszködtek, nem igen engedhették meg maguknak azt a fényűzést, hogy a lét problémáján töprengjenek, amint hogy az alább méltatandó oksági törvény bonyolult formulája sem „lelki szegények” számára való.

Buddha tehát, bár a kiváltságos kasztok túlzott igényeivel erélyesen szembehelyezkedett, magát a kasztrendszer egészen magától értetődőnek tekintette. Az a körülmény, hogy a buddhizmus dogmatikája szerint egy Buddha csak egy indiai nemesi vagy papi családból születhetik, szintén arra mutat, hogy a kasztkülönbség a későbbi buddhisták tudatában sem volt egészen elhanyagolható mennyiség. Ellenben minden kasztkülönbség megszűnt Buddha szemében, mihelyt rendjéről és magasabb ideális érdekekről volt szó. De ez az álláspontja sem volt újság. Az orthodox brahmanizmus szűkkeblű felfogásával szemben, amely szerint csak a három felső kaszt hivatott a megváltásra, *Kapila*, a Szánkhja-rendszer alapítója, már Buddha előtt azt hirdette, hogy minden ember rang- és rendkülönbség nélkül szert tehet a megváltó megismerésre és megválthatja magát, s másokat is rávezethet a megismerésre és megválthat.

Buddha és a nők

A nő Indiában Buddha korában még nem volt úgy elzárva a nyilvánosságtól, mint később és ma. Buddha és tanítványai tehát, valahányszor csak koldulni vagy vendégségbe mentek, nap-nap után s lépten-nyomon nőkkel kerültek érintkezésbe. Hogy ez kedvükre lett volna, arról szó sincsen. A nő a moralizáló világnézet szempontjából a legveszedelmesebb kelepce, amely szinte arra van teremtve, hogy a magasabb célokra törekvő ember megfogja magát benne. Így van ez nyugaton s még inkább így van keleten, az ind érzékiség forró atmoszférájában. Valahányszor egy bráhmána remete vezeklés útján szerzett természetfeletti ereje folytán veszedelmessé válik az istenekre, Indra főisten egy szép égi nimfát (*apszarasz*) küld a nyakára, hogy elcsábítsa s ezzel megfossa erejétől. Mint az egész ind litteratúra, a régi buddhisztikus irodalom is telidestele van a nők veszedelmességére s javíthatatlan rosszóságára vonatkozó történetekkel s figyelmeztetésekkel. A Dhamma-padában olvassuk: „Míg a férfiú a nőre való sóvárgást gyökerestül ki nem irtja, addig szelleme meg van kötve, mint a szopós borjú az anyatehénhez” (284). A Dsátakák könyvében új meg új változatokban, felette raffinált és erkölcstelen történetekkel van bizonyítva, hogy alkalomadtán, hacsak teheti, minden nő házasságtörő. Egy száműzötten bolyongó királyfi víz hiányában vérével itatja meg szomjazó nejét, aki azzal fizet neki érte, hogy egy az útfélen talált megcsonkított nyomorékkal szűri össze a levet s férjét a mélységbe taszítja (Ds. 193). Egy királyné rászedi férjét a szeretőjével, ezt meg egy énekessel (Ds. 360). Egy démon a szép asszonyt szekrénybe téve hordozza magával s hozzá a szekrényt el is nyeli – hiába: az asszony így is megcsalja (Ds. 436). Egy bráhmána egy oly leányt vesz nőül, aki születése pillanatától fogva házában nevelkedett és soha férfit nem

látott, s hét sánccal körített toronyban őrizteti – hiába: felesége felszarvazza, hitszegését arcátlanul letagadja, sőt elég vakmerő istenítéletet provokálni és (egészen Gottfried v. Strassburg Isoldeja módján) meghamisítani (Ds. 62). E történet morálja három strófában: „Tolvaj, ravasz, lomha a nő, igazsággal nem törődő. Lényeg megismerhetetlen, mint a vízben a hal útja. – Nem kell neki az igazság, erény neki a hazugság. Megragadja, amit csak lát, mint tehén a kövér füvet. – Tolvaj a nő, irgalmatlan, édesszavú, mérges kígyó. Ismer és felhasznál mindent, mit a világ csalásnak tart.”

Buddha minden elővigyázati intézkedést megtett a nők részéről fenyegető veszedelem ellen. Arra a kérdésre, hogy miképpen viselkedjék a szerzetes asszonynéppel szemben, ezt az utasítást adja: ne nézzen rá; ha rá kell néznie, ne álljon vele szóba; ha szóba kell vele állania, szedje össze magát (Mpsz. V. 9). A szerzetes mindig gondoljon szerzetesi voltára: az öreg nőt tekintse anyjának, a magánál idősebbet nényének, az ifjabbat hűgának; ha koldulni megy, felsőruhájába burkolózva, szemeit lesütve lépjen a házba, s szóttlanul várja, akarnak-e adni neki valamit; ebben az esetben nyújtsa oda szilkéjét, de anélkül, hogy a nő szemébe nézne, ugyanígy vegye vissza, aztán lassan és hallgatva, de haladéktalanul távozzék. De ha a szerzetes le is sütötte szemeit és hallgatott is, a nő nem volt erre kötelezve, s így Buddha tanítványai nem egyszer jöttek kísértésbe s régi szövegek szerint el is buktak, de általában megállották a kísértést. Egy történetben egy kereskedő fiatal felesége első látásra beleszeretett egy feltűnően szép fiatal szerzetesbe s szép szemeit kezdte dicsérni, mire a szerzetes félszemét kiszakítva, e szavakkal nyújtotta oda neki: „Nézd, anyám, utálatos húsdarab ez! Vedd el, ha tetszik! Ilyen a másik is. Mondd, mi rajta a szép?” – Buddhának közvetlen és legnagyobb tanítványairól is vannak feljegyezve ilyen megkísértési történetek. Több szempontból igen tanulságos *Ánanda*, a

legkedvesebb tanítvány, megkísértésének története, amely persze csak a késői *Divja-avadána* c. szanszkrit legendaciklusban (Kr. u. 2–3. sz.) kerül elő legelőször. Eszerint Ánanda egy napon vándorlás közben egy kútnál egy *Prakrti* nevű csandála (pária) leánytól kér vizet inni s mikor a leány figyelmezteti kasztjának tisztátalanságára, azt mondja neki, hogy nem családját és kasztját kérdezte tőle, hanem csak vizet kér.^{26} A leány vizet ad neki s egyidejűleg halálosan beleszeret. Anyja aztán varázsmondásaival már-már megboszorkányozza Ánandát, de Buddha a maga mondásaival megmenti az elcsábítástól. *Prakrti* azonban tovább üldözi szerelmével Ánandát, mígnem végül Buddha finom művészettel eléri, hogy a leány apácának áll. Erre Praszénadsit király alattvalói élén Buddha elé járul, hogy a tisztátalan csandála leány felvétele ellen tiltakozzék. Buddha most a következő történetet beszéli el: *Tri-sanku* csandála főnök valamikor réges-régen *Sárdúla-karna* nevű tudós fiát egy dölyfös bráhmna leányával akarta összeházasítani; a bráhmna természetesen eleinte nem kért a megtiszteltetésből, de miután a csandála főnök éles kritikával kimutatta a kasztrendszer tarthatatlanságát, végül mégis beleegyezett a házasságba. A bráhmna leánya *Prakrti* csandála leány alakjában született újra, Ánanda a csandála főnök fia volt s a csandála főnök ő maga, Buddha.^{27} – *Vimalá* bajadér, később apáca, *Moggallánát*, a Mester legnagyobb tanítványainak egyikét, akarta levenni a lábáról. Apácakorában így írta le korábbi életét: „Fénytől és szépségtől, gazdagságtól és dicsőségtől mámorosan, fiatal voltomra büszkén, tele voltam megvetéssel más nők iránt. Csinosítottam magamat, hogy testem szépen ékítve, alkalmas legyen bolondok elszédítésére. Így állottam én, a kurtizán, az ajtóban, mint a vadász, aki hálót vet ki. Szépen felcicomázva otthon és az utcán sok mindenféle fogást alkalmaztam, sok férfiúval enyelegve” (Théri-g. 72–74). – Ellenségei magát a Mestert is hírbe hozták. Egy *Csincsá* nevű fiatal nő,

akit felbéreltek, többek közt azzal állott elő, hogy teherbe esett tőle (Dhp.-kommentár 176).

Hogy mi igaz e próbálkozásokból, mi nem, nem tudjuk. De ha minden csupa fikció volna is, jól jellemezné azt a felfogást, amely buddhista szerzetesek köreiből uralkodott. A Mester közvetlen környezetében, Ánanda kivételével, aligha volt a nőknek még egy szószólójuk. Körülbelül minden társának meggyőződését juttatta kifejezésre az a théra, aki azt mondta, hogy minden szenvedés oka a nő s hogy csak az lehet igazi hős, aki táv tartja magát tőle (Théra-g. 738–40). A kánoni szövegek nem egy kemény szót adnak Buddha szájába is. Ánanda kérdésére, hogy miért nincs a nőknek önállóságuk, Buddha ezt feleli: azért, mert a nők hirtelen haragúak, féltékenyek, irigyek és ostobák (AN. IV. 80). Mikor Mágandija felajánlja a Mesternek szép leányát, Buddha azt mondja neki, hogy Mára három csodaszép leányát sem jött kedve ölelni, annál kevésbé akarja ezt a vizelettel és bélsárral teli lényt: a lábával sem akarja érinteni (Szn.p. 833). Ilyen kijelentésekből azt lehetne következtetni, hogy Buddha egyenesen nőgyűlölő volt, mint nyugati szellemrokona, Schopenhauer. E föltevésnek azonban sok minden ellentmond, legfőképpen az a körülmény, hogy Buddha, noha csak Ánanda közbenjárására s csak kénytelen-kelletlen, de mégis csak beleegyezett a kolduló szerzetesnők, tkp. „koldusnők” (*bhikkuní*, sz. *bhiksuni*), rendjének felállításába.

Ami az apácarend tagjainak társadalmi állását illeti, jól tájékoztat erről a *Théri-gáthá*, a főntebb említett Théra-gáthához hasonló dalgyűjtemény,^[28] amelynek szerzői a hagyomány szerint Buddhával egykorú „öregnők” (*théri*, sz. *szthaviri*), azaz tiszteletreméltó híres apácák. A női szerzetesek társasága épp oly vegyes volt, mint a férfiaké. Mindenféle rangú és rendű nők voltak benne: szegények és alacsony származásúak, mint Csápá, egy vadász leánya, Punná (sz. *Púrná*), Anátha-

pindíka házi rabnőjének leánya; jómódú polgárok leányai, mint *Szundarí* és *Szukká*; előkelő hölgyek, mint *Mahá-padsápatí Gótamí*, Buddha mostohaanyja, *Khémá*, Bimbiszára király szép özvegye; sőt szép, művelt és gazdag kurtizánok, mint a már említett *Amba-páli* (sz. *Ámra-páli*), akit saját fia térített meg, s a szintén említett *Vimalá* és mások. Kurtizánból lett apáca ind fogalmak szerint egyáltalában nem feltűnő s nem is volt a legrosszabb akvizíció a rend számára. Az apácák mellett a kurtizánok voltak az egyedüli művelt nők Indiában, aminek érdekes bizonyítéka többek között az, hogy a szanszkrit drámákban a nők általában, a királynék is, népies nyelveken beszélnek, de az apácák és kurtizánok szanszkritul, a művelt és tudós férfiak nyelvén. A kiválóbb kurtizánok nagy tiszteletnek örvendtek, rendkívül népszerűek voltak s oly szerepet játszottak Buddha korában Indiában, mint a hetaerák Perikles idejében Hellasban. Vészálí városa nem kis mértékben annak köszönheti fényét és dicsőségét, hogy ott lakott a híres *Amba-páli*, aki 50 aranyat kért egy-egy látogatótól, s a Vészálíval vetekedő Rádsa-gaha fellendítésére maga Bimbiszára király nem tud hathatósabb eszközt, mint hogy a nem kevésbé szép és művelt *Szálavatít* szerződteti kurtizánnak, aki 100 aranyat kér egy látogatásért (Mv. I. 49). Kurtizánnak lenni éppen nem volt lenézett és megvetett foglalkozás. Dsívakának, Bimbiszára és Adsáta-szattu híres orvosának, anyja kurtizán volt, még pedig az imént említett *Szálavatí*. Buddha egy pillanatig sem habozik *Amba-páli* bajadérral szóbaállani, hozzá vendégségbe menni s tőle ajándékot elfogadni – amint a bölcs Sokrates sem áttall Theodote hetaerához ellátogatni s vele elbölcselkedni (Xenophon, Memorabilia III. 11), s amint maga Jézus sem utasítja el „a bűnös asszonyi állat” hódolatát s megbocsátja neki bűneit, „mert igen szeretett” (Lukács ev. VII. 37–48).

Visszatérve az apácák rendjére, megjegyzendő, hogy a nők felvételük után is bizonyos távolságban maradtak a Mestertől, s jellemző, hogy a

Mahá-parinibbána-szutta jelentése szerint, halála pillanatában egyetlen apáca sincs közelében. Buddha a szerzetesek előtt hirdette ki s ezek útján juttatta el az apácákhoz a női rend fegyelmi szabályait, amelyek, mint alább meglátjuk, rendkívül szigorúak s az apácákat csaknem megalázó módon rendelik a szerzetesek alá, mintha csak túrt s nem szívesen túrt tagjai volnának az egyháznak. Buddha és a szerzetesek magatartásának kulcsa az az egyetemes ind felfogás, hogy a nő egész életében a férfi gyámolítására szorul: „Az apa gyámolítja gyermekkorában, a férj fiatakorában, a fiúk öregkorában: a nő nem érdemli az önállóságot” – mondja Manu törvénykönyve, a brahmanizmus isteni tekintélyű kódexe (IX. 3). Másrészt azonban Buddha és szerzetesei meg voltak róla győződve, hogy ha a női természet akadályja is a szerzetesi életnek, ez az akadály nem elháríthatatlan. Mára, a sátán, ama szavaira, hogy azt a nehezen elérhető állapotot, amelyet csak (férfi) szentek érhetnek el, a nő nem érheti el az ő „két ujjnyi eszével”,^[29] Szómá apáca azt feleli, hogy ha valaki felfogta a tökéletes tant, egészen mindegy, hogy férfi-e vagy nő, mert nem is gondol arra, hogy férfi-e vagy nő vagy bármi egyéb (SzN. V. 2). Sok apáca diadalmasan megküzd a nehézségekkel s el is éri a legfőbb célt. *Vimalá* apáca, miután elmondta, hogyan élt kurtizán-korában, így folytatja: „S ma leborotvált hajjal, vezeklőruhában ülök a fa tövében a kikoldult étkezés után és semmire sem gondolok többé. Nem törődöm immár semmiféle, sem égi, sem földi élvezettel, levettem minden gyöngeséget, megtaláltam a békességet, elértem a nibbánát” (Théri-g. 75–16). *Szubbhá* apáca a föntebb említett ifjú szerzetessel versenyez heroizmusban: mikor egy férfi az erdőben szerelmi ajánlatokkal ostromolja s szép szemeit dicséri, az apáca kitepi félszemét s odanyújtja neki – amint Szent Lucia és Brigitta is kitepték szemeiket a szerelmes ifjak elriasztására, ahogyan az írás is ajánlja: „És ha a te szemed azt

míveli, hogy megbotránkozzál, vájld ki azt és vesd el tőled!” (Máté ev. XVIII. 9). – A kereszténység, bár a papi hivatásból kizárta a nőket, egészben véve kétségkívül kedvezőbben ítélte meg s jobban megbecsülte őket, de Buddha annakidején aligha tehetett többet s mindenesetre megtette az első lépést a nők egyenjogúsítása felé. Érdekes, hogy későbbi mahájána-szövegekben *Buddha anyja* rendkívül magas polcon áll, ami bizonytalannal nem keresztény motívumok befolyása.

A szerzetesi élet egészben véve nem felelt meg a női természetnek. Annál inkább megfelelték bizonyos gyakorlati feladatok, amelyeknek megoldását a szerzetesrend elsősorban a nők részéről várhatta. A *világi női hívek*, az ú. n. „tisztelőnők” (*upásziká*), fáradhatatlanul tettek-vettek, szorgoskodtak, jótékonykodtak a rend érdekében – oly odaadó szeretettel, amely a legjobb bizonyíték ama föltevés ellen, hogy Buddha nőgyűlölő volt, mert a szeretet nem a gyűlölet visszhangja. A világi női hívek ideálja *Viszákhá* (sz. *Visákhá*), egy dúsgazdag kereskedő leánya – Anátha-pindika női mása, akinek jámbor buzgalma és erszénye egyaránt kifogyhatatlan volt. Szávatthí város közelében egy *Pubbáráma* (sz. *Púrváráma*), „keleti park”, nevezetű pompás kolostort emeltetett, amely Anátha-pindika viharájával versenyzett. Buddha engedelmével élete végéig esőköpenyeket adott a rendnek, élelemmel látta el a városba érkező és rajta átutazó szerzeteseket, orvosszereket adott a betegeknek, naponként rizspépet osztott ki s végül, mióta szemtanúja volt annak, hogy nyilvános nőszemélyek meztelenül fürdő fiatal apácákat kigúnyoltak, fürdőruhákat adott az apácáknak. – A nagyszabású jótékonyosság, amellyel a buddhizmus lépten-nyomon találkozott, jórészt, talán legnagyobbrészt: nőktől indult ki. A nőknek köszönhetően elsősorban a legrégebb buddhista egyházközség, hogy azzá lett, ami volt.

Buddha és ellenei

A páli kánon szövegei szerint Buddha élete diadaloknak szakadatlan láncolata volt: mihelyt Buddha „oroszlán-ordítását” (*szihá-náda*) hallatta, csakúgy tódultak hozzá a tömegek, odahagyták régi tanítóikat s „Buddhához, a tanhoz és a rendhez folyamodtak”. Ez a kép erősen ki van színezve, a valóságban a diadal nem volt olyan könnyű; megnehezítették az orthodox *bráhmanák*, méginkább a heterodox, de *más felekezetű aszkéta-rendek*.

A *brahmanizmus* az orthodox indek régi vallása, amely a kinyilatkoztatott szent iratok *Véda* nevezetű gyűjteményében gyökerezik s amelynek legbélyegzőbb vonásai: a személyes istenek pantheona mellett álló személytelen istenség (*brahman*), a rendkívüli fontossággal felruházott és fölötte komplikált áldozatok és ceremóniák sokasága, a test sanyargatása (*tapasz*), a kasztrendszer s ebben a papok (*bráhmana, brahman*) uralkodó helyzete. A brahmanizmusnak e bélyegző vonásai a buddhizmusban nagyrészt egészen hiányoznak, részben alárendelt szerepet játszanak, úgyhogy első tekintetre úgy tetszhetik, mintha a brahmanizmus az ind pápizmus volna s a buddhizmus az ind protestantizmus, mintha a brahmanizmus jól szervezett, ellenállásra képes és elszánt hatalmas egyház, egységes állami vallás volt volna, amelynek Buddha hadat üzent. A valóságban azonban Buddha korában és működése helyén egyáltalában nem volt egy az egész népre kiterjedő hierarchia, hanem csak egy sereg egymással megtérő vagy hadakozó felekezet s a brahmanizmus csak egy párt volt a sok közül – minden látszat szerint nem is a legerősebbek egyike, amely hozzá a zárt szervezetnek is híjával volt. Szentírása, a *Véda*, nem lehetett a papi hatalom és népszerűség forrása, mert a nép a *Véda* szanszkrit nyelvét nem értette s áldozati elméletét nem ismerte. A *bráhmanák* tekintélye

sem volt érintetlen: világias életmódjukkal, visszaéléseikkel, arcátlan jövendőmondásaikkal, kapzsiságukkal kihívták a józanabb és műveltebb körök kritikáját. Azonkívül az orthodox papi vallástól elfordult vezeklő (*szamana*, sz. *sramana*) már rég diadalmas versenyre kelt a néptudatban a bráhmanával.

A brahmanizmus tehát a felsorolt okokból egy ideig nem is volt a buddhizmus méltó ellenfele. Buddha különben magát a bráhmanakasztot egyáltalában nem is akarta támadni. Tanítványai között száz meg száz bráhmana volt, legértékesebb és legbecsültebb tanítványai, Szári-putta és Moggallána, bráhmanák voltak. Azok között, akik Buddha ereklyéin megosztottak, két bráhmana is volt. A *bráhmana* szó a buddhisztikus szövegekben sohasem jelöli Buddha ügyének ellenségét, mint a „farizeus” vagy „írástudó” szó az újszövetségi bibliában Jézus ellenségét. Buddha alkalmilag maga is bráhmanának nevezi magát: az oksági törvény felfedezése után például úgy szól magáról, mint buzgó, eszmélkedő bráhmanáról, aki rájött a világ örök rendjének titkára (U. I. 1–3. Mvg. I. 1). A tanítványok „szent életét” ugyanaz a szó jelöli a buddhistáknál, mint a bráhmanáknál: *brahma-csarija* (sz. *brahma-csarja*). A buddhisztikus dogmatika szerint egy Buddha nem csupán khattija, hanem bráhmana családból is születhetik.

Buddha tehát nem a bráhmanák kasztja ellen fordult, hanem igenis küzdött kaszt-dölyfük, írástudásuk, áldozati és szertartási rendszerük, vezeklésük ellen: „aki nem győzte le a kételkedést, azt nem tisztítja meg a halevés és a böjtölés, a mezítelenül járás és a tonzúra, a hajfonat és a pizok, a nyersbőröből való ruha, a tűz tisztelete, a vezeklés, a szent ének, az áldozat” (Szn.).

Buddha minden *túlzott* kaszt-igény ellen állást foglalt, de leginkább kellett ezt tennie a papi igényekkel szemben, mert a papság, noha Buddha korában még a nemesi rend volt az uralkodó, már akkor első

akart lenni az államban. Jelszava már akkor is: „A bráhmana-kaszt a legelőkelőbb, minden más kaszt mélyen alatta áll; a bráhmana-kaszt az egyedüli tiszta kaszt, minden más kaszt tisztátalan” (DN. XXVII. 3). Buddha a páli kánon több helyén behatóan és részletesen cáfolja azt a nézetet, hogy a papok különbek a többi kasztok tagjainál (MN. LXXXIV., XCIII., XCVI. stb.) s a született bráhmana fölé helyezi a tökéletességre törekvő szerzetest, bármilyen kasztból származik is – az igazi bráhmanát, aki nem születik annak, hanem érzülete és tettei által lesz azzá: „aki minden rossz tulajdonságot levetett s mindig éber figyelemmel ügyel magára, aki megvilágosodott... aki megfékezte magát, megerősödött az igazságban..., az az igazi bráhmana” (U. I. 5–6). Ebből a felfogásból született meg a keresztény világban ez a mondás: „a csuklya nem teszi a barátot” (*cucullus non facit monachum*). A Dhamma-pada verses mondásaiban folyton új meg új oldalról van bemutatva ez az igazi bráhmana. „Nem hajfonat (*dsatá*, a bráhmana vezeklők hajviselete), nem származás, nem születés által lesz a bráhmana: akiben az igazság és a tan él, az boldog, az bráhmana” (393). „Mit törődöl, bolond, a hajfonattal, mit a kecskebőr-ruhával? A lelkedben irdatlan bozót van, s te a külsődet nyesegeted?” (394). „Senki sem bráhmana születése és anyja miatt (t. i. azért, mert bráhmana-kasztú anyától született), ha még oly dölyfösen beszél s még oly gazdag is: aki nincstelen és vágytalan, azt nevezem bráhmanának” (396). „Aki nem vágyakozik semmire sem ezen, sem a másvilágon, aki vágytalan és teljesen szabad, azt nevezem bráhmanának” (276). „Aki nem haragos, aki teljesíti fogadalmát, aki erényes és vágytól ment, aki megfékezte magát, aki utolsó testében él (azaz: többé nem születik újra), azt nevezem bráhmanának” (410).

Épp oly fáradhatatlanul és keményen támadta Buddha a Védát, a brahmanizmus bibliáját, s a tekintélyére alapított egész hitet, s keserű iróniával ostorozza, üres bolondságnak vagy éppen vakmerő

szédelgésnek nevezi az egész védikus írástudást. Aki azt hiszi, hogy azért, mert a régi bölcs költők dalait és mondásait betanulta, maga is bölcs, az éppen olyan, mint egy szudda (rabszolga), aki azt hinné, hogy azért, mert Paszénadi király szavait utána mondja, maga is király (DN. III. 2–7). Egy ifjú bráhma írástudónak arra az állítására, hogy csak a bráhmanáknak szájról-szájra hagyományozódott szent himnuszai az igazság s minden egyéb tévedés, Buddha azt kérdi tőle, vajon van-e olyan bráhma, aki azt hiszi, hogy csak az az igazság, amit ő tud, s minden egyéb tévedés. Az ifjú tagadó feleletére Buddha ugyanezt kérdi a bráhma tanítójáról, tanítójának tanítójáról hetedízíglén s végül maguknak a szent himnuszoknak szerzőiről. Az ifjú természetesen mindig azt kénytelen mondani, hogy a tanító, a tanító tanítója is azt hitte, hogy nem csupán az az igazság, amit ő maga tud. A tanuló tehát, mondja erre Buddha, csak azt tudja, amit a tanítója, s a tanító csak azt, amit az ő tanítója. Eszerint a bráhmanák vakok, akik világtalant vezetnek: „az első nem lát, a középső nem lát, az utolsó nem lát; nem hiú-e tehát a bráhmanák hite?” (MN. XCV.).

Az orthodox brahmanizmus szerint az *áldozatok* és a *szertartások* elősegítik a megváltást, tehát a megváltásra törekvő sem mellőzheti őket. Ezzel szemben Kapila, a Szánkhja-rendszer alapítója, már Buddha kora előtt határozottan állást foglalt az áldozatok és szertartások ellen. Ez Buddha álláspontja is, amelyet jól megvilágít a következő, az ő szájába adott történet. Egy ősrégi király házi papja (*puróhita*) ajánlatára előbb helyreállítja országában a nyugalmat, közbiztonságot és jólétet s csak aztán mutatja be áldozatát – de úgy, hogy nem vágat ki fákat, nem ölet meg élőlényt stb., s csak vajat, olajat, mézet s egyebet áldoz, amivel célt is ér. De van ennél egy könnyebben bemutatható és hatásosabb áldozat: jámbor szerzeteseknek alamizsnát adni s Buddha és rendje számára lakóhelyeket építtetni. Még ennél is hatásosabb

áldozat: Buddhához, tanához és rendjéhez folyamodni, semmin sem bántódnivaló s szent szemlélődésbe mélyedni. De a legmagasabb rendű és leghatásosabb áldozat: a megváltást elérni s megbizonyosodni arról, hogy nincs többé újraszületés (DN. V. 10–27). Egy bráhmána kérdésére, vajon helyesli-e az áldozatot, Buddha azt feleli, hogy nem helyesli az olyan áldozatot, amelynél élőlény veszti életét, de helyesli a vértelen áldozatot, azt a kívánatos áldozatot, amely az állandó adakozásban áll (AN. II. 4., 39). Ha valaki száz évig havonként ezer áldozatot mutatna be, vagy ha száz éven át mutatna be az erdőben tűzáldozatot s csak egyetlen pillanatig is tisztelne egyetlen tökéletes embert, aki megismerésre jutott – ez a tisztelet többet ér, mint az a százéves áldozat (Dhp. 106–107). Ami áldozatot egy jóra való ember egy éven át bemutat, negyedrésznél sem ér, mint az igaz embernek hódolattal teljes üdvözlése (Dhp. 108). – Az orthodox szertartások, mivel semmi közük az erkölcshez, teljesen hiábavalók és fölöslegesek. Ha lehetséges volna bűnöket a bráhmanák módjára vízzel lemosni, akkor mennybe jutnának a víziállatok, békák, teknősök, siklók, delfinek is, és akkor a víz a jó cselekedeteket is lemosná. Kerülni kell a bűnt, nem lemosni s közben a vízben dideregni és meghűlni (Thérí-g. 236–237). Aki bűnt követett el, az bűnös, akit nem tisztíthat meg a tehénganéjjel való bedörzsölés,^{30} sem a tűz körüljárása, sem a naphoz intézett imádság. Mikor Buddha egyszer szemtanúja annak, hogy bráhmána vezeklők hideg téli éjszakán, hóesés idején a Gangá vizében alá- és felmerülnek s tűzáldozatot mutatnak be, a következő „lelkes kijelentést” teszi: „Bármennyit fürdik is az ember, víz által nem tisztul meg: akiben igazság és erény lakozik, az tiszta, az bráhmána” (U. I. 9).

Ami a brahmanizmusnak s általában a néphitnek *isteneit* illeti, Buddha egyáltalában nem tagadta létezésüket s az istentagadás szemrehányása – legalább abban az értelemben, amelyben

istentagadásról szokás beszélni – teljesen jogosulatlan. Szangárava bráhma kérdésre, hogy vannak-e istenek, Buddha ezt feleli: világosan láthatni, hogy vannak (MN. C). Paszénadi király kérdésére, hogy visszatérnek-e még az istenek e világra, a Mester azt feleli, hogyha van rá ok (ha t. i. bűnt követtek el), valóban visszatérnek (MN. XC.). Az istenek létezésében való hit tényleg a legszorosabb kapcsolatban van a lélekvándorlással s tisztán erkölcsi szempontból sem volt mellőzhető, mert az isteni létformában való újraszületés lehetősége minden bizonnyal jótékony befolyással volt az erkölcsiségre – főleg szegényeknél és nyomorultaknál, akik földi létük folyamán nélkülöztek és szenvedtek. Ennélfogva a régi néphit istenei lépten-nyomon előkerülnek a buddhiztikus szövegekben. Megvan például a *Harminchárom istenek* (*Távatinsza*, sz. *Trajasztrinsat*) csoportja s ennek élén *Szakka* (sz. *Sakra*, rendesen *Indra*), az istenek királya (*dévánam inda*, *dévinda*), aki éppúgy örökös a buddhista, mint a brahmani hívek fölött: ha a jámbor hívő veszedelemben forog, vagy valami különösen jó cselekedetet forgat agyában, vagy hajt végre, Szakka trónja megtüzesedik, úgyhogy az isten kénytelen felállni s szétnézni, hogy mi történik a világon. Buddhista és bráhma szentek egyaránt jólábon állanak vele s ellátogatnak hozzá az égbe. Igen gyakran lép fel *Brahman*, a bráhmanák kedvenc istene, *Brahman Szaham-pati* (sz. *Szahám-pati*) néven – egymagában vagy egész sereg isten kíséretében. Mikor Buddha nyilvános tevékenységének megkezdése előtt habozik, hogy kinyilatkoztassa-e megváltó tanát, a világ javán aggódó Brahman maga megy hozzá, hogy szándékának megváltoztatására bírja, ami sikerül is neki (Mvg. I. 5. 2–3). Szerepelnek még többek között az ú. n. „világ-őrző” (*lóka-pála*) istenek, köztük *Jama*, a pokol királya és a halál istene, és a Himalájában lakó *Vessavana* (sz. *Vaisravana*, rendesen *Kubéra*), a gazdagság istene; aztán *Szirí* (sz. *Srī*), a szerencse és szépség istennője és

mások. E brahmani isteneken kívül egész légiója van a sajátosan buddhista isteneknek. Vannak pl. „*elégült*” (*Tuszita*, sz. *Tusita*) istenek, akiknek egében Buddha közvetlenül születése előtt időzött, „*fényes*”, „*sugárzó*”, „*napszerű*”, „*dicsőséges*”, „*magasztos*” istenek. Vannak egészen sajátosságos, csak eksztatikus elmélyedés állapotában felismerhető istenek: „*a tér végtelenségének istenei*”, „*a tudat végtelenségének istenei*”, „*a nem-lét (semmi) istenei*”, „*a se nem tudatos, se nem tudattalan állapot istenei*” (l. alább). Az istenek százezrei jönnek le az egekből Buddha beszédeit hallgatni. – Vannak továbbá roppant számú, jórészt szintén brahmani eredetű, alsóbbrendű mennyei, földi, erdei, fái istenségek, mint pl. égi nimfák (*accshará*, sz. *apszarasz*), égi zenészek (*gandhabba*, sz. *gandharva*); továbbá mindenféle jó és gonosz szellemek: démonok (*aszura*), az istenek (*déva*) ellenségei; férfi és női koboldok (*jakkha* és *jakkhiní*, sz. *jaksa* és *jaksiní*), kísértetek (*péta*, sz. *préta*), kígyódémonok (*nága*), emberevő óriások stb.

Istenek tehát bőven vannak a buddhizmusban, sokkal nagyobb számban vannak, mint az orthodox brahmanizmusban. Ámde a buddhizmus viszonya az istenekhez a lélekvándorlás hite által van meghatározva, amely Indiában a legrégebb időktől fogva napjainkig semmi bizonyításra nem szoruló dogma valamennyi vallási és bölcseleti rendszerben, Buddha tanában is. Istennek lenni, Buddha felfogása szerint, csak annyi, mint magasabb és jobb létformában létezni. Az istenek fényes és hatalmas alakok, de fényük és hatalmuk mulandó; ők is alá vannak vetve a születésnek, megöregedésnek és halálnak. Az isten következő létformájában megint visszatérhet a földre s ember, állat, sőt élettelen tárgy alakjában születhetik újra, amint megfordítva az ember következő újraszületésekor istenné válhatik. De mivel Buddha tanának végső célja *minden* lét megszüntetése, azért egy Buddha, aki a létből kivezető utat megtalálta, végtelen magasan áll az istenek fölött: „istenek

fölött álló isten” (*dévátidéva*). Akármelyik buddhista szent is különb és hatalmasabb náluk: Mogallána lábujjával is megrendíti a boldogságukkal eltelt Harminchárom istenek palotáját (MN. XXXVII.). Egyáltalában minden jámbor hívő, aki megszabadult az újraszületéstől s tehát meg van váltva, az istenek fölött áll. – Az embernek ez az istenek fölé kerekedése, amely a zsidó és a keresztény vallásban hallatlan, egyetemes ind jelenség s az orthodox brahmanizmusban is megvan. A bráhmana (pap) már a Buddha koránál jóval régibb, ugyancsak *bráhmana* nevezetű theologiai értekezésekben az áldozat által az istenek fölé emelkedik. Ez értekezések egyikében egy helyen azt olvassuk, hogy kétféle istenek vannak: az istenek (*déva*) és a tanult és tanító bráhmanák, másutt meg azt, hogy az olyan bráhmanában, akinek őse egy rsi (hajdankori szent látó), minden istenség meg van testesülve (Satapatha-bráhmana II. 2. 2 6 és XII. 4, 4, 6). Később, pl. a Krisztus születése körüli időből való Manu-kódexben, már „nagy istenség a bráhmana, akár tanult, akár nem”, „a legnagyobb istenség”, „már származásánál fogva az isteneknek is istensége” (Manu IX. 317, IX. 319, IX. 85).

A buddhizmus tehát egyáltalában nem atheizmus, bár zsidó és keresztény szempontból talán még ennél is rosszabb: a legszörnyűbb blaszfémia. *Vannak* istenek, s feltéve, hogy jámbor buddhisták, jobb sorsban is élnek, mint az emberek, de ez aztán az egész: imát nem hallanak, áldozatban nem részesülnek, tehát meglehetősen jelentéktelen, úgyszólván fölösleges lények, akik az emberi lét legfőbb és legvégső célját sem elő nem mozdíthatják, sem nem hátráltathatják. Az isteni lét tehát nem is lehet a jámbor buddhistának legfőbb és legvégső óhajta, legföljebb kívánatos átmeneti állapot a nibbána felé. Upacsálá apáca Mára, a sátán, felszólítására, hogy irányozza gondolatait az istenek boldogságára, azt feleli, hogy az istenek is a gyönyör hálójába

vannak bonyolódva s megint Mára hatalmába esnek; ő tehát nem kíván újraszületni az istenek világában sem (SzN. V. 7).

Az emberi törekvés végső célja tehát a buddhizmus szerint nem lehet az istenséggel való egyesülés. Ez a következtetés még inkább mélyíti a buddhizmus és a brahmanizmus között tátongó szakadékot s minden megkívánható világossággal ki van mondva. A bráhmanák, mondja Buddha, a Brahmannel való egyesülésben látják az üdvösség útját, noha kénytelenek megengedni, hogy ezt a Brahmant nem ismerik, soha nem is látták – sem ők maguk, sem tanítóik, sem tanítóiknak tanítói visszafelé hetedízigen, sőt az ősrégi szent látók (*iszi, sz. rsi*) sem, eszerint vakokhoz hasonlítanak, akik kézen fogva vezetik egymást: az első nem lát, a középső nem lát, az utolsó nem lát; amikor pedig ezzel az ismeretlen istenséggel akarnak egyesülni, az olyan, mintha valaki azt mondaná, hogy egy csodaszép leányba szerelmes, de arra a kérdésre, hogy ki ez a szépség, mely kasztból való, mi a neve, alacsony bőrű-e és hol lakik, nem tudna felelni (DN. XIII. 15 és 19).

A buddhizmus és a brahmanizmus között tehát nagy ellentétek voltak s a buddhizmus fáradhatatlanul ostromolta is a brahmanizmust. Hogy miképpen védekeztek a bráhmanák a támadások ellen, nem tudjuk, de valószínűleg nem igen védekezhettek: szellemi fegyvereik gyöngék voltak, s mivel külső fegyverekre, világi hatalomra nem támaszkodhattak, kétségkívül az egész vonalon vereséget szenvedtek. A szellemi fölény mindenesetre a buddhizmus részén volt s minden bizonnyal a külső siker is.

Méltóbb és veszedelmesebb ellenfelei voltak Buddhának a vele vetélkedő *vezeklőrend-főnökök*, akik vele együtt vándorolták be Hindúszbán keleti részét. Hitelt érdemlő páli adatok szerint Buddhával egyidejűleg nem kevesebb, mint hat felekezetalapító élt, hat híres tanító – a buddhistáknál persze „tévtanító” (*titthija, sz. tirthja*,

tírthika). Mind a hat tévtanító gyakran van említve páli forrásokban (DN. II. XVI. MN. XXX. XXXVI. LXXVII. SzN. III. XLIV. Mp. I.) s egyebütt is, de a legtöbbnek tanáról nem sokat tudunk meg belőlük.

A legnagyobb volt ez eretnekek között a bihári születésű, nemesi családból származó *Vardhamána*, 31 éves korától fogva egyházi nevén *Mahá-víra*, „a nagy hős”, vagy *Dsina*, „a diadalmas” (a mi Buddhánk neve is!), sőt alkalmilag *Buddha* is, páli szövegekben mindig *Nigantha Náta*- v. *Nátha-putta* (sz. *Nir-grantha Dnyáti*- v. *Dnyátr-putra*), Buddhának valamivel idősebb s legveszedelmesebb versenytársa. *Mahá-víra* a ma is meglevő *dsaina* („*Dsina-tisztelő*”) felekezetnek alapítója, vagy inkább egy sokkal régibb *nigantha* (sz. *nir-grantha*, „bilincsektől megszabadult”) nevű felekezet reformátora. A *dsaina*-felekezet az egyetlen a heterodox irányzatok között, amelynek régi szent irodalma, kánonja van: a *Sziddhánta* v. *Ágama*, amely mai alakjában a Kr. utáni 5. századból való s amelynek nyelve, az *ardha-mágadhí* („fél-mágadhí”), nem nagyon különbözik a buddhista kánonétól, a *mágadhí* alapú pálitól. A *dsinizmus* általában, jelesül ethika dolgában, rendkívül közel áll a buddhizmushoz, úgyhogy régebben buddhista felekezetnek gondolták, s nagyban és egészben véve terminológia tekintetében is egyezik vele. A főkülönbség a megváltás állapotának felfogásában van: a *dsaina nivvána* abban áll, hogy a lélek a *dsinák* egébe jut, ahol visszanyeri eredeti, tisztán szellemi természetét. Egyben-másban, de jobbára csak külsőségekben, a *dsinizmus* az orthodox brahmanizmushoz közelít: kifejezetten ragaszkodik a lélek önálló létezésének fogalmához, nagyobb súlyt fektet az aszkézisre (a mezítelenüljárást részben kötelezőnek, részben legalább érdemhozónak nyilvánítja) s kultuszkülsőségekre is többet ad, mint az ind fogalmak szerint hallatlanul szabadon gondolkodó buddhizmus. Ebből érthető a két felekezet sorsa Indiában: a buddhizmus rég kihalt, a *dsinizmus* ma is él (főleg északon és északnyugaton a mai Pendsáb,

Rádsputáná és Gudsrát területén s egyes déli tartományokban, jelesül Kanarában) s mintegy 15 millió hívőt számlál.

A többi heterodox felekezetek jelentéktelenebbek s meglehetősen távol állanak úgy a buddhizmustól, mint a dsinizmustól. Meglehetősen nagy felekezet lehetett az *ádsívika*-szekta, amely Aszóka király sziklafeliratain is említve van, tehát a Kr. e. 3. század közepe táján még virágzott. E felekezet alapítója *Makkhali Gószála*, az északi buddhistáknál *Maszkarin Gósáli-putra*, a dsaináknál, akik Mahá-víra elpártolt tanítványának mondják, *Gószála Mankhali-putta*. Ami keveset tanából tudunk, abból kitűnik, hogy Buddhával és Mahá-vírával szemben fatalista volt s tagadta az emberi akarat szabadságát. Szerinte az emberek bűnös vagy erényes voltak semmi alapja és oka nincs, az emberek minden alap és ok nélkül bűnösök vagy erényesek; „nincs saját cselekvés, nincs idegen cselekvés, nincs emberi cselekvés, nincs erő, nincs energia, nincs emberi erő, nincs emberi erőfeszítés”; minden lény minden létformájának alapja és oka a sors, nem a szabad akarat, nem a saját erő és energia (DN. II. 20); nincs jó és rossz cselekedet (*n’atthi kuszala-akuszaláni kammáni*), nincs gyümölcse sem a jó, sem a rossz cselekedetnek: aki nemes vagy rabszolga volt ezen a világon, a másvilágon is megint nemes vagy rabszolga lesz (Mp. I.). Ezért mondhatta Buddha, hogy a „bolond” Makkhali a világ legnagyobb szerencsétlensége s hogy valamint a szőrtakaró (*késza-kambala*), amely hidegben hideg, melegben meleg, csúnya, rossz-szagú és durva, a legrosszabb a takarók között, úgy Makkhali Gószála tana a legrosszabb az összes többi aszkéták és bráhmanák tanai között (AN. I. 18, 4 és 135). – *Adsita Késza-kambalin* v. *Késza-kambala* (sz. *Késa-kambala*) szintén úgy vélekedett, hogy nincs gyümölcse sem a jó, sem a rossz cselekedetnek, de megtoldotta ezt még azzal, hogy túlvilág sincsen: a négy elem (föld, víz, tűz, tér v. éther) összetételéből álló ember a halál után ezekre az

elemekre bomlik föl s ezzel mindennek vége van (DN. II. 23). Ez a tan tehát kétségkívül a *materializmust* proklamálta – ama világnézetet, amely még Indiában, az abszolút gondolatszabadság hazájában is mindig utálat és gyűlölet tárgya volt. Tekintetbe véve, hogy e tan szerzőjének neve s az imént említett „szórtakaró” (*késza-kambala*) ugyanaz a szó, nem lehetetlen, hogy Buddha erre a tanra s nem Makkhali tanára mondta lesújtó ítéletét, hogy tehát a hagyomány a két eretnek nevét fölcserélte. – *Kakudha (Pakudha) Kaccsájana (Kaccsána)*, északi forrásokban *Kakuda Kátjájana* azt tanította, hogy a mindenségnek hét alapeleme (föld, tűz, víz, lég, gyönyör, szenvedés és élet) teljességgel változhatatlan, mozdulatlan, megmaradó s egyik sincs befolyással a másikra (DN. II. 26). Ez a tantétel is homlokegyenest ellenkezik a buddhizmus ama tanításával, hogy minden folytonos mozgásban van. – *Púrana Kasszapa (sz. Kásjapa)* az *amoralizmus* szóvivője volt s azt tanította, hogy erkölcsi szempontból minden cselekvés közönyös: akármit tesz is valaki, sem rosszat nem követ el, sem érdemet nem szerez vele (DN. II. 17). – *Szandsaja Bélatthi-putta (sz. Szandsajin Vairatti-putra)* valószínűleg agnosztikus volt, mert olyan kérdésekre, mint van-e túlvilág, vagy van-e a jó és rossz cselekedetnek gyümölcse, sem igennel, sem nemmel nem akart felelni (DN. II. 32).

A viszony a buddhizmus és a vele vetélkedő heterodox felekezetek között meglehetősen feszült lehetett. Nyílt ellenségeskedésre aligha került ugyan a dolog, mert a páli szövegekben sokszor van róla szó, hogy a különböző felekezetű szerzetesek meglátogatták egymást s békésen értekeztek egymással dogmatikus kérdésekről, de titkos mesterkedések és cselszövények aligha hiányoztak, főleg ha befolyásos világi egyének megnyeréséről volt szó. A kánon egy helyén például Adsáta-szattu király minisztere az imént felsorolt tévtanítóknak, Dsívaka orvos pedig Buddhának meglátogatását ajánlja neki (DN. II. 2–8) – bizonyval egyik

sem tisztán theoretikus érdeklődésből. Hogy maga Buddha és tanítványai mily magatartást tanúsítottak ellenfeleikkel szemben, nem tudjuk, de a páli kánon hangja nem mindig felel meg a Mester szellemének. Ennek illusztrációja többek között a „bolond” Makkhali tanáról mondott lesújtó ítélet (AN. I. 8, 4). Másutt azt olvassuk, hogy a nigantha (dsaina) szerzetesek tízféle erkölcsi fogyatkozásban szenvednek: hitetlenek, erkölcstelenek, szemérmetlenek, bűnre hajlamosak stb. és – szeretnek másokat ócsárolni (AN. X.). E helyből következtetve, a buddhista szerzetesek sem igen idegenkedhettek tőle.

Buddha csaknem valamennyi versenytársával szöges ellentétben, erélyesen elutasította a komor aszkézis fattyúhajtásait, jelesen az önkínzást, amelyben csaknem valamennyien a megváltásra vezető utat látták – egy ideig ő maga is. Remetéskedése első éveiben Uruvelá erdeiben az önsanyargatás minden nemét kipróbálta: mezítelenül vagy szőrruhában, piszkos rongyokban járt, cölöpként megmerevedve mozdulatlanul állott, tövisen és rothadt csontokon hevert, sarkán guggolt, egyetlen csontalmát vagy rizs-szemet véve magához, az éhen-halásig koplalt, megette a borjak ganéját s a maga ürülékét, a testén lerakódott pizsokréteget éveken át nem mosta le magáról stb. stb. (MN. XII., XLV.). De már Uruvelá erdeiben arra a meggyőződésre jutott, hogy minden önsanyargatás hiábavaló, s e meggyőződéséhez élete végéig hű maradt. Az önkínzás a kánon sok helyén le van kicsinyelve s lépten-nyomon polémia folyik ellene. Minden egyszerű világi ember, sőt vízfordó rabnő is képes magát arra elhatározni, hogy mezítelenül jár, minden tizennégy napban csak egyszer eszik, de az igazi szamana és bráhmána nem érheti be ily aszkétikus erőfeszítésekkel (DN. VIII. 16). „Ha a bolond hónapról-hónapra kusza-fűvel él is, akkor sem éri el a tant ismerők érdemének tizenhatod részét sem” (Dhp. 70). „Aki le nem győzte a vágyat, azt nem tisztítja meg a meztelenség, a hajfonat, a pizsok, a koplalás, a puszta

földön fekvés, a porral és hamuval való bedörzsölés, a mozdulatlan üldögélés” (Dhp. 141). Nem a test sanyargatása vezet célra, hanem az önünkön való munkálkodás, főleg a megismerésre való törekvés. „Nem a tonzúra teszi a vezeklőt (*szamana*). Micsoda vezeklő az, aki fegyelmezetlen, hazug, vágyakkal és kívánságokkal van tele? Nem az teszi a kolduló szerzetest (*bhikkhu*), hogy koldulni jár, hanem az, hogy felfogja és megtartja a tant” (Dhp. 264, 266). Az igazi szerzetesi élethez oly életmód ad erőt, amely épp oly távol áll bőségtől, mint a nélkülözéstől. A két végtől való tartózkodás, a „középút” (*maddshimá patipadá*), a horatiusi „aurea mediocritas” ind analogonja, már a benáreszi beszédben kifejezésre jut s természetszerűleg könnyen kiválthatta a rivalizáló szerzetesrendek tagjaiból azt a szemrehányást, hogy Buddha és hívei szeretnek jól és kényelmesen élni. E szemrehányás ellen nem kell a régi buddhistákat védelmezni: egyesek lehettek gyöngék és megtántorodhattak, de amennyire az ind szerzetesi világban erkölcsös életről lehet szó, ez Buddha rendjében bizonyosan nem hiányzott.

Buddha minden versenytársát elhomályosította és háttérbe szorította. Ez bizonyosan nem véletlenség, hanem oly szükségszerűség, amelynek egyik tényezője páratlan tanítói képessége és egyénisége volt.

Buddha tanítási módja és egyénisége

Buddha egész tevékenysége, minden sikere *beszédekben* áll. Hogy a páli kánonban hagyományozott szutták mind és szóról-szóra Buddha beszédeit adnák vissza, arról természetesen szó sem lehet; viszont kétségtelen, hogy a szutták nagyban és egészben véve hű, szemléletes és élettel teljes képet nyújtanak tanítása és prédikálása módjáról. Miként Jézus, úgy Buddha sem írt soha semmit, mert az ő korában nem írtak és

nem olvastak könyveket, hanem betanítottak és betanultak. Buddha is előszóval terjesztette tanát – és pedig nem szanszkritul, a művelt és tudós rétegek nyelvén, hanem, mint minden versenytársa, keleti Hindúszlán egyik népies nyelvén, s azt is megengedte, „hogymindenki a maga nyelvén tanulja Buddha szavát” (Csv. V. 33, 1).

Buddhának nagy tanítónak s elragadó szónoknak kellett lennie, noha a páli kánonban fönmaradt beszédek a tanítói ügyességnek és a szó hatalmának nem sok vagy éppen semmi nyomát sem viselik magukon. Ez elsősorban a nagy tanítóbeszédekről áll, amelyeket a Mester a szerzetesekhez intézett s amelyekben a dhamma („tan”) alapvető fogalmait és tételeit fejtegette – a Díghanikája és a Maddshima-nikája szuttáiról.^[31] Ezek a nagy beszédek skolasztikus jellegűek, erőltetett, mesterkélts, inkább agyafúrt, mint logikai elmeélű tantételek és fogalmak sorozatai, amelyekben mondatok és szók, legyenek fontosak vagy nem, újra meg újra előkerülnek s vég nélkül ismétlődnek – oly monoton nyugalommal és sivár egyhangúsággal, amely a nyugati olvasó türelmét a legkeményebb, olykor szinte elviselhetetlen próbára teszi. Vajon csakugyan ilyen volt-e magának Buddhának előadása is? Nem volt-e inkább Jézus előadásához hasonló: világos, egyszerű, mesterkéletlen s mégis mélyértelmű? Erre a kérdésre, amennyiben a nagy tanítóbeszédekről van szó, föntartással bár, de nagyban és egészben tagadó feleletet kell adnunk. Szívből jövő és szívhez szóló egyszerű szavakkal Buddha nem boldogulhatott volna a korabeli gondolatvilágban, ahol minden üdvösség a tudástól függött, ahol a megváltás elsősorban spekulatív tudomány volt s a megváltás hirdetése e tudomány kifejtése, tudományos igazságok tudományos formulázása. Buddhának kora megkövetelte a tudományos, osztályozó, elvont előadásmódot, s így nem lehet kétséges, hogy Buddhának a tanítványok és avatottak szűk körében tartott beszédei valóban elvont, elméleti,

logikai, fogalmi és sablonos formában jelentkeztek. De az sem lehet kétséges, hogy előadása távolról sem volt annyira túlterhelve szkematikus és stereotíp fordulatokkal, hosszú lére eresztett, unalmas és zűrzavaros fecsegéssel, mint a páli kánon szuttái. Ismétlések, amennyiben az élőszóval előadott tanítás rögzítésére szolgáltak, kétségkívül voltak Buddha beszédeiben, de lehetetlen, hogy oly lélekölő nagy számban lettek volna, mint a ránk maradt szuttákban. Hogy miért és hogyan dagadtak Buddha eredeti beszédei tengeri kígyókká, annak egyszerű a magyarázata. A szutták gyakorlati szükségletnek köszönhetik eredetüket: szerzetesek használatára voltak csinálva s eredetileg csak szóbeli előadásra voltak szánva, s az ismétlésnek csak az volt a célja, hogy a beszédek az emlékezetbe vésődjenek s retorikailag is hatásosabbak legyenek. Írott és olvasásra való szövegekben a folytonos ismétlés az index szemében is elviselhetetlenül unalmas lett volna. Mikor aztán Buddhának szóhagyomány útján átöröklődött beszédeit írásba foglalták, a kompilátorok (egyesek vagy egész bizottságok) az eredetileg csak didaktikus célzattal használt ismétlést derűre-borúra alkalmazták s a már is nehézkes beszédeket végképen túlterhelték. Ha mai szövegeinkből az ismétléseket elhagyjuk, sok minden erővel és lendülettel teljessé lesz. A mondottakból világos, hogy az ismétlések által el nem torzított, rövidebb szutták minden bizonnyal a kánon legrégebb részei közé tartoznak s elsősorban tarthatnak igényt arra, hogy Buddha szavait lássuk bennük.

Nagy beszédek mellett nem ritkán nagy *párbeszéd*ek vannak, amelyekben a Mester körülbelül Sokrates módján kérdez és kérdezteti magát. De ezekben is mindig Buddha viszi a szót: azok, akikkel beszélget, jobbra csak igennel és nemmel felelgetnek, végül aztán, amennyiben ellenfelek voltak, elnémulnak, s amennyiben még nem tértek meg, megtérnek – mégpedig a következő, folyton megisméltető stereotíp

fordulattal: „Kitűnő, uram! Kitűnő, uram! Mintha az ember felállítana valamit, ami eldőlt, mintha feltakarna valamit, ami le van takarva, mintha megmutatná az utat annak, aki eltévedt, vagy mintha olajlámpát hozna a sötétben, hogy azok, akiknek szemük van, lássák a dolgokat – épp úgy hirdette a Magasztos is a tant mindenféle szempontból. Azért a Magasztoshoz, a tanához és a bhikkhuk közösségéhez folyamodom” (pl. DN. II. 99, IV. 24, V. 28, VIII. 23, IX. 55, XIII. 82 stb.). Ellenfelekkel Buddha igen ügyesen, egyúttal mindig finom, udvarias és szeretetreméltó módon vitatkozik: mindenekelőtt látszólag egészen ellenfelei álláspontjára áll, ugyanazon szempontokból indul ki, ugyanazon beszédfordulatokat, gyakran ugyanazon műkifejezéseket is használja. E dialógusok oly jó fogalmat nyújtanak Buddha tanításmódjáról, mint a platoni dialógusok Sokrateséről.

Más alakot öltenek a beszédek, ha újoncot kell a szenvedés és a megváltás tanába bevezetni. Buddha ilyenkor nem azzal kezdi, ami beszédének voltaképpeni célja és magva, hanem az újonc gondolatvilágához alkalmazkodva, előbb világi erényekről, bölcsességről, tisztaságról beszél, s csak ha a hallgató már kellően elő van készítve s megfelelő hangulatban van, fog hozzá voltaképpeni feladatához. „Mikor a Magasztos felismerte, hogy Kúta-danta bráhmána lelkileg elő van készítve, fogékony, megszabadult a gátlásoktól, örömmel van eltelve s hajlik a hitre, akkor prédikálta neki a tant, ...amely a szenvedésről, a szenvedés keletkezéséről, a szenvedés megszüntetéséről s a szenvedés megszüntetésére vezető útról szól” (DN. V. 29). Sok elbeszélésből kitűnik, hogy Buddha elsősorban nem az elméhez, hanem a szívhez akart fordulni, nem elvont fogalmakat és dogmákat akart közölni, hanem a lélek egész mivoltának megváltoztatására, a gondolkozás, érzés és akarás irányának megfordítására törekedtek s a „lelki szegények” Megváltója is tudott és akart lenni. Egy ilyen

elbeszélés *Kiszá-Gótamí* története (Dhp.-kommentár 114), amely sok máshoz hasonlóan nyugatra is eljutott. Tartalmi vázlatát a következő:

Kiszá-Gótamí még nem ismerte a halált s mikor tehát fiacskája meghalt, nem engedte eltemettetni, hanem ölébe véve, házról-házra járt orvosságot keresni számára. Az emberek így szóltak hozzá: „Megbolondultál, hogy halott gyermek számára keressz orvosságot?” Egy okos ember végül a Mesterhez utasítja, aki azt ajánlja neki, hogy szerezzen egy csipet mustármagot – de olyan házból, ahol sem fiú, sem leány, sem senki más nem halt még meg. Az anya a halott gyermekkel ölében bemegy a városba. Az első ház ajtajánál mustármagot kér s mikor megkapja, azt kérdi: „Úgy-e, ebben a házban senki sem halt még meg, sem fiú, sem leány?” – „Mit beszélsz? Kevesen vannak az élők, sokan a halottak!” – Kiszá-Gótamí erre visszaadta a magvakat s tovább kérdezősködött – hiába! Erre így szólt magában: „Nehéz a dolog! Azt hittem, hogy csak az én fiam halt meg, pedig az egész városban több a halott, mint az élő.” Most megkeményítve szívét, gyermeke testét letette az erdőben s a Mesterhez ment. Ez így szólt hozzá: „Megkaptad-e a mustármagvakat?” – „Nem kaptam meg, uram! Az egész városban több a halott, mint az élő.” – A Mester erre így szólt: „Azt hitted, hogy csak a te fiad halt meg. De ez az élőlények örök törvénye. A halál királya ragadó folyamként sodorja az élőlényeket vágyaik kielégítése előtt a romlás tengerébe.” – Kiszá-Gótamí apácának állott s maga írta le történetét, amelyet így fejez be: „Minden fájdalom megsemmisült, megszűnt, véget ért, mert felismertem minden fájdalom okát” (Théri-g. 138).

A páli kánonban, épp úgy mint az evangéliumokban, rendkívül kedveltek a példázatok (parabolák), valamint a rövidebb hasonlatok.

A *példázatok* a mindennapi életből s a természet életéből vannak véve, finom megfigyelőképességről és természeti érzékről tanúskodnak, sokszor engednek bepillantást az ind szokásokba és erkölcsökbe, s

intimebb módon magasabbrendű s nem pusztán logikai természetű megismerést keltenek. *Bhárád-vádsa*, egy földműveléssel foglalkozó dúsgazdag bráhmána így szól a kolduló Buddhához: „Én szántok és vetek, s miután szántottam és vetettem, eszem. Szánts és vess te is, s miután szántottál és vetettél, egyél!” Buddha azt feleli, hogy ő is szánt és vet, csak az ő vetése a hit, ekéje a tudás, termése a halhatatlanság: „Aki így szánt, megszabadul minden szenvedéstől” (Szn. IV.). – Egy háziasszony szelíd, nyugodt és békeszerető nő hírében áll. Cselédje próbára teszi, hogy csakugyan olyan-e, mint a híre, vagy haragos természetű s csak nem mutatja, mert nincs rá oka. Egy napon tehát fényes nappal kel fel, mire úrnője haragosan lehordja. A cseléd másnap és harmadnap egyre későbbben kel fel, mire asszonya végül egy darab fával lyukat üt a fejébe. A cseléd mindenütt elmondja az esetet, úgyhogy az asszony lassanként elveszítette jó hírét. „Éppen így, szerzetesek, sok szerzetes itt egészen szelíd, nyugodt, békeszerető, míg barátságtalan szavak nem jutnak a fülébe. De akkor legyen a szerzetes szelíd, nyugodt, békeszerető, ha barátságtalan szavak jutnak a fülébe!” – Mikor Buddha először szerzeteseknek és apácáknak hirdeti tanát, csak aztán világi híveknek s csak legvégül nem-hívőknek, akkor úgy tesz, mint a jó földműves, aki először a jó földet műveli meg, csak aztán a közepeset s legvégül a rosszat (SzN. XLII. 7, 1–8). Hasonlóképpen cselekszik a bibliai magvető ember is (Máté XIII. 3–23, Márk IV. 3–20, Lukács VIII. 5–15). – Valamint a földműves szánt-vet, de a termést nem siettetheti, hanem kénytelen türelmesen bevárni, úgy a tanítvány is munkálkodik az üdvösségén, de megváltása idejét be kell várnia.

A nagy tanítóbeszédekben egyre-másra fordulnak elő rövidebb *hasonlatok* és *képek*, amelyek sok konkrét és szemléletes elemet visznek beléjük s hathatósan ellensúlyozzák a fogalmi sorok elvontságát. Azok a vezeklők és papok, akik helytelen módon törekednek a megismerésre,

olyanok, mint az, aki úgy akar szezám-olajat nyerni, hogy a teknőbe öntött homokot megnedvesíti s aztán kinyomja, vagy mint az, aki úgy akar tejhez jutni, hogy borjas tehén szarvát feji, vagy mint az, aki úgy akar vajhoz jutni, hogy a korsóba öntött vizet köpüli stb. (MN. CXXVI.). A szerzetest fenyegető veszélyek olyanok, mint a fürdő embert fenyegető veszedelmek: a hullám, a krokodil, az örvény, a delfin (MN. LXVII.). – Sok hasonlat az élvezetek semmiségét és fájdalommal teljes voltát világítja meg. Az érzéki élvezetek olyanok, mint az éhes kutyának odavetett hústalan csontok, mint az izzó szénnel töltött verem, mint az ébredéskor eltűnő szép álmokép, mint a kölcsönvett kincs (MN. LIV.). Valamint a mécs, amelynek olaját és kanócat folyton megújítják, egyre tovább ég, úgy újul meg folyton annak vágyakozása, aki a világ örömeiben leli tetszését (SzN. XII. 53). – Művelődéstörténeti érdekességű a következő hasonlat: valamint hajdanában a szárazföldkereső madár, ha sehol sem talált partot, visszatért a hajóra (mint a bibliai Noé hollója!), úgy tért vissza Buddhához egy tanítványa, miután sehol sem kapott egy kérdésére feleletet (DN. XI. 85). A halál utáni létezés kérdésével kapcsolatos a következő hasonlat: valamint ha egy mangogyümölcs-csomó kocsányát levágják a fáról, minden a kocsányon lógó mango-gyümölcs leválik, épp úgy múlik el a Tathágata teste (empirikus jelenségek csomója), mihelyt az élethez való akarata meg van semmisítve (DN. I. 3, 73). A legmerészebb. hasonlatok egyike a következő: hamarabb megeshetik az, hogy egy minden száz évben egyszer felmerülő félszemű teknősbéka nyaka belekerüljön egy a tengeren hánykódó egylyukú igába, mint az, hogy egy alsóbb létformákba lesüllyedt lény emberi alakban szülessék újra (MN. CXXIX.). Hasonló valami az a bibliai mondás, hogy könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak Isten országába jutni (Máté XIX. 24). – A *bírana-fű* (*Andropogon muricatus*), egy rendkívül mélyen gyökerező s

gyorsan burjánzó, tehát igen nehezen irtható gyom, állandó képe a lét szomjazásának (*tanhá*; pl. Dhp. 335). Maga a léthez való ragaszkodás kifejezésére használt *tanhá* („szomj”) szó szintén hasonlat – és pedig azoknak egyike, amelyek egyenesen a buddhizmus eszmeköréből, sőt alighanem magának Buddhának s közvetlen tanítványainak szókincséből valók. Ilyenek még az itt következők is: A *szanszára* (a lét körforgása, az egyik létből a másikba való vándorlás) „óceán” (*szamudda*), amelynek „túlsó partja” (*pára*) a nibbána, s aki „a túlsó partra jutott” (*páragata*), az elérte a nibbánát. A *kamman* („cselekedet”: a jó és rossz cselekedetek összessége s a vele járó jó vagy rossz sors) „gyümölcs” (*phala*). Buddha szava „oroszlánfordítás” (*szíha-náda*) stb.^[32]

A paraboláktól és hasonlatoktól nem messze az út az elbeszélések, mesék és regék világába. Buddha térítői működése folyamán kétségkívül tekintettel volt rá, hogy az ind nép rendkívül szereti a mesemondást. A történetek közül néhány, Buddha nagyobb dicsőségére, úgy alakult át, hogy hőségé maga Buddha lett valamely korábbi létformájában, tehát mint *bódhiszatta* (leendő Buddha), a többi személyek vagy állatok pedig barátaivá vagy ellenségeivé lettek. E történetek mintájára később igen sok régi történetet alakítottak át s igen sok újat gondoltak ki. Ezek a történetek a *dsátakák*, „születési (tkp. születés előtti) történetek”, amelyek egy 547 darabot tartalmazó, hasonló nevű gyűjteményben maradtak fenn.^[33] Minden dsátaka így kezdődik: „Hajdanában, ezen vagy azon király (pl. Brahma-datta) uralkodása idejében, a bódhiszatta ezen vagy azon emberi vagy állati lény (királyné, majom, nyúl, papagáj stb.) méhében született újra” s ezt meg ezt élte át. Minden történet végén, amint illik, tanulság van. A történetek prózájába versszakok vannak beékelve, ami Indiában ősrégi s manapság is dívó szokás. A legrövidebb dsátakákban csak egy strófa van, a leghosszabbakban több száz. Igen valószínű, hogy Buddha és tanítványai maguk is ékeltek be prózai

elbeszélésekbe verseket. A versek mindenesetre a dsátakák legrégebbi alkatrésze – a váz, amelyhez hely, idő, körülmények és személyek szerint módosuló prózai elbeszélés függött. Tartalmi szempontból a dsátakák tanító célzatú mesék, állatmesék, regék, anekdoták, tréfás elbeszélések, mókák, kalandos novellák, formászerű regények, erkölcsi elbeszélések, jámbor legendák – de csak részben buddhista-szelleműek s több mint felerészben nem buddhista-eredetűek. A dsátakákat természetesen nem mind Buddha beszélt el s nem is mai alakjukban. De felvételük a kánonba bizonyosan nem következett volna be, ha Buddha hasonló történeteket nem szőtt volna beszédeibe. A korábbi születésekre való visszaemlékezés Buddha szemében kétségbevonhatatlan tény volt s így Buddha minden valószínűség szerint maga is beszélt el hasonló történeteket – azzal a hozzáadással, hogy a történetnek ez vagy az a személye ő maga volt születése előtt. – A dsátakák rendkívül népszerűek voltak Indiában és Indián kívül. Indiában a legrégebben ábrázolt anyagok közé tartoznak s minden buddhista országban ma is kedvelt tárgyai a véső- és festőművészetnek. Ábrázolva vannak pl. a bharhat-i, száncsi-i és amaravatí-i sztúpák kőkerítésein s az adsantá-i barlangtemplomok falfestményein. Dsátaka-tárgyú reliefek százai ékítik a templomokat a jávai Bóró-Budurban, a birmai Paganban s a sziamai Szukhódajában. A dsátakák közül sok nyugatra is eljutott, sőt egy-kettő a keresztény legendairódalomba is belekerült. Buddhista-eredetű lesz elsősorban Szent Eustachius és Szent Kristóf legendája.

Buddha prédikációjának legszebb ékessége mégis a *költői mondások*, amelyekben mint gyűjtőpontokban gyűlik össze a buddhizmus szellemének minden fénye és melege. Ezek a mondások bizonyosan nem késői és mellékes adalékok, mert pl. a dsátakák könyvében a strófák kimutathatólag a legrégebbi elemek. Buddha és tehetségesebb tanítványai kétségkívül maguk is gyakran szöttek be beszédeikbe ily

verses mondásokat, sőt talán rögtönöztek is, ami – tekintve, hogy a *slóka* (két 16 szótagú sorból álló strófa) könnyen kezelhető – semmi különös nehézséggel nem járhatott s egy *Vangísa* nevű tanítványról hagyományozva is van. E verses mondások poétikus üdesége kiáltó ellentétben van a tanítóbeszéd prózájának merev szárazságával, úgyhogy alig érti az ember, miképpen fakadhatott a kettő ugyanazon szellemből. A buddhista poézis lelke pedig a buddhista vallás lelke. Valamennyi mondásból egy gondolat hangzik ki magasztos egyhangúsággal – az a gondolat, hogy minden, ami mulandó, szenvedéssel teljes s hogy csak az boldog, aki a mulandó világról lemond. E gondolatból fakad a buddhista költészetnek mélységesen nyugodt hangulata, amely szenvtelenül tekint le a küszködő világra s a békeesség és megnyugvás képét tartja a szorongó lélek elé. Ily mondásokból egész gyűjtemény is van: a *Dhamma-pada*, „a tan (vallás) szavai” – egy 423 strófából álló anthologia, a legrégebben és legjobban ismert buddhizmus műve, amelyhez újra meg újra vissza kell térnünk, ha a buddhizmus lényegét, t. i. etikáját érteni akarjuk.^[34]

Buddhának tanítása módja, a népies történetek, hasonlatok és poétikus mondások alkalmazása, kétségkívül nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a nép szíve feléje forduljon. Tanítói sikerének egy további fontos tényezője lehetett személyes megjelenése is. A páli kánonnak egy adata szerint Buddha szép, csinos, tetszetős külsejű, barátságos, szeretetreméltó, derült és nyílt tekintetű, szigorú erkölcsű s rendkívül fegyelmezett magatartású ember volt, aki zengzetes hangon, választékosan, folyékonyan és világosan beszélt (DN. IV. 6). Ez az adat kétségkívül hitelt érdemel, mert megfelel annak a képnek, amelyet a páli szövegek alapján Buddha egyéniségéről alkothatunk. Egyéniségének legbélyegzőbb vonásai az előkelőséggel párosult szelídség és barátságosság s egyúttal bizonyos hideg önuralom, az evangéliumi

Jézusra oly jellemző szívbéli melegség hiánya. Megjelenése a szentség és magasztosság benyomását kelthette s kiválthatta az elfogódott tiszteletnek azt a nemét, amelyre a hindu természeténél fogva annyira hajlandó olyanokkal szemben, akik a világtól elfordult szellemi törekvés útjain járnak. Buddha pedig minden bizonnyal ezek közé tartozott, mert minden régi szövegünkben úgy lép fel, mint aki minden köznapi érdek s alsóbbrendű egyéni törekvés fölébe emelkedve csak ideáljainak élt. Befelé fordult egyéniségéből fakadt szavának hatalma, amelyet a szövegek nem győznek hangsúlyozni, az a nagy szellemi befolyás, amelyet nagyokra és kicsinyekre gyakorolt s amelynek királyi híveket köszönhetett.

De Buddha tanítói ügyessége és hatalmas egyénisége s királyi híveinek hathatós pártfogása mind nem tette volna lehetővé sikerét, ha tana nem felelt volna meg a tömegek lelki szükségleteinek.

II. DHAMMA

A) A TAN ÁLTALÁNOS JELLEGE

Az éles ellentét, amely a vallás és filozófia között nyugaton, szellemi életünk szerencsétlenségére, mindig megvolt s ma is megvan, Indiában sohasem volt meg. Buddha tana, a *dhamma* (sz. *dharma*), épp úgy mint minden más ind tan, bővelkedik filozófiai elemekben, úgyhogy első felületes tekintetre filozófiának látszik s bizonyos nyugati körökben ennek is volt és van kiadva. A valóságban azonban a *dhamma* vallás. Minden megkívánható világossággal kimondja ezt egy Buddhának tulajdonított s a mai buddhistáktól gyakran idézett strófa a *Dhammapadában* (183):

*Szabba-pápassza akaranam,
kuszalassza upaszampadá,
Sza-csitta-parijódapanam:
étam Buddhána szánanam.*

*„Minden bűnnek kerülése,
jóra való igyekezet,
Ön szívünk megtisztítása:
ez a Buddhák tanítása.”*

A *dhamma* sarkalatos pontjai a szenvedés és a megváltás (t. i. az újraszületéstől való megváltás), s minden részlete a gyakorlati

erkölcstannak a megváltás gyakorlati céljának szolgálatában áll: „Valamint a nagy tengernek csak egy íze van; só-íze, úgy e tannak és rendnek is csak egy íze van: megváltás-íze” (Csv. IX. 1, 4).

Buddha egyáltalában abban a meggyőződésben volt, hogy a megváltásra törekvés eszköze nem az elméleti filozófia, s annyira ellensége volt minden filozófiai spekulációnak, mint az emberiség szellemi vezérei között csak kevesen. Az a körülmény, hogy Buddha népies nyelven prédikált s szavainak szanszkritra, a műveltek és tudósok nyelvére való fordítását elutasította (Csv. V. 33, 1), egymagában is mutatja, hogy sohasem pályázott tudós babérokra. A filozófiához való viszonyát kitűnően megvilágítja következő hasonlata: akik spekulatív kérdésekkel bíbelődnek, olyanok, mint azok a született vakok, akiknek egyike a fején, másika az ormányán, harmadik a farkán tapogatja meg az elefántot, akiknek mindegyike tehát ehhez képest más-más leírást ad róla, aminek szükségkép vitatkozás a folytatása s verekedés a vége (U. VI. 4). E hasonlat értelmében a spekulatív vélemények nem mindig egészen tévesek, de egyoldalú és korlátolt álláspontból tüntetnek fel valami igazságot, s a főbaj az, hogy a vélemények hangoztatói ezt nem veszik észre. Buddha válogathatott volna bölcseleti rendszerekben, mint a vadkörteben. Sehol sem volt könnyebb új iskolát alapítani, mint Indiában; ha valaki csak valamicskét is eltért egy már meglévő rendszertől, már új rendszer alapítójának tekintették. Így volt ez a nyelvten, retorika, a gyógyászat terén, így volt a vallás és filozófia terén is. Buddha korában ama kérdésre vonatkozólag, hogy milyen az ember sorsa születése előtt s halála után, a kánon egy helye szerint nem kevesebb, mint 62 felfogásmód volt forgalomban. Buddha mindezen felfogásmódok képviselőit hálóba került halakhoz hasonlítja, amelyek fel-felszöknek ugyan, de nem szöknek ki a hálóból (DN. I. 3, 72). Másutt ezt olvassuk: „Nem könnyű dolog a sok rendszerből

kiválasztani a helyeset; az egyik ezt választja, a másik azt, a bölcs – egyiket sem” (Sznp. 780. s köv. v.). Arra a kérdésre, hogy melyik rendszert követi, Buddha ezt feleli: egyiket sem, mert egyik sem ér semmit; az ő tanítása a lélek békessége, amelyet bölcseleti rendszer, hagyomány és tudomány útján nem lehet elérni (Sznp. 835 a köv. v.). A spekuláció világa Buddha szemében: „vélemények bozótja, vad őserdő, színjáték (*viszúka*), görcsös vonaglás (*vipphandita*), bilincs – tele szenvedéssel, izgalommal, nyomorúsággal és kínnal s nem vezet világtól elfordulásra, békességre, megismerésre, megvilágosodásra, nibbánára” (MN. LXXII.). Bizonyos értelemben Buddha is elmondhatta volna azt, amit Mephisto, a keresztény Mára, mond:

*„Ich sag’ es dir: ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist ún Kreis geführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide”.*

A dal vége mindenesetre más: Mephisto a spekuláció helyett a világ felé fordulást, Buddha a világtól elfordulást ajánlja.

Mindez azonban egyáltalában nem jelenti azt, hogy Buddha megváltástana csupa szívhez szóló erkölcsi reflexió. A megváltás Indiában nem a lelki szegényeké, hanem a tudóké, s a tudás Buddha szemében is hatalom. Csakhogy az a tudás, amelyre ő törekedett s amelyet közölt, a *bódhi*, nem a közönséges értelmében vett tudás, hanem magasabbrendű, intimebb, *intuitív megismerés*, amely a mindenkivel közös gondolkozás, a közönséges logika és bölcselkedés számára megközelíthetetlen s velejében csak belső megvilágosodás, ihlettség által érhető el. Buddha nem elméletet, nem vallási vagy filozófiai dogmát akart közölni, hanem az egész gondolkozás, érzés és akarás teljes megváltozását, az egész emberi lélek fundamentális Pál-fordulását

akarta előidézni. Eleme nem a spekuláció, hanem az *elmélyedés* – a meditáció szellemi irányzata, amely Indiában a *jóga* nevet viseli s amely, bár a Patandsali nevéhez fűződő Jóga-rendszer jóval későbbi keletű (a Kr. előtti 2. századból vagy éppen a Kr. utáni időkből való), mint gyakorlati törekvés igen régi s már Buddha korában virágzott. A jóga célja: a tudat adott alakjának átlépése, a magasabb tudat-állapotokba és érzékfeletti régiókba emelkedés – részint külső aszkézis (*tapasz*) útján, amit Buddha is megpróbált, de aztán abbahagyott, részint a meditáció és szellemi koncentráció (*szamádhi*) módszereivel, amelyek a jóga-praxisnak leglényegesebb része. Buddha ugyan semmi esetre sem volt közönséges *jógin*, mert ez csak a maga szellemi fejlődésével törődik s a külvilágtól bizonyos önösséggel elzárkózik; míg Buddha a legtágabb körökkel akarta közölni a megismerést s ennek módszereit. De amennyiben a jóga kifejezésen az érzékfeletti célok elérésére irányuló elmélkedési módszert, tehát a teoretikus bölcselkedéssel ellentétes praktikus irányzatot értjük, Buddha általános szellemi irányzata kétségkívül a jóga körébe tartozik. A buddhizmusban van valami ezoterikus momentum, bár azért szó sincs róla, hogy „titkos tan” volna a szó bevett értelmében. Ezt minden megkívánható világossággal maga Buddha is kimondja: „Három dolog nyilatkozik meg titkosan és nem nyíltan, szerzetesek. Melyik három? Az asszony nép, a bráhmanák varázsformulái és a hamis tan. Három dolog világít nyíltan és nem titkosan. Melyik három? A hold tányéra, a nap tányéra s a Buddha hirdette tan és rendi fegyelem” (AN. III. 129).^{35}

Buddha mindamellet nem csupán elmélkedett, hanem valóban bölcselkedett is. Bizonyos bölcséleti problémák feszegetését állhatatosan és következetesen elutasította ugyan magától, de egyáltalában nem vonta kétségbe a komoly agymunkának, elvont fogalomsorok alakításának és elsajátításának szükségességét. Tanának alapvető

tételeit minden jóézésű tanítványa felfoghatta, de a tannak egyes behatóbb részletei, nem mellőzhető részletei, nem valók a nagy tömegnek. A páli kánon szövegeiben mindenütt vannak felette elvont dogmatikus fejtegetések, hosszú s egymásba fonódó fogalomsorok, szkematikus osztályozások, miért is biztosra vehetjük, hogy magának a Mesternek gondolkozása és előadása sem volt ment ilyenektől, sőt olykor veszedelmesen megközelítette „a vélemények bozótját”, amelyet kerülni akart. „Nehezen lesz felfogható az emberiség számára ez a dolog, az okság törvénye, az okok és okozatok láncolata” (Mvg, I. 5. 2) – mondotta Buddha, mielőtt elszánta volna magát tana hirdetésére. Tanának filozófiai megalapozását minden bizonnyal csak mellékes dolognak tekintette, de ha tanítványokra, művelt tanítványokra, akart szert tenni, egyáltalában nem mellőzhette, mert az akkori ind gondolkozás megkövetelte minden tanítótól a bölcseleti mesterszavak használatát, megkövetelte az összefüggő „rendszer”. Erre igen sok bizonyíték van a páli kánonban. Minden mester csak úgy érvényesülhetett Indiában, ha ellenfelekkel disputálni tudott s megállta helyét a vitatkozásban. *Szóna-danda* bráhmana, aki vitatkozni akar Buddhával, a vita előtt aggodalommal eltelve így füstölög magában: ha nem állja meg a sarat, kísérete azt fogja róla gondolni, hogy „ostoba tökfilkó”, amely esetben odavan a tekintélye s így jövedelme is (DN. IV. 8). *Pottha-páda* vándorló aszkéta, aki Buddhával folytatott vitája folyamán hamar beadja a derekát, „a csipkedő szavak valóságos özönét” kénytelen eltérni tanítványai részéről (DN. IX. 31). Buddha hosszú élete folyamán mindvégig állandóan vitatkozott mindenféle vallási és bölcseleti rendszerek híveivel. Tanának logikai, elméleti, fogalmi formája tehát engedmény, ha nem is szívesen adott engedmény, az akkori ind gondolkozás számára. Szemében a „rendszer” nem öncél volt,

hanem csak eszköz a főcél elérésére. A tömegek nem törődnek a rendszerrel s Buddha a tömegek felé fordult.

A dhamma filozófiai elemei nem is magának a Mesternek szellemi fegyvertárából valók. Buddha maga nem volt úttörő az ind gondolkozás világában, ő egészen másban volt nagy. Bölcséleti rendszerének minden, csak némileg is lényeges eleme, a régiségben gyökerez s a Szánkhja-rendszerből és a Jóga-praxisból van átvéve. Tanát egyébként nagy különbségek választják el e rendszerektől. Az egyik az, hogy a Szánkhja és a Jóga mint tudományos rendszerek természetszerűen csak kevés számú kiválasztottak számára valók, míg Buddha tana a nagy tömeg igényeit is ki akarta elégíteni. A másik különbség az, hogy míg a Szánkhja-rendszer alapítója úgy vélekedett, hogy a megismerés elérését semmiféle, még jó cselekedetek sem segítik elő, sőt gátolják s tehát mit sem törődött az erkölcsiséggel, addig *Buddha igen sokat ad a szigorúan erkölcsös életre s tanának erkölcsi oldalát bámulatosan kialakította.* Elsősorban híveinek erkölcsi életére akart hatni, erkölcsi magatartásukat akarta kedvezően befolyásolni, s ha ezt a célt elérhette, elméleti nehézségekkel nem sokat törődött. Elsősorban *gyakorlati erkölcsant* akart nyújtani s ennek közlése közben mindenkori hallgatójának felfogási képességéhez s műveltségi fokához alkalmazkodott: elvont fogalmakat és tételeket csak annyiban és oly formában közölt, amennyiben s amily formában gyakorlati céljának elérése szükségessé tette. Ebből érthető, hogy tanában ellenmondások, homályosságok, érthetlenségek vannak. Buddha tana, semmi kétség, mint bölcséleti rendszer egészen jelentéktelen s egyáltalában nem éri meg azt a fáradságot, amelyet tanulmányozása megkövetel, s azt a nagy figyelmet, amelyben még mindig részesül. Buddha távolról sem vette oly szigorúan tanának bölcséleti megalapozását, mint más ind vallásalapítók. A fődolog az ő szemében a helyes megismerés volt. Ezt a

megismerést borotvaélességű logikával bevezetni s zárt rendszerbe foglalni, nem látta szükségesnek. Az sem lehetetlen, hogy a „endszer” azért oly gyöngé, mert Buddhának közvetlen vagy későbbi tanítványai a Mesternek alkalmi kijelentéseiből, talán tudtukon kívül is, elvi jelentőségű tételeket és elméleteket csináltak. Az elméletgyártás és a rendszerezés vérében van a hindunak: India talán az egyetlen földdarab a világon, ahol még a szerelmet és a tolvajlást is rendszerbe foglalták s rendszeres tankönyvekben tárgyalták.

Buddhának gyakorlati erkölcsi irányzatával szorosan összefügg minden felesleges filozofálásnak, jelesül *minden metafizikai problémának elvi elutasítása*. Az elmélet nála egészen háttérbe szorul s *a teória iránt tanúsított leplezetlen közönyösség az igazi buddhizmus legbélyegzőbb vonásainak egyike*. Buddha, a páli kánon Buddhája, mindig vonakodik a dolgok vizsgálatánál a végső okokat kutatni, a végső elvekig hatolni, lehetőleg mindent mellőz, ami a gyakorlati etika szempontjából fölösleges és céltalan s az ily problémákra vonatkozó kérdésekre hallgat vagy kitérően válaszol, vagy egyenesen megtagadja a feleletet – még pedig néha oly módon, hogy úgy látszik, mintha tudna felelni s csak azért nem felel, mert nem lehet oly egyszerűen felelni, mint a kérdező gondolja, s mert a kérdezőnek elsősorban más valamit kell tudnia. A páli kánon több dialógusában merednek Buddha elé a következő kérdések: örökkévaló-e a világ vagy nem?, határtalan-e a világ vagy nem?, azonos-e a lélek és a test vagy nem?, létezik-e a Tathágata a halál után vagy nem? (DN. IX., MN. LXIII., LXXII. stb.). Buddha sohasem felel rájuk, nem is akar felelni, nem is törődik velük s ezt leplezetlenül ki is mondja. Mikor *Málunkjá-putta* szerzetes kijelenti, hogy csak akkor marad meg a rendben, ha a Mester megfelel a föntebbi kérdésekre, Buddha mindenekelőtt csendes iróniával azt kérdi tőle, vajon ígért-e ő, Buddha, neki vagy kívánt-e ő, a szerzetes, tőle a rendbe való felvétele alkalmával

feleletet hasonló kérdésekre. Mikor a szerzetes tagadó feleletet ad, a következő hasonlatot mondja: valamint egy mérgezett nyíltól megsebzett ember, aki nem hagyná magát gyógyíttatni, míg meg nem tudná, hogy milyen kasztbeli, milyen nevű, milyen családból való, milyen természetű ember, milyen fegyverrel lőtte meg – egy ilyen ember belehalna sebébe, míg kérdéseire feleletet kapna, úgy veszne el az, aki nem akarna a szerzetesrendbe belépni, míg Málunkja-putta kérdéseire feleletet nem kapna. „Ügyeljetek tehát rá, Málunkja-putta, hogy mi az, ami nincs kinyilatkoztatva (*a-vjákata*), mert nem nyilatkoztattam ki, s mi az, ami ki van nyilatkoztatva (*vjákata*), mert kinyilatkoztattam. S mi az, Málunkja-putta, amit nem nyilatkoztattam ki? Nem nyilatkoztattam ki, Málunkja-putta azt, hogy a világ örökkévaló, nem nyilatkoztattam ki azt, hogy a világ nem örökkévaló stb. S miért nem nyilatkoztattam ki ezt, Málunkja-putta? Mert nem ez a fődolog (*attha-szanhita*)... S mi az Málunkja-putta, amit kinyilatkoztattam? Ez az, amit kinyilatkoztattam: *a szenvedés, a szenvedés keletkezése, a szenvedés megszüntetése, a szenvedés megszüntetésére vezető út*. S mért nyilatkoztattam ki ezt, Málunkja-putta? Mert ez a fődolog (*étam hi attha szanhitam*),^[36] mert ez összefügg a jámbor élet alapvető normáival (*ádi-brahma-csarijika*), meri ez vezet elfordulásra (t. i. a világtól való elfordulásra), a vágyakozástól való szabadulásra, megszűnésre, békességre, megismerésre, nibbánára. Ezért nyilatkoztattam ki” (MN. LXIII.).

Buddha tehát nem elméleti filozófus, hanem az emberiség nevelője; *puriszadamma-szárathi*, „a megfélemezendő ember irányítója” (DN. II. 8. és 40. XIII. 40), tehát *Megváltó*, s tana, a dhamma, nem filozófia, hanem vallás, a megváltás vallása, amelynek alapja, magva és sarkpontja a „négy nemes igazság”.

B) A NÉGY NEMES IGAZSÁG

A buddhizmus világfelfogás leghitelesebb és legrégebb kifejezése a négy nemes igazság (csattári arija-szaccsáni, sz. csatvári árja-szatjáni): a szenvedés, a szenvedés keletkezése, a szenvedés megszüntetése és a szenvedés megszüntetésére vezető nemes nyolcas út. Eszerint minden, ami van, szenvedésnek van alávetve; a szenvedés a szenvedélyekből származik; a szenvedélyektől szabadulás a szenvedéstől, s a szabadulás útja a nemes nyolcas út. Az első igazság megállapítja, hogy a földi lét szenvedés; a második, hogy miért az; a harmadik, hogy a szenvedés megszüntethető; a negyedik, hogy miként szüntethető meg. Ez a négy igazság az, amelyre a Mester Uruvéla erdeiben rájött, amelyet először Benáreszben az öt szerzetesnek prédikált s amely valószínűleg fogalmazásban is ő reá megy vissza. Ez a négy igazság a buddhizmus bélyegző vonása és legszembevívőbb ismertető jele, amely hol fejtegetve, hol magasztalva lépten-nyomon előkerül a szent irodalomban, a buddhizmus credoja, amelyet minden igaz buddhista vallott és vall, a dhamma kvintesszenciája, amelyben minden más tan megvan, „mint az elefánt lába nyomába minden más élőlény lába nyoma belefér” (MN. XXVIII.).

Érdekes, hogy a megváltás tanának a Szánkhja- és Jóga-rendszerben is négy szakasza van: az, amitől meg kell szabadulni, t. i. a fájdalom, aztán a szabadulás, t. i. a fájdalom megszűnése, továbbá annak oka, amitől meg kell szabadulni, t. i. az anyagnak és a szellemnek meg nem különböztetése, végül a szabadulás oka, t. i. a megkülönböztetés, s ez a négy szakasz a gyógyászat négy részéhez van hasonlítva, amelyek tárgyai a betegség, az egészség, a betegség oka és a gyógyulás. Buddha

tehát itt is régi alapra épít. A bölcselkedés az ő tanában is fájdalomcsillapító eszköz, mint különben az Aristoteles utáni görög-római rendszerekben is.

Nyugati ember talán feltűnőnek találja, hogy a buddhizmus e credo-jában nincsen szó istenről, lélekről, halhatatlanságról, csak szenvedésről. A hívő lélek szemében ez lehet fogyatkozás, de jórészt éppen ennek köszönhető a köszönheti ma is a buddhizmus vonzóerejét. „A szenvedés! Mily félreismert isteni valami! Neki köszönhetjük mindazt, ami jó bennünk, ami az életnek értéket ad. Neki köszönhetjük a részvétet, a bátorságot, neki köszönhetünk minden erényt” (A. France).

Az első igazság

Az első igazság Buddha benáreszi beszédében így van fogalmazva: „Ez, szerzetesek, a szenvedés (*dukkha*, sz. *duhkha*) nemes igazsága: születni szenvedés, öregnek lenni szenvedés, betegnek lenni szenvedés, meghalni szenvedés, nem kedvessel együtt lenni szenvedés, kedvestől elválasztva lenni szenvedés, óhajtottat el nem érni szenvedés – szóval a személyiségnek a léthez tapadást okozó öt eleme (*khandha*) szenvedés”.

Minden létezés szenvedés. Schopenhauernak ez a témája a buddhizmusnak is kimeríthetetlen témája, amely fogalmi fejtegetés alakjában vagy költői ruhában folyton új meg új változatokban kerül elő a buddhista irodalomban. Földi boldogságra törekedni meddő erőlködés, mert minden mulandó és veszendő. Maradandó nyugalomra számítani hiú reménykedés, mert a testi és lelki élet szüntelen folyásban van, a lét minden eleme folyton keletkezik és enyészik, semmi sem állandó, csak a változás. „Aki született, annak meg kell halnia; aki született, szenvedést lát, bilincset, ölést, kínzást” (SzN. V. 6). A szenvedéssel teljes jelen épp

oly szenvedéssel teljes mérhetetlen múltra következett s épp oly szenvedéssel teljes beláthatatlan jövő előtt áll, mert a lét körforgása (*szanszára*) öröktől fogva való s örökké tart. „Kezdet és vég nélkül való ez a létből-létbe vándorlás. Senki sem ismeri azt a pontot, ahonnan kiindultak a lények, akik a tudatlanság fátyolától vakon s a vágyakozás bilincseibe verve bolyonganak és vándorolnak. Mit gondoltok, szerzetesek, mi több: a négy nagy tenger vize-e vagy ama könnyek özöne, amelyeket ezen a hosszú úton bolyongva és vándorolva, jajgatva és sírva ontottatok, mert olyat kaptatok, amit nem akartatok, s nem kaptátok meg azt, amit akartatok?” (SzN. XV. 3). „Lesz idő, mikor a nagy óceán kiszárad s mikor a *Szinéru* (sz. *Méru*, az istenek hegye) s a nagy föld elég, tönkremegy s nem lesz többé, de sohasem szűnik meg a lények szenvedése, akik a tudatlanság fátyolától vakon s a vágyakozás bilincseibe verve bolyonganak és vándorolnak” (SzN. XXII. 99). Négy dolog lehetetlen istennek, embernek: elérni azt, hogy ami alá van vetve az öregségnek, a betegségnek és a halálnak, meg ne öregedjék, meg ne betegedjék s meg ne haljon s hogy a cselekedetek, amelyek újraszületésre vezetnek, szenvedést okoznak s a jövőben megint születést, öregséget és halált fognak előidézni, meg ne érleljék gyümölcseiket” (AN. IV. 182). A mulandóság hatalma a természeti szükségesség lebírhatatlan erejével hat: minden, ami keletkezett, el is enyészik, tehát értéktelen és haszontalan. A Dhamma-pada, a buddhista világérzés e hű tüköre, mutatja, hogy Buddha és tanítványai csak hiábavalóságot és enyészetet láttak a földi világban. „Öregségtől petyhüdt az emberi test, betegségek roskatag fészke; semmivé lesz ez a bűzös tömeg, mert az élet a halálban véget ér” (Dhp. 148). „Micsoda öröm ezt a galamszürke csontot (a koponyát) látni, amelyet félrelöknek, mint őszkor a tököt?” (Dhp. 149). „Csontokból épült fel ez a város (az emberi test), hússal és vérrel van bevakolva s az öregség és a

halál, a dölyf és a képmutatás lakozik benne” (Dhp. 150). „A halál elragadja az embert, aki a világi örömök virágait szedegeti, mint a vízár az alvó falut, s kérlelhetetlenül megsemmisíti, mielőtt jóllakott volna élvezetekkel” (Dhp. 47–48). Az elmúlás gondolata minden életörömet megkeserít: „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt?” A mámor persze, „az édes mámor, mint horpadt sírokat a nap, létünk megaranyozza” – de csak pillanatokra, jobb tehát lemondani. „A kedvestől ered a szenvedés, a kedvesből ered a félelem; aki egészen elszakad a kedvestől, annak nincs szenvedése, mert mitől félhetne?” (Dhp. 212). „Aki megszabadul a vonzalomtól, a gyönyörtől, a szeretettől, a vágytól, az nem szenved, mert nem félhet semmitől” (Dhp. 213–216). „Aki úgy néz a világra, mint a vízbuborékra, mint a délibábra, azt nem látja meg a Halál király” (Dhp. 170). Arra a régi-régi kérdésre, hogy érdemes-e az életet élni, a buddhizmus föntartás nélkül a leghatározottabban tagadó feleletet ad.

A buddhizmus tehát *pesszimizmus* – még pedig velejében és minden ízében. Többé-kevésbé minden igazi vallás az – a kereszténység is, mert a világ ennek szemében a siralom völgye. De egy másik vallás sem annyira egészen pesszimiztikus, egy másik sincs annyira áthatva a lét nyomorúságának és semmiségének tudatától s egy másik sem mondotta ki ezt oly leplezetlen kíméletlenséggel, mint a buddhizmus. Schopenhauernak ama gondolata, hogy a világ nem-létezése jobb, mint létezése, mert mivoltától a szenvedés elválaszthatatlan, s hogy talányos létünknek csak nyomorúsága és semmisége világos – Buddhának is vezérgondolata. A pesszimizmus különben Indiában, ha nem is ősrégi, de igen régi s végső elemzésben az *upanisad* nevezetű teozófikus művekben gyökerez, amelyek közt a legrégebbek Buddha koránál jóval régiebbek. A világtól való elfordulás már Buddha előtt úgyszólván a levegőben volt. Már *Kapila*, a Szánkhja-rendszer alapítója, kimondotta, hogy senki sehol

sem boldog, hogy minden tudatos létezés szenvedés s hogy a lélek végcélja a szenvedéstől szabadulás. Buddha csak vallást csinált a filozófiából s bevitte a tömegek gondolatvilágába.

Megjegyzendő mindamellett, hogy voltaképeni *pesszimiztikus hangulat* nincsen a buddhizmus forrásműveiben. A buddhizmus uralkodó hangulata a nyugodt derültség s egyáltalában nem, amint gyakran mondták, a világfájdalom, búskomorság, mélabú, amely ölbetett kezekkel, kislelkűen siránkozik a lét nyomorúságán. A létezés Buddha tanítványa szemében is szenvedés, de ez a szenvedés csak mások iránt kelt benne részvétet – azok iránt, akik a világban élnek: önmaga iránt a buddhista nem érez részvétet, önmagát nem sajnálja, mert tudja, hogy nagy és dicső cél felé tart, a nibbána felé, s rezignáció nélkül, belső nyugalommal és örömmel, győzelembe vetett hittel és lelkesedéssel törekszik a létől szabadulásra – épp úgy, mint a keresztény az örök életre. Az igazi buddhizmus alaphangja a fáradhatatlan, erélyes törekvés. „Az erélyesen törekvő ez a tan, szerzetesek, nem a tétlené ez a tan” (*áraddha-virijassza ajam, bhikkhavé, dhammó, na ajam dhammó kuszitassza: AN. IV. 232*). „Aki nem úgy él, amint neki kellemes, aki jól megfékezte érzékeit, aki mértékletes az evésben, aki erősen hisz (*szaddha*) és erélyesen törekszik (*áraddha-virija*), azon nem vesz erőt a halál, mint a sziklán nem a szél” (Dhp. 8). „Az erélyesen törekvő (*áraddha-virija*), szilárd lelkületű (*pahita-atta*), erősen buzgólkodó (*dalha-parakhama*) tanítványokat nézd! Ez a Buddhák tisztelete” (Théri-g. 403). Magának a Mesternek legutolsó szava is buzdítás tanítványaihoz: „Törekedjete fáradhatatlanul!” (*appamádéna szampádétha: Mpsz. VI. 7*).

A második és harmadik igazság

A második és harmadik igazság, a szenvedés keletkezésének és megszüntetésének tételei, a buddhiztikus dogmatika elvont fogalomvilágába vezetnek – a filozófia és a metafizika világába. Ez a világ aggasztóan hasonlít „a vélemények bozótjához”, amelyet Buddha egyébként annyira került: lépten-nyomon fenyeget itt a veszély, hogy eltévedünk s elvesztjük a talajt lábunk alól.

A második és harmadik igazság Buddha benáreszi beszédében a következőmódon van fogalmazva:

„Ez, szerzetesek, a szenvedés keletkezésének (*dukkha-szamudaja*) nemes igazsága: a szenvedés oka a *szomj (tanhá)*, amely egyik újraszületésből a másikba visz s örömmel és vágyakozással párosulva ebben is, abban is kedvét találja – a gyönyör szomjazása (*káma-tanhá*), a keletkezés szomjazása (*bhava-tanhá*), az elmúlás szomjazása (*vibhava-tanhá*)”.

„Ez, szerzetesek, a szenvedés megszüntetésének (*dukkha-niródha*) nemes igazsága: a szenvedés megszüntetése a szomjnak teljes megszüntetése a vágyakozás teljes megsemmisítése által – azáltal, hogy a szomjat kioltjuk, elutasítjuk, száműzzük, eltávolítjuk.”

Eszerint a folyton keletkező és enyésző lét szenvedésének oka a *szomj (tanhá, sz. trsná)*, a lét szomjúhozása, az életkedv, Schopenhauer nyelvén: „az élethez való akarat”, „az élethez való akarat megigienlése” (*der Wille zum Leben, Bejahung des Willens zum Leben*),^[37] s az élethez való akaratnak megszüntetése vagy tagadása a létezésnek is megszüntetése vagy tagadása. „Minden szenvedésünk a szomjból származik; ha egészen megszabadulunk a szomjtól, a szenvedélytől, vége a szenvedésnek; aki szomjazva bolyong a lélekvándorlás útjain, nem szabadul meg az újraszületéstől” (Szn.). Nincs szörnyűbb szenvedés, mint a gyönyör: olyan az érzéki élvezet, mint az ember mellébe döfött éles kard, könyörtelen gyilkos, kés, mint izzó szénnel töltött verem, mint a mérgező olaj, olvasztott réz vagy vas – nem, még rosszabb (Ds. 459).

A Dhamma-pada egy külön egész fejezetben s azonkívül még sok más helyen is foglalkozik e tárggyal. „A szomjból születik a szomorúság, a szomjból születik a félelem; aki megszabadult a vágytól, annak nincs miért szomorkodnia vagy félnie” (Dhp. 216). Aranyeső sem elégítené ki a vágyakat; a bölcs az égi élvezetekben sem leli örömét, csak a vágy megsemmisítésében (Dhp. 186–187). A gondtalanul élő ember vágya elhatalmasodik, mint a kúszónövény; az ilyen ember egyik létből a másikba rohan, mint a gyümölcsöt kereső majom az erdőben (Dhp. 334). Aki a méregként ható gonosz szomj uralma alatt áll, annak szenvedése egyre nő, mint az elburjánzó bírana-fű. De aki legyőzi a szomjat, arról lehull a szenvedés, mint a vízcsepp a lótuszlevélről. Ássátok ki tehát a szomj gyökerét, mint a gyöker-gyűjtők kiássák a (szagosgyökerű) bírana-füvet, hogy le ne törjön benneteket a halál, mint a folyó a nádszalat! Valamint a fa, amelyet kivágtak, de nem gyökerestől, újra kinő, úgy támad fel újra meg újra a szenvedés is, míg a szomj, a vágy nincs megsemmisítve (Dhp. 334–338). A vágy kialvása minden szenvedés vége; a gyönyört szomjazó bolond maga öli meg magát, mintha maga volna a maga ellensége (Dhp. 354–355).

A „szomj” tehát egyrészt metafizikai elv, amely már a születés előtt is megvolt s a halál után is fönmarad, amelyen tehát a jelenvaló és a jövőendő lét alapul, s másrészt fizikai elv, amely a jelenvaló létezés folyamán életkedv alakjában jelentkezik. Schopenhauer nyelvén szólva: az, ami az élet folyamán mint ki nem elégített akarat manifesztálódik, mint metafizikai akarat a lét végső oka. A gondolat igen jelentős, egyébként nem Buddha felfedezése, mert már a legrégebb upanisadok egyikében ezt olvassak: „Az ember csupa vágyból való (*kámamaja*): aminő a vágya, olyan a belátása; amilyen a belátása, olyan a cselekedete; amilyen a cselekedete, olyan a sorsa” (Brhad-áranjaka-upanisad IV. 4, 5).

Az egyszerű ember beérhette ama tény megállapításával, hogy a „szomj” csakugyan megvan s a szenvedés okozója, valamint ennek a ténynek a mindennapi életből vett megvilágításával. De bölcselkedő elmében önkénytelenül feltámadhattak ezek a kérdések: honnan van ez a szomj s min alapul?, mi az oka annak, hogy a szomj újra meg újra hatalmába ejti s egyik újraszületésből a másikba hajsolja az embert? Ezek a kérdések valóban már a legrégebb hagyományban fölmerültek. Az avatottak érezték, hogy a nemes igazságok kiegészítésre szorulnak és valószínűleg a Jóga-tan befolyása alatt, két, helyesebben egy kettős formulát állítottak melléjük – sajna, homályos, technikus nyelven, ami a megértést felette megnehezíti. Ez a formula, amely 12 *nidána* („ok”) nevű tagból áll, a *paticca-szamuppáda* (sz. *pratítja-szmutpáda*), ami szó szerint annyit tesz, mint „keletkezés függésben”, t. i. valaminek (az okozatnak) keletkezése egy más valamitől (az októl) való függésben, tehát „okok és okozatok összefüggése”, „oksági kapcsolat (causalis nexus)”. Az oksági törvény e formulája a buddhizmus alapvető elemeinek egyike, a páli kánon legelső szövege (Mvg. I. 1), amellyel Buddha mindjárt megvilágosodása után a megismerés fája alatt foglalkozott s amelynek nehézsége miatt állítólag habozott tanát a világgal közölni. A formula szentség tekintetében mindjárt a négy nemes igazság után következik, sőt alkalmilag ezeknek szerves alkatrésze s a második és harmadik igazság helyén áll. A formulának kettős fogalmazása van: pozitív és negatív (*anu-lóma* és *pati-lóma*, tkp. „előre” és „visszamenő”). A pozitív fogalmazás a második igazságnak, a negatív fogalmazás a harmadik igazságnak kifejtése s következésképpen hangzik:

„A nem-tudásból keletkeznek a készségek, a készségekből a tudat (gondolkozás), a tudatból a név és alak, a névből és alakból a hat terület, a hat területből az érintkezés, az érintkezésből az érzet, az érzetből a szomj, a szomjból a megragadás, a megragadásból a keletkezés, a

keletkezésből a születés, a születésből az öregség és halál, a fájdalom, siralom, szenvedés, szomorúság, kétségbeesés. Ez a szenvedés egész birodalmának keletkezése. – Viszont a nem-tudásnak teljes és nyomtalan megszüntetésével megszűnnek a készségek, a készségek megszüntetésével a tudat (gondolkozás), a tudat megszüntetésével a név és alak, a név és alak megszüntetésével a hat terület, a hat terület megszüntetésével az érintkezés, az érintkezés megszüntetésével az érzet, az érzet megszüntetésével a szomj, a szomj megszüntetésével a megragadás, a megragadás megszüntetésével a keletkezés, a keletkezés megszüntetésével a születés, a születés megszüntetésével az öregség és halál, a fájdalom, siralom, szenvedés, szomorúság, kétségbeesés. Ez a szenvedés egész birodalmának megszűnése” (Mvg. I. 1).

Az oksági törvény 12 tagja alapos és részletes megvilágítást igényel – már azért is, mert egyes buddhiztikus mesterszók többé-kevésbé lefordíthatatlanok, részben homályosak és zavarosak is. A műkifejezések értelmének kihüvelykezését nagyon elősegíti a Szánkhja-Jóga-rendszer, amelyből az elméleti buddhizmus igen sokat, jóformán mindent átvett.^[38]

Az oksági törvény *első tétele* így hangzik: „a nem-tudásból (*a-viddsá*) származnak a készségek (*szankhára*)”, illetőleg: „a nem-tudás teljes és nyomtalan megszüntetésével megszűnnek a készségek”.

A nem-tudás, a szenvedésnek e végső gyökere, az ind bölcseleti rendszerekben általában a. m. a megváltó igazság nem-tudása. Az upanisadok brahmani bölcseletében az *avidjá* annak nem-tudása, hogy az egyéni lélek (*átman*) és a világlélek (*brahman*) azonos; aki felismerte azonosságukat, meg van váltva, t. i. egyesül a világlélekkel. A Szánkhja-Jóga-rendszerben az *avidjá* annak nem-tudása, hogy a szellem (*purusa*) és az anyag (*prakrti*) teljesen különböznek egymástól; mihelyt a lélek felismerte, hogy semmi köze az anyaghoz, nem szenvedhet többé. A buddhiztikus *aviddsá* (sz. *avidjá*) szintén a megváltó igazságnak nem-

tudása, még pedig a *négy nemes igazságnak nem-tudása*. Ez a kánon sok helyén kifejezetten ki van mondva. „Nem-tudás annyi, mint nem ismerni a szenvedést, a szenvedés keletkezését, a szenvedés megszüntetését és a szenvedés megszüntetésére vezető utat” (MN. I. p. 54). A nem-tudás az életszomj, újraszületés, minden szenvedés oka. „Amíg nem ismertem fel a négy nemes igazságot, egyik születésből a másikba vándoroltam; mióta felismertem, meg van semmisítve a keletkezés vezetője (t. i. az életszomj), ki van irtva a szenvedés gyökere, nincsen többé újraszületés” (Mvg. VI. 29). „A nem-tudás folytán, a négy nemes igazság nem-tudása folytán kellett nekünk, nekem is, nektek is, szerzetesek, a hosszú úton bolyonganunk és vándorolnunk... Most felismertem a négy nemes igazságot... Most meg van semmisítve a lét szomjazása, eltűnt a létre való vágyakozás, nincs többé újraszületés” (DN. XVI. 2, 2). „Valamint a levegőbe hajított bot mindig a földre esik, akár az alsó végére vagy a közepére vagy a felső végére esik, épp úgy a tudatlanság fátyolától nem látó s a vágy bilincseibe vert lények is egyre bolyonganak és vándorolnak, akár ebből a világból mennek a másik világba, akár abból a világból ebbe a világba. S miért? Mert nem ismerték fel a négy nemes igazságot” (SzN. LVI. 33).

A tudatlanság tehát jelenlegi létemnek az oka. Ez pedig ezt jelenti: valamely lény valamikor valahol (a földön, az égben vagy a pokolban) egy jól meghatározható s szavakkal jól kifejezhető ismeretnek híjával volt s ezért kénytelen volt a lélekvándorlás útvesztőjében bolyongani s végül az én mostani testemben újraszületni. Hogy miért s miképpen keletkezett ez a végzetes nem-tudás, arra nincsen felelet s így az a várakozás, hogy az oksági törvény a gyötrelmes lét legvégső okáról felvilágosítást nyújt, megghiúsul: a nem-tudás, a jelenvaló lények létezésének oka, valamikor már megvolt lények állapota.

A négy nemes igazság nem-tudásának legelső következménye mármost a „készségek”. Miféle „készségek?”

A *szankhára* (sz. *szanszkára*) szó, amely itt a „készség” szóval van visszaadva, a legnehezebb mesterszavak egyike s voltaképpen lefordíthatatlan. Értelmének megközelítő visszaadására egész sereg kifejezés van forgalomban.^[39] A szó tkp. a. m. „elkészítés, előállítás, feldolgozás”, illetőleg „ami el van készítve, elő van állítva, fel van dolgozva”, tehát „alak”, további értelemben az „alakok (a dolgok és élőlények) összessége”, minden létező, tehát „anyag”, aztán (amennyiben nem a világ egészéről, hanem személyes létezésről van szó), a testi vagy szellemi mechanizmus képessége bizonyos hatások létesítésére, s végül az oksági törvény formulájában az emberi szellem képessége bizonyos jó vagy rossz cselekedetek létesítésére, a szellemnek jó vagy rossz cselekedetekre való hajlamossága, rávalósága, fogékonysága, „készsége”.

A buddhisztikus készségek mivoltát jól megvilágítja a Szánkhja-rendszer, ahonnan fogalmuk kétségkívül át van véve. A Szánkhja-beli szanszkárák a gondolkodás orgánumát (*buddhi*) folytonos működésben tartó és benne nyugvó benyomások, amelyek a korábbi létformákban művelt cselekedetek nyomaiként visszamaradtak, születésről-születésre öröklődnek s alkalomadtán megint új cselekedeteket idéznek elő. A szanszkárák esetleg egy lénynek számos létformáján át szunnyadoznak, csak energia nélkül való puszta lehetőségek, talán saját gazdájuk előtt is észrevétlenek, de életerejük, helyzeti energiájuk folytán kedvező alkalommal kifejlődnek, mint régi magvak, amelyek éveken át nem voltak elvetve, kedvező körülmények között kicsíráznak, mintha frissek volnának: a lekötött erők, a nem is sejtett szunnyadozó ösztönök eleven erőre kapnak s döntő befolyással vannak cselekedeteinkre. A Szánkhja-beli szanszkárák tehát bennünk lappangó benyomások, amelyek a jó és

rossz cselekedeteket lehetőkké teszik, jó vagy rossz tettekre való ösztönzések, amelyek folyton nyugtalanítják a szellemet, míg az ember okozójuknak, a nem-tudásnak, megszüntetésével őket is meg nem semmisíti.

A buddhiztikus „készségek” egészen olyanok, mint a Szánkhja-beli szanszkárák: korábbi létformákban művelt jó vagy rossz cselekedetek maradványai, tudat alatt lappangó alakító-erők, az emberi gondolkozás, akarás és cselekvés irányítói, amelyek régi létformák gondolkozásából, akarásából és cselekvéséből keletkeztek s jövőendő létformák sorsára elhatározó befolyást gyakorolnak. Ezek is a legszorosabb kapcsolatban állanak tehát a „cselekedet” (*kamman*, sz. *karman*) egyetemes ind erkölcsi tanával, a (jó és rossz) cselekedetek s a tőlük függő (jó és rossz) sors elméletével – azzal az általánosan uralkodó és soha bizonyításra nem szoruló dogmatikus fölfogással, hogy ami most vagyok, az annak a „gyümölcse” (*phala*), amit születésem előtt cselekedtem, s ami holtom után leszek, az annak a „gyümölcse”, amit most cselekszem. „Fekete” cselekedet „fekete” gyümölcst hoz: aki fekete tettet követett el, szenvedésre születik újra (pl. a pokolban); – „fehér” cselekedetnek „fehér” a gyümölcse: aki fehér tetteket művelt, az örömmre születik újra (pl. az égben); – részint „fehér”, részint „fekete” cselekedet részint „fehér”, részint „fekete” gyümölcst terem: aki ily tetteket művelt, az oly létre születik, amelyben öröm és szenvedés keverve van s megszabadult a legrosszabb újraszületési állapotoktól; – az olyan cselekedet végül, amely sem nem „fehér”, sem nem „fekete”, oly gyümölcst terem, amely sem nem „fehér”, sem nem „fekete”; az ilyen cselekedet a jövőendő létformában minden cselekedet megsemmisítésére vezet (AN. II. 4, 232). Ha az ember elhagyja a földi létet, két dolog követi, mint az árnyéka: az a jó és az a rossz, amit e földön elkövetett (SzN. III. 1, 4). Az együgyű bolondok saját maguknak ellenségei: rossz tettet

követnek el, amely aztán keserű gyümölcsöt hoz (Dhp. 66). Rossz ember is jó sorsban él, míg a rossz cselekedet gyümölcse meg nem érik; a jó ember is rossz sorsban él, míg a jó cselekedet gyümölcse meg nem érik (Dhp. 119–120). Sem a levegőben, sem a tenger közepén, sem hegyi barlangokban, sehol sem találhatsz helyet a világon, ahová gonosz cselekedeteid gyümölcse elől menekülhetnél (Dhp. 127). Aki jót cselekedett, azt e világból más világba érkeztekor úgy fogadják jó cselekedetei, mint rokonok hazatérő kedvesüket (Dhp. 220). Ha egy hívő, tudós, lemondó szerzetes azzal a gondolattal foglalkozik, hogy halála után nemes vagy pap vagy isten lesz, ily alakban fog újraszületni; de ha azzal a gondolattal foglalkozik, hogy már ebben az életben eléri a legfőbb megismerést, az sehol sem fog újraszületni (MN. CXX.). Szóval: minden lény mindenkori megelőző létében egyenesen *predesztinálva* van arra, hogy következő létében jó vagy rossz cselekedeteket műveljen s ennek megfelelően jó vagy rossz sorsra jusson. Amint a fák különbsége a magvak különbségétől, úgy az emberek jellemének és sorsának különbsége korábbi létükben művelt cselekedeteiktől függ. Ily felfogás mellett föl kellett merülnie annak a kérdésnek, vajon nem volna-e képes az ember sorsát saját erejével irányítani és egyre jobbra fordítani, s magát végül megváltani. Mint egyebütt, Indiában is voltak, akik tagadó választ adtak e kérdésre, a nagy többség azonban igennel felelt rá. E nézeten volt Buddha is: a szankhárák a nem-tudásból származnak, következésképp a tudás, és pedig a négy nemes igazság tudása által megsemmisíthetők. „Aki felismeri és látja, hogy minden szankhára mulandó, az közönyössé lesz a szenvedések iránt; ez a megtisztulás útja” (Dhp. 277).

Az oksági törvény első tételének tehát ez az értelme: aki nem ismeri és nem vallja Buddha tanát, az nem szabadulhat meg az újraszületésekre való hajlamosságtól s nem válthatja meg magát.

Az oksági törvény *második tétele* így hangzik: „a készségekből keletkezik a tudat (v. gondolkodás: *vinnyána*, sz. *vidnyána*)”; illetőleg: „a készségek megszüntetésével megszűnik a tudat (a gondolkodás)”.

A buddhisztikus *vinnyána* (sz. *vidnyána*) fogalmának a Szánkhja-rendszerben, eltérő elnevezése ellenére, a *buddhi* felel meg. A Szánkhja-beli *buddhi* a képzetek és fogalmak alakításának és rögzítésének képessége, belátás, értelem, ítélőképesség, de azért nem szellemi képesség, hanem a szervezetnek *fizikai* alkatrésze. A Szánkhja szerint t. i. mindenkinek két teste van: az egyik durva anyagi test, amely mulandó, a másik a belső finom test, minden pszichikai folyamat hordozója, amely a lélek (*purusa*) kíséretében egyik durva testből a másikba vándorol. E belső finom testnek 13 eleme van: a *buddhi* (gondolkodás), az *aham-kára* (öntudat), a *manasz* (értelem) és a tíz *indrija* (érzék- és cselekvésszerv), amelyek mind előkerülnek a buddhizmusban (l. a 3. és 4. tétel alatt). Ez elemek között a legkiválóbb a *buddhi* – a megkülönböztetésnek, megállapításnak, ítéletnek, általában a *gondolkodásnak orgánuma*, miért is olykor a Jóga-rendszerben kedvelt *csitta*, „gondolkodás”, nevet is viseli. – A buddhisztikus *vinnyána* szintén *szerv* (orgánum) és *állag* (szubstancia), a *gondolkodás szerve és állaga*, szintén *elem* (*dhātu*), mint a föld, víz, tűz, levegő és éter (v. tér), a hatodik és legfinomabb elem, amely nem semmisül meg a halálban, hanem a készségek által velük együtt fönmarad s a Szánkhja-beli belső finom testhez hasonlóan új lét csírájává válik.

A második tétel értelme tehát ez: a nem-tudásból származott készségek egy lény újraszületése alkalmával egy maguknak megfelelő gondolkodási szervet vagy állagot hoznak létre s ebben tudatosakká válnak.

Az oksági törvény *harmadik tétele* így hangzik: „a gondolkodásból keletkezik a név és alak (*náma-rúpa*)”; illetőleg: „a gondolkodás

megszüntetésével megszűnik a név és alak”.

A „név és alak” jelentésű *náma-rúpa* szó már a régi brahmani irodalomban is igen közönséges és az „egyes lény, egyén” (individuum) fogalmának megjelölésére szolgál. A Szánkhja-jóga-rendszerben e műkifejezés helyett egy másik van: *aham-kára*, tkp. „én-csináló”, tehát „én-tudat” vagy „ön-tudat”, illetőleg ennek anyagi elve – az a belső szerv, amely azt a tévhitet kelti valamely lényben, hogy ő cselekvő vagy szenvedő alany (holott igazi valója, a *purusa*, „a lélek”, semmiféle cselekvésnek vagy szenvedésnek nem részese). Az eltérő elnevezés ellenére egy csöppet sem kétséges, hogy a Szánkhja-beli *aham-kára* és a buddhisztikus *náma-rúpa* azonos fogalmak, mert az *aham-kára* a buddhi-ből keletkezik, mint a *náma-rúpa*, a buddhi-nak megfelelő vinnyánából (l. a 2. tétel alatt).

A harmadik tétel értelme ez: a vinnyána (gondolkodás, tudat) a fogantatás alkalmával egy anyaméhbe jutva, itt anyagi elemeket talál, amelyekből új, bizonyos meghatározott nevű és alakú egyént alkot. Hogy az újraszületendő lény valamennyi lehetséges test közül éppen ezt vagy azt a bizonyos meghatározott testet kapja, hogy tehát isten, ember, démon, állat, kísértet vagy pokolbeli kárhozat alakjában jó a világra, az a szankháráktól, végelemzésben tehát előbbi létformájában művelt cselekedeteitől függ. Az oksági törvény itt mint *erkölcsi világhatalom* jelentkezik.

Az oksági törvény *negyedik tétele* így hangzik: „a névből és alakból keletkezik a hat terület” (*szal-ájatana*, sz. *sad-ájatana*); illetőleg: „a név és alak megszüntetésével megszűnik a hat terület”.

A „hat terület” nem más, mint a hat érzékszerv (*indrija*), t. i. a mi öt érzékszervünk: a szem, a fül, az orr, a nyelv, a test (mint a tapintás szerve) és a *manasz* („értelem”), valamint egyúttal a tapasztalható külvilágnak hat megfelelő területe: az alakok (a testek körvonalai, mint

a szem tárgyai), a hangok, a szagok, az ízek, a tapintható dolgok és a gondolati dolgok (mint a manasz tárgyai). A *manasz* mint belső érzékszerv a Szánkhja-rendszerben is megvan (1. a 2. tétel alatt).

A negyedik tétel értelme ez; miután az egyén metafizikailag, mintegy elméletileg, létrejött, érzékszervekhez jut s az érzékelhető jelenségek világába lép.

Az oksági törvény *ötödik és hatodik tétele* így hangzik: „a hat területből keletkezik az érintkezés (*phassa*, sz. *szparsa*), az érintkezésből az érzet (*védaná*)” – azaz: az egyén a hat érzékszerv útján érintkezésbe (kapcsolatba) lép a külvilággal, az objektív realitás tárgyaival s tudomást vesz róluk. – A két tétel negatív alakja: „a hat terület megszüntetésével megszűnik az érintkezés, az érintkezés megszüntetésével megszűnik az érzet”; azaz: érzékszervek hiányában az egyén nem léphet kapcsolatba a külvilággal s nem vehet róla tudomást.

Az oksági törvény *hetedik tétele* így hangzik: „az érzetből keletkezik a szomj (*tanhá*, sz. *trsná*)”; illetőleg: „az érzet megszüntetésével megszűnik a szomj”. A szomj, mint már tudjuk, nem más, mint a lét szomjúhozása, amely egyik újraszületésből a másikba visz, az életkedv, az élethez való akarat: vagyunk, mert létre szomjazunk s szenvedünk, mert öröme szomjazunk. Az életkedv a buddhizmus szent irataiban mindig „szomj” néven szerepel. A fogalmilag megfelelő „életkedv” és „vágy” a Jóga-rendszerben is megvan, alkalmilag a „szomj” (*trsná*) kifejezés is előkerül. A szomj a szenvedésnek nem legutolsó, de leghatalmasabb oka. A páli kánon számtalan helyén előfordul a következő fordulat: „ki van irtva a lét szomjúhozása, meg van semmisítve a létre való vágyakozás, nincs többé újrakeletkezés (*uccshinná bhava-tanhá, khiná bhavanetti, n’atthi dáni punab-bhavó*)”.

Az oksági törvény *nyolcadik tétele* így hangzik: „a szomjból keletkezik a megragadás (*upádána*)”; illetőleg: „a szomj megszüntetésével

megszűnik a megragadás. A „megragadás” a lét megragadása, a léthez való tapadás, a lét örömeihez, a világ dolgaihoz való ragaszkodás. A kifejezés metaforikus és a lángról van véve, amely belekap az éghető anyagba s hozzátapad. Minden lény léte lánghoz hasonló s bizonyos értelemben folytonos égési folyamat. A megváltás a láng kialvása, a nibbána. De a láng el nem alszik addig, míg éghető anyaga van, melybe belekaphat, s amint a láng a szélhez tapadva nagy távolságokra elhatol, úgy létezésünk lángja is nem marad meg egy helyen, hanem a lélekvándorlás útjain eljut egektől poklokig s pokloktól egekig (SzN. IV. p. 339–400).

Idáig az okok és okozatok láncolata annyira-amennyire világos. Eddigél minden látszat szerint arról volt szó, hogy egy lény fogantatott, érintkezésbe jutott a külvilággal s a világ örömeihez tapadt. Most egyszerre csak megint egy lénynek – és pedig, úgy tetszik, ennek a már meglévő lénynek a születéséről van szó.

Az oksági törvény *kilencedik tétele* ugyanis így hangzik: „a megragadásból keletkezik a keletkezés (*bhava*)”; illetőleg: „a megragadás megszüntetésével megszűnik a keletkezés”. Ez a „keletkezés” kifejezés aligha lehet egyéb, mint fogantatás. A *bhava* kifejezés helyett a Szánkhja-rendszerben ez van: *szanszrti*, „a születések körforgása, a szenvedéssel teljes létezés”, egyebütt rendszeren *szanszára*, ami ugyanazt jelenti s minden ind vallási és bölcseleti rendszerben megvan.

Az oksági törvény *tizedik tétele* a kilencediknek természetszerű folytatása: „a keletkezésből (fogantatásból) keletkezik a születés (*dsáti*)”; illetőleg: „a keletkezés (fogantatás) megszüntetésével megszűnik a születés”.

Az oksági törvény *tizenegyedik tétele* épp oly természetes és világos folytatása a tizediknek: „a születésből keletkezik az öregség és halál, a fájdalom, siralom, szenvedés, szomorúság, kétségbeesés”; illetőleg: „a

születés megszüntetésével megszűnik az öregség és halál, a fájdalom, siralom, szenvedés, szomorúság, kétségbeesés”.

Ha a szíves olvasó fáradságot vett magának arra, hogy az oksági formula e tizenegy tételének értelmébe behatoljon, s nem tudott zöld ágra vergődni, ne vessen magára, de arra se, akire rábízta magát. Buddha, aki pedig a megismerés fája alatt huszonegyszer ment rajtuk végig előlről hátrafelé s hátulról visszafelé – maga Buddha is elszörnyed a nehézségektől: „Nehezen lesz felfogható az emberiség számára ez a dolog: az okság törvénye, az okok és okozatok láncolata” (Mvg. I. 5, 2). Mikor Ánanda később egyszer azt mondja előtte, hogy most már egészen tisztában van a formulával, Buddha leinti: ne beszéljen így; a formula oly mélységes kinyilatkoztatás, hogy az emberiség nem fogja megérteni s ennél fogva nem is lesz képes a lélekvándorlástól megszabadulni (DN. XV. 1). A nehézségeket már a legrégebb buddhisták élénken érezték s buzgón igyekeztek eloszlatni, de nem sokra mentek magyarázataikkal s részben ellent is mondanak egymásnak. Nyugati tudósok is sokat foglalkoztak a formulával, de ők sem igen tudtak vele boldogulni: a „tyrannie des cadres et des mots” (Senart) nincs kielégítő módon megmagyarázva.

Akik azt hitték, hogy a formula a közönséges emberi értelem logikája számára megközelíthető, a legsajátságosabb föltevésekhez folyamodtak. Egy nézet szerint pl. a kilencedik tételtől fogva az eladdig szóbanforgó lénynek *következő* létformájáról volna szó, úgyhogy a formulában a születés régiója két ízben volna érintve – csak más-más kifejezésekkel, s ebben állana a formula homályossága. Egy másik nézet szerint a formula azt vázolná, hogy miképpen válik, mintegy sűrűsödik, egy érzékfeletti lény érzékivé, egy szellemi lény anyagivá, úgyhogy a nyolcadik tételt megelőző tételekben nem egy fizikailag organizált lény, hanem egy érzékfeletti lény (*gandhabba*, sz. *gandharva*) tulajdonságairól volna szó.

Ebben az utóbbi esetben a formula egy elmélkedés útján nyert magasabbrendű igazságnak logikai alakban való kifejezése volna s ebből eredne homályossága, amely egyébiránt szándékos is lehet. – Egészen világos azonban csak annyi, hogy a formula idealisztikus világszemléletből fakad, hogy az anyagi produktumokat anyagtalan elvontságok előzik meg, jelesül, hogy a lélekvándorlás oka a „szomj”. A négy nemes igazságnak, az igazi buddhizmus lényegének megértésére valóban teljesen elégséges az a nézet, hogy a szomj minden bajnak és szenvedésnek *legvégső* gyökere. Nagyon is lehetséges, hogy Buddha, minden fölösleges bölcselkedés és transzcendens spekuláció esküdt ellensége, maga is ezen a nézeten volt s nem is gondolt arra, hogy még a szomj gyökerét is kutassa. „Csak egyet hirdetek, tanítványok, ma, mint előbb: a szenvedést és a szenvedés megszüntetését” (MN. I. p. 140). Csak későbbi buddhista dogmatikusok vehették a fejükbe, hogy a szomj eredetét is kutatni kell, s követték ezt a nem-tudásig, amely az upanisadok (valamint a későbbi Védánta-rendszer) szerint a legvégső oka a jelenségek világának, tehát a lét minden bajának is. A formula tehát alighanem kísérlet az eredeti buddhizmus *tanhá*-tanának a brahmanizmus *avidjá*-tanával való egyesítésére. Bármint álljon is a dolog, mélységes bölcsesség nincs a formulában, s Buddha nem lesz vele sem nagyobb, sem kisebb.

Az oksági törvény formulájából kitűnik, hogy minden, ami az okságnak alá van vetve, mulandó s folytonos változásban áll. A folytonos mozgásban lévő világot mindig szerették folyó vízhez vagy lobogó lánghoz hasonlítani. A görög Herakleitos, Buddhának nagy kortársa, is azt mondja, hogy „minden folyik” (*panta rhei*) s hogy a mindenség örökké égő tűz. A folyó és a láng a buddhizmus képes beszédében is a pihenés nélküli mozgás jelképe s egyben annak kifejezése is, hogy ez a mozgás az emberi életre nézve végzetes. Négy nagy özön árasztja el az

embervilágot: a gyönyörnek, a keletkezésnek, a tévedésnek és a nem-tudásnak özöne (SzN. V. p. 167). A gajá-szíszi tűz-prédikáció szerint minden lángban áll: a vágy, a gyűlölet és az elvakultság tüze lobbantotta lángra (Mvg. I. 21). A buddhizmus metafizikája mindenütt csak az egyre változó benyomások után indul s nem veszi tekintetbe azt, ami mögöttük van. Eszerint a jelenségek világának nincsen maradandó háttere, nincsen magában nyugvó lét, csak keletkezés, az okság törvényének alávetett változás és történet. A világ egész létezése és valósága (realitása) nem egyéb, mint folytonos oszcilláció a létezés és a nem-létezés között, s a világ tartalma ennek megfelelően nem kialakultság és elrendezettség, hanem a kialakulás és elrendeződés folyamata. De az is igaz, hogy ez az oszcillálás és az egész világfolyamat abszolút törvényszerűség uralma alatt áll. Ez a meggyőződés a buddhista gondolkodás legbélyegzőbb vonásainak egyike: a buddhizmus nem kíván csodákban való hitet, teljes harmóniában van a tudományos gondolkodással és nem kerülhet vele konfliktusba. A buddhizmusnak ez a vonása minden bizonnyal a racionalisztikus Szánkhja-rendszer befolyására megy vissza.

Azzal a felfogásával azonban, hogy magában nyugvó lét, megmaradt állag (szubstancia) nincsen, a buddhizmus éles ellentétben van a Szánkhja-rendszerrel, amely kétféle, anyagi és szellemi, szubstanciát is vesz fel. Még élesebb ellentétben áll a buddhizmus az upanisadok bölcséletével, amely szerint minden keletkezés is létezés és az okság nélküli szubstancia (a *brahman-átman*, az egyéni lélekkel azonos világlélek) a legfőbb elv, míg a buddhizmus szerint minden létezés keletkezés és a szubstancia nélküli okság a legfőbb princípium. Hogy *honnan* van az okság hatalma, azt a buddhizmus egyáltalában nem kérdezi, hanem egyszerűen ténynek tekinti. Az okság, illetőleg az oksági törvény az egyetlen abszolútum vagy, ha úgy tetszik, istenség, amelynek

minden isten is alája van vetve – részvétlen és közönyös istenség, amelytől az ember nem várhat segítséget. Ez a felfogás, amint alább meglátjuk, az erkölcsiség szempontjából óriási jelentőségű. Arra sincsen felelet, hogy *miért* szenvedéssel teljes az okok és okozatok láncolata. A világnak éppen az a legbelső mivolta, lényege és valója, hogy *folytonos* szenvedéssel teljes. A szenvedés kezdetét keresni annyi volna, mint a világ kezdetét keresni, már pedig azt, hogy véges-e a világ térben és időben vagy végtelen, a Mester nem nyilatkoztatta ki s nem is akarta kinyilatkoztatni.

A szenvedéssel teljes oksági törvény meg is van személyesítve, és pedig *Mára pápimá*, „Mára, a gonosz” (tkp. „a gonoszság”) alakjában. Mára a szenvedésnek és a rossznak ura, aki leginkább csábítja az embert gonosz gondolatokra, szavakra és cselekedetekre, Buddhának negatív képmása: amint Buddha az emberiség megváltója a haláltól, úgy Mára a halálnak démona, vagy, ami mindegy, ugyanazon szomjnak hatalma, amely az embert a halálnak alávetett világhoz fűzi. Az egyszerű hívő szemében Mára épp oly reális lény, mint Buddha: az örömök világának hatalmas ura. A bölcséleti felfogás azonban, amely az üdv és béke ellenségét az oksági törvény személytelen hatalmában látja, Mára személyiségét vagy egészen elnyomja vagy legalább általánosabbá igyekszik tenni: Mára személy marad, de lénye a szenvedésnek alávetett világ egész tartalmát magába foglalja. Mára nem örökkévaló, mert örökké a világ sem áll, de ameddig áll a világ, ameddig születés és halál van, addig Mára is van. Mára olyanféle szerepet játszik a buddhizmusban, mint a Sátán a kereszténységben, bár alakja távolról sem oly félelmes és komoran tragikus. A beszédekben és a legendákban Mára inkább kobold vagy manó szerepét játssza, aki minden elképzelhető emberi vagy állati alakban iparkodik Buddhát és tanítványait megkísérteni, bosszantani, tévútra vinni, jelesül az

elmélkedésben megzavarni.^[40] De kísértései száralmas és komikus kudarcral szoktak végződni: Buddha és tanítványai felismerik, mire a kísértő „szerencsétlenül és lehangolva” eltűnik. Aki elfordult a világtól, a felett nincs hatalma a világnak.

A személyiség és a lélek

A személyiség elméletét a khandha-tan nyújtja, amely az oksági törvény után a buddhizmusnak legfontosabb és valamivel világosabb tana. A *khandha* (sz. *szkandha*, tkp. „váll”, „fatörzs”, „sokaság, tömeg”) szó a buddhizmus filozófiájában a. m. *lét-elem* s azokat az elemeket (tulajdonságokat és képességeket) jelöli, amelyekből minden személyiség, minden gondolkozó lény áll és össze van téve. A khandháknak öt osztálya van felvéve, amelyek a következők: *rúpa*, *védaná*, *szannyá*, *szankhára* és *vinnyána*. Ezeknek az osztályoknak a meghatározásai a buddhisták írásaiban, sajna, csak kevésbé egyezők s alosztályaik zavarosak és ellentmondók, úgyhogy a khandhák tana csak részben segíti elő a buddhizmus lélektanának megértését. – A *rúpa*, „testiség” (tkp. „alak”), osztálya a testet és szerveit, valamint ezeknek funkcióit foglalja magában – összesen 28 testi tulajdonságot, aminők a szem, fül, orr, nyelv, test; az alak, hang, szag, íz, tapinthatóság; a férfiúság és nőiség; a taglejtés, beszéd stb. – A *védaná*, „érzet”, osztályának hat alosztálya az érzeteket foglalja magába, amelyek az öt érzékszervből és (az emlékezet útján) az értelemből (*manasz*) származnak s amelyeknek mindegyike további három alosztályt foglal magába – aszerint, amint az érzetek kellemesek, kellemetlenek vagy közönyösek. – A *szannyá* (sz. *szandnyá*), „képzet, észrevétel”, osztálya a *védaná* hat alosztályának megfelelő elvont fogalmakat foglalja magába;

így pl. „kék” vagy „fa” a „látás” alosztályába tartozik, „édesség” az „íz” alosztályába stb. – A *szankhára* és a *vinnyána* fogalmai már az oksági formulában előkerültek, de mint *khandhák* tágabb értelműek. A *szankhárák* (sz. *szanszkárák*) mint *khandhák* szellemi és erkölcsi képességek és hajlandóságok – az emberi léleknek oly megnyilatkozásai, mint a megfontolás, emlékezés, figyelem, kutatás, közönyösség, ostobaság és okosság, vidámság és félelem, gyűlölet és vonzalom, kapzsiság és elégtelenség, szemérmesség és szemérmetlenség, részvét és önzés, hiúság, büszkeség stb., összesen 52. – A *vinnyána* (sz. *vidnyána*) mint *khandha*, és pedig a legfontosabb, a szellemnek megkülönböztető, kritikai megismerése, és a gondolatokat foglalja magában, s aszerint, amint a gondolat jó és érdemhozó vagy rossz és érdemtelen, vagy egyik sem a kettő közül, 89 alosztályra oszlik. – Az öt *khandha* a „teher”, az egyén a „teherhordó”, a szenvedés „a teher felemelése”, az öröm „a teher letétele”; aki a nehéz terhet letette s újat nem vett fel, meg van váltva (SzN. XXII. 22).

A *khandhák* öt osztálya tehát az embernek valamennyi testi és szellemi tulajdonságát és képességét felkarolja. *E tulajdonságok és képességek mind egytől-egyig mulandók*: az első osztály olyan, mint a lassanként összegyülekező s megint szétoszló tajtéktömeg; a második olyan, mint a víz színén úszkáló buborék; a harmadik olyan, mint a napsütéskor jelentkező délibáb; a negyedik olyan, mint az ingadozó banán-kocsány; az ötödik, mint egy szellem (kísértet) vagy fantazmagória. A *khandhák* illetően mivoltából következik, hogy a belőlük összetett „lény” (*szatta*, sz. *szattva*), a „személyiség” v. „egyéniség” (*szakkája*), az „én” v. „lélek” (*attan*, sz. *átman*), szintén nem maradandó valami, hanem, mint minden egyéb a világon, szakadatlan folyásban és változásban van, csak szakadatlanul egymásra következő mozgások összessége, csak folyton változó elemek összetétele –

megmaradó elv nélkül. Ennyiben a buddhizmus valóban tagadja a lélek létezését, de csak ennyiben, tehát abban az értelemben, amelyben a test létezését is tagadja: a lélek, épp úgy mint a test, keletkezési és elmúlási folyamatok összessége, nem magában nyugvó lét, nem megmaradó állag (szubstancia). Van látás, hallás, megismerés, mindenekelőtt szenvedés, de önálló látó, halló, megismerő, szenvedő alany, személy, lélek nincsen.

Behatóan és érdekesen világítja meg ezt a felfogást egy későbbi (körülbelül a Kr. születése körüli) időből való mű, a nem-kánoni páli irodalom legjelentékenyebb terméke, a *Milinda-panyha*,^[41] „Milinda kérdései”, c. dialógus, amelynek egyik személye *Milinda javana* király, azaz *Menandros „ión”* (: görög) fejedelem, a graeco-ind birodalom legkiválóbb uralkodója (Kr. e. 100 körül), tehát történeti alak, a másik egy *Nága-széna* nevű buddhista szerzetes. Mikor a király azt kérdi a bölcstől, hogy mi a neve, ez azt feleli, hogy *Nága-széna* a neve, de ez a „Nága-széna” csak név (*szankhá*), elnevezés, megjelölés, kifejezésmód, üres szó (*náma-mattam*), amely mögött személy (*puggala*) nincsen. A király elképedve kérdi: ha személy nincs, ki látja el a szükségletekkel a szerzeteseket, ki fogadja el az adományokat, ki jár a szentség útján, ki éri el a nibbánát, ki bűnözik? Aztán a következő kérdéseket intézi a szerzeteshez: vajon a hajzata-e „Nága-széna”?, vagy a szőrözete, a körmei, a fogai, a bőre, a húsa, az inai, a csontjai, a veleje stb.?, vagy a testisége (*rúpa*), az érzetei (*védaná*), a képzelei (*szannyá*), a szellemi és erkölcsi tulajdonságai (*szankhára*), a megismerése (*vinnyána*)?, vagy mindezeknek a kapcsolata?, vagy mindezekén kívül van-e egy „Nága-széna”? Mikor aztán a bölcs valamennyi kérdésre tagadó feleletet ad, a király ezt a következtetést vonja le: „Nága-széna” puszta szó (*szadda*), „Nága-széna” nem létezik. A bölcs most felszólítja a királyt, hogy magyarázza meg neki a kocsit (*ratha*), amelyen hozzája jött, aztán a király érvelését ellene fordítva ezt kérdi tőle: vajon a rúd-e a „kocsi”?,

vagy a tengely, a kerekek, a küllők, a szíjak stb.?, vagy ezeknek az alkatrészeknek a kapcsolata?, vagy ezeken kívül valami? Mikor a király valamennyi kérdésre tagadólag kénytelen válaszolni, Nága-széna ezt a következtetést vonja le: „kocsi” (*ratha*) pusztá szó (*szadda*), „kocsi” nem létezik. A király erre azt az ellenvetést teszi, hogy ahol rúd, tengely, kerekek stb. együtt vannak, ott a „kocsi” szó járja (*rathó ti ... náman pavatti*). A bölcs most a király magyarázatát saját magára alkalmazva azt mondja, hogy az ő hajzatára, testiségére stb. vonatkozólag szintén a „Nága-széna” megjelölés „járja”, de a szó mögött azért személy (*puggala*) nincs. Szavai megerősítésére felhossa *Vadsirá*, egy híres apáca (*théri*) kijelentését, amelyet Buddha előtt tett: „Valamint ott, ahol a 'kocsi' alkatrészei összekerülnek, a kocsi szó (*szadda*) járja, úgy ott, ahol a lét-elemek (az említett *khandhák*) együtt vannak, 'lény' (*szatta*) a szokásos kifejezés (*szammuti*)”. – *Vadsirá* apáca szavai csakugyan megvannak a páli kánonban (SzN. V. 10). Nága-széna tehát régi felfogásra hivatkozik. Amit úgy neveznek, hogy „lény”, „személy”, „én”, „lélek”, az semmi más, mint folyton keletkező és pusztuló lét-elemek kapcsolata, amely a mindennapi életben a személyiség fogalmával van párosítva, amely azonban a valóságban nincsen. Maga Buddha is többször kimondja, hogy tudatlan és hitetlen emberek régi idők óta mondogatják: „ez az *enyém*, ez *én* vagyok, ez az *én énem*”, de a tudó és hívő ember így beszél: „ez nem az *enyém*, ez nem *én* vagyok, ez nem az *én énem*” (SzN. XXXV. 1 stb.). Amint a fű, fa, ág, lomb, amit összeszedünk, elégetünk, felhasználunk, nem „*mi*” vagyunk, úgy a testiség, érzet, képzet, szankhára, megismerés sem a „*mienk*”. Valamint az erős karóhoz vagy cölöphöz kötött kutya, folyton körülötte forog, úgy forog a tudatlan ember a testiség, érzet, képzet, szankhára és megismerés körül, amelyeket a maga énjének tekint, miért is nem szabadul meg tőlük, tehát a születéstől, öregségtől és haláltól sem (SzN. XXII. 99). A „nem-tudás” annak nem-tudása, hogy a

testiség, érzet, képzet, szankhára és megismerés a keletkezésnek és pusztulásnak van alávetve (SzN. XXII. 126). – Amint az anyagi világban folytonos a változás, úgy belső világunkban is csak pillanatnyi lelki jelenségek egymásutánja van. A festet még hamarabb lehetne lényegünknek tekinteni, mint a lelket: a test ugyanis 100 évig is fennállhat, de a szellem (gondolkodás, megismerés) éjjel-nappal váltakozva keletkezik és enyészik (SzN. II. p. 94–95). A lelki jelenségek özönében nincsen „én” és „te”, csak az „én” és „te” látszata, amelyet a tömeg vaksága a „személy” névvel ruház fel.

A buddhizmus lélektanának ez az alapvető tanítása persze úgyszólván összeegyeztethetetlen az újraszületések körforgásában (*szanszára*) való hittel. Ha nincsen „én”, hogyan kezdhet a most meghalt egyén új életet? Az a probléma, hogy az ember holta után s általában különböző létformáiban azonos marad-e vagy mássá lesz, ugyancsak a Milinda-panyhában szellemes dialógus tárgya (II. 2, 1). Nága-széna azt állítja, hogy a következő létben újra születendő lény *nem ugyanaz, de nem is más* (*na csa szó, na csa annyó*), s állítását egész sereg hasonlattal iparkodik megvilágítani, amelyeknek egyike a következő: valamint a lámpa *lángja* (*accsi*) az éj első, második és harmadik szakában mindig más és más, de azért a *lámpa* (*padípa*) maga egész éjjel folyton világít és ugyanaz marad, „épp úgy zárul össze a lét-elemek sorozata (*dhamma-szantati*): az egyik lét-elem keletkezik, a másik elenyészik, de kezdet és vég nélkül való a sorozat” – azaz: a személyiség elemei. folyton változnak, keletkeznek és elenyésznek, de a személy maga ugyanaz marad. – Ez a gondolat a görög Herakleitosnál, Buddha kortársánál is megvan: csak látszólag megyünk bele ugyanazon folyó vizébe, mert ez a bemenés ideje alatt folyton változik, épp úgy mi magunk is vagyunk és nem vagyunk, mert folyton változunk.

Még nehezebben, hímezés-hámozás nélkül szólva, sehogyan sem egyeztethető össze a lélek-tagadás a buddhiztikus erkölcsan szempontjából oly mérhetetlenül fontos *kamman* (sz. *karman*) tanával. Milinda király fején találta a szöget, mikor azt mondta, hogy ha személy (*puggala*) nincs, „akkor nincsen jó, nincsen rossz, nincsen jó és rossz cselekedeteknek művelője és műveltetője, nincsen jó és rossz cselekedeteknek gyümölcse és megérése”. Hogyan lehet az ember, ha megmaradó énje nincsen, felelős cselekedeteiért? Lehetséges-e az ént tagadni s egy füst alatt azt tanítani, hogy ez az én a következő létben learatja jó és rossz cselekedeteinek termését? A nehézségeket a buddhizmus is jól látta, de nem tartotta elháríthatatlanoknak. A súlyos probléma a Milinda-panyhában egész sereg szellemes hasonlattal van megvilágítva (II. 2, 6). Aki egy mango-gyümölcsöt ellopna, nem védekezhetnék azzal, hogy az ellopott gyümölcs nem azonos azzal, amelyet gazdája elültetett – még pedig azért nem, mert az utolsó (ellopott) gyümölcs nem jöhetett volna létre az első (elültetett) gyümölcs nélkül. Épp így aki egy házának padlására vitt lámpával felgyújtaná a maga házát, amelytől aztán az egész falu tüzet fogna, nem védekezhetnék azzal, hogy az a tűz, amely leégette a falut, nem azonos lámpájának lángjával – még pedig azért nem, mert a tűzvész az ő lámpájának eredménye. Eszerint mindenki, lét-elemeinek folytonos változása ellenére is, viselni fogja jövődő létében cselekedeteinek következményeit. – A nehézség azonban minden szép hasonlat ellenére fönmarad. A buddhiztikus dogmatika szerint a *kamman* volna az a kapcsoló tag, amely az ember lényének egységét a létformák végtelen sorozatában összetartja: a *khandhák* komplexuma minden egyes halálban felbomlik, de a *kamman* erejénél fogva mindig új *khandhák* keletkeznek s új lény áll elő, amely annak ellenére, hogy egészen *más* *khandhák*ból van összetéve, mégis *azonos* az imént meghalt lényvel,

úgyhogy az egyéni létezés fonala sohasem szakad meg. A gondolatsor igen körmönfont, de csak dialektikai mesterfogás. Bárhogy csűrjük-csavarjuk is: ha „én” nincsen, a halál után sem maradhat fönn „én”, s ha egy lény fizikai és pszichikai elemei a halál pillanatában felbomlanak, a más lételemek összetételéből álló új egyén nem lehet a meghalttal azonos. A buddhista egyházatyáknak tetszett az *én nélkül való (an-atta) egyén* fogalmához ragaszkodni, sőt számára egy új *puggala* (sz. *pudgala*) szót kitalálni. Denn eben wo Begriffe fehlen, stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. De ezzel a dolog nincs elintézve. Lehet a lélek létezését tagadni s lehet a kamman tanát vallani, de nem lehet egy lélekezetre a lélek létezését is tagadni, meg a kamman tanát is vallani. Ez logikus salto mortale. Az egész lélek-tagadás különben nem komoly dolog. A gyakorlati buddhizmusban a kamman tana sziklaszilárdan áll. Folyton a kamman tanára emlékeztetik a hívő buddhistát a negyedik igazság erkölcsszabályai a Dsátaka-könyv újraszületési történetei, a prédikációk. „Nincs én” a buddhizmus *praxisában* üres szó-fia-beszéd.

Buddha maga minden valószínűség szerint még nem hirdette a lélektagadás dogmáját, amely a későbbi buddhizmusra oly jellemző, de nem is utasította el kifejezetten. Ez a magatartás legalább teljes összhangban volna a metafizikai problémáktól való idegenkedésével. Vaccsha-gotta kérdésére, vajon létezik-e az „én” (*attan*) vagy nem, Buddha *hallgat*: sem igennel, sem nemmel nem felel (SzN. IV. p. 400). Másutt azt az érvet hozza fel a lélek létezése ellen, hogy az „én” (*attan*) s minden, ami az énhez tartozik (*attanija*), valósággal és biztossággal „föl nem fogható” (*an-upalabbhamána*: MN. XXII). Buddha mindenesetre közel járt a lélek-tagadásboz, de nem tagadta kereken a lélek létezését – abban az értelemben, amelyben a materializmus, semmi esetre sem, mert a materializmus ellen a buddhisták is állást foglalnak. Álláspontjának legmegfelelőbb megjelölése talán az, hogy nem vett fel *abszolút ént* (l.

alább). Nem lehetetlen, hogy az eredeti és igazi buddhizmusnak is ez az álláspontja. De ez a felfogás annyira szubtilis, annyira nem a tömegeknek való, hogy gyakorlatilag úgyszólván semmit sem különbözik a lélektagadástól, s egy pillanattig sem lehet kétséges, hogy az önálló lélek-szubstancia tana (*atta-váda*, sz. *átma-váda*), tehát pl. a brahmanizmus és dsinizmus, vagy a zsidóság és kereszténység lélek-tana, minden igazi buddhista szemében kárhozatos eretnokség.

A személyiség és a lélek problémájával a legszorosabb kapcsolatban van a nibbána, a megváltás állapota, a buddhizmus legitokzatosabb misztériuma.

A nibbána

Ha az ember a négy nemes igazság felismerésével lerázta a nem-tudás igáját s így megszabadult a nem-tudás gyötrelmes kíséretől, a tévhit, a vágyakozás és a keletkezés tisztátalanságától, akkor a keletkezés és elmúlás özönéből, a szenvedés lángjaiból az örök nyugalom és békeség állapotába jut, ahonnan soha többé nem tér vissza ebbe a világba. A büntelenségnek, szenvedélytelenségnek és fájdalomatlanságnak ez az állapota a megváltás – a *nibbána* (sz. *nirvána*).^{42}

Ez a manapság világszerte ismert mesterszó, amelyben Buddha tana kicsúcsosodik, képleges kifejezés, amely eredetileg és sajátlag a láng vagy a tűz kialvásáról használatos. A szó, mint a *nib-bájati* (sz. *nir-vájati*). „kialszik, elalszik” igének múltidejű melléknévi igeneve annyit teszi, mint „kialudt, elaludt”, illetőleg mint ennek az igenévnek semleges nemű főnévi alakja annyit, mint „kialvás, elalvás” – lángnak vagy tűznek elalvása vagy kialvása, a ebben az értelemben még gyakran előkerül. Buddha halála pillanatában Anuruddha ezt mondja róla: „Olyan volt

szellemének szabadulása, mint a lángnak kialvása” (*paddasótasszéva nibbánam*: Mpsz. VI. 10). Patácsára apáca, miután elmondotta, hogyan jutott a megváltáshoz, végül így szól: „Aztán lámpát vettem elő... s varrótűvel kihúztam a belét. Erre beállott szellemem megszabadulása, mint a lámpa kialvása” (*padipasszéva nibbánam*: Théri-g.). – A nibbána szó aztán átvitt értelemben az *életkedv tűzésének kialvása*. Valamint a lámpa, amelynek olaját és kanócat az ember mindig megújítja, egyre ég, úgy lobog a vágyakozás abban, aki folyton a világ dolgaiban leli örömét, s valamint a lámpa, amelybe időnként olajat nem öntenek s amelynek kanócat meg nem újítják, kialszik, úgy alszik ki a vágyakozás abban, aki csak rosszat lát a világ dolgaiban (SzN. XII. 53). A nibbána a szenvedélynek, a bűnnek, az elvakultságnak megsemmisülése (AN. I. 3, 55. SzN. XXXVIII. 1). „Tépd ki magadból a (világhoz) ragaszkodást, mint (kitéped a földből) kezedd az ősi lótuszt! Járj a Buddha mutatta úton, a nibbána, a békesség útján!” (Dhp. 285). „Ha nem adsz többé hangot, mint a szétütött gong (*kansza*), akkor elérted a nibbánát: nincs benned többé indulat” (Dhp. 134). „A nibbánára törekvők szenvedélyei megszűnnek” (Dhp. 226). „Ha kiirtottad a rokonszenvet és az ellenszenvet, bemégysz a nibbánába” (Dhp. 369). – Ha pedig megszűnt minden szenvedély, akkor megszűnt minden szenvedés. „Összetörött a kerék (az újraszületések kereke), mert el van érve a vágytalanság; a kiszáradt folyam (az újraszületések folyamata) nem folyik többé, az összetörött kerék nem forog többé: ez a szenvedés vége” (U. VII. 2). Azok számára, akik a folyamban (az újraszületések folyamában) vannak, az öregség és halál övezte félelmesen veszedelmes hullámok között van egy hasonlíthatatlan sziget, ahol nincs semmi, nincs vágyakozás: a nibbána, az öregség és halál vége (Szn. 1093–1095). Ha beáll a nibbána, akkor itt a világ vége, *ennek* a világnak a vége, s egyúttal minden életnek végleges vége. „Akit nem gyötör (már) az élet, az nem szomorkodik halála órájában. Ha a bölcs

meglátta a nibbána helyét, nem szomorkodik a szomorúság közepette. Az a szerzetes, akiben a lét vágya ki van irtva, akinek elméje megnyugodott, akinek lét-pályája egészen be van fejezve, ez a szerzetes nem születik újra” (U. IV. 9). A megváltott a folyamból (a lét folyamából), amelyen sohasem kelt át előbb, kijutott a soha-újra-nem-születés partjára (U. VII. 1). Kiszá-Gótamí apáca lámpája lobogását nézve így szól: „Így keletkeznek és enyésznek az élő lények is; de akik elérték a nibbánát, nem térnek vissza többé”. – Annak tudata, hogy az ember nem születik többé újra, a legnagyobb boldogság, amelynél nagyobb nem is képzelhető. A nibbána az üdvösség (*szukhá*), a megvilágosodás üdvössége (*szambódhi-szukha*), a megváltás üdvössége (*vimutti-szukha*), a legfőbb üdvösség (*parama szukha*) (Dhp. 203–204). Az a szerzetes, aki Buddha tanában derűs nyugalomra talált, eljut a csendes helyre (*pada szanta*), a lét megszűnése helyére, az üdvösségre (Dhp. 381), s akinek érzékei lecsillapodtak, mint a jól megfékezett lovak, aki megszabadult a szenvedélyektől, azt az istenek is irigylik (Dhp. 94). „Üdvösség ez a nibbána!” – kiált föl Szári-putta. „De hogyan lehet ebben az állapotban üdvösség, ha nincsen benne érzés (*védajita*)?” – kérdi a tiszteletreméltó Udáji. „Éppen az az üdvösség ebben az állapotban, hogy nincs benne érzés!” – feleli Szári-putta (AN. IV. 9, 34, 1–3).

Arra vonatkozólag, hogy a megváltott ember már ezen a világon, a dolgok látható rendjében (*ditthé dhammé*) eléri a nibbána üdvösségét, semmi kétség nincs. A kánoni szövegekben újra meg újra hangsúlyozva van, hogy aki ismeri a négy igazságot, ezek szerint cselekszik, megszabadult a vágytól s teljesen megfékezte szenvedélyeit, az már ezen a földön elérte a haláltól való megszabadulást, az örök nyugalom és békesség helyét. A buddhista szentnek tehát nem kell halálára várnia, hogy üdvözüljön: él-e vagy meg van halva, mindegy; ha akarja, meg is ölheti magát, ez is mindegy. Egy théra így szól: „Nem kívánom a halált,

nem kívánom az életet. Várom az órámat, mint a szolga a bérét” (Thérág. 1002).

A földi lét folyamán elért nibbána a „látható” nibbána (*ditthadhamma-nibbána* v. *szan-ditthika nibbána*). Az a felfogás, hogy a legfőbb üdvösség már ezen a világon elérhető, nem a buddhizmus specialitása. Az egyszer már megszerzett megváltó tudás, egyetemes ind nézet szerint, többé nem mehet veszendőbe, minélfogva valamennyi ind bölcséleti rendszerben megvan „az életben elért megváltás” (*dsívanmukti*). Hogy a nibbána nem csupán a megváltott embernek halál utáni állapota, hanem már e világon elért tökéletessége, az a buddhizmus világnézetének szükségszerű folyamánya. Ami az üdvösség elérésének akadálya volt, megszűnt: kilobbant a vágynak, a szenvedélynek és az elvakultságnak lángja, az „én” üres illúzióknak bizonyult, az életenergia forrása kiapadt, nincs többé mit remélni, nincs mitől félni ezen a világon. Az élet fájának gyökere el van vágva, s ha a megváltás után a földi lét még tovább tart is, ez velejében már egészen közönyös. A fizikai lét nyomban a megváltás pillanatában nem érhet véget, mert a megváltó tudásnak természetesen nem lehet visszaható ereje: a megváltás előtt művelt cselekedetek következményeit viselnie kell mindenkinek, az életében megváltottnak is. A megvilágosodás után azonban a megváltott már nem követhet el jövő életre kiható tetteket, mert közönyössé vált az élet iránt. A nem-tudás megszűntével megszűnik a jó és rossz cselekedetek lehetősége s ezzel az újraszületés lehetősége is: az élet körfutása a halállal véget ér s a megváltott úgy hal meg, hogy többé nem tér vissza e világra. Egy théra halála után Buddha kijelenti, hogy az elhunyt megsemmisítette a névre és alakra (a testiségre) való szomjúhozást s „*maradék nélkül* lebírt a születést és a halált”, azaz: egyetlen khandha sem maradt fönön személyiségéből, úgyhogy újraszületéséről többé szó sem lehet. Az öngyilkos Gódhika théráról

pedig a Mester ezt mondja: a bölcsek nem vágyakoznak az életre, Gódhika is bement a nibbánába, anélkül hogy tudata (*vinnyána*) található volna valahol, s úgy ment be, hogy előzőleg legyőzte a halál seregét, gyökerestül megsemmisítette a szomjat (SzN. IV. 3, 3). A tudat tehát, amely a lélekvándorlás útjain bolyongóknál új lét csíráját hordozza magában, a megváltottnak halála után nyomtalanul elenyészik. „Valamint, ha a lezuhanó vaskalapácsból szikra pattan ki s lassan elalszik, senki sem tudja, hogy hová lett a tűz, úgy a teljesen megváltottokról, akik az érzéki élvezetek folyamából kijutottak s a boldogság nyugalmát elérték, nem lehet megmondani, hogy hová lettek” (U. VIII. 10).

Noha tehát a megváltás pillanatától a halál bekövetkeztéig eltelt idő voltaképpen közönyös, mindamelllett a *megváltott halott* (*pari-nibbuta*) állapotának megjelölésére külön kifejezés is van használatban: *szammánibbána* (sz. *szamjag-nirvána*), rendszeren *pari-nibbána* (sz. *pari-nirvána*), „teljes nibbána”. A Dígha-nikájának Buddha haláláról szóló XVI. fejezete a *Mahá-parinibbána-szutta*, „a teljes parinibbánáról szóló nagy szutta”, nevet viseli s benne az elhunyt Mesterre a *pari-nibbuta* kifejezés van alkalmazva (Mpsz. VI. 10).

A nibbána szóval tehát szigorúan véve két állapot van megjelölve: a megváltottnak állapota megváltásától haláláig és a megváltottnak a halála után való állapota, az újraszületések végleges megszűnte. Az első állapot a másodiknak nélkülözhetetlen előfeltétele: aki Buddha tanát megismerte s szerinte akar élni, az ezzel egyúttal annak is adja jelét, hogy *nem akar* többé újra születni. De azért a *pari-nibbána* nem magasabb fokozat s nem is a nibbánától lényegesen különböző fogalom. A nibbána már a földi lét ama pillanatában megkezdődik, amelyben az ember a büntelenség és a fájdalomatlanság állapotát elérte s egészen

tudatosan eltökélte magát arra, hogy elfordul a szenvedéssel teljes világtól s többé nem születik újra.

A nibbána tehát a „szomj” visszája: a szomj megsemmisülése (*tanha-kkhaja*), a szenvedélytelenség (*vi-rága*). Ha a szomj Schopenhauer nyelvén az élethez való akarat megigenlése, akkor a nibbána az élethez való akarat tagadása (*Verneinung des Willens zum Leben*). A szomjtól való megszabadulásnak kikerülhetetlen következménye a megszabadulás az élettől. De vajon *minden* életből vagy csak *ettől* az élettől? Miféle állapot a nibbána: *megsemmisülés-e* vagy legfőbb *üdvösség*, örök halál-e vagy örök boldogság? A későbbi buddhizmus metafizikája szerint minden emberi törekvés célja a megsemmisülés, de lehetséges, sőt valószínű, hogy Buddha maga is a régibb buddhizmus más nézetén volt.

Az orthodox buddhista egyház *hivatalos* tanítása ez: arról a kérdésről, hogy fönmarad-e a megváltott a halál után vagy nem, a Tathágata semmit sem nyilatkoztatott ki. Ez az álláspont mindenesetre teljes harmóniában van a Mesternek a metafizikától való idegenkedésével, de azért felette valószínű, hogy neki magának határozott véleménye is volt a dologról, csak nem tartotta szükségesnek vagy célszerűnek kinyilvánítani, s még sokkal valószínűbb, hogy tartózkodó álláspontja nem elégítette ki minden tanítványát. A nyitva hagyott alternatívára persze senki sem mert határozott igennel vagy nemmel felelni, de egyik-másik bizonytalán hön óhajtotta magában a határozott feleletet. Amint mármost egy későbbi irány tagadó feleletre szánta el magát, egy korábbi irány igenlő feleletre lehetett hajlandó.

Egy dialógusban Vaccsha-gotta kérdésére, hogy *hová lesz* (mivé lesz) az, akinek szelleme meg van váltva (*vimutta-csitta*), Buddha így felel: „*Mélységes (gambhíra)* ez a dolog, nehezen látható meg, nehezen gondolható el, nyugalmas, magasztos, *a logikus gondolkozás körén kívül eső*

(*a-takka-avacsara*), szubtilis, (csak) bölcsektől érthető (*pandita-védanija*)... Ha a tűz szemeid előtt kialudnék (*nibbá jejjā*), Vaccsha, tudnád-e, hogy a tűz kialudt (*nibbuta*)?” – „Igen, Gótama.” – „Hát ha azt kérdeznék tőled, Vaccsha, hogy *hová lett* (tkp. a világnak mely tájára ment) a tűz...? Mit felelnél, Vaccsha, erre a kérdésre?” – „Ez a kérdés nem helyén való (helytelenül van feltéve: *na upéti*), Gótama...” – „Épp így áll a dolog, Vaccsha, a Tathágatával (illetőleg a megváltott emberrel)... A Tathágata mivolta mélységes, megmérhetetlen, kikutathatatlan, mint a nagy óceán: nem lehet mondani (*na upéti*), hogy a Tathágata (a megváltott) létezik, azt sem, hogy nem létezik, azt sem, hogy létezik és nem létezik, azt sem, hogy sem nem létezik, sem nem nem létezik” (MN. LXXII). Szóval: a megváltott embernek állapota az emberi értelem számára megközelíthetetlen. A megváltott ember *egy minden tapasztalaton kívül és felül álló* (transzcendens) lény, minélfogva sem azt nem lehet róla mondani, hogy van, sem azt, hogy nincs, mert „van” és „nincs” tapasztalati (empirikus) világból vett s csak empirikus lényekre alkalmazható állítmányok. Vagy másképen: nem mondhatni, hogy a megváltott ember halál utáni létezése *lét* a szó közönséges értelmében, de azt sem, hogy *nem-lét*, hanem olyasvalami, ami ésszel felérhetetlen s szavakkal kifejezhetetlen. Egy másik dialógus hasonló eredménnyel végződik: a Tathágata már földi létében sem volt velejében és igazában felfogható, minélfogva elutasítandó az az *eretnek* vélemény, hogy a megváltott a halál után nincs többé (SzN. XXII. 85). Ennek a dialógusnak is az az alapzöngéje, hogy az emberi gondolkozás e ponton kikutathatatlan misztériumhoz ért. Ilyen és hasonló kijelentésekben a halál után való fennmaradás vágya, egy minden elgondolhatóságon felül álló létben való reménykedés jut kifejezésre: aki lemond a halál utáni fennmaradás minden neméről, az bizonytalán másképpen beszél. Hogy a nibbána a Mester belső meggyőződése szerint valami *pozitívum* lehetett –

haláltól ment végtelen lét, az örök megszabadulás magasztos szférája, arra van is egy-két elég világos célzás. Az egyik a következő: „Van egy hely (*ájatana*), ahol nincsen sem föld, sem víz, sem tűz, sem levegő. Ez a hely nem a tér végtelenségének helye, sem a tudat végtelenségének helye, sem a *semminek helye* (*lákincsanña-ájatana*), sem a tudatoson és nem tudatoson túl lévőknek helye. Ez a hely nem ez a világ, sem az a világ; nem a nap, sem a hold. Ez nem jövés, sem menés, sem állás; nem elmúlás, sem keletkezés. Ez a hely támasz, kezdet és alap nélkül való: ez a szenvedés vége” (U. VIII. 1). Egy másik hasonló értelmű kijelentés a következő: „Van valami, ami nem keletkezett, nem lett, nem csináltatott, nem alakítottatott. Ha ez a valami nem volna, akkor nem volna kiút annak számára, ami keletkezett, lett, csináltatott, alakítottatott” (U. VIII. 3). Ez a „hely” tehát hasonlatos ahhoz az országhoz, amely „nem erről a világról való”: nem áll az oksági törvény uralma alatt, nem a keletkezés (*bhava*) mulandó országa, hanem az örök lét birodalma, a *halhatatlanság szférája* (*amata-pada*), pozitív állapot (*thána*) – az egyetlen örökkévaló, transzcendens lét-forma. Ez a lét, transzcendens volta miatt, csak negatív módon van meghatározva – épp úgy, mint az upanisadok teozófiájában szerepelő *brahman*, az egyéni lélekkel (*átman*) azonos világlélek, a legfőbb realitás, amely nem keletkezett és nem múlik el, nem kicsiny és nem nagy stb., amelynek „Nem-nem” (*néti néti*) a neve, mert „a szavak a gondolkozással együtt értetlenül visszafordulnak előle”, azaz: mert mivelta felfoghatatlan és kimondhatatlan. A nibbána valóban a *brahman* fogalmára megy is vissza. A Bhagavad-gítá teozófikus költeményben az egyéni léleknek a világlélekkel való egyesülése így van nevezve: *brahma-nirvána*, „kialvás a brahmanban” (II. 72).

Az a felfogás, hogy a nibbána (*nirvána*) „semmi”, a nyugati közönség tágabb rétegeiben jóformán általános és szakkörökben is

nagyon el van terjedve. Ez a felfogás egészen mereven nem is utasítható el, mert a nyugati gondolkozás, világnézet és logika álláspontján egészen érthető. Schopenhauer is úgy vélekedett, hogy az, ami az élethez való akarat teljes megszüntetése után fönmarad, mindazok szemében, akik még tele vannak akarással, valóban „semmi”; de megfordítva is azok szemében, akikben az akarat megfordult és megtagadta magát, ez a mi annyira reális világunk valamennyi napjával és tejútjával egyetemben szintén „semmi”. Mindamellett a buddhizmus sajátos ezoterikus szempontjából nézve a nibbána nagyon is lehet pozitív „valami”. Buddha szelleme halála pillanatában az elmélyedés négy fokozatán s a rákövetkező négy magasabb fokozaton át a tudat és érzés megszűntéig emelkedik, aztán mindezen fokozatokról alászáll az elmélyedés első fokozatára, innen megint felemelkedik az elmélyedés negyedik fokozatára s innen megy be a nibbánába – nem pedig a *semmi* fokozatáról (*ákincsannya-ájatana*), amelyen pedig két ízben is átment (Mpsz. VI. 8–9). A buddhista elmélyedés álláspontján tehát a „semmi” nem minden vágyakozás és törekvés legvégső célja, hanem csak múló élmény, átmeneti fokozat további *magasabb* tudat-állapotokhoz: a lélek elmélyedés közben belejut a semmi szférájába, de nem marad meg benne, hanem még magasabb szférákba szárnyal. Az elmúlás szomjazása (*vibhava-tanhá*) már Buddha benáreszi beszédében el van utasítva. Épp ezért a buddhizmusnak teljes félreértése Buddha tanát az életuntság evangéliumának tekinteni. Nem „a semmi vágya” lelkesíti Buddha tanítványait, hanem az örökkévalóra való vágyakozás, illetőleg az elfordulás mindentől, ami nem örökkévaló. Ez pedig nem adatik ingyen: míg a „semmi” öle hülyét és gonosztevőt egyaránt befogad, a nibbánát csak tudó és jó ember érheti el – folytonos, kitartó erőfeszítés árán.

A nibbána kétségkívül a buddhistának legfőbb ideálja – de olyan ideál, amelyről mindenki tudja, hogy nem egykönnyen s nem egyhamar érhető el s hogy földi pályafutása folyamán legföllebb csak megközelítheti. Ennélfogva nem is a megváltás állapota áll a buddhizmus előterében, hanem *a megváltás előkészítése: az erényes élet*. Az erénynek (szelídségnek, szerénységnek, békülékenységnek) gyakorlása a régi Jóga-tan szerint is szükséges előkészítése az elmélyedési gyakorlatoknak. De míg a Jóga csak a kisszámú választottakat kötelezi az erény gyakorlására, a buddhizmus szerzetesek és világiak számára egyaránt előírja az erényes életet s világiak által is elérhetőnek mondja a szentség első fokozatát. *A buddhista törekvés közvetlen célja nem az igen távoli s igen nehezen elérhető nibbána, hanem az erényes élet, amely a nibbána elérésére nélkülözhetetlen s a nibbána eléréséig is kifizeti magát.* A nibbána elérésének útja az erény útja: a nemes nyolcas út (SzN. XXXVIII. 1) – a negyedik nemes igazság.

A negyedik igazság

A negyedik nemes igazság a megváltás elérésének útját-módját szabja meg s mélyen belevág a mindennapi életbe. Ez az igazság a buddhizmus *erkölcstana*. Ezáltal lett Buddha az emberiség nagy nevelőinek egyikévé s tana igazi *vallássá*, amelyben alapítójának nagysága a legszembeesőbb módon jelentkezik. Ez az a pont, ahol a buddhizmus a legnagyobb tudatossággal elvileg elszakad a Szánkhja-rendszertől, amelyből csaknem egész filozófiáját merítette, s egészen a maga lábán jár. A Szánkhja tanában minden, még a legjobb cselekedet is nem hogy előmozdítaná, csak gátolja a tudás (a megkülönböztető megismerés:

vivéka) elérését, s tehát morálról egy árva szó sem esik. Ezt a rést bámulatosan kitölti a buddhizmus a negyedik nemes igazsággal.

Ez az igazság a benáreszi beszédben s a kánon sok más helyén is a következő módon van formulázva:

„Ez, szerzetesek, a szenvedés megszüntetésére vezető útnak nemes igazsága: a nemes nyolcas út (*arija atthangika magga*, sz. *árja-asta-angamárğa*), t. i. a helyes hit (nézet, felfogás: *szammá-ditthi*, sz. *szamjag-drsti*), a helyes elhatározás (akarás: *szammá-szankappa*, sz. *szamjak-szankalpa*), a helyes beszéd (*szammá-vácsá*, sz. *szamjag-vács*), a helyes cselekvés (*szammá-kammanta*, sz. *szamjak-karmánta*), a helyes életmód (*szammá-ádsíva*, sz. *szamjag-ádsíva*), a helyes törekvés (erőfeszítés: *szammá-vájáma*, sz. *szamjag-vjájáma*), a helyes vizsgálódás (*szammá-szati*, sz. *szamjak-szmrti*), a helyes elmélyedés (*szammá-szamádhi*, sz. *szamjak-szamádhi*).”

A nemes nyolcas, út, Buddha tanának kvintesszenciája, a megismerésnek és megváltásnak *gyakorlati* útja. Csakis ezáltal válhatik a szenvedés igazsága valóságos megismeréssé. A szenvedés tétele mint hit, mint érzett igazság, mindenkinek birtoka lehet, de mint tudás, mint megértett igazság, csakis azoknak birtoka, akik a nemes nyolcas utat megjárják. A nyolcas útnak első és két utolsó fázisa az ember saját belső életének területére tartozik, a többi öt az emberekkel, helyesebben az élőlényekkel szemben követendő magatartását szabályozza. – Aki természetesen a nyolcas úton akar járni, az előzőleg leteszi a hitvallást (*szaddhá*, sz. *sraddhá*) s felvéteti magát a buddhista egyház közösségébe – a már ismert formulával: „Buddhához folyamodom, a tanhoz folyamodom, a rendhez folyamodom”.

Tartalmat és színt a nyolcas út egyes részei Buddha tanítóbeszédeiben nyernek, ahol persze szkolasztikus és szkematikus módon vannak kezelve. Sokkal jobban világítják meg a buddhizmus erkölcsi felfogását a kánon poétikus gyűjteményeinek történetei, példázatai, hasonlatai és

mondásai, de mindenekelőtt magának a Mesternek ideális alakja, tanítványai jámbor fantáziájának ez az alkotása, a buddhizmus *erkölcsi ideálja*. Ez az ideál, alig kell mondani, egészen *szervesen jellegű*. Igazán *jámbor és erkölcsös élet csak a szervesen élet*, amelynek elengedhetetlen feltétele a világtól való elfordulás s amellyel szemben a világi élet tökéletlen, csak a gyöngék előkészítő iskolája. A világi hívek számára előírt erkölcsi szabályok, amint meglátjuk, sok tekintetben mások és sokkal enyhébbek.

Formaszerű, összefüggő erkölccstan a kánoni szövegekben nincsen. Az erkölcsi magatartás útjai-módjai bizonyos csoportokba foglalva jelentkeznek, amelyek azonban *nem* a nemes nyolcas út egyes részei, mint várhatnók, hanem másféle kategóriák. Egy régi ind és iráni s a kereszténységbe is bejutott nézet szerint, jámbor ember csak az, aki a *gondolat, szó és cselekedet* hármasságával nem vétkezik. Ez a hármasság beosztás a buddhizmusban is közönséges. Jelesül a tíz főbűn van ezen az alapon osztályozva, amennyiben t. i. vannak gondolati bűnök (kapzsiság, rosszakarat, kételkedés), szóbeli bűnök (hazugság, rágalmazás, átkozódás, fecsegés) és cselekedeti bűnök (gyilkosság, lopás, paráznaság). A legkedveltebb azonban a következő három kategória: a *szíla* (sz. *síla*), „a helyes magatartás”, amely a nyolcas út hét első részét foglalja magába, a *szamádhi*, „az elmélyedés, elmélkedés”, a nyolcas út utolsó része, és a *panyá* (sz. *pradnyá*), „a bölcsesség”, a magasabb megismerés, a teljes tudás állapota – mindmegannyi állomás a megváltás (*mutti, vimutti*, sz. *mukti, vimukti*) útján.

A) A HELYES MAGATARTÁS

A helyes magatartásnak (*szíla*, sz. *síla*) vagy erkölcsiségnek szabályozója a tíz *parancsolat* (*dasza-szíla*, sz. *dasa-síla*). Ezek a parancsolatok voltaképpen tilalmak, amelyek azonban a hozzájuk fűződő részletes fejtegetésekben, ha nem is túlnyomóan, pozitív parancsok alakjában jelentkeznek, ami egészen természetes, mert abból a tilalomból pl., hogy senkinek se legyen ártalmára, eleven erkölcsi érzék birtokában könnyen levonhatom azt a parancsolatot, hogy mindenkinek hasznára legyenek. Mind a tíz parancsolat azonban csak a szerzeteseknek szól, a világi híveket csak nyolc köti, de ezek közül is csak öt kötelező minden körülmények között. Igaz, hogy ez az öt parancsolat (*pancsa-szíla*, sz. *pancsa-síla*) az erkölcsiség szempontjából a leglényegesebb.

Az öt főparancsolat

Az az öt parancsolat, illetőleg tilalom, amely minden buddhistára minden körülmények között kötelező, a következő: 1. Ne ölj! 2. Ne orozz! 3. Ne paráználkodjál! 4. Ne hazudjál! 5. Ne részegeskedjél! „Aki életet semmisít meg, aki hazugságot mond, aki nem-adottat elsajátít, aki felebarátja feleségéhez közeledik, s aki részegítő italok élvezetének engedi át magát, az már ebben a világban kivágta élete fájának gyökerét” (Dhp. 246–247). Mind az öt parancsolat igen világosan és részletesen van formulázva a *Dhammika*-szuttában (Szn. 385–404).

1. Az első főparancsolat

Az első főparancsolat a *prána-atipátá véramaní*, „a tartózkodás élet (élőlény) megsemmisítésétől”, vagy rendszeren *a-hinszá*, „nem-bántás” (így a Jógában, majd brahmani szövegekben is). Ez a parancsolat a Dhammika-szuttában így van formulázva: „Senki se öljön, se ne ölessen élő lényt, se ne helyeselje, ha mások ölnek, s ne bántson élőlényt, se olyat, amely helyben marad, se olyat, amely helyét változtatja”, azaz: se növényt, se embert vagy állatot. Az első parancsolat ellen tehát nem csupán az vét, aki maga öl, hanem az is, aki közvetve oka az ölésnek, s nem csupán akkor vét, ha embert öl vagy ölet, hanem akkor is, ha bármilyen és bármekkora állatban vagy növényben tesz kárt. „Minden lény reszket az erőszaktól, mindegyik fél a haláltól, mindegyiknek kedves az élet; az ember gondoljon arra, hogy *minden lény hozzá hasonló*, s ne öljön és ne ölessen” (Dhp. 129–130). „Aki a boldogságra áhítózó lényeket a maga boldogságáért erőszakosan megsérti, nem lesz boldog holta után” (Dhp. 131). A másvilági büntetések rettenetesek: a gyilkosnak napjában háromszor 60 000 vaskalapács zuhan a fejére, a vadászt naponként felfalja a pokol-kutya stb. Ezzel a parancsolattal függ össze a buddhista szerzeteseknek az a szokása, hogy az esős évszak három hónapjában, az állati és növényi élet megújulása idején, felhagytak a vándorlással, hogy gyöngéd csírákat s apró rovarokat akaratlanul is össze ne tapossanak; ezzel kapcsolatos a buddhizmus irtózata a brahmani véres áldozatoktól, a háborútól és a vadászattól, valamint az a felfogása, hogy a vadászok, halászok és húsárusok a legmegvetettebb emberek. Ez a parancsolat persze a kellemetlen és veszedelmes állatok sokasága miatt sehol sem volt volna betű szerinti értelemben végrehajtható, annál kevésbé Indiában, ahol évenként ezer meg ezer ember lesz tigrisek és kígyók áldozatává, s a gyakorlatban soha

nem is volt egészen végrehajtva, de a lehetőség határain belül mindig és mindenütt tekintettel voltak rá a buddhisták. Buddha korában ugyan még nem mentek odáig, hogy bűnnek nyilvánították volna a húsevést, Buddha maga alighanem disznóhús élvezetétől betegedett meg, s állítólagos elődeinek egyike, Kasszapa Buddha, azt tartotta, hogy nem a húsétel, nem a madárhúsos rizs élvezete tisztátalan, hanem élőlények bántalmazása, gyilkosság, megsemmisítés és leigázás, lopás, hazudozás, hamisság és csalás stb. (Sznp. 239–252), ami némileg arra az ókeresztény álláspontra emlékeztet, hogy nem az fertőzi meg az embert, ami bemegy a száján, hanem ami kijön. Idők folyamán azonban mindinkább az a felfogás kerekedett felül, hogy minden állati táplálék bűn, s átment az orthodox brahmanizmusba és hinduizmusba is.

A buddhizmus idevágó hatásának legnevezetesebb és legérdekesebb bizonyítékai közé tartoznak Aszóka Pija-dasszin király világhírű *feliratai* a Kr. előtti 3. század közepéről. Ez a hatalmas uralkodó csaknem egész India területén mindenféle rendeleteket vágatott sziklákba és pillérekbe – oly rendeleteket, aminőket a világ sem előbb, sem utóbb nem látott. A fejedelmek, jelesül az ázsiai despoták, feliratai nagy haditettekről, levert ellenségekről, meghódított népekről s uralkodókról szólnak. Egészen más jellegűek Aszóka feliratai: *vallási és erkölcsi szabályokat* tartalmaznak, s az alattvalók *lelki üdvével* való törődésének ékesen szóló bizonyítékai. E feliratok egyikén, a 13. szikla-rendeletben, Aszóka sajnálja azokat a kegyetlenségeket, amelyeket korábban a kalinga nép meghódítása alkalmával elkövetett. Az 1. szikla-felirat szóról-szóra így hangzik: „Ezt a rendeletet az istenek kedvelte Pija-dasszin király parancsára vágták be. Itt (t. i. Aszóka birodalmában vagy a földi lét folyamán) nem szabad áldozati célra élőlényhez nyúlni s áldozati ünnepségeket tartani. Mert ilyen áldozati ünnepségben az istenek kedvelte Pija-dasszin király sok bűnt lát. De néhány ilyen

ünnepséget a jámborok is helyeselnek. Korábban nap-nap után százával, ezrével öltek le állatokat az istenek kedvelte Pija-dasszin király konyháján, hogy ételeket készítsenek belőlük. De e vallási rendelet kibocsátása idejében már csak három állat kerül az asztalára: két páva és egy szarvas (gazella), s a szarvas nem is mindig. S nemsokára ezt a három állatot sem fogják többé levágni.” Eszerint Kr. e. 257 óta nem került többé húsétel Aszóka király asztalára. Az 5. pillér-rendelet (Kr. e. 243) egy a birodalom egész lakosságára kötelező szigorú kódex, amely sok állatfajnak levágását egészen eltiltotta, az állatok levágását általában korlátozta s az évnek 65 napján egyáltalában nem engedte meg. A 8. szikla-feliraton (Kr. e. 259) Aszóka arról beszél, hogy egészen felhagyott a vadászattal s hasonló frivol mulatságokkal. Nekünk, művelt nyugatiaknak, ugyan beszélhetne! „Kemény beszéd ez, ki hallgatná meg?” Legfőleg néhány vegetáriánus és állatvédő-egyesületi tag. Mi többiek, húsevők, parforce-vadászok, mindenféle állatgyilkos úri passziók és sportok hívei, legfőleg mosolygunk rajta: „Örüljünk, okosabb világ van!”

Az első tilalom pozitív kiegészítése: minden élőlényt minden tekintetben kímélni, támogatni, segíteni, gondozni. Hogy milyen komolyan vette a buddhizmus a dolgot, mutatja többek között Aszóka 2. szikla-rendelete. Ez arról értesít, hogy a király a maga birodalmában, valamint más szomszédos országokban mindenütt kórházakat rendeztetett be nem csupán emberek, hanem állatok számára is; ahol nem voltak embernek-állatnak hasznos füvek, gyökerek és gyümölcsök, oda mindenüvé szállított és ültetett ilyeneket; az utak mellé is fákat ültetett s kutakat ásott emberek és állatok használatára. A felebaráti szeretet minden buddhista országban ma is ki van terjesztve az állatokra. Barmában pl. a szerzetesek sokszor odaadják összekoldult eledelüket az utcai kutyáknak. Ugyanitt a kolostorokban s ezeknek

környékén föliratok figyelmeztetik a járókelőket minden élőlény életének megkímélésére; tavakat ásatnak, amelyekben halakat, teknősbékákat s más vízi állatokat tartanak és gondoznak; világiak haláltól megmentett állatokat kolostorokba küldenek s eltartásukért fizetnek a szerzeteseknek. Ez az utóbbi szokás Sínában is megvan. Élőlényeknek, madaraknak s más állatoknak szabadon bocsátása Japánban is érdemhezó. Ez az állatvédelem kétségkívíl a lélekvándorlás egyetemes ind tanának is hatása. E tan logikus folyománya az a követelés, hogy minden állat, még a leghitványabb rovar is, oly bánásmódban részesüljön, mint az ember, mert hátha pillanatnyilag egy embernek, talán éppen egy vérrokonnak lelke van benne. Az állat valóban sokszor nagyobb kíméletben részesült Indiában, mint az ember, s nem egyszer előfordult az a vérlázító képtelenség, hogy halálra ítélték egy embert, mert állatot ölt vagy húst evett. Ilyen borzalmas ítéleteket igen jámbor buddhista királyok is hoztak, s maga Aszóka király is csak annyiban enyhítette 4. pillér-rendeletében a büntetőtörvénykönyv szigorúságát, hogy három napi kegyelemidőt engedett az elítélteknek a halálra való előkészületre.

Ami az *állatkórházak* intézményét illeti, ilyenek ma is vannak még Ahmed-ábád, Szurát, Bombé (Bombay) s más nyugat-indiai városokban. Ezek a kórházak, legalább részben, valószínűleg Aszóka kórházainak folytatásai, mindenesetre másai, amelyeket manapság a hinduk (nem-buddhista vallásúak!) önkéntes adókból tartanak fönn. A bombéi állatkórház tágas épületeiben és udvaraiban száz meg száz szarvasmarhát, lovat, juhot és sertést tartanak, etetnek, ápolnak – részben beteg és elvénült állatokat, de egészségeseket is, amelyeket egy-egy jámbor hindu a mészáros bárdjától megment, megvásárol s ide hoz, hogy tovább örüljenek életüknek. Másféle állatok is menedékre találnak ily kórházakban: majmok, macskák, patkányok, papagájok, galambok,

tyúk, sőt mindenféle férgek, állítólag poloskák is. Ha a fenségestől a nevetségesig csak egy lépés van, ez a lépés itt nyugati fogalmaink szerint aggasztóan kicsiny. Nyugati ember szemében az állatkórház körülbelül az emberkórház karikatúrája lesz. De ne feledjük, hogy minden karikatúra a bélyegző vonások túlhajtása s hogy a bélyegző vonás ebben az esetben a könyörület és a részvét. Buddha az állatvilágra is kiterjeszti Krisztus mondását: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot”. (Máté IX. 13). A nyugati vallások egy kicsit megfélemedtek az állatokról. Ezért a nyugati világ az állatok pokla, amelynek szenvedéseit az állatvédelem intézménye nem igen enyhíti.

Az első parancsolat tehát a legmesszebb menő kíméletet és szeretetet követeli minden élőlény iránt, még más vallású emberek iránt is. Erre vonatozik többek közt Aszóka király 12. szikla-felirata. „Az istenek kedvelte Pija-dasszin király minden, akár vándorló, akár betelepült vallásfelekezetet egyformán részesít ajándékokban és mindenféle megtiszteltetésben; de nem annyira ezt tartja fontosnak, mint inkább azt, hogy sajátos mivoltuk érvényesüljön. A vallásfelekezetek sajátos mivoltának érvényesülése sok feltételtől függ, de a legfőbb feltétel az óvatosság a beszédben – az t. i., hogy az ember a maga felekezetét (túlságosan) ne magasztalja vagy más felekezeteket ne becsméreljen vagy a beszédbeli óvatosságot ok nélkül el ne hanyagolja, hanem alkalomadtán az idegen vallásfelekezetek iránt is tisztelettel legyen. Ha alkalomadtán így jár el az ember, előmozdítja a saját vallását s a másik vallásnak is javára tesz. Aki másképpen jár el, az árt a maga vallásának s a másik vallásnak is kárt okoz. Mert aki a maga vallását magasztalja s egy más vallást becsmérel, az, noha fel akarja magasítani a maga vallását, hogy fényt adjon neki, ilyen cselekedettel nagyon árt a maga vallásának. Csak az egyetértés segít – az, hogy egyik a másiknak tanát hallgatja és szívesen hallgatja.” Ilyen feliratok a művelt nyugaton az

Úrnak 20. századában sem volnának éppen feleslegesek. Aszóka, 5. rendelete szerint, külön „kultusz-hivatalnokokat” alkalmazott annak ellenőrzésére, hogy mindenki, bármilyen vallású volt is, kellőképpen teljesíti-e vallási kötelességeit – ugyanaz az Aszóka, aki a buddhizmust állami vallássá tette, a buddhizmus Nagy Konstantinja, akinek módjában állott volna minden más vallásfelekezetet elnyomni. A buddhista, noha természetesen Buddha tanát tartja a legjobbnak, másnak is meghagyja a maga hitét s megengedi neki, hogy a maga módján üdvözljön. A buddhizmus a legtürelemesebb vallás a világon – az egyedüli a nagy világvallások között, amely sohasem iparkodott erőszakkal, tűzzel-vassal terjeszkedni s amely sohasem fizetett más vallásoknak gyűlöletért gyűlölettel, noha mindenütt sok gyűlölettel találkozott – még a kereszténység részéről is, amint ezt többek között a következő régi, görög nyelvű átokformula mutatja: „Megátkozom és elátkozom Zaradest (Zoroastert), Boddát (Buddhát) és Skythianost, a manichaeusok elődeit.” A buddhizmus sohasem átkozódott, sohasem égetett el eretnekeket, sohasem ismerte a vallási üldözéseket és háborúkat. Toleranciája ma is követendő mintaképpül szolgálhat a nyugati műveltségű keresztény világnak, ahol a buddhizmus bizonyos körökben folytonos támadások tárgya, ahol nagytudományú egyházi férfiak, kompromittálták magukat oly tudománytalan és keresztényietlen kijelentésekkel, mint pl., hogy Buddha „imposztor” (Spence Hardy) vagy hogy a buddhizmus mélységes vallási és szociális erkölcstelenség (J. Dahlmann). Bizony megszívlelni való az, amit a tibeti sárgasüveges felekezet bíborosa az 1904. évi angol katonai expedíció alkalmával L. A. Waddell őrnagynak mondott: „De mire való a sok (vallási) könyv, ha a nép (az angol nép)... nem olvassa a könyveket, vagy nem tartja szem előtt a bennük hirdetett tanokat, ha nem cselekszik ezek szerint, hanem ezek ellenére?” A tolerancia lett

különben a buddhizmus végzetévé is – jelesül ott, ahol az iszlámmal, a világ legtürelmetlenebb vallásával, került össze.

Buddha tana idővel erősen degenerálódott, de sohasem feledkezett el a legelső erkölcsi törvényről – még legdegeneráltabb alakjában, a lamaizmusban sem. Az ősi buddhizmus szelleme leng abban a tibeti Tändsurból való versben, amelyet Kőrösi Csoma Sándorunk hozott először a nyugati világ tudomására:

Kang-zsig (b)dag-nyi(d) mi (h)dö(d)-pa,

De-(b)dag (g)zsan-la mi zsao.

„Amit magam nem kívánok, azt másnak sem cselekszem.”

2. A második főparancsolat

A második főparancsolat az *adinna-ádáná véra-maní*, „a tartózkodás annak elvételeitől, ami nincsen ide adva”, amelynek a Jógában az *a-sztéja*, „nemlopás”, felel meg. Ez a parancsolat a Dhammika-szuttában a következő módon van formulázva: „A megismerésre jutott tanítvány őrizkedjék tőle, hogy bárhol bármit is elvegyen, amit nem adtak oda neki, mással se vétessen el semmit, s azt se helyeselje, ha mások elvesznek valamit; őrizkedjék tőle, hogy bármit is elvegyen, amit nem adtak oda neki!” Szóval: „Ne orozz!”

E tilalomnak pozitív kiegészítése: „Adj!” Az adakozás, jótékonykodás, bőkezűség a szeretet és részvét mellett a buddhizmusnak sarkalatos erénye s olykor szinte a legfőbb erény. „A fősvények nem mennek be az istenek egébe; csak a bolondok nem magasztalják a jótékonyt; a bölcs örömet leli a bőkezűségben s ezért boldog lesz a másvilágon” (Dhp. 177). A kilátásba helyezett földöntúli jutalom tehát a buddhizmus

jótékonyságában is nagy szerepet játszik. A jutalom és érdem pedig az adakozó érzületéhez igazodik: bizonyos értelemben a buddhizmus is azt tartja, hogy „Isten szereti a jókedvű adakozót”. Aki nem ad szívesen, annak nem hogy haszna volna, csak kára van adományából. Ezt a felfogást sok történet illusztrálja. Egy ember, aki csak nagy rimánkodásra kedvetlenül dobott oda egy gyermeknek egy kis cukornádat, holtá után kísértet (*péta*) alakjában született újra – csupa cukornád között, de valahányszor enni akart belőle, a nádszálak súlyos buzogányokká változtak, amelyeknek ütésétől mindig eszméletlenül rogyott a földre (Pv. IV. 5). Annak megmagyarázására, hogy egy dúsgazdag céhmester egész életében koldusszegény módjára élt, a következő történet van elmondva: a céhmester egy korábbi létformájában alamizsnát adott egy nagy szentnek, de sajnálta tőle; azért, hogy alamizsnát adott, kétszer egymásután boldog létre született az istenek világában s kétszer egymásután dúsgazdag céhmester lett belőle; de mivel sajnálta az alamizsnát, azért valamennyi földi létformájában magától is sajnálta a jót (SzN. III. 2, 10). – Kellő helyen adva, kis ajándék is nagy jutalmat hozhat. Egy halálraítélt ember azt a cukrot és vizet, amit egy bajadér sajnálkozásból küldött neki, nyomban egy nagy szentnek ajánlotta fel; kivégeztetése után adománya fejében az égi istenek világában született volna újra, de mivel halála pillanatában hálával gondolt a bajadérra, tehát nem halt meg egészen tiszta szívvel, azért csak erdei fa-istenség alakjában született újra, viszont később még néhány vidám napot tölthetett el kedvesével.

Akikkel szemben persze a bőkezűség erényét gyakorolni kell, azok nem a szegények általában, hanem elsősorban, csaknem kizárólag a szerzetesek, a papok, a bölcsek. „A szentek (*arhat*) a jó szántóföld (*punya-kkhetta*), az alamizsnálkodó a szántóvető, az alamizsna a mag; ebből keletkezik az alamizsna gyümölcse (*dakkhiná-phala*)” (Pv. I. 1) – a

jutalom, a bőkezűségnek legerősebb rugója. Az az adomány, amelyet a hívő közvetlenül magának a nélkülözőnek ad, úgyszólván semmit sem használ neki. Egy női kísértet (*péti*), akinek jószívű kereskedők köntöst ajánlanak föl meztelensége befödésére, így szól: „Az az adomány, amelyet kezembe adsz, nem válik javamra, de van itt egy hívő tanítvány, Buddha tanítványa; öltöztess fel ezt és szánd nekem az adományt, akkor boldog leszek” (Pv. I. 10. 4–5). A szerzetes „a jó művek talaja”, amelybe a jámbor jótéteménye magvát elveti; a szerzetes tesz jót voltaképpen a hívővel, mikor könnyörületből alkalmat ad neki az alamizsnára, amely a következő létben a legdúsabb gyümölcsöt fogja teremni. Ez a felfogás ma is uralkodó. Ceylonban pl. a kolduló szerzetes nem köszöni meg az alamizsnát: köszönje meg az adakozó neki, hogy alamizsnájával érdemet szerezhetett magának. Egy maroknyi rizskásáért, amely szerzetes kezébe jut, 1000 évre elégséges ízletes ennivaló jár ki, egy darab rongyért fényes öltözet, egy kupa vízért lótuszos tó, egy leveles színért egy palota stb. (Pv. II. 1, 15–20). A páli kánonba felvett *Vimána-vatthu* c. gyűjtemény valamennyi darabjának s a *Péta-vatthu* sok történetének folyton variált tárgya az, hogy egy égi palotában (*vimána*) mulatozó isten (*déva*), illetőleg egy kísértet (*péta*) valamely szentnek, rendszeren Moggallánának vagy Szári-puttának, kérdésére elmondja, hogy miféle ennek vagy annak a szent embernek vagy az egyháznak juttatott ajándék volt az, ami ezt a jelenlegi boldogságot megszerezte neki. A dolog nem éppen örvendetes, de érthető és menthető; a szerzetesek, akik semmiféle kenyérkeresettel nem foglalkoztak, teljesen a hívek jótékonyására voltak utalva s így szinte kénytelenek voltak minél hathatósabban ajánlani a jótékonykodás erényét – azt az erényt, amelyet ők, a nincstelenek, úgyszólván sohasem gyakorolhattak. Az ind papok egyáltalában a legrégebb időktől fogva mind a mai napig jól értettek a hívek megadóztatásához. A bráhmanák szemében az áldozat elsősorban

anyagi előnyök forrása volt, „mert az áldozat a tehénnél is jobban fejhető” (szu-dóhataró hi góh: Maitrájaní-szanhitá I. 4, 5). A buddhista kolduló barátok sokkal inkább rá voltak szorulva a hívők jótékonyására, sokkal szerényebbek is voltak s magukválasztotta szegénységükben is jól találták magukat: „Ah. mily boldogan élünk mi, akiknek semmink sincsen! Örömből fogunk élni, mint a fényes istenek” (Dhp. 200). De oly intelmek, mint pl. hogy „a bhikkhu ne becsülje le, amit kapott, ne irigyelje a másét” (Dhp. 365), arra mutatnak, hogy buddhista szerzetesek is meg-megfeledkeztek a Mester példájáról, s egészen bizonyos, hogy a jótékonyág magasztalásában és felhasználásában nem maradtak a várható korlátokon belül. A szerzetesekkel szemben való fukarkodás következései szörnyű színekkel vannak ecsetelve. Egy szűkmarkú férj és feleség pl. kísértetek alakjában születnek újra, mint ilyenek folyton agyonverik egymást, közben gennyes vért isznak, de bármennyit isznak is, nem bírják kínzó szomjúságukat csillapítani (Pv, I. 11).

Mivel a halál után elnyerhető nagy jutalom minden földi áldozatot megér, azért a jótékonykodás sokszor, legalább a buddhista történetekben, heroikus mérveket ölt. A jótékonyágnak nincs határa. Szivi király mind a két szemét kitepi, hogy egy koldusnak adja (Ds. 499. Csp. I. 8). Még amit a mi érzésünk szerint nem is volna szabad feláldozni, azt is szabad, sőt fel kell áldozni a buddhizmus morálja szerint – tekintet nélkül arra, hogy arányban áll-e az áldozat nagysága az elfogadóra háramló haszonnal. A legendákban legalább helyel-közzel nem csupán az önfeláldozásig, hanem az emberi méltóság megsemmisítéséig menő áldozatkészség példái jelentkeznek. Vessantara királyfi fogadalmat tesz, hogy senkitől sem tagad meg semmit, bármit kívánjon is tőle: „Szívemet és szememet, húsomat és véretem, egész testemet odaadom, ha valaki kívánja.” A kötelesség még többet követel tőle. Egy eső-adó

elefánt elajándékozása miatt nejével és két kis gyermekével száműzetésbe kell mennie. Miután mindenét elajándékozta, útnak indul. Csakhamar egy kolduló baráttal találkozik s odaadja neki azt, amije még megmaradt: kocsiját és lovait. Egy erdei remetelakban aztán Szakka isten, hogy próbára tegye, egy csúf és gonosz bráhma alakjában gyermekeit, majd feleségét is elkéri tőle rabszolgául. A királyfi mosolyogva és örömmel odaadja őket (Ds. 547). Alakja nyugaton is előkerül Szent Eustachius legendájában.

A jótékonyság erénye elsősorban természetesen a királyok kötelessége. A buddhista uralkodók valóban minden időben pazarul gyakorolták a bőkezűséget, így már Buddha életében Bimbiszára és Paszénadi. Aszóka Pija-dasszin (sz. Asóka Prija-daszin) király több sziklafeliratán megemlékezik arról, hogy utazásain vezeklőket, bráhmanákat, aggokat fogad s megajándékoz s hogy a bőkezűség ismerősökkel, rokonokkal, bráhmanákkal és vezeklőkkel szemben érdemhozó. Sínából jött buddhista zarándokok, jelesül *Hiuen Cang* (Kr. u. 7. sz.), tanúsága szerint indiai buddhista fejedelmek nagy vallási összejövetelek alkalmával két kézzel osztogatták az ajándékot. A nagy példák ma is hatnak. Csulálankara (Csulalongkorn) sziámi király a huszonöt éves uralkodása jubileumára kinyomtatott 39 kötetes Tipitaka-kiadást európai és amerikai könyvtárak között ingyen szétosztatta. A jómódú alattvalók nem maradtak uraik mögött a bőkezűségben: Anátha-pindika és Viszákhá nevei máig fönmaradtak.

3. A harmadik főparancsolat

A harmadik főparancsolat az *a-brahma-csarijá véramaní*, „a tartózkodás a tisztátalan élettől”, azaz a paráználkodástól. Ez a parancsolat a

Dhammika-szuttában így hangzik: „Az okos ember kerülje a parázna életet, mint az izzó szénnel megtöltött vermet; ha pedig egészen tiszta életet nem képes élni, akkor (legalább) ne nyúljon más feleségéhez”. A szüzesség (*brahma-csarija*, a Jóga-beli *brahma-csarja*), a nemi élettől való teljes tartózkodás, tehát a világi híveknek is ajánlva van, de csak a szerzetesekre nézve kötelező, mint a katholicizmusban. Aki a szüzességet betartani nem tudja, az elől el van zárva „a helyes elmélyedés”, amely nélkül pedig nincsen igazi megismerés és megváltás.

A tisztátalan élet, elsősorban a házasságtörés, súlyos büntetésekkel jár mind ebben az életben, mind a következő létformában. Aki asszonyok után bolondul (*mátu-gámé patibaddha-csitta*), kísértet alakjában születhetik újra. „Aki rokonainak vagy barátainak feleségeihez közeledik, az ki van taszítva az egyházközségből” (Sznp.). Négy dolgot ér el az olyan ostoba ember, aki más feleségével kezd ki: bünt követ el, bűnössége tudatában retteg a rajtakapástól, szigorú büntetést kap a királytól s holta után a pokolba kerül (Dhp. 309–310). Egy házasságtörő asszony, aki hozzá esküvel tagadja le bűnét, lelkiismerete furdalása következtében meghal s mint kísértet (*péti*) születik újra. Mivel jó cselekedeteket is művelt, nappal egy égi palotában (*vimána*) örömben és dicsőségben él, de éjjel kénytelen a palota közelében lévő lótuszos tó partjára menni. Itt egy pokoli kutya szétmarcangolja, húsát felfalja s csontjait a tóba taszítja, ahonnan az asszony nyomban régi alakjában jó ki. Így él és szenved 5500 éven át (Pv. II. 12). Nem egy erkölcsi elbeszélés tárgya, hogy erős akarat elnyomhatja a bűnös hajlamokat. Egy király első látásra halálosan beleszeret vezérének csodaszép nejébe, de mikor megtudja, hogy a nő már másé, nem közeledik hozzá s némán szenved a szerelem minden kínját. A vezér, ura szenvedései láttára, kész volna nejét átengedni a királynak. De ez versenyez vele nemeslelkűségben s lemond (Ds. 527).

A szerelemről lemondani igen nehéz, mert hiszen a nemi ösztön az élethez való akarat legerősebb megnyilatkozásainak egyike, az élet fájának mintegy a gyökere. De talán sehol a világon nem oly nehéz a lemondás, mint Indiában, mert talán sehol sem oly forró az érzékiség, mint éppen az aszkézis klasszikus földjén. *Bhartr-hari*, a legnagyobb ind lírikusok egyike (Kr. u. 7. sz.), a hagyomány szerint hétszer lett buddhista szerzetessé s hétszer tért vissza a világba, s valahányszor szerzetesnek ment, kocsija a kolostor előtt várakozott rá, hogy nyomban elvigye, mihelyt ráunt a szerzetesi életre. Ez a hagyomány mese lesz, de kitűnően jellemzi nem csupán a költőnek, hanem az egész ind népnek lelkét, amely folyton az élet megigenlése és tagadása között ingadozott. Amint *Bhartr-hari*, úgy minden hindu is egy-egy Taunhäuser. Ez mutatja a 3. főparancsolat fontosságát és szükségességét.

4. A negyedik főparancsolat

A negyedik főparancsolat a *muszá-vádá véramaní*, „a tartózkodás a hazugságtól”. Ez a parancsolat a *Dhammika-szutta* fogalmazásában így hangzik: „Törvényszéken vagy gyűlésen senki se mondjon másra hazugságot, se mást ne bírjon rá hazugságra, se ne helyeselje, ha valaki hazudik; (egyáltalában) kerüljön minden hazugságot”. A hazug beszéd fejsze, amellyel a bolond maga vágja meg magát (U. VII. 2). Ha az ember olyat dicsér, aki gáncsol érdemel, vagy olyat gáncsol, aki dicséretet érdemel, többet veszít, mintha pénzét elkockázza: aki hazugságot mond, vagy letagadja, amit tett, a pokolba kerül (*Kókálja-szutta*). A hazugságnak, valamint a rágalmazásnak és megszólásnak, sokszor az a büntetése, hogy az ember kísértet alakjában születik újra s mint ilyen bűnhődik mindenféleképpen: bélsárral s egyéb mocsokkal táplálkozik,

piszokban senyved, megrühösödik, búzt lélekzik ki; szája disznó-ormánnyá alakul, amely nyúvektól van szétrágva stb. (Pv.). Különösen súlyos büntetés jár ki az esküvel erősített hazugságért. Ha az eskü így hangzik: „nem tettem meg ezt meg ezt; ha megtettem, ezt meg ezt szenvedjem a másvilágon”, – akkor az eskü átokká válik, amely múlhatatlanul beteljesedik azon, aki hamisan esküdött. Egy asszonynak, aki táplálékát ily módonátkozza meg, a rizslepény ürülékké válik a szájában, s leánya, aki húslopást tagadott le esküvel, háta húsát hasogatja éles körmeivel (Pv. III. 4). Egy asszony, aki vetélytársnőjének elvetélését okozza s megesküszik rá, hogy ezt nem tette, azzal bűnhődik, hogy nap-nap után reggel és este öt-öt fiút hoz a világra s szörnyű éhségében felfalja őket (Pv. I. 6). Másokra kimondott átok is az átkozódón teljesül be. Egy asszony, aki azt kívánja buddhista szerzeteseknek, hogy vizük váljék vérré, egy korty vizet sem ihatik többé, mert a Gangá vize vérré változik a szájában (Pv. II. 10).

A hazugság tilalmának pozitív kiegészítése az igazságszeretet (*szacssa*, a Jóga-beli *szatja*): csak igazat mondani s másokról lehetőleg csak jót mondani. Az igazi szerzetes nem rágalmaz; nem mondja vissza, amit hallott; kibékíti azokat, akik összekülönböztek; kerüli a kemény és barátságtalan szavakat; kifogástalan, a fülnek kellemes, szívreható, udvarias, az embereknek rokonszenves szavakat mond (DN. II. 44).

5. Az ötödik főparancsolat

Az ötödik főparancsolat a *szurá-mérajja-maddsa-pamáda-ttháná véramaní*, „a tartózkodás a pálinkától, cukor-szesztől s (minden más) szeszes italtól, amely bódulást okoz”. E tilalom a Dhammika-szuttában így van fogalmazva és indokolva: „Az a házigazda (családapa), aki tetszését leli a

tanban, ne igyék részegítő italokat, se másokat ne késztesen ivásra, se ne helyeselje, ha mások isznak – abban a meggyőződésben, hogy a dolog elmezavarra vezet. Mert részegségükben bajokat csinálnak a bolondok s más embereket is megbolondítanak. Kerülni kell a bajoknak ezt a forrását, ezt az elmezavart és elvakultságot, amelyet csak a bolond szeret.”

Erre a tilalomra igen nagy szükség volt. Indiában is igaz, hogy „Bacchus nélkül fázik Vénusz” (*sine Baccho friget Venus*), s ezért mondja az ind költő, hogy a bor „a szerelem életének élete” (*kandarpadsívitaszja dsívitam*: Szóma-déva, Kathá-szarit-szágara, CX. 127). A régi indek európai rokonaikhoz, a germánokhoz hasonlóan, hatalmasan ittak. Már történetük legrégebbi szakában igen nagy szerepet játszik egy szóma nevű részegítő ital és a szurá (pálinka). Maga Indra, e korbéli főistenük, mindjárt megszületése után kupaszámra s nagyobb vállalkozásai előtt vederszámra iszogatja a szómát s egy vallási himnuszban tökrészezen monologizál (Rg-véda X. 119), úgyhogy e részben az Edda-beli Thórr kivételével egyetlen ókori isten sem versenyezhet vele. A legrégebbi időktől fogva évezredek át mindig felhangzott a Szindhu és a Gangá mentén a kiáltás: „Ide azzal a minden gondot elűző pálinkával!” (Rámájana V. 24. 44). A páli Dsátaka-könyv bizonyága szerint valóságos „pálinka-ünnepségek” voltak s maguk a hatóságok nem átalották a részegeskedést a maguk hasznára kizsákmányolni. Egy történetben egy falusi bíró, aki pálinkát is mér ki, berugatja a falusiakat, s mikor ezek garázdálkodni kezdenek, pénzbírságot ró ki rájuk (Ds. 31). Meglehetősen feltűnő a Dsátaka-könyvben a következő történet. Egy király egy hadjárat után „szőlő-italt” (*muddiká-pána*, kétségkívül bort) adat fáradt paripáinak. A nemesvérű lovak aztán szépen, nyugodtan mennek az istállóba. A megmaradt seprűt vízzel föleresztve a teherhordó szamaraknak adják

oda. Ezek rögtön megrészegeednek, kirúgnak, ágaskodnak, föl- s alá nyargalnak. A király kérdésére, hogy honnan ez a különbség, minisztere (a leendő Buddha maga!) azt feleli, hogy egy csöpp is fejébe száll a hitványnak és bolondnak, de a legjobb nedű sem árt a jó vérből származónak. Ez persze népies humor (bár így is elég jellemző), nem a buddhizmus álláspontja. Ez egy másik dsátakában jut kifejezésre, amelyben a szeszes italok fogyasztásának szörnyű következményei vannak ecsetelve (Ds. 512) – oly magvas és hathatós módon, hogy minden antialkoholista örömét találhatja benne. A forró égöv alatt különben is a szeszes italoktól való teljes tartózkodás fontos egészségi rendszabály. A tilalomnak még egy további alapja az a felfogás, hogy a szeszes italok élvezete nagy akadály a helyes (t. i. a megfontolt és tudatos) szellemi elmélyedésnek.

A világi hívek kötelességei

Az imént vázolt öt parancsolatból folynak a világi hívek összes kötelességei, amelyekről részletesen szól a *Szigáló-váda-szutta*, „Szigála intelmének szuttája” (DN. XXIX). Ez a szutta az erkölcsiségnek csaknem teljes, rés nélkül való kódexe, amelyben a szülőknek és gyermekeknek, a tanítóknak és tanítványoknak, a férjnek és feleségnek, az előkelő embernek és barátainak, az úrnak és szolgának, a laikusoknak és szerzeteseknek egymáshoz való viszonya igen világosan van fejtegetve s kölcsönös kötelességeik pontosan fel vannak sorolva. A *szülők* tartoznak gyermekeiket feltáplálni, bűnöktől visszatartani, erényre nevelni, művészetekre és tudományokra taníttatni, jól megházasítani, rájuk örökséget hagyni; a *gyermekek* viszont tartoznak szüleiket támogatni, értük dolgozni, holtuk után emléküket megőrizni, az örökségre

méltóknak lenni, valamint gyermekeket nemzeni. – E kötelességekről egyebükt is gyakran van szó. A leendő Buddha mint bölcs papagáj nem csupán jóllakik a rizsföldön, hanem a csőrében is visz rizs-szemeket, hogy „adósságot törlesszen, kölcsönt adjon s kincset gyűjtsön”, azaz: hogy öreg szüleit eltartsa, fiókait feltáplálja s más gyöngé madaraknak enni adjon (Ds. 484). Ha valaki száz évig hordozná egyik vállán az anyját, a másikon az atyját s ha az egész világot minden kincsével együtt nekik adná, még mindig nem róná le tartozását; de ha hitre, erényre, áldozatkészségre, belátásra sarkalja őket, akkor megfizette, sőt túlfizette jótéteményeiket (AN. I. 2, 4, 1–3). Az a fiú, aki megveri anyját, kísértetként születik újra s folyton vaskalapácsokkal töri-zúzza a saját fejét (Pv. III. 4). – A *tanítvány* tartozik tanítója előtt tisztelete jeléül felállani, neki szolgálatokat tenni és engedelmeskedni, a szükségesek beszerzésében segítségére lenni, a tanításnál figyelni; a *tanító* viszont tartozik tanítványát minden jóra rávezetni, a tudományban és a vallásban tanítani, tudását megszilárdítani, barátai és társai előtt felőle jót mondani, veszedelmeket tőle elhárítani. – A *férjnek* kötelessége nejével jól bánni, iránta tisztelettel lenni, a házassági hűséget megőrizni, odahatni, hogy neje tiszteletben álljon az emberek előtt, s neki állásának megfelelő ruhát és ékszert adni; a *feleség* viszont tartozik a házat rendben tartani, rokonokkal és barátokkal vendégszeretően bánni, a házassági hűséget megőrizni, takarékoskodni, minden tettében-vettében ügyességre és szorgalomra törekedni. – Az *előkelő ember* tartozik barátait megajándékozni, velük udvariasan beszélni, érdekeiket előmozdítani, őket magához hasonlóknak tekinteni, javait velük megosztani; *barátai* viszont tartoznak reá ügyelni, vagyonára vigyázni, veszedelemben neki menedéket nyújtani, szerencsétlenségében melléje állani, családjá iránt jóindulattal viseltetni. – A *házigazda* tartozik a munka kiszabásánál a szolga erejét tekintetbe venni, neki kellő táplálékot és munkabért adni,

őt betegségében ápoltatni, kedves ételeiből neki juttatni, hébe-hóba neki pihenőnapokat adni; a *szolga* viszont köteles ura előtt felállani, ő utána lefeküdni, a kapottakkal megelégedni, jókedvűen és lelkiismeretesen dolgozni, uráról jót mondani. – A *világi ember* kötelessége a szerzetessel szemben a jó cselekedet, jó szó és jó gondolat, a szíveslátás és az anyagi szükségleteiről való gondoskodás; a *szerzetes* kötelessége viszont a világi hívőt a bűnről lebeszélni, erényre inteni, iránta jóakarattal lenni, őt a vallásban oktatni, kétségeit eloszlatni, neki az égbe vezető utat megmutatni. – A szutta így végződik: „Bőkezűség, nyájas beszéd, jóakarát és önzetlenség mindenkivel szemben – ezek a tulajdonságok az a világ számára, ami a kerékagy a kerék számára... Az okosok ápolják ezeket a tulajdonságokat, azért gyarapodnak és dicséretet aratnak”.

A buddhizmus nem az egyetlen s nem is a legelső tan, amelyben az erény és a vallásosság fogalmai egybefolynak. De sohasem volt előbb az erényes élet ily határozottan körülvonalazva s ily nyomatékosan ajánlva. Az erkölcs a buddhizmusban az üdvösségnek mellőzhetetlen feltétele: aki a lét örök körforgásából ki akar menekülni, annak meg kell tisztulnia s meg kell javulnia. A buddhizmus mottója ez lehetne: térj magadba! Az irgalom evangéliuma, amelyet a buddhizmus oly nyomatékosan hirdetett, Indiából való kiszorulása előtt kovászként hatott az ind nép vallására s megfogta az orthodox brahmanizmust is, amelynek szent szövegeiben szintén kimutatható, s az az alapvető gondolata, hogy az erény gyakorlata a megváltás előcsarnoka, az egész hinduizmus közkincsévé vált.

A többi parancsolatok

A szerzetesek tíz parancsolata (*dasza-szıla, sz. dasa-sıla*) között az öt első a világi hívek öt parancsolatával azonos – csak azzal a különbséggel, hogy a harmadik parancsolat a nemi élettől való teljes tartózkodást (cölibátust) nem csupán ajánlja, hanem kötelezőleg rendeli. Csupán a szerzetesekre nézve kötelező a következő öt parancsolat, illetőleg tilalom: 6. Meg nem engedett időben ne egyél! 7. Táncról, énekléstől, zenétől, színjátékoktól tartózkodjál! 8. Koszorúkat, illat- és ékszereket ne használj! 9. Magos és széles ágyon ne aludjál! 10. Aranyat és ezüstöt el ne fogadj!

A 6–8. parancsolatoknak az egész élet folyamán vagy időnként való megtartása a világi hívek számára is érdemhozó, sőt az ú. n. *upószatha-* (sz. *upavaszatha-*) napokon egyenesen kötelező, úgyhogy a laikusokra nézve időnként *a nyolc parancsolat (atmanga-szıla, sz. astánga-sıla)* van érvényben. Ezek az *upószatha-napok* hetenként visszatérő, körülbelül a keresztény vasárnapoknak megfelelő ünnepnapok – és pedig: a holdtölte napja, a holdtöltére következő nyolcadik nap, az újhold napja s az újholdra következő nyolcadik nap. Az *upószatha* eredetije a brahmani *upavaszatha* – a nagy szóma-áldozatot megelőző *böjtnap*, amely a buddhizmusban a *töredelem* napjává lett. Ily napon a világiak legjobb ruháikba öltöztek, nem dolgoztak, világi mulatságoktól tartózkodtak, a paphoz mentek s kijelentették előtte, hogy meg akarják tartani a nyolc parancsolatot, a szerzetesek pedig teli- és újhold napján meggyóntak.

A tíz parancsolattal egyáltalában nincsen kimerítve mindaz, ami a „helyes magatartás” körébe tartozik. Buddha nézete szerint *az erkölcsi cselekvés főterülete az embernek saját belső lelki élete, s a fődolog a folytonos önfegyelmezés és önnevelés, a saját éniükön való állandó munkálkodás. Az „én”, amelynek mivolta a buddhizmus metafizikájában annyira talányos, etikai tekintetben egészen az előtérben áll, úgyhogy vele szemben*

minden más kötelesség alárendelt szerepet játszik. A külső erkölcsi magatartás helyessége, noha mellőzhetetlen dolog, mégis csak előkészítése a belső mélyebb erkölcsiségnek, amely nélkül nincs elmélyedés és bölcsesség, tehát megváltás sincs.

Az egyéniségünkön való munkálkodás körébe tartozik: 1. az érzékek felett való uralkodás (*indrija-szanvara*), 2. az éberség és figyelem (*szati-szampadsannya*), 3. a mindennel megelégedett igénytelenség (*szan-tutthi*). A szerzetesnek tehát mindenekelőtt azon kell lennie, hogy féken tartsa mind a hat érzékét: szemét, fülét, orrát, nyelvét, testét és értelmét (*manasz*), azon kell lennie, hogy érzékei ne leljék örömüket a külvilág dolgaiban s ne veszélyeztessék lelkének békéjét (DN. II. 64). A világiakkal való érintkezésben a legnagyobb óvatosságra van szükség. Ha a bhikkhu végigkoldulta a helységet, vizsgálja meg magát, ment maradt-e minden veszedelemtől: nem kívánt-e meg valamit, nem gerjedt-e gyűlöletre vagy haragra stb., s ha így áll a dolog, akkor tegyen meg mindent, hogy a tisztátalan vágyaktól és indulatoktól megszabaduljon. Aki önmagát győzi le, nagyobb diadalt arat, mint ha ezerszer ezer embert győzne le csatában; jobb magunkat legyőzni, mint az egész többi emberiséget (Dhp. 103–104). Aki vigyáz az érzékeire, arra hiába leselkedik a gonosz Mára, s utoljára elmarad tőle, mint a sakál a teknősbékától, aki teknője alá vonta végtagjait (SzN. IV. p. 178). – Aztán minden mozdulatot, minden legkisebbke cselekvést a legteljesebb tudatossággal kell végrehajtani: ha a bhikkhu jár-ke, áll, ül, fekszik, beszél, hallgat, eszik-iszik stb., mindig gondoljon arra, hogy mit csinál s hogyan csinálja (DN. II. 65). Az éberség és figyelem körébe tartoznak jelesül azok az alább említendő félig testi, félig lelki gyakorlatok, amelyek, mint előkészületek az elmélyedéshez nagy szerepet játszottak a szerzetesek mindennapi életében.

Végül a szerzetesnek a rajta lévő ruhán és alamizsnán kívül semmi egyébre ne legyen szüksége. „Amint a szárnyas madár, bárhova röpül is, magával viszi röptében egész toll-tömegét, épp úgy áll a dolog az elégtelt bhikkhuval: semmi egyebet nem kíván, mint egy ruhát teste védelmére s összekoldult eledelt élete fönntartására; bárhová megy is, mindenüvé magával viszi vagyonát” (DN. II. 66).

Az erkölcsi magatartás mivolta és alapja

Ha az ember megszabadult szenvedélyeitől, a világi javakhoz és örömhöz való ragaszkodástól (*rága*) és a gyűlölettől (*dósza*), akkor beáll a szív megszabadulása vagy megváltása (*csétó-vimutti*, sz. *csétó-vimukti*): feltámad benne a *mettá* v. *metta* (sz. *maitra*) v. *mettí* (sz. *maitrí*), „barátság, jóság”, a *karuná*, „részvét”, együtt-szomorkodás a szomorkodókkal, a *muditá*, „örvendezés”, együtt-örvendezés az örvendezőkkal, és az *upekkhá* (sz. *upéksá*), „egykedvűség, közönyösség” – a négy „mérhetetlen” (*appamannya*, sz. *apramána*), amelyeknek a Jóga-tanban a *maitrí*, *karuná*, *muditá* és *upéksá* felel meg.

A *mettá* a buddhizmusban oly sarkalatos erény, mint a szeretet a kereszténységben és Schopenhauer etikájában. Amit Krisztus mondott: „Fiacskáim, szeressétek egymást!”, Buddha is mondta. S ki ne mondaná? Schopenhauer, akinél pedig senki sem szidta jobban az embert, „a természetnek e gyári áruját”, a részvétet az erkölcsiség egyetlen igazi rugójának nyilvánította. A buddhisztikus *mettá* *velejében* nem más, mint a keresztény felebaráti szeretet, mindenesetre az a fogalom, amellyel a buddhizmus legközelebb jut a kereszténységhez.

Mindamellett tagadhatatlan, hogy a mettá és a keresztény szeretet között van valami különbség, bizonyos érzelmi árnyalat – körülbelül oly árnyalat, amilyen a buddhizmus és a kereszténység között általában van: a buddhisztikus mettá nem oly pozitív természetű, mint a keresztény szeretet, közeledik hozzá, de nem érintkezik vele. A buddhizmus nem annyira azt követeli, hogy *szeressük* ellenségeinket, mint inkább azt, hogy *ne gyűlöljük* őket. „Mily boldogul élünk mi – gyűlölettel telt emberek között gyűlölet nélkül!” (Dhp. 197). A buddhista felkelti magában és táplálja a részvét és jóság érzését, de nem feledi, hogy a földiekhez való ragaszkodás szenvedés forrása. A buddhista jóságban van *valami* hűvös józanság, *némi* reflektáló értelmesség, van valami abból az *ésszerű* meggyőződésből, hogy jót cselekedni okos dolog – a legokosabb, amit az ember tehet, mert minden jó cselekedet szükségkép meghozza a maga jó gyümölcsét. „Nem-haragvással győzze le az ember a haragot, jóval a nem-jót, ajándékkal a fösvényt, igazsággal a hazugot” (Dhp. 223). Ha szidalmaznak valakit, mondja ezt: „mily jók az emberek, hogy kézzel nem vernek!”; ha kézzel verik, ezt; mily jók, hogy rögökkel nem dobálnak!”; ha rögökkel dobálják, ezt: „mily jók, hogy bottal nem vernek!”; ha bottal verik, ezt: „mily jók, hogy kardlappal nem vernek!”; ha kardlappal verik, ezt: „mily jók, hogy nem a kard élével vágják!”; ha a kard élével vágják, ezt: „vannak tanítványok, akik a testtől és az élettől megkínózva, meggyötörve, megundorodva kard-tartót keresnek (a végre t. i., hogy ez vessen véget életüknek); én találtam ilyen kard-tartót, anélkül hogy keresnem kellett volna” (SzN. XXXV. 88). Akik arra gondolnak, hogy megsértették, megütötték, legyőzték, kifosztották őket, azokban nem szűnik meg az ellenséges indulat, de igenis megszűnik azokban, akik nem gondolnak minderre; mert az ellenségeskedést nem az ellenséges indulat szünteti meg, hanem az ellenséges indulat elnyomása (Dhp. 3–5). *Díghávu* (sz, *Dírghájusz*) királyfi, aki mindent

elkövet, hogy szüleinek meggyilkoltatásáért bosszút állhasson, abban a pillanatban, amikor megölhetné haláluk okozóját, Brahma-datta királyt, lemond a bosszúról, mert visszaemlékezik atyjának szavaira: „Ellenségeskedés nem szűnik meg ellenségeskedés által; nem-ellenségeskedés által szűnik meg az ellenségeskedés.” Ha elvonná a király életét, ennek hívei elvonnák az ő életét, s az ő hívei viszont a király híveinek életét vennék el. „Csodálatos! Bámulatos!” – kiált a király. „Milyen okos fiú ez a *Díghávu*, hogy oly részletesen tudja magyarázni azt, amit atyja oly röviden mondott!” Ezzel visszaad neki mindent, ami az atyjáé volt, s nőül adja hozzá leányát (Mvg. X. 2). Megbocsátani tehát nem csupán szebb és jobb, hanem okosabb is, mint bosszút állani.

A Divja-avadána c. szanszkrit legenda-ciklus (Kr. u. 2–3. sz.) egy darabjában csodaszép példája van a megbocsátásnak és az ellenségszeretetnek. *Kunála*, Asóka király fia, visszautasítja mostohaanyjának bűnös szerelmét: anya nem szólhat így fiához. A királyné erre Asóka nevében, de ennek tudta nélkül, elrendeli, hogy tépjék ki a királyfi csodaszép szemeit, s mikor a hóhérok is visszariadnak a dologtól, *Kunála* maga gondoskodik róla, hogy atyjának állítólagos parancsa végrehajthatlan ne maradjon, s nyugodtan bölcselkedik a szörnyű dolgon: elveszítette a maga szemeit, de ennek fejében megnyerte a bölcsesség tökéletes szemét (t. i. a szentség első fokozatát). Később megtudja, hogy mostohája az oka mindennek, de ekkor sem jó ki sodrából: „Élvezze még sokáig a boldogságot, életet és hatalmat az, akinek parancsából ily nagy jó fakadt számomra!” Mikor aztán atyja kérdezi tőle, hogy ki tette ezt vele, kitér: saját cselekedeteinek gyümölcse minden. Mikor végül kénytelen mindent elmondani s atyja szörnyű haragra lobban, ő maga kérleli: „Ő nemtelen volt, légy te nemes! Ne ölj asszonyt!... Én nem érzek fájdalmat, én nem érzem a harag tüzét.

Amily igaz, hogy szívem csak jóindulatot táplál anyám iránt, úgy nyerem vissza szemeim világát!” Szemei nyomban régi szépségükben ragyognak, de a király mégis elevenen elégetteti a gonosz asszonyt. – E történet hőse minden rokonszenvre érdemes, de mintha túlságosan tökéletes volna: mintha csak azért nem haragudnék az igaztalanság miatt, mert nem is szenved miatta. Az *upekkhá* (az egykedvűség) állapotába jutott *tökéletes* ember valóban ment is *minden* emberi gyarlóságtól és gyöngeségtől. A tökéletes ember egyforma mindenki iránt, akár fájdalmat okoznak, akár örömet szereznek neki; nem ismer rokonszenvet és ellenszenvet; örömben és fájdalomban, tisztességben és megaláztatásban mindig egyforma (Csp. III. 15). A jó emberek, a bölcsek, örömben és fájdalomban egyforma magatartást tanúsítanak (Dhp. 83). Ne keresse az ember azt, ami neki kedves, se azt, ami neki nem kedves: nem látni azt, ami kedves, épp oly fájdalmas, mint látni azt, ami nem kedves (Dhp. 210). Semmije se legyen az embernek, ami kedves: nincsenek bilincsek annak számára, akinek semmi sem kedves, sem nem-kedves (Dhp. 211). A „bilincsek” között vannak természetesen az altruisztikus érzelmek is: az „egykedvűség” hideg atmoszférájában a részvét és szeretet virágai is megfagynak. Buddha halála hírére egyes tanítványai, „akik még nem voltak szabadok a szenvedélytől”, keservesen sírtak s gyászolták a Mestert, de azok, „akik szabadok voltak a szenvedélytől”, „higgadtan és világosan ítélő szellemmel fogadták a tényt, amennyiben így szóltak: „Mulandó minden jelenség, hogy is volna másként lehetséges?”” (Mpsz. VI. 19). A kánonnak nem egy története illusztrálja, hogy kedveseinket gyászolni oktalanság. Kanha vigasztalhatatlan fiának halála miatt. Fitestvére, Ghata, erre őrülnék tettei magát s föl- és aláfutkosva ezt kiabálja: „Adjátok nekem a nyulat!” Kanha kérdésére, hogy miféle nyulat akar, kijelenti: „A holdban lévő nyulat.” (Az ind fantázia t. i. nyulat lát a holdban, mint a mienk

emberi arcot.) Kanha szavaira, hogy lehetlent kíván, azt feleli, hogy épp oly képtelenség a rég elhunyt fiút gyászolni s visszakívánni (Ds. 454). Egy másik ember atyjának halálán nem tud megvigasztalódni. Ennek fia is örültnek tetteti magát s egy döglött tehenet kínál fűvel és vízzel, majd érte aggódó atyját így vigasztalja meg: „Itt legalább még megvan a fej, a lábak és a fark, úgyhogy a tehén végtére még talpra állhatna; de nagyapámból semmi sem látható: sem a fej, sem a kezek, sem a lábak. Te tehát, úgy látszik, elveszítetted az eszedet, hogy sírjánál folyton sírsz” (Ds. 352). Ez csöppentett logika, miért is nem csoda, ha szívünk, „a lélek esztelen része” (Aristoteles), nem érti. A tökéletes ember egykedvűségét csak tökéletes ember méltányolhatja kellőképpen. Igen tanulságos még ebből a szempontból a következő történetke. Mikor Szangámadsi szerzetesnek „egykori társnője” (azaz: elhagyott neje) hozzá jött fiacskájával s háromszor felszólította, hogy nevelje fel a fiát ő maga, a tiszteletreméltó szerzetes nem is hederített rá, mire a nő lábai elé dobta a kisdedet s elment. De Szangámadsi rá sem nézett gyermekére, egy szót sem szólt hozzá. Mikor az asszony a távolból ezt látta, így szólt magában: „Még a fiával sem törődik semmit ez a barát!” Erre visszajött, felvette a kisdedet s elment vele. A Mester pedig a nő „illetlen” viselkedése láttára ezt a „lelkes kijelentést” (*udána*) tette: „Nem örült Szangámadsi, hogy a nő eljött, nem búsult, hogy elment: Szangámadsi, aki *minden* ragaszkodástól megszabadult, igazi bráhma” (U. I. 8). Túlságos szigorúsággal nem szabad a Mester és tanítványa magatartását megítélnünk. Ugyanaz a Jézus, aki ezt mondotta: „Engedjétek hozzám a kisdedeket!”, ezt is mondotta: „És valaki elhagyja házait, atyafiait, nénjeit, húgait, atyját, anyját, feleségét, gyermekit, jószágát az én nevéért, száz annyit vészen” (Máté XIX. 29) és: „Aki inkább szereti fiát vagy leányát, hogynem engemet, nem méltó az énhozzám” (Máté X. 37; v. ö. még Márk III. 33–35). Azt sem szabad feledni, hogy az

„egykedvűség” ideál – oly ideál, amely laikusnak nem való, amelyet csak a világtól elfordult és megváltott szerzetes, a nibbána várományosa, érhet el. Buddha maga csak a megvilágosodás elérése után jutott az „egykedvűség” állapotába, ellenben mint *bódhi-szatta* (buddha-jelölt) számtalan létformájában megkapó példáit adta az altruizmusnak és a heroikus önfeláldozásnak: mint szarvas hajlandó volt egy terhes gazella élete megmentésére fejét a vágótőkére hajtani (Ds. 12), mint nyúl a tűzbe rohant, hogy magát éhes vendége számára megsüsse (Ds. 316) stb., de a buddhaság elérése óta nem áldozta fel magát többé. Az egykedvűség állapotába jutott szerzetes voltaképpen „emberfeletti ember”, aki – épp úgy, mint Nietzsche Übermensch-e – „jón és rosszon túl van” (*punnyam csa pápam csa upacscsagá: Dhp. 412*). De ilyen ugyancsak kevés van. Ha a hagyománynak hihetünk, a történeti Buddha a buddhaság elérése után sem volt oly tökéletes, mint tanítványa, Szangámadsi, mert noha megvilágosodása előtt fia születése hírére így kiáltott fel: „Egy Ráhula született, egy bilincs született!”, megvilágosodása után felvétette fiát rendjébe, hogy mindig maga mellett lássa. A gyarló világi embernek egyáltalában nem az „egykedvűség”, hanem a szeretet, együtt-szomorkodás és együtt-örvendezés erényeiben kell magát gyakorolnia.

Ami pedig a buddhista szeretet *lényegét* illeti, bizonyos, hogy a *mettá* nem csupa szívbeli melegség, de még kevésbé csupa reflektáló józanság. Ez már abból is kitűnik, hogy az „okos” ember szeretetének mértéke az *anyai* szeretet: „Mit tegyen az okos, ha a nyugalom ama helyére (a nibbánára) irányozza figyelmét?... Miként az anya tulajdon gyermekét, egyetlen fiát, életével is védi, oly határtalan jóakaratot tápláljon (az „okos”) minden, lény iránt! Határtalan jóakaratot tápláljon az egész világ iránt – fölfele, lefelé, oldalvást... Állva vagy menve, ülve vagy fekve, ameddig csak ébren van, ezzel az érzéssel legyen eltelve!” (Szn. 143, 149–151 = Khuddaka-pátha IX.). Külön utasítások vannak arra

vonatkozólag, hogy miképpen kell a minden élőlény iránt való mérhetetlen szeretetet magunkban gyakorolni s magunkból a négy világtáj irányában, fölfelé, lefelé, keresztben, minden irányban a mindenségbe kisugároztatni (AN. III. 63, 6), s újra meg újra van róla szó, hogy ez a szívből kiáradó szeretet az egész mindenséget betölti (DN. XVII. 2, 4. MN. VII. 38). Ez a mindent átható *kozmosz* szeretet nem mozgatja ugyan a napot és a csillagokat, mint a Divina Commediá-ban az Amore, de azért valóságos varázserővel hat emberre, sőt állatra is. Mikor Buddha egyszer Kuszinára városába jött, egy Ródsa nevű nemes is kivonult fogadtatására, de mikor barátja, Ánanda, örömét fejezte ki ezen, Ródsa kijelentette, hogy csak kényszerűségből, a mallák parancsára vonult ki, egyébként ügyet sem vet a Mesterre, tanára és rendjére. Buddha erre Ánanda kérésére Ródsára irányította szeretete erejét, mire Ródsa, „áthatva a szeretet erejétől”, házról-házra, celláról-cellára járva kereste Buddhát, „mint tehén a borját”, míg meg nem találta, s meg is tért (Mvg. VI. 36, 4). Vadállatokat is megfékez a szeretet hatalma. Mikor Déva-datta eszközlésére egy megvadult elefántot őrei Buddhára uszítottak, Buddha „áthatotta az elefántot a szeretet erejével”, úgyhogy az állat, „a szeretet erejétől áthatva”, megtorpant Buddha előtt s ettől fogva sohasem vadult meg többé (Csv. VII. 3, 12). Mikor egy szerzetes kígyómarás következtében meghalt, Buddha ezt annak tulajdonította, hogy „a szerzetes a kígyók négy fajtáját nem hatotta át a szeretet erejével”, s aztán egy mondásra tanította tanítványait, amely a későbbi buddhizmusban annyira kedvelt varázsigék (*dháraní*) legrégebb példája s amelyben a ráolvasó kijelenti, hogy szeret minden élőlényt, a lábatlanokat, a kétlábúakat, a négylábúakat, a soklábúakat (Csv. V. 6). Buddha elmúlt létformái egyikében fekete bika alakjában erdőben élt vadállatok közt s szeretete erejével oroszlánokat és tigriseket vont magához (Csp. III. 13). Az

együttérzés e kiterjesztése az állatvilágra emlékeztet ama bájos mondákra, amelyekkel a keresztény legenda Assisi-i szent Ferencet, Buddha szellemrokonát, körülvette, aki madár-testvéreinek prédikált, akinek halálakor a pacsirták alkonyatkor énekeltek, akinek sírjára minden fecske és galamb letelepedett.

Érdekes, hogy a buddhista állat-legendákban az állatok altruizmus dolgában nem ritkán felülmúlják az embereket. Egy majom megment egy szakadékba esett embert a haláltól, aki viszont húsa miatt meg akarja ölni, amiért bélpoklossá lesz (Ds. 516). Egy elefánt megmutatja egy eltévedt vándornak az utat s neki ajándékozta agyaráit, a kapzsi ember viszont foggyökereit is kivágja s ezzel kínos fájdalmat okoz neki, amiért a pokolra jut (Ds. 72).

A keresztény szeretet (agapé, caritas) poézise megkapóan jut kifejezésre szent Pál levelei egyikében: „Ha embereknek vagy angyaloknak nyelvén szólnék is, a szeretet pedig nincsen én bennem, olyá lettem, mint a zengő érc és a pengő cimbalom. És ha jövődőt tudnék is mondani és minden titkokat és minden bölcsességet tudnék is, és ha egész hitem volna is, úgyannyira, hogy a hegyeket elvinném helyekről, ha szeretet nincsen én bennem, semmi vagyok...” (I. Kor. 13). Ha nem is ilyen szépen, de nem poézis és mély érzés nélkül dicsőíti a szeretetet a buddhista költő is: „Valamint valamennyi csillag fénye nem ér fel a hold fényének tizenhatodrésszel, hanem a hold fénye mind magába veszi s világít és fénylik és tündöklöklik, úgy valamennyi vallási érdemet szerző eszköz sem ér fel a szeretetnek, a szív megváltásának, tizenhatodrésszel, mert a szeretet, a szív megváltása, mind magába veszi s világít és fénylik és tündöklöklik” (Itivuttaka XXVII). Aki reggel, délben és este 100–100 fazéknyi ételt ajándékoz és aki reggel, délben és este csak egy pillanatra is felkelti szívében a szeretetet, a másodiknak van nagyobb haszna; amit egymást szerető emberek egymásnak tesznek,

azt magoknak teszik (SzN. III. 14). Buddha nem győzi ajánlani híveinek, hogy keltsék fel magukban, fokozzák, gyakorolják és alkalmazzák helyesen a szeretetet, a szív megváltását.

Tanítványai megfogadták szavát s odaadó szeretettel ragaszkodtak hozzája és egymáshoz s komoly beszédekben és szórakoztató történetekben fáradhatatlanul és nyomatékosan sarkalták a világi híveket, hogy gyakorolják a szeretet műveit – mindenkivel, ellenséggel szemben is. Az „egykedvűség” elérése előtt a jóság a legnagyobb erény, a jó ember a legkülönb ember. Bájosan naiv illusztrációja ennek a következő történetke. Mallika király kocsisa kitér kocsijával Brahma-datta király kocsija elől, mert Mallika, az ő gazdája, „a jót jóval s a rosszat rosszal győzi le”, míg Brahma-datta „a rosszat is jóval győzi le” (Ds. 151). Ez Krisztus tanítása is: „Hallottátok, hogy megmondattok: szemet szemért és fogat fogért. Én pedig ezt mondom nektek, hogy a gonosznak ne álljatok ellene gonosszal” (Máté V. 38–39).

Elméletileg lehet különbség a buddhista és a keresztény szeretet között. Aligha lesz véletlenség, hogy a „megvilágosodott” Buddha után eljövendő megváltó a *Maitréja* (p. *Mettejja*), „szeretettel teljes” nevet viseli (l. alább). De a buddhizmus gyakorlatában nyoma sincs amaz elméleti különbségnek. Már Kőrösi Csoma Sándorunk fölszólít bennünket, hogy tiszteljük a buddhizmust, „which is founded on the same moral principles with our own, namely, on the love of all men” (1825 május 5-iki levele), „which has much in common with the spirit of the Christianity” (Tib. Dict. XI). A jámbor önzetlenség és a tevékeny jóakarát legalább is oly gyakori a buddhistáknál, mint a keresztényeknél. A Szigáló-váda-szutta erkölcsi kódexében a buddhizmus nem „megfagyott világ”, hanem tele van az emberiség lelkes szeretetével. Kompetens és tárgyilagos misszionáriusok szerint a buddhizmus erkölcstana mindjárt a kereszténység erkölcstana után

következik. A két nagy világvallás erkölcsi törvények dolgában egy színvonalon áll s a vallási parancsolatok teljesítése dolgában a keresztény világ sokszor messze elmaradt a buddhista világ mögött.

Az etika megalapozása tekintetében azonban mély űr tátong a két világvallás között. Az erkölcsi magatartás alapja és rugója a buddhizmusban nem egy legfőbb erkölcsi törvényhozónak és parancsoló úrnak az akarata, nem is valami bölcseleti kategorikus imperativus, hanem kizárólag a jó és rossz cselekedetek (*kamman*, sz. *karman*) döntő befolyása a cselekvő személyre, az *önmagunk kiérdemelte jutalom és büntetés*. Bármije van is valakinek, e nélkül hagyja el a világot, de amit gondolattal, szóval, cselekedettel *művel*, az az ő elvehetetlen birtoka, ezzel távozik a világból, ez követi őt, mint elválhatatlan árnyék; tegyük tehát a jót: a jó kincs a jövőre, a jó cselekedetek erős támasza a lényeknek a másik világon (SzN. III. 2, 10). Az igazi kincs nem az, amit az ember mély gödörbe ás, mert ezt tolvajok ellophatják, hanem a jótékonyágnak, erénynek, tartózkodásnak és önfékezésnek kincse, amely maradandó s amelyet tolvajok el nem lophatnak: a jó cselekedetek áldása (Khuddaka-pátha VIII.) – ami emlékeztet az evangélium szavaira: „Ne gyűjtsenek kincset a földön, ahol a rozsda és a moly megemészti s ahol a lopók kiássák és ellopják” (Máté ev. VI. 19–20). A gonosz ember bűnhődése abban áll, hogy nagy vagyoni veszteséget szenved, rossz hírűvé lesz, minden gyülekezetbe csüggetegen és félénken lép be, halála órájában egészen magán kívül van s holta után szerencsétlen, nyomorúságos, alsóbb, pokoli létre születik újra; a jó ember jutalma abban áll, hogy meggazdagodik, jó hírnévre tesz szert, minden gyülekezetbe bátran és vidáman lép be, halála órájában nyugodt s holta után a mennyekben születik újra boldog létre (DN. XVI. 1, 23–24). Az erkölcsiség tehát a buddhizmusban eszköz más célok elérésére – egyelőre a mostani és a jövőbeli létformák ideiglenes céljainak eszköze,

annak idején a megváltás végső céljának eszköze. Az erkölcsiség a kereszténységben is a megváltás eszköze. De a buddhizmus a megváltást minden isteni segítség nélkül, magának az embernek szellemi és erkölcsi energiájával akarja eszközölni. Ez az, ami Buddha tanát a nyugati „felvilágosultak” szemében annyira rokonszenvessé teszi – rokonszenvesebbé a tételes vallásoknál. *A buddhizmus az emberiségnek legnagyobb szerű kísérlete az önmegváltásra.*

A buddhista tehát saját maga jutalmazza meg vagy bünteti meg magát, kizárólag maga az oka annak, ha a számtalan egek vagy poklok valamelyikébe kerül s boldog vagy boldogtalan létre jut – ideiglenesen, mert (a megváltás állapotától természetesen eltekintve) nincs örökké tartó jutalom, de büntetés sem. Istene a buddhizmusnak van elég, de jutalmazó és büntető istene nincsen. Az isten nem is hatalmasabb az embernél: nem az ember hajlik meg az istenek előtt, hanem ezek ő előtte. Hiszen csak ember válhatik buddhává, míg egy istennek előbb alá kell szállania az égből, ha a buddhaság polcára akar emelkedni, úgyhogy az ember bizonyos értelemben magasabb lény minden istennél. A világ ura különben sem egy vagy több személyes isten, hanem egy személytelen elv: az okok és okozatok kérlelhetetlen természeti törvénye.

A buddhizmus ezért *eredetileg* nem ismerte az imádságot. *Miért* imádkozott volna a buddhista? Sorsa a saját kezeiben volt: nem volt istene, aki segíthetett volna neki, aki megválthatta volna; saját magára volt utalva, csak maga válthatta meg magát, a szenvedés és a halál ellen való küzdelemben neki magának kellett felfedeznie s elérnie azt a helyet, amelyre ama kérlelhetetlen természeti törvény fájdalmas hatalma nem terjedt ki. *Kihez* imádkozott volna? Buddhához? Buddha egész életében ember maradt s holta után megközelíthetetlen volt. Buddha megváltó volt ugyan – de csak annyiban, hogy megmutatta a

megváltás útját s felismerte és közölte a megváltó tudást, de ő maga nem válthatott meg senkit. A későbbi mahájána-buddhizmusban persze, ahol Buddha istenné vált, a külső vallásosság egyéb módjain kívül az ima is szerepel – még pedig, mint alább meglátjuk, gyakrabban és gépiesebben, mint bármely más vallásban a világon, de a régi buddhizmusban az imádság ismeretlen. Helyébe a szellemi erők koncentrációja lép, amelyben a hívő elfordul a külvilágtól, hogy saját énje magányában minden érzéstől, gyönyörtől és fájdalomtól menten anticipálja a mulandó világ elmúlását. A régi buddhizmus ájtatoskodása az elmélyedés áhítata.

B) AZ ELMÉLYEDÉS ÉS A BÖLCSESSÉG

Az erkölcsiség (*szíla*) az első állomás a megváltás felé vezető úton. A második állomás az elmélyedés (*szamádhi, dshána*), a harmadik és utolsó a bölcsesség, a magasabb megismerés (*panyyá*). Elmélyedés és bölcsesség kölcsönösen előmozdítják egymást: „Nincs elmélyedés, ahol bölcsesség nincs; nincs bölcsesség, ahol elmélyedés nincs; akiben elmélyedés és bölcsesség lakozik, az közel van a nibbánához” (Dhp, 372).

Az elmélyedés állapotának üdvössége a szent szövegekben sokszor lelkes szavakkal van magasztalva. Ha megperdül a mennydörgés dobja s zuhog a zápor, nincs nagyobb boldogság mint csendes hegyi barlangban elmélkedésbe merülni; nincs nagyobb boldogság, mint virágos folyóparton elmélkedésbe merülni; nincs nagyobb boldogság, mint éjjeli magányban, mikor zuhog a zápor s ordítanak a vadállatok, elmélkedésbe merülni (Théra-g. 522–524).

Az elmélyedés, valamint az ezt előidéző *módszeres gyakorlatok (kamma-tthána)* nagy szerepet játszottak a szerzetes életében – csak a szerzetes életében, mert világi ember nem foglalkozhatott ilyesmivel. Az elmélyedés elmélete, valamint a gyakorlatok technikája tekintetében a buddhizmus erősen függ a Jógától – nem a hasonló nevű bölcseleti rendszertől, hanem attól az ennél régibb szellemi irányzattól, amely érzékfeletti megismerésekre és képességekre s a rajtuk még túl lévő megváltási célokra irányult, amelynek bélyegző vonása a tudat adott határainak átlépése, magasabb tudat-állapotok elérése. Az elmélkedés helyes módjának ismerete felette fontos: valamint a tapasztalatlan hegyi tehén kellő helyismeret és ügyesség hiányában sohasem jutna el az óhajtott új füvekhez és vizekhez, sőt régi helyére sem tudna

visszatalálni, úgy az a tanítvány is, aki a helyes utak ismerete nélkül akarna az elmélyedés négy fokozatára emelkedni, nemcsak nem jutna fel a magasabb szellemi régiókba, hanem nem találna vissza még régi helyére sem, t. i. korábbi tudat-állapotába (AN. IV. p. 418).

Ha tehát a szerzetes az elmélyedés állapotába akar jutni, *előkészül* rá. Mindenekelőtt magányos vagy elhagyatott helyre vonul vissza, a *pallanka* (a Jóga-beli *parjanka*) nevű ülés-módban helyezkedik el, azaz keresztbe tett lábakkal telepedik le, felső testét egyenesen tartja, „arcát éber gondolkozással veszi körül” – s így marad tartósan merev mozdulatlanságban s közben *egy* pontra koncentrálja figyelmét. Ez a pont az elmélkedés „támaszpontja”. A temetőben pl. rothadó hullákra és csontvázakra pontosítja össze minden figyelmét, hogy szelleme elteljék a testi lét múlandóságának és tisztátalanságának gondolatával; folyó partján a hullámok tajtékának keletkezésére és múlására figyel s arra gondol, hogy a földi lét is úgy keletkezik és múlik, mint a tajték stb. – Az elmélyedés állapotának előkészítésére másféle eszközök is voltak használatban: tarka vagy csillogó tárgyak, pl. sima, világos, vörös agyagból való kör alakú lap, vízfelület, tüzes kör (pl. kerek nyíláson át nézett égő farakás), amelyeket mereven bámultak s így az ön-hipnózis állapotába jutottak. Igen kedvelt volt a „ki- és belélekezés” (*ánápána*) gyakorlata: a szerzetes teljes tudatossággal végezte a ki- és belélekezést, ügyelt a léleket hosszú vagy rövid voltára stb., ami szintén alkalmas arra, hogy a szellemet a külvilágtól elfordítsa s koncentrálja.

A kellő előkészület után aztán beáll az *elmélyedés* (*dshána*, sz. *dhjána*) állapota, amelynek négy fokozata van megkülönböztetve (pl. DN. IX. 10–13). Az *első* fokozaton minden alsóbbrendű vágyakozás és rosszindulat eltűnik, de a tárgyak képzete, illetőleg a támaszpont megfigyelése még nem s az egész testet örömmel és gyönyörrel teljes jólézés hatja át, amely a borbélytól felvert szappanhabhoz van hasonlítva. A *második*

fokozaton egészen eltűnik a tárgyak képzete, megszűnik a támaszpont megfigyelése és mérlegelése, s a testet még mindig jólérzés hatja át. Ez az érzés hűs áramhoz van hasonlítva, amely egy patakoktól és folyóktól nem táplált tóból indul ki. A *harmadik* fokozaton eltűnik az örömmel teljes jólérzés és lelkesedés, az elmélkedő az egykedvűség és tiszta tudatosság állapotában van, amelyben a testet „egy minden örömet felülmúló üdvösség” érzete hatja át. Ez az állapot olyan, mint a lótuszvirágoké, amelyek, anélkül hogy a víz színét érintenék, egészen hideg vízzel vannak körülvéve. A *negyedik* fokozaton minden érzés teljesen megszűnik, a meditáló az abszolút egykedvűség és tisztaság állapotában van, amelyben az egész testet szellemi természetű világosság sugározza át. Ez az állapot olyan, mint a fehér ruha, amely tetőtől-talpig befödi az elmélkedőt, úgyhogy testének legkisebb porcikája sem marad födetlen a fehérségtől. Ezen a fokozaton természetfeletti tökéletességek, magasabb szellemi hatalom (*iddhi*, sz. *rddhi*) jelenségei lépnek fel: az ember képes csodákat tenni, mások gondolatait kitalálni, énjét megsokasítani s bárhová áthelyezni.

A négy dshána-fokozat felett további magasabb tudat-állapotok is vannak – mindenekelőtt a négy *áijatana*, „szféra”, ú. m. 1. a tér végtelenségének szférája (*ākīśa-ānānca-ījatana*, sz. *ākāsa-ānantja-ījatana*), 2. a tudat végtelenségének szférája (*vinnyāna-ānānca-ījatana*, sz. *vidnyāna-ānantja-ījatana*). 3. a semmi szférája (*ākincsanīya-ījatana*, sz. *ākincsanīya-ījatana*), 4. a tudatoson és nem-tudatoson túl lévőknek szférája (*nēva-szannīya-nāszannīya-ījatana*, sz. *naiva-szandnyā-nāszandnyā-ījatana*). E négy *āijatana* felett még egy utolsó fokozat van, amely a legfőbb cél elérésére vezet: „a megszűnés” (*nirōdha*), t. i. „a tudat és érzés megszűnése” (*szannīya-védajīta-nirōdha*), tehát nem más, mint a *nibbāna* (DN. IX. 14–17. AN. IV. p, 410). – Buddha halála pillanatában mind a kilenc fokozaton átment (Mpsz. VI. 8–9).

A felsorolt tudat-szférák egyúttal *világ-szférák* is – „világok” (*lóka, dhátu*), és pedig a négy dshána-fokozatnak megfelelő „*alaki*” világ (*rúpa-dhátu*) és a négy ájatana-fokozatnak megfelelő „*alaktalan*” világ (*arúpa-dhátu*), valamint a legfelső, „*a megszűnés világa*” (*niródha-dhátu*), amelyek természetesen mind az „*érzéki*” világ (*káma-dhátu*) felett vannak. Amit tehát a buddhizmus látszólag oly fantasztikus módon a különböző világokról tanít, az a meditáló tudat különböző állapotaira vonatkozik, nem pedig a külvilágra, amely már a második dshána-fokozaton megsemmisül. Minden egyes világszférában megfelelő szellemi lények, „istenek” vannak. Ezek a sajátosan buddhista „istenek” természetesen, szféráikhoz hasonlóan, tisztán *szellemi élmények*, tisztán szellemi érzékfeletti lények, akikhez a meditáló az elmélyedés fokozataiban felemelkedik, nem pedig engedmények a néphit számára vagy dogmatikus fikciók. Hogy a meditációval kapcsolatosak, azt szemelláthatóan elárulják az arúpa-lóka isten-kategóriáinak elnevezései: „a tér végtelenségének istenei”, „a tudat végtelenségének istenei”, „a semmi istenei”, „a se nem tudatos, se nem tudattalan állapot istenei” (l. fentebb). Eredetükből érthető, hogy kultusz és ima nélkül szűkölködnek. – Az elmélkedés tanából a régi buddhizmusnak *lélek-problémájára* is esik némi fény. Az én (*attan*) három különböző alakja, ú. m. a durván „*anyagi*” (*ólárika*) én, t. i. a fizikai test, a magasabb „*szellemi*” (*manómaja*) én és a még magasabb „*tudati*” (*szannyámaja*) én, mind *relatív és látszólagos*, ami nyomban kitűnik, mihelyt a meditáló egy-egy magasabb tudat-állapotba kerül: az „*anyagi*” én már az első dshána-fokozaton megsemmisül s realizálódik a „*szellemi*” én; az első ájatana-fokozaton megszűnik a „*szellemi én*” és jelentkezik a „*tudati*” én, amely aztán szintén megszűnik a niródha (*nibbána*) állapotában. A buddhisztikus „*lélek-tagadás*” tehát minden látszat szerint abban áll, hogy a buddhizmus nem emelkedik valamennyi relatív én-alak fölé s

nem hatol el egy abszolút legfőbb éniig (l. föntebb). A régi buddhizmus tehát nem tagadja kereken, hogy abszolút én van, hanem csak azt mondja, hogy mindaz, amit különböző tudat-állapotokban énünknek érzünk, a valóságban nem abszolút én.

Az elmélyedési gyakorlatok és állapotok következménye és betetőzése a *bölcsesség* (*panyjá*, sz. *pradnyá*), a magasabb megismerés, a teljes tudás állapota. A pannyá birtokában az ember képes korábbi létformáira visszaemlékezni, az élőlények sorsát az újraszületések körforgásában felismerni s e két tehetséggel kapcsolatban a négy nemes igazságot teljesen átlátni és megérteni. A buddhista tanítvány a szenvedés igazságából indul ki s ugyanoda tér vissza – azzal a különbséggel, hogy előbb csak hitről volt szó, Buddha tanának hívő átvételéről, érzett, de fel nem ismert igazságról, most azonban, a nemes nyolcas út végén, a hit tudássá szilárdult.

Az elmélyedési gyakorlatok és tudatállapotok a modern tudomány szemüvegén át nézve részben bizonytalannal a szellemi erőknek, a szemléletnek és az érzésnek, intenzív koncentrációjában állottak, részben azonban kétségkívül *vizionárius* és *eksztatikus* természetű *patologikus* állapotok voltak. Az elmélyedés állapotában lévő szerzetesnek érzéketlensége külső befolyásokkal szemben a kánon több helyén van illusztrálva. Igen tanulságos többek közt a következő történet. Egy tanítvány, aki egy folyó túlsó partjára a Mesterhez akar eljutni, Buddhára irányított gondolataiba elmélyedve egyszerűen a víz színére lép s a víz színén a folyó közepéig halad. Itt hirtelen feleszmél gondolataiból, a hullámok láttára megrémül és merülni kezd, de aztán újra Buddhára koncentrálna elméjét s az elmélyedés állapotában átjut a túlsó partra (Ds. 190). Ez a történet emlékeztet Péter apostol tengeren járására (Máté ev. XIV. 25–32). A szóbanforgó érzéketlenség drasztikus illusztrációja a következő történet. Egy démon akkora csapást mér az

elmélkedésbe merült Szári-putta fejére, amellyel egy hét vagy nyolcadfél rőf magas elefántot lehetne leütni vagy egy nagy hegycsúcsot szétzúzni; ennek ellenére a tiszteletreméltó Szári-putta Moggallána kérdésére kijelenti, hogy egészen jól érzi magát, csak a fejét fájlalja egy kicsit (U. IV. 4). Egy szerzetes elmélyedésében halálszerű (nyilván kataleptikus jellegű) megmerevültség állapotába jut, úgyhogy pásztorok és földművesek már holtnak hiszik s el akarják égetni (MN. L). Hasonló pathologikus állapotok feltételei bőven megvoltak a régi buddhizmus szerzetesi életében: a rendes családi élet teljes megtagadása, a vándorló koldus életmódjával járó kimerültség s a szellemi túlcsigázottság nem igen maradhatott hatástalan az idegrendszerre. A szövegekben gyakran vannak említve „égi alakok és hangok”, azaz látási és hallási hallucinációk. Ilyenekre utalnak azok az elbeszélések is, amelyekben istenek és Mára, a sátán, jelennek meg. Ezek a jelenések részben bizonytalán nem voltak fikciók, hanem valóságos szellemi élmények. Ilyesmire a keresztény szentek története, valamint a modern pszichiátriai irodalom elég példát tud felmutatni.

A szentség fokozatai: szentek és buddhák

A helyes magatartás, a helyes elmélkedés és a magasabb megismerés mind csak eszközök a legfőbb cél szolgálatában. Ez a cél a megváltás (*vimutti*, sz. *vimukti*), a szentség állapota, amely természetesen nem egykönnyen érhető el. Olykor megtörtént ugyan, hogy egyes különös tehetséggel bíró, szellemi fejlődésre különösen alkalmas tanítványok Buddha szavainak hatalmas befolyása alatt nyomban a szentség állapotába jutottak s elérték a megváltást. Ez azonban csak igen ritka kivétel: az ember általában csak számtalan létformán keresztül, folyton

törekedve és küszködve, lassan-lassan közeledik a nagy cél felé. E közeledés mérve szerint a szentségnek négy fokozata van megkülönböztetve: a *szóta-ápanna*, a *szakad-ágámin*, az *an-ágámin* és az *arahat* állapota.

A szentség legalsó fokán áll a *szóta-ápanna* (sz. *szoóta-ápanna*), „aki belejutott (*á-panna*) a folyóba (*szóta*, sz. *szoótasz*)”, t. i. a megszentülés folyójába, azaz: aki rálépett a megigazulás útjára. Mindenki *szóta-ápanna*, aki „Buddhához, a tanhoz és a rendhez, folyamodik” s leteszi a fogadalmat, hogy e „három menedék” szellemében akar élni. A *szóta-ápanna* biztos róla, hogy meg lesz váltva, csak hogy a *nibbána* elérése előtt még hétszer fog újraszületni – de nem többé a három legalsó világban, t. i. az állatok, a kísértetek és a kárhozottak világában.

A *szakad-ágámin* (sz. *szakrd-ágámin*), „aki (még) egyszer visszatér”, a vágy, a gyűlölet és az elvakultság lecsökkenése folytán még csak egyszer fog újraszületni ezen a világon s aztán meg van váltva.

Az *an-ágámin*, „aki nem tér vissza”, már csak az istenek világában fog még újraszületni s innen megy be a *nibbánába*.

Az északi buddhizmusban a *szoóta-ápanna*, *szakrd-ágámin* és *an-ágámin* összefoglaló neve: *srávaka*, „hallgató, tanítvány” (p. *szávaka*).

A negyedik és legmagasabb fokon áll az *arahat* (sz. *arhat*), „a szent”, aki célhoz ért, aki már földi életében elérte a *nibbánát*, minden bűntől és gyöngeségtől ment, minden élet-akaratot megsemmisített s rendületlen egykedvűségben él. Ezt a fokozatot csak *szereztes* érheti el – amint ezt már a szónak etimológiája is elárulja, mert *arahat* eredetileg a. m. „aki méltó, aki igényt tarthat”, t. i. alamizsnára és tiszteletre. A buddhista *szereztes* lemondott a világról, de ennek fejében magának tartotta fenn az üdvösséget s a világi embert kizárta belőle. Egyes jámbor világi hívek kedvéért mégis kivételt tettek s azt tanították, hogy a hívő és bölcs

laikus, aki halála pillanatában utolsó gondolatát, végső óhajtását a földi lét megszűnésére irányítja, ezt a célt el is éri.

A későbbi mahájána-buddhizmus az arhat ideálja helyébe a *bódhi-szatta* ideálját tette s azt tanítja, hogy *minden világi* is, még az utolsó pária is, elérheti az üdvösséget. A *bódhi-szatta* (sz. *bódhi-szattva*), „a bölcs lény” vagy *mahá-szatta* (sz. *mahá-szattva*), „a nagy lény”, minden olyan lény, amely valamelyik újraszületése folyamán valamikor megváltó buddhává lesz, tehát buddhaságra predesztinált lény, leendő v. potenciális buddha. Gótama Buddha 34 éves koráig szintén *bódhi-szatta* volt. Egy *bódhi-szatta* rendszeren tele van részvétellel a többi élőlények iránt s az arhattal szemben aktív természetű lény. Mindenféle, isteni, emberi, sőt állati alakban is születhetik újra, de azért buddha-jelölt marad. A Dsátaka-történetekben a *bódhi-szatta* vagy ötven különböző alakban születik a világra s vagy huszonöt különféle állat (jobbára majom, oroszlán, gazella, hattyú, szalonka, elefánt) alakjában lép fel; ha embernek születik, akkor jobbára vezeklő, király, házi pap (*puróhita*), khattija, de alsóbbrendű ember is, így fazekas, rabszolga, pária, mesterember, sőt útonálló is; ha isteni létre születik, akkor rendszeren fa-istenség vagy Szakka isten alakjában lép föl. De bármily létformában lát is napvilágot egy *bódhi-szatta*, a dogmatika szerint bűnt nem követhet el többé.

Az *arahat* (*arhat*) szó Buddha közönséges jelzője. Egy *arahat* valóban a megváltó tudás birtokát tekintve Buddha színvonalán áll – éppen olyan buddha („megvilágosult”), mint maga Gótama Buddha s más alább említendő buddhák. A különbség csak az, hogy az *arahat* egy buddha tanítványa vagy utóda, míg egy Buddha a maga erejéből tesz szert a megváltó tudásra.

A maguk erejéből megvilágosult buddhák között is van különbség, amennyiben némelyek csak a maguk számára világosultak meg, mások

az emberek számára is.

A *paccséka-buddha* (sz. *pratjéka-buddha*), „a maga számára megvilágosult”, olyan buddha, aki a maga erejéből szerezte meg a megváltó tudást, de bölcsességét megtartja magának. Egy időben Gótama Buddha is közel volt hozzá, hogy paccséka-buddha maradjon. Ilyen buddha képes elérni a nibbánát, de nem képes tudását az emberiséggel közölni – „épp úgy, mint a néma is láthat jelentős álmot, de képtelen másokkal közölni”, vagy mint a városban megvendégelt vadember képtelen az élvezett jókat társainak megmagyarázni. A paccséka-buddhák a legendában úgy lépnek fel, mint hosszú szakállú és bozontos hajú remeték és sokszor a magányosan járó orrszarvúhoz vannak hasonlítva, mint különben a buddhista szerzetesek általában. A paccséka-buddha különben a régi buddhizmusban még alárendelt szerepet játszik s későbbi felfogás szerint sohasem lép föl egy igazi buddhával egyidejűleg.

A paccséka-buddhák s általában minden lény felett áll „a teljesen megvilágosult” (*szammá-szam-buddha*, sz. *szamjak-szambuddha*), a szent, magasztos, *egyetemes buddha*, aki a maga erejéből jött rá a megváltó tudásra s ezt képes és akarja is az emberiségnek hirdetni. Gótama Buddha a megvilágosodás után Upaka szerzetes kérdésére, hogy kinek a híve s ki az ő mestere, így felel: „Mindent legyőztem, mindent felismertem, minden dologtól érintetlen maradok, mindent odahagytam, szabaddá lettem a vágyakozás megsemmisítése által. A magam erejéből értem el a megismerést. Kit mondhatnék mesteremnek? Nincsen tanítóm. Senki sem fogható hozzám, senki sincsen a világon és a mennyekben, aki hozzám hasonló volna. Én vagyok a szent a világon, én vagyok a páratlan mester, én vagyok az egyedüli, a tökéletes Buddha” (Mvg. I. 6, 7–9). Krisztus is ezt mondja magáról: „Én vagyok az út, az igazság, az élet”. S Buddha valóban az a buddhistáknak, ami Krisztus a

keresztényeknek: emberfeletti lény. „Isten vagy-e?” – kérdezi Dóna bráhmána Buddhától. – „Nem.” – „Gandhabba vagy-e?” – „Nem.” – „Jakkha vagy-e?” – „Ember vagy-e?” – „Nem.” – „Hát mi vagy?” – „Tudd meg, ó bráhmána, hogy én buddha vagyok” (AN. II. p. 38). „Az egész világon, ide számítva az isteneket is, Buddha viseli a 'legfőbb' (*agga*) nevet” (SzN. I. p. 67). Aki szavakhoz nem tapad, világosan láthatja, hogy egy legfőbb lényt már a legrégebb buddhisták is elismertek és tiszteltek. Ez a legfőbb lény Buddha. Róla van elnevezve a buddhista (*bauddha*), ő hozzá „folyamodik” az, aki a buddhista hitközségbe fel akarja magát vétetni, amint Krisztusról van elnevezve a keresztény (*christianus*), akit a Fiú nevében is vesz fel az egyház a keresztények közösségébe. Az egész buddhizmus tele van alapítójának magasztalásával. Minden páli kézirat és könyv elején olvasható: „Hódolat a Magasztosnak, a Szentnek, a Teljesen megvilágosultnak” (*Namó tassa Bhagavató, Araható, Szammászambuddhassa*). Későbbi északi-buddhista szanszkrit szövegek nem találnak szavakat fönsége leírására. Senki sem hasonlít hozzá a lábatlan, a kétlábú és a négy lábú lények közt az alaki világban és az alaktalan világban, sem isten, sem bráhmána. Pratyéka-buddhák milliárdjai nem érnek fel egyetlen tökéletes buddhával. Fönségét és magasztosságát ésszel felérni lehetetlen. Ha valakinek ezer feje volna s mindegyik fejében száz szája s mindegyik szájában száz nyelve, akkor sem volna képes egy tökéletes buddha tulajdonságait felsorolni – még egy egész világ-korszak tartama alatt sem.

A buddhiztikus szkolasztika mindamellet elég önmegtagadó volt a végtelen számú buddha-ismerveket véges számúakra redukálni s a lelki és testi bélyegző vonásokat jegyzékbe foglalni. A lelki buddha-ismérvek: a 10 „erő” (*bala*), a 18 „sajátos tulajdonság” (*ávénija dharma*, sz. *ávénika dharma*) és a 4 „meggyőződés” (*vészáraddsa*, sz. *vaisáradja*). A 10 „erő” abban áll, hogy egy buddha ismeri a helyeset és a helytelent, a kamman

(sz. karman) szükségszerű következéseit, a minden dolognak végére vezető helyes utat, az elemeket, a lények mivoltát, az érzékszervek relatív erejét, az elmélyedés fokozatait s hatásukat a szellemre s képes korábbi születéseire visszaemlékezni s az erkölcstelenséget magától távoltartani. A 18 „sajátos tulajdonság” birtokában egy buddha látja minden dolog múltját, jövőjét és jelenét; ügyes minden testi cselekvésben, a látásban és a gondolkodásban; erős a figyelésben, emlékezésben, elmélyedésben, akarásban, megváltásban és bölcsességben; ment az állhatatlanságtól, zajosságtól (handabandázástól), zavarosságtól, heveskedéstől, hanyagságtól és meggondolatlanságtól. A 4 „meggyőződés” birtokában egy buddha tudja, hogy elérte a mindentudást, hogy megszabadult a bűntől, hogy ismeri a nibbána (sz. nirvána) akadályait s hogy megmutatta a megváltás útját. – A testi ismérvek száma nem kevesebb, mint 112; köztük 32 „nagy szépségjegy” (*mahápurisza-lakkhana*, sz. *mahápurusa-laksana*), 80 „kis szépségjegy” (*anuvjan-dsana*). A „nagy” szépségjegyek egyike egy a fejen lévő „korona” (*usnisa*), t. i. egy korona-szerű kidudorodás. Buddha képein és szobrain valóban van is a koponya közepén egy sajátságos kinövés, amely majd gömbölyded, majd hegyes, majd felül megoszló, majd lángszerű, majd oly magas, hogy a fej magasságával egyenlő, s amely egy nézet szerint arra utalna, hogy Buddha fején valóban volt is ilyenféle kinövés, ami azonban igen valószínűtlen. Szemöldökei közt szőrpamat van – fehér, mint a hó, vagy mint az ezüst, s belőle sugarak jönnek ki, amelyek minden világot megvilágítanak a legmélyebb poklokig. Hajzata fényes kékes-fekete, mint a páva farka, vagy mint a szétdörzsölt szemkenőcs (*andsana*), kurtán fürtözött s minden fürt jobbról balfelé halad. Ez szintén sokszor megvan Buddha képein és szobrain. Még más „nagy” szépségjegyek: oly állkapocs és felső test, aminő az oroszláné; oly termet, aminő a szent fügefáé (*Ficus religiosa*);

hosszú kezek és lábak (Indiában, valamint Iránban előkelő születés jele); 40 egészen egyforma fog; aranyszínűen játszó bőr; rendkívül hosszú (fülig elérő!) nyelv és pudendum occultum (kétségkívül ősrégi isteni attribútumok) stb. – Még későbbben feltették, hogy egy buddhának mindegyik talpán 108 „szerencse-jegy” (*mángaľja-laksana*) látható – mindenféle ábrák, pl. elefánt, oroszlán, tigris, lótuş, a Méru-hegy (az istenek begye), ezer küllős kerék, a gamós kereszt (*szvasztika*) stb. Ehhez természetesen jókora felület, illetőleg láb kellett. A ceyloni Ádám-hegy csúcsán lévő „szent lábnyom” (*srí-páda*), Gautama Buddha lábnyoma, amelyet már Asóka király idejében (Kr. e. 3. sz.) mutogattak, valóban nem kevesebb mint 5 láb hosszú s 2½ láb széles. Összhangban van ezzel az, hogy Gautama Buddha egy hagyomány szerint 12, egy másik szerint 18 rőf magas volt. – A felsorolt ismérvekhez még más felette részletes, fásasztó és képtelen személyleírások járulnak, amelyekről a régi páli szövegek mit sem tudnak.^{43}

Buddha, Gótama Buddha, tehát szintén a legtökéletesebb lény volt – tökéletesebb, mint bármely más lény: emberfeletti ember, isten feletti isten (*dévátidéva*), a régibb buddhizmusban azonban mégis csak ember volt, halandó ember. Személyisége tanítványainak legfőbb ideálja s hitüknek fundamentuma, de mégsem oly értelemben, mint Krisztus személye a kereszténységnek. A buddhizmus középpontjában inkább a tan áll, a kereszténység középpontjában az üdvözítő, aki így szól tanítványaihoz: „Veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Máté ev. XXVIII. 20), míg Gautama Buddha ezt mondta tanítványainak: „A tan (*dhamma*) és a fegyelem (*vinaja*), amelyet nektek hirdettem és elétek írtam, ez a ti mesteretek (*szatthar*) elköltözése után is” (Mpsz. VI. 1). A négy szent igazság hitformulájában, a buddhizmus e credo-jában, Buddhának neve elő sem fordul. Igaz ugyan, hogy Gótama Buddha földi pályafutásának emléke, példája, tanítása gyakorlatilag a

legnagyobb hatással volt tanítványai valláserkölcsei életének és érzésének alakítására, mindazonáltal Buddha tana velejében és lényegében megmarad akkor is, ha személyét belőle kikapcsoljuk. A régi szövegekben a szenvedés és a megváltás problémájával szemben Buddha alakjának dogmája háttérbe szorul. Hogy miért, nem nehéz belátni. Egy buddha nem lehetett Istentől küldött vagy született megváltó, mert megváltás nem jöhet istentől: Buddha csak a megváltás tanának felismerője és hirdetője lehetett – földi lény, a földöntúli eredet titokzatos nimbusz nélkül. Bizonyos értelemben minden arhat, minden megváltott ember épp olyan buddha, mint Gótama Buddha. „Aki a tiszteletreméltó buddhákat vagy tanítványokat vagy a nibbánába jutottakat tiszteli, az egyaránt mérhetetlen érdemeket szerez magának” (Dhp. 195–196).

Ily felfogás mellett nem feltűnő, hogy Gótama Buddha nem volt a megváltásnak legelső s következésképpen nem lehetett utolsó ismerője és hirdetője sem. Oly hit, aminő a kereszténység, amely egyszeri világteremtést és elmúlást s térben és időben korlátolt földi létezést vesz fel, beérheti egy Megváltóval; de az ind világnézetnek nincsen horizontja: a keletkezés és elmúlás örök folyamata óriási számú és óriási nagyságú világ-korszakokban (*kappa*, sz. *kalpa*) megy végbe, amelyekben a világ és a földi lét mindegyre megújul s mindegyre elpusztul s amelyekben tehát *több, igen sok* Megváltóra van szükség, A lét örök körforgásában számtalan lény van számtalan létformában művelt cselekedetei által buddhaságra predesztinálva. Ha egy ilyen lénynek, egy bódhi-szattának, a sors, illetőleg saját cselekedetei által öröktől megszabott ideje elérkezik, akkor egy bizonyos világkorszakban mint ember születik a világra s mint *buddha* hirdeti a maga erejéből megszerzett megváltó igazságot. Az olyan világkorszak, amelyben egy buddha jelenik meg, „*buddha-kappa*” vagy „*nem-üres (a-szunnya, sz. a-*

súnja) kappá”, az olyan, amelynek nincs buddhája, „üres (szunnya, sz. súnja) kappá”. A jelenlegi világekorszak „áldott kappá” (*bhadda-kappá*, sz. *bhadra-kalpa*), mert öt buddhája van, akik között Gótama Buddha a negyedik. Az ötödik buddha, Gótama utóda, akinek megjelenését a páli kánon egy helyen maga Gótama jövendöli meg (DN. XXVI. 25), *Mettejja* (sz. *Maitréja*), „a szeretettel teljes”, aki a szeretetet fogja hirdetni és érvényre juttatni s akit a buddhisták úgy várnak, mint a zsidók a Messiást. Ez a buddha ma még a *Tuszita* (sz. *Tusita*), „elégült”, istenek egében van, ahonnan Gótama is jött, s ennek 5000 éves periódusa után fog megjelenni. Gótama Buddhának természetesen elődei is voltak. A páli kánonban lévő Mahá-padána-szutta (DN. XIV) szerint hat elődje volt, ú. m. *Vipasszin* (sz. *Vipasjin*), *Szikhin* (sz. *Sikhin*), *Vessabhú* (sz. *Visvabhú*), *Kakuszandha* (sz. *Krakucscshanda* v. *Krakutszanda*), *Kónágamana* (sz. *Kónákamuni* v. *Kanakamuni*) és *Kasszapa* (sz. *Kásjapa*), akik közül az elsőnek élettörténete is el van beszélve. A páli kánonba felvett Buddhavansza már Gótama Buddha 24 elődének rövid verses biográfiáját hozza. ^{44} Ezek a buddhák a Gótama kappáját megelőző 12 világekorszak folyamán léptek fel. Az első köztük, *Dípan-kara*, már megjövendölte Gótama buddhaságát (Dhp. – kommentár). Valamennyi buddha életleírása egy kaptafára van ütvé: mindegyik középső Indiának keleti részében lát napvilágot, ami azt mutatja, hogy a régi buddhizmus nem volt kozmopolitikus; mindegyik khattija vagy bráhmána családból származik, ami arra utal, hogy a kaszt-különbség a buddhizmusban sem volt egészen elhanyagolható mennyiség; mindegyik egy fa tövében ülve éri el a megváltó ismeretet, így pl. *Dípan-kara* egy szent fügefa tövében, mint Gótama. Életkoruk azonban más és más, mert különböző világekorszakokban az emberi élet tartama változó, s nagyságuk is különböző: vannak köztük 100 000 évesek és 90 láb magasak. Mindezek a buddhák mitikus alakok, de a hagyomány elég régi idő óta történeti

személyeknek tekintette őket. Aszóka király rendeletei egyikében (kb. Kr. e. 255) arról beszél, hogy restauráltatta azt az ereklye-dombot (*thúpa*, sz. *sztúpa*), amely Kapila-vatthu közelében *Kónákamana* (azaz: *Kónágamana*, a Buddha-vansza huszonharmadik buddhája) emlékét örökítette meg. – A buddha-eszme valószínűleg régibb, mint a Buddha-legenda, amelynek kiindulópontja az a hit, hogy valamikor egy buddha fog megjelenni. Krisztus fellépésének alapja szintén az a hit, hogy valamikor egy megváltó fog fellépni. Ennek ellenére Gótama Buddha épp oly történeti alak, mint Krisztus.

Az északi buddhizmusban, jelesül a tibeti lamaizmusban, roppant sok buddha van, még több bódhi-szattva. Vannak mindenekelőtt „emberi buddhák” (*mánusi-buddha*), akik a déli buddhizmus buddháinak felelnek meg. Gautama Buddha és hat előde szorosabban összetartozó hetes csoportot képez. Régibb e csoportnál egy ötös csoport, amelynek tagjai: Gautama három előde, Krakucscshanda, Kanakamuni és Kásjapa, aztán maga Gautama Buddha (tibeti nevén: *Szang-gyé*) és utóda, Maitréja (a tibeti *Dsam-pa gon-po*, „a jóságos úr”). – Vannak aztán „reflexió-buddhák” (*dhjáni-buddha*), azaz reflexióból keletkezett, anyagtalan égi buddhák, öröktől fogva való lények, voltaképpen tehát valóságos istenek. Az „emberi” buddhák az északi-buddhista mahájána-spekuláció szerint csak múló jelenségek, csak az „égi” buddháknak földi másai. Ennélfogva minden egyes emberi buddha mellett egy-egy, összesen öt dhjáni-buddha áll. A legkiválóbb köztük a történeti Gautama Buddhának megfelelő *Amitábha buddha*, „a végtelen fény buddhája”, az egész északi buddhizmus legnépszerűbb alakja (a tibeti *A-mi-de-va* v. *O-pag-me* v. *Nang-ba-tha-jé*, a japáni *Amida Bucu*). Országá a *Szukhávati*, „a boldogság helye” (a tibeti *De-va-csen*), ahol a jók erényes életük jutalmául újraszületnek s a legnagyobb boldogságot élvezik – olyasmi, mint a görög Elysium vagy a keresztény mennyország vagy a mohamedán

paradicsom. Az a felfogás, hogy minden emberi buddha egy égi buddha képmása, gnosztikus tanításra emlékeztet s talán perzsa befolyás alatt jött létre. A „végtelen fény” buddhája világosan utal az ó-perzsa fényvallásra. – Egyes, a nép körében különös tiszteletben álló és a gyakorlati élet szempontjából jelentékeny lények szintén buddhaságra emelkedtek, így pl. régi gyógyító istenségekből „gyógyító buddhák” lettek. Még más köztiszteletben álló lények dhjáni-buddhákka kerültek kapcsolatba. Így pl. *Amitájusz*, „a végtelen élet”, *Amitábha* buddha doublet-ja.

Igen nagy szerepet játszanak továbbá az északi buddhizmusban a *dhjáni-bódhi-szattvák*, akik (mint a dhjáni-buddhák is) a zoroaszteri vallásnak *fravasi* (perzsa *ferver*) nevezetű s őrangyali szerepet játszó alakjaira emlékeztetnek s valószínűleg perzsa befolyás alatt jöttek létre. Minden egyes dhjáni-buddhának egy-egy szellemi fia van, aki emanáció útján keletkezett belőle – avégből, hogy a jó törvényt a földön ellenőrizze. Így *Amitábha* dhjáni-buddha fia vagy reflexe, a neki megfelelő dhjáni-bódhi-szattva, *Avalókitésvara*, „a letekintés (*avalókita*), *ura (ísvara)*”, más néven *Padma-páni*, „a lótosz-kezű” (a tibeti *Csen-re-zig*, a sínai nőnemű *Kvan-jin*). Ez a megszemélyesített szerető isteni gondviselés, aki a brahmanizmus jóságos Visnu istenéhez hasonlóan minden lehetséges létformában, oroslán, ló, forgószél stb. alakjában támogatja a halandókat, igazi, a szó szoros értelmében való isten, aki minden bajban és szorongatásban az ember menedéke s akihez ezért leggyakrabban szoktak imával fordulni. Hozzá van intézve a leghíresebb ima-formula: *Óm, mani padmé, húm!* „Igen, te drágakő a lótoszban, amen!” Más bódhi-szattvák: *Mandsusrí* (tib. *Dsam-pal*), a megszemélyesített bölcsesség; *Vádsra-páni*, „a mennykő-kezű” (tib. *Do-rdse-cshang*), az isteni hatalom megszemélyesítése, Indra isten utóda; *Szamanta-bhadra*, a vallási extázis istene stb. – Nőnemű bódhi-szattva

Tará, „a megmentő”. Ennek egyik alakja, Padma-páni nőnemű energiája (*sakti*), *Vadsravaráhí* (tib. *Do-rdse-phag-mo*), „a mennykövező vaddisznó” (mert disznófejű lény alakjában vert le egy démont).

Az istenség fogalmának előtérbe nyomulása, az ima alkalmazásához hasonlóan, az eredeti buddhizmus elfajulása. De a buddhizmus szellemének végleges csődje az a (persze egészen késői) tan, hogy az öt dhjáni-buddha egyetlen *ős-buddha* (sz. *Ádi-buddha*, tib. *Thog-mé-szang-gyé*) emanációja. Ezzel a buddhizmus a monotheizmus egy nemévé lett.

III. SZANGHA

A buddhista egyház, épp úgy mint minden más egyház, *papi* és *világi* elemekből áll. A papi elem természetesen mindenütt előtérben van, de – legalább elvileg – sehol sem annyira, mint a buddhizmusban, ahol túlzás nélkül és kereken kimondva az *egyedüli* lényeges elem. Csakis a Buddha köré sereglett *szerteszek* képeztek elejétől fogva *zárt rendet*, *kongregációt* (*szangha*), amelyből a világi hívek ki vannak zárva. A tagok felvétele a rendbe, élete és magatartása a rendben pontosan megszabott *jogi* szabályok alá esik. A jogi forma korai jelentkezése nem feltűnő: a szerzetesi élet terén más felekezetű rendek már Buddha előtt kész formákat teremtettek, amelyeket Buddha egyszerűen átvehetett. Buddhának különben is már korán meggyűlt a baja elégületlen, torzsalkodó és lázongó tanítványokkal s már ezért is pontos rendeletekkel kellett a szerzetesrend belső életét szabályoznia.

Mindazt, ami a szerzetesrendre vonatkozik, a páli kánon első fő része, a *Vinaja-pitaka*, „a fegyelem kosara”, foglalja magában. E gyűjtemény legfontosabb szövegei: 1. a *Szutta-vibhanga*, „a tételek (t. i. az alább mindjárt említendő *páti makkha*) magyarázata”, és 2. a *khandhakák*, „kisebb fejezetek”, a *Szutta-vibhanga* pozitív pendantja, folytatása és kiegészítése, a rend férfi és női tagjainak életére vonatkozó szabályok összessége.^[45] A *khandhakák* tíz első fejezete a *Mahá-vagga*, „a nagy szakasz”, a többi tizenkettő a *Csulla-vagga*, „kis szakasz”. A *Mahá-vagga* tíz fejezetének tartalma ama szabályok, amelyeknek tárgya a szanghába való felvétel, az *upószatha* ünnep, az esős időszak alatt folytatandó életmód, a *paváraná* ünnep, a szerzetesek ruházkodása, ülés- és utazás-

módja és gyógyszerei, jogi viszonyok és eljárások a rend kebelében, jelesül szakadások esetében, A *Csulla-vagga* kilenc első fejezetének tárgya: fegyelmi eljárás könnyebb esetekben, mindenféle penitenciafajok, vitás ügyek elintézése, a szerzetesek napi életmódja, lakások és lakásberendezések, a szerzetesek kötelességei egymás iránt és kizárás a gyónási szertartásból; a tizedik fejezetben az apácák kötelességeiről van szó; a 11. és 12. fejezetben a két első buddhista zsinat története van elmondva.

A Vinaja-pitaka szövegei, tehát a bennük foglalt törvények is igen különböző időkből származnak. Legrégibb magjuk a *pátimokkha* (sz. *prátimóksa*), tkp. „feloldozás, abszolúció”, nevezetű gyónási formula – egy 227 tételből álló bűnlajstrom, amelyet az alább említendő *upószatha* ünnepen a szangha férfi és női tagjai előtt felolvastak. A *pátimokkha* alighanem a legrégebb buddhista mű, mindenesetre a legrégebbek egyike, amelynek tartalma velejében közvetlenül a Mestertől való s az egész buddhista egyházjog alapja. E formula kommentárja a *Szutta-vibhanga*, amelynek két könyve a kiközösítéssel járó (*párádsika*) és levezekelhető (*pacsittija*) bűnökről van elnevezve. Minden egyes pont kommentálása egy elbeszéléssel kezdődik, amelyben el van mondva, hogy mikor és hol fordult elő első ízben bizonyos vétség; erre következik Buddhának a vétség kiengesztelésére vonatkozó rendelkezése, végül ennek filológiai magyarázata s az egyes esetek és lehetőségek kazuisztikus fejtegetése. A *khandhakák* határozmányai, parancsai és malmi is stereotip módon mindig valamely eseményhez fűződnek: ekkor meg ekkor, itt meg itt valami szabálytalanság fordult elő, az emberek megbotránkoznak s elítélik a vétkes rendtagot, a szerzetesek meghallják s jelentik a dolgot Buddhának, aki aztán intő beszédet tart tanítványaihoz s kiadja azt a rendeletet, hogy ez meg ez történjék vagy ne történjék, s hogy aki a rendelet ellen vét, ezzel meg ezzel bűnhődjék.

Íme egy példa a sok közül. Mikor Buddha egyszer látja, hogy egy bélgörcsökben szenvedő szerzetes ápolás nélkül fetreng tisztátalanságban, Ánanda segítségével tisztába teszi a beteget, aztán összehívhatja a szerzeteseket s így szól hozzájuk: „Van-e ebben és ebben a helyiségben beteg szerzetes, szerzetesek?” – „Igen, uram.” – „Mi baja annak a szerzetesnek, szerzetesek?” – „Bélgörccse van, uram.” – „Ápolja-e valaki, szerzetesek?” – „Nem, uram.” – „Miért nem ápolják őt a szerzetesek?” – „Ez a szerzetes semmit sem használ nekik, uram. Ezért nem ápolják őt a szerzetesek.” – „Nektek, szerzetesek, nincsen anyátok, sem atyátok, akik titeket ápolhatnának. Ha tehát ti nem ápoljátok egymást, ki ápoljon titeket, szerzetesek? Aki engem ápolna, ápolja ezt a beteget, szerzetesek!” (Mvg. VIII. 26) – ami, mellékesen, az evangéliumi király szavaira emlékeztet: „Bizony mondom nektek; amit cselekedtetek eggyel az én kicsiny atyámfiái közül, én magammal cselekedtetek” (Máté ev. XXV. 40). – A történetek természetesen mind költöttek s csak ki vannak találva a parancsok és tilalmak keletkezésének történeti magyarázására.

Noha tehát a rendi jogot tényleg maga a szerzetesrend, illetőleg hivatott tagjai alkották meg, *a szangha mégis elméletileg minden törvényhozói illetékességet határozottan elutasított magától.* A rendi törvényhozás a szangha felfogása szerint kizárólag a Mestert illeti meg: minden parancs és tilalom ereje onnan van, hogy a Mester maga mondotta ki. Buddha halálával megszűnt új törvények alkotásának lehetősége, de szükségessége is. A szanghának nincs más dolga, mint Buddha rendeleteit alkalmazni. Innen van, hogy minden, még kézzelfoghatóan későbbi keletű rendelet is Buddha intézkedésének van feltüntetve.

BELÉPÉS ÉS KILÉPÉS

A szangha közösségébe eredetileg mindenki beléphetett: mindenki a lélekvándorlás útjain bolyong, mindenki megváltásra van szorulva s tehát mindenki igényt tarthat rá. A gyakorlati élet azonban természetesen bizonyos korlátozásokat tett szükségessé, amint ez a páli kánon jogi szövegeiből kitűnik, amelyek költött személyeken és helyzeteken világítják meg a korlátozásokat. Nem voltak a rendbe felvehetőek olyanok, akik súlyos vagy fertőző betegségben vagy feltűnő testi fogyatkozásban szenvedtek, tehát pl. bélpoklosok, nehézkórosok, tüdővészések és sánták, púposok, vakok, süketnémák; aztán oly személyek, akiknek belépése a rendbe mások jogainak sérelmével járt volna, így pl. szolgálatban álló személyek, főleg katonák, eladósodottak, jobbágyok, oly fiúk, akiknek szülei nem engedték meg a rendbe való belépést; végül nagy gonosztevők. Kivételek hébe-hóba mindenesetre előfordultak, mert hiszen a thérák között egy Angulimála nevű hírhedt rabló is szerepel. Zárva állott a rend gyermekek előtt is: tizenöt éves kora előtt senki sem volt felvehető s húszéves kora előtt senki sem volt teljes jogú rendtaggá avatható. Egy idevonatkozó s egyébként is tanulságos történet a páli kánonban a következő. Egy *Upáli* nevű fiú szülei arról tanácskoznak, hogy miképpen tehetnék gyermekük életét könnyűvé és kényelmessé, s arra az eredményre jutnak, hogy buddhista szerzetest csinálnak belőle, mert az ilyen „kényelmesen él, jól eszik s biztonságban alszik”. *Upáli* aztán több játszótársát is rábeszéli, hogy szülei engedelmével vele együtt belépjenek a rendbe, ami akadálytalanul meg is történik. A fiúk másnap korán reggel enni kértek. A szerzetesek biztatták őket, hogy később ehetnek, ha lesz mit enniök:

előbb össze kell koldulniok az ennivalót. A fiúk erre nagy lármát csaptak s novíciusokhoz nem méltó módon viselkedtek. Mikor Buddha a zajt meghallotta s ennek okát megtudta, bosszankodott rajta, hogy ilyen fiatal embereket felvettek a rendbe, akik képtelenek a szerzetesi élet nélkülözéseit és fáradalmait elviselni, s kimondotta, hogy tizenöt éves kora előtt senki sem vehető fel a rendbe (Mvg. I. 50). Buddha maga persze (igaz, hogy a hagyomány szerint mindjárt nyilvános tevékenysége első idejében) a maga fiát, Ráhulát, egészen kicsi gyermekkorában vette fel az újoncok közé.

A szanghába való *felvételn*ek két fokozata volt: egy alsóbb, bizonyos tekintetben előkészítő felavatás, a *pabbaddsá* (sz. *pravradsjá*), és egy magasabb, az *upaszampadá*. A *pabbaddsá*, „kimenés, kivonulás”, kilépés a világi életből vagy egy más szerzetesi rendből – „kivonulás az otthonból az otthontalanságba” (*ágáraszma an-ágárijam pabbaddsá*). A brahmani jogban is a bráhma belépése az erdei remete vagy a vándorló koldus állapotába a *pra-vradsati* (= p. *pabbadsati*), „kivonul”, igével van megjelölve. – Az *upa-szampadá*, „eljutás, elérés”, belépés a bhikkhuk, a teljesjogú rendtagok körébe. Ha a felveendő korábban már egy más szerzetesrend tagja volt, akkor felvételét négy hónapi próbaidő előzte meg, amely egyes szövegek szerint csak az *upaszampadá* elé esett. Buddha csak a nemzetiségéhez tartozó emberekkel tett kivételt; ha egy más felekezetű Szakja jelentkezett, próbaidő nélkül felvette.

A *pabbaddsá* meglehetősen egyszerűen folyt le. Az, „aki kivonult” (*pabbadsita*, sz. *pravradsita*), tehát a novícius vagy újonc (*számanéra*, sz. *sziámanéra*), felvette a szerzetesi ruhát, lenyíratta haját és szakállát s egy vagy több teljesjogú rendtag előtt háromszor jelentette ki elhatározását: „Buddhához folyamodom, a tanhoz folyamodom, a rendhez folyamodom”. Elhatározása egészen az ő magánügye volt, amelyről a rend egésze mint ilyen nem is vett tudomást. A novícius aztán két

tanítót (*upaddshája*, sz. *upádhjája*, és *ácsarija*, sz. *ácsárja*) választott a teljesjogú szerzetesek közül, akiket köteles volt kiszolgálni s akik ennek fejében bevezették a tanba.

Az *upaszampadá* szintén igen egyszerű és józan, ha nem is minden ünnepélyesség nélkül való szertartás volt, de a pabbaddsával szemben *jogi aktus*, amely az egész káptalan vagy legalább tíz teljesjogú rendtag jelenlétében folyt le. Mindenekelőtt a felszentelendőnek tanítója kijelentette, hogy a felszentelésnek semmi akadályja sincsen, s formasierű indítványt tett a felvételre vonatkozólag. A felavatandó aztán alázatos tartással, felsőruháját bal vállára vetve a káptalan elé lépett, mélyen meghajolt, majd a földre ült s kezeit összetéve és homlokához emelve, három ízben kérte felvételét: „Felvételemet kérem az egyházközségtől, tisztelendő uraim! Emeljen engem az egyházközség magához, könyörüljön rajtam!” Most formasierű kihallgatás következett. A káptalan elnöke három ízben a következő szavakat intézte a felavatandóhoz: „Hallasz-e engem, N. N.? Itt az ideje, hogy igazat mondj és helyesen beszélj. Kérdezlek, hogyan áll a dolog. Ami van, arról mondd: van! Ami nincs, arról mondd: nincs! Nem szenvedsz-e bélpoklosságban, görvélyben, sorvadásban, nehézkórságban? Ember vagy-e? (azaz: nem vagy-e emberalakú démon stb.?) Férfi vagy-e? A magad ura vagy-e? Nincsenek-e adósságaid? Nem állasz-e a király szolgálatában? Van-e engedelmed atyádtól és anyádtól? Megvagy-e húszéves? Megvan-e alamizsna-szilkéd, megvannak-e ruháid? Mi a neved? Mi a tanítód neve?” Ha minden kérdésre kielégítő volt a felelet, az elnök három ízben indítványozta a felavatás megadását: „Hallgasson reám a rend, tisztelendő uraim! Ez az N, N., a tisztelendő N. N. tanítványa, felavatását kívánja. Felavatásának semmi akadályja sincsen. Megvan az alamizsna-szilkéje, megvannak a ruhái. Ez az N. N., N. N. tanítójával együtt, felavatását kéri a rendtől. A rend megadja a felavatást

N. N.-nek, N. N. tanítványának. Aki tisztelendőségek közül arra szavaz, hogy N. N., N. N. tanítványa, megkapja a felavatást, az hallgasson. Aki ellene szavaz, beszéljen.” Ha mindenki hallgatott, az elnök kijelentette: „N. N., N. N. tanítványa, megkapta a rendtől a felavatást. A rend mellette van, azért hallgat – úgy gondolom.” Most megmérték az árnyékot, azaz meghatározták a nap óráját, kihirdették a felavatás keltét (évszakot, napot), aztán közölték a felavatottal a „négy segélyforrást” (*nisszaja*, sz. *niszraja*), amelyekkel ezentúl be kell érnie: csak magakoldulta eledelt egyék, csak magagyűjtötte rongyokkal ruházkodják, erdei fák tövében nyugodják s orvosságul bűzös marhavizeletet használjon. Önkéntes adományokat, így ebédre való meghívást, vászon-, gyapjú-, selyem-, gyapot- és kender-ruhát, olvasztott és friss vaját, olajat, betegség esetében szirupot, elfogadhat, azonkívül kolostorban, házban és barlangban is lakhatik, de rendesen és közönségesen a négy segélyforrásból éljen. Végül közölték még a felavatottal a „négy mellőzendő dolgot” – azt a négy tilalmat, amelynek megszegése a rendből való kítaszítással járt: senkivel ne érintkezzenek nemileg, állattal se; semmit el ne vegyen, még egy fűszálat se; élő lényt meg ne öljön, még egy férget vagy hangyát se; ember feletti (*uttari-manussza*) tökéletességgel (pl. valamelyik elmélyedési fokozat elérésével, a szentség és teljes megismerés birtoklásával) ne dicsekedjen, még azzal se, hogy szívesen lakik üres cellában. Ezzel a felavatás szertartása véget ért. – Az északi buddhizmusban e két felavatáson kívül még egy harmadik is van, amely a novíciátus hetedik vagy kilencedik évébe esik.

A felszentelésnek jogi aktusként való józan felfogásából következik, hogy adott esetben mind a rend, mind a felavatott rendtag egyszerűen érvényteleníthette. Ha a rendtag súlyos bűnt követ el, jelesül, ha a négy nagy tilalom valamelyikét megszegi, akkor a rend „kiirtja” (*nászéti*, sz. *násajati*), azaz: *kiközösíti* – és pedig ideiglenesen vagy mindenkorra. Ez

joga és kötelessége: valamint a nagy tenger a hullát nem tartja magában, hanem minél előbb kiveti magából, úgy a szerzetesek közössége sem tűri meg a meg nem felelő rendtagot, hanem minél előbb kitzasztja magából (Csv. IX. 1, 4). Másrészt ha a rendtag visszakívánkozott a világi életbe, minden percben *kiléphetett*. A rend kísérletet sem tett arra, hogy visszatartsa, mert jobb „a szerzetesi gyakorlatról lemondani s a gyöngeséget beismerni, mint a rendben megmaradva vétkezni”. A kilépés hallgatólag is történhetett, de bevett szokás volt bármely tanú, szerzetes vagy világi előtt kilépési nyilatkozatot tenni.

A belépés és kilépés tehát rendkívül meg volt könnyítve, *Bhartr-hari* nagy ind lírikus (7. sz.) a hagyomány szerint hétszer vonult vissza a kolostor magányába s megint vissza a világ zajába, ami ha nem is igaz, de jól van kitalálva s jól illusztrálja a korabeli komolyság és belső igazság mértékét. A buddhizmus első idejében minden bizonytal más viszonyok uralkodtak, de a belépés és kilépés könnyűsége korán csábíthatott visszaélésekre – annál inkább, mert Buddha rendje már Bimbiszára király idejében, tehát már Buddha életében, nagy kiváltságokat élvezett. A Milinda-panyha szerint, tehát a Krisztus születése körüli időkben, némelyek azért mentek szerzeteseknek, hogy mentesek legyenek a katonai szolgálattól, mások azért, mert loptak és el voltak adósodva s így akartak a büntetéstől vagy a kötelezettségtől megszabadulni, még mások azért, mert kényelmesen akartak élni. Ilyen esetek minden időben előfordulhattak s a déli buddhizmusban manapság is előfordulnak. Ha egy szerzetes pl. manapság váratlan örökséghez jut vagy beleszeret valakibe, minden teketória nélkül odahagyja a kolostort. De északon, a harmadik felszentelés után, többé nem lehet kilépni.

A SZERZETESI ÉLET

Buddha szerzetesrendje kolduló barátok (*bhikkhu*, sz. *bhiksu*) gyülekezete volt, amelynek a szüzesség mellett a szegénység, az alamizsnából éldegélés, volt a legfőbb kötelessége. A harmadik szerzetesi kötelesség, az *engedelmesség*, egységes középponti hatalom hiányában nem jöhetett tekintetbe. Mint általában minden szerzetes Indiában, a buddhista *bhikkhu* is a képzelhető legnagyobb szegénységben élt. Külön szegénységi fogadalmat ugyan nem tett, de azzal, hogy „az otthonból az otthontalanságba ment”, magától értetődőleg lemondott minden néven nevezendő magánbirtokról és tulajdonról, s ha családapa volt, természetesen feleségéről és gyermekeiről is, akiket egyszerűen a faképnél hagyott.

A szerzetesi élet igényei igen szerények voltak s az ind klíma alatt könnyen voltak kielégíthetők; ruha, étel, fekvőhely, orvosság – ez volt mind, amire a rend a világiak részéről számot tartott. Ami e szükségleteken, túlment nem létezett a rend tagjaira nézve. Földet, rabszolgát, paripát, barmot nem volt szabad elfogadnia. Tilos volt a gazdálkodás is, de a legszigorúbban a pénznek, aranynak és ezüstnek elfogadása volt megtiltva. Ha egy szerzetes mégis elfogadott pénzt, köteles volt ezt az összegyülekezett rendtagok jelenlétében meggyónni s a pénzt átadni. A pénzt aztán egy világi hívőnek adták át, hogy a rend számára olajat, vaját vagy mézet vásároljon, amiből a bűnös mit sem kapott. Ha a laikus nem akart a dologra vállalkozni, akkor megkérték, hogy dobja el a pénzt, s ha erre sem vállalkozott, akkor egy megbízható rendtagot bíztak meg a dologgal. Az arany és ezüst elfogadásának tilalma körül már korán, a második zsinaton (Kr. e. 380 körül), kemény

harcok keletkeztek, de a tilalom, a rend becsületére, elég sokáig fennállott. Aszóka király korától (a Kr. előtti 3. sz. közepétől) fogva a szerzetesek már szívesen elfogadtak aranyat. Az ifjabb hagyomány, az indeknél szokásos túlzással, azt meséli, hogy Aszóka háromszor ajándékozta oda országát, nőit, gyermekeit és saját magát az egyháznak s háromszor váltotta vissza aranyon és drágakövön. A tilalom később elavult. *Fa-hien* sínai zarándok, aki az 5. században (399–414) járta be Indiát, azt beszéli, hogy az ő idejében, az ötévenként tartott nagy összejövetelek alkalmával, bőségesen osztogatták az aranyat és az ezüstöt a szerzetesek között. Ugyanezt mondja *Hiuen-Cang* sínai zarándok is, aki a 7. században (629–645) utazta be Indiát, s hozzáteszi, hogy sok buddhista kolostorban csak pénzért mutatták meg az ott őrzött ereklyéket. Manapság minden buddhista szerzetes elfogadja a pénzt, legföllebb kesztyűs vagy kendőbe bugyolált kézzel veszi át. A szegénység fogadalma egyébként a legjobb időkben is csak magát a szerzetest kötelezte, a kolostort nem. Ceylonban, ahol ma is szigorúan veszik a szegénységi fogadalmat, sok kolostornak ma is sok birtoka van, amelyeket világiak robotban munkáltak meg, míg a brit kormány meg nem tiltotta. A megművelt földnek állítólag harmadrésze holt kézben van. Tibetben is a legtöbb kolostor gazdag, legalább is jómódú. A kolostori birtokokat világiak művelik meg vagy veszik bérbe. A hívek önkéntes adományaiból és áldozataiból, varázs-cédulák, képek és horoszkópok árusításából is kiadós hasznot húznak a kolostorok. Azonkívül évenként egyszer-kétszer ki is küldenek néhány szerzetest kegyes adományok (élőállatok, gabona, hús, vaj) összekoldulására. Egyáltalában a tibeti lamaizmus az ország minden anyagi erejét felszívja s a népet a leglelketlenebb módon kipiócázza. Reá illik csak igazán Mefisztó mondása: „Die Kirche hat einen guten Magen, hat ganze Länder aufgefressen, und doch nie sich übergessen”. Északon,

főleg megint csak Tibetben és Mongolországban, az sem ritkaság hogy egyes lezüllött kapzsi papok lóháton, sok tanítvány kíséretében, faluról falura járnak s mindenféle jámbor ürügyek alatt pénzt és barmot csikarnak ki a világi hívektől. A magánkoldulás szokása egyébként északon már kiment a szokásból. Délen ellenben, Ceylonban és Hátsó-Indiában, a kolostorok gazdagsága ellenére, ma is megvan a régi szokás: minden egyes szerzetes nap-nap után maga koldulja össze ennivalóját. – Északon egyébként napjainkban már a szüzesség fogadalmát sem veszik mindenütt szigorúan, Tibetben pl. csak a *gelug-pa* nevezetű reformált szekta követeli meg a cölibátust, bár a többi felekezetek is érdemhozónak tartják. Népálban szerzetesek is házaséletet élnek, noha a házasság tilalma egyházjogilag manapság is fönáll.

A szerzetes magatartása és viselkedése, ruházkodása, táplálkozása, lakása a legszigorúbban szabályozva volt. Az újonnan felszentelt szerzetest társai folyton tanítják, hogyan kell lépni, valakire rápillantani, körültekinteni, valahonnan elmenni, hogyan kell a ruhát viselni, az alamizna-szilkét tartani, mit szabad enni és inni stb. A fegyelmi büntetések egyike, állítólag a Mesternek legutolsó rendelkezése, a *brahma-danda*, „a szellemi büntetés”, abban áll, hogy a hibás szerzetest társai nem intik és nem tanítgatják (Mpsz. VI. 4. Csv. XI. 12. 5). A szerzetesi életmódra vonatkozó parancsolatok és tilalmak alaphangja: tartózkodás a kényelmes élvezéstől, másrészt azonban az aszkétikus túlzástól is. Mindamellet az élet szükségleteitől és kényelmétől való tartózkodásnak mértéke tekintetében bizonyos szabadság volt hagyva az egyéni hajlandóság és képesség számára. Aki úgy akarta, élhetett csupán a maga összekoldulta eleségből, de jámbor hívek étkezésre való meghívását is elfogadhatta; öltözködhetett magagyűjtötte rongyokba, de hívektől ajándékozott jobb ruhákba is; élhetett erdőben vagy barlangban, de falu vagy város közelében is.

Ami a ruházkodást illeti, a szerzetesnek csak egyetlen egy ruhája (*kászája, kászáva, sz. kásája*), illetőleg három ruhadarabja (*ti-csívara, sz. tri-csívara*) volt. E ruhadarabok a következők: 1. egy *alsóruha (szanghátí)*, egy a csupasz testen viselt mellényféle; 2. a tulajdonképpeni szerzetesi ruha, *felsőruha (uttará szanga)*, egy térdig érő csuha-féle, amelyet a csípőkön öv (*kája-bandha*) tart össze; 3. egy a lábakat eltakaró *köpeny-féle (antara-vászaka)*, amelyet néha mind a két vállra, de rendszeren csak a bal vállra vetettek, úgyhogy a jobb váll és a mell egy része fedetlen maradt. A ruhadarabok színe eredetileg vöröses vagy barnás *sárga (kászája, kászáva, sz. kásája)* volt, a déli buddhistáknál ma is sárga, a tibetieknél a köpeny mindig vörös, és a vörös-sipkások felekezeténél minden ruhadarab karmazsin-vörös vagy violaszínű, a sínai foistáknál nem ritkán szürke. A felekezetekre tagolódás és az éghajlat nagy különbségeket idézett elő a ruházkodás egész módjában. A tibeti lámák pl. az előírt három ruhadarabon kívül alsóruhát, harisnyát, cipőt, nadrágot is viselnek s ünnepélyes alkalommal (körmeneteken, nagymiséken) a magasabb egyházi méltóságok igen pompás, gazdagon ékített, bő, leomló miseruhákat hordanak. Egy ilyen celebráló egyházi méltóság s egy közönséges vidéki láma közt megjelenés tekintetében körülbelül olyan különbség van, mint egy celebráló katolikus érsek s egy egyszerű kolduló barát között. Míg a déli egyházban a papok rendszeren mezítláb, néha szandálban, s mindig hajadonfővel járnak, északon cipő vagy félcipő és sipka járja, amely utóbbi a vörös-, sárga- és fekete-sipkás felekezeteknek s a különböző rangú egyházi méltóságoknak megkülönböztető jele, s mint ilyen, igen fontos szerepet játszik.

Azokat a ruhadarabokat, amelyeket a világi hívek ajándékoztak a rendnek, eredetileg egy-egy külön ezzel megbízott szerzetes vette át (*csívara-patiggáhaka*), őrizte (*csívara-gópaka*) és osztotta szét (*csívara-*

bhásaka). A szétoztásnál a sors döntött. Ha egy szerzetes meghalt, akkor ruháit alamizsna-szilkéjével együtt az örökölte, aki betegsége folyamán ápolta. Ha egyebe is volt még, hagyatékát a helységben egyházközösség tagjai között osztották szét. Ha nagy birtoka volt, akkor az egész egyház, „a jelenlévők és mind a négy világtájon távollévők egyházközössége”, volt az örökös.

A három ruhadarabon és az övön kívül a szerzetes még négy, összesen tehát nyolc tárgynak lehetett a birtokában. A hátralévő négy tárgy a következő: alamizsna-szilke, borotva, szita és varrótű.

A nélkülözhetetlen *alamizsna-szilke* (*patta*, sz. *pátra*) egy rendszeren vasból, néha agyagból vagy fából való, rendszeren feketére vagy kékre fényezett, jókora, gömbölyű, tojásdad fenekű és szűkszájú hasas fazék, amelyben a szerzetes az összekoldult eleséget hazaviszi. – A tibeti lámák fa-csészét hordanak övükben vagy ruhájuk ujjában s csakis ilyenből étkeznek, azonkívül, főleg Mongolországban, vizes üvegcsét hordanak magukkal s ebből evés után néhány csöpp vizet a tenyerükbe öntenek, ezt felszürcsölik, aminek tisztító hatást tulajdonítanak.

A *borotva* (*vászi*, sz. *vasi*) arra való volt, hogy a szerzetes havonként kétszer, újhold és holdtölte idején; upószatha-napon haját és szakállát levágja. Később a *tonzúra* dívott, amely azonban aligha megy vissza Buddhára. Egyes északi felekezetek ma már nem borotválkoznak. – A szerzetes azonkívül köteles volt körmeit rendszeren levágni és tisztán tartani, valamint fogait pálcikákkal (*danta-kattha*, sz. *danta-kástha*) tisztogatni. A rendben általában sokat adtak a tisztaságra.

A *szita* (*parisszávana*, sz. *pari-szrávana*) arra való volt, hogy a szerzetes a vizet ivás előtt megsűrje – részint egészségi szempontból, részint és elsősorban azért, hogy a vízben lévő apró állatkákat meg ne semmisítse.

A *varrótű* (*szúcsi*) a nyolcadik tárgy, amelyet a szerzetes a régi időkben magáénak mondhatott.

E nyolc tárgyhoz idővel még a koldusbot (*kattara*, sz. *khakkhara*) járult, amely ma már nem igen járja. Helyét a déli buddhizmusban a *napernyő* (*tála*, t. i. a tála-pálma levele) foglalta el, amellyel a szerzetes kopasz fejét a napsugaraktól védi s arcát az asszonynép előtt eltakarja. – A mai tibeti lámák rekvizitumai még a következők: az *ima-jogar* (sz. *vadsra*, tib. *dordse*), egy mozsártörőhöz hasonló eszköz, amelyet imádkozás és egyházi ténykedés közben mindenféleképpen mozgatnak, aztán a *csengettyű* (sz. *ghantá*), egy embercsontból való *nagy dob*, egy *kisebb dob*, *rózsafüzér* (olvasó: sz. *dsapa-málá*), *amulet* és *könyvecske*. Koldulás közben emberi combcsontból való *trombitát* fúnak. Egyes lámák a régi koldusbot helyett egy gyűrűkkel teleaggatott botot hordanak, hogy ezeknek csengése a világ zaját fülüktől távol tartsa s az apró állatokat az elgázoltatás veszedelmére figyelmeztesse.

Ami a *lakást* illeti, a szerzetesek voltaképpen tanyája az *erdő* vagy magányos hegyi *barlang* (*guhá*) lett volna, rendszeren azonban a szerzetesek egyesével vagy többen együtt *falu vagy város közelében* laktak, hogy könnyen összekoldulhassák eledelüket. Magában a faluban vagy a városban azonban nem lakhattak, sőt déltől másnap hajnalig, a legvégső szükség eseteit kivéve, be sem mehettek a faluba vagy a városba. Egyébként még az erdőben lakó szerzetesek is nem annyira szabad ég alatt fa tövében, mint inkább kunyhókban (*kuti*) laktak, amelyeket fából vagy gyepdarabokból ők maguk vagy világiak segítségével ütöttek össze. Az esős évszak három hónapja folyamán egyenesen tilos volt a szerzeteseknek szabad ég alatt fa tövében tartózkodniuk. Az esős évszak idejére, mikor nagyobb számú szerzetes verődött össze, világi hívek gondoskodtak számukra minél kényelmesebb hajlékokról. Ezek a hajlékok a *vihára* nevezetű szerzetesi lakok – egyes épületek vagy épülettömbök, amelyekben gyülekezőhelyiségek, éléstárak, étkezőtermek, mosakodó- és melegfürdő-helyiségek, fedett

sétacsarnokok állottak az egész rendnek s egyes tagjainak rendelkezésére. Később aztán nem csupán az esős évszak folyamán, hanem más időkben is viharokban tanyáztak a szerzetesek, amit előmozdíthatott az is, hogy az apácák jobban rá voltak szorulva a gondozásra, így aztán lassanként valóságos kolostorok (*szanghá-ráma*) keletkeztek – számos cellával (*parivéna*). A mai Bihár tartomány onnan vette a nevét, hogy területén igen sok *vihára* állott. – A ceyloni buddhista kolostorok manapság fallal körülvett, begyöpösített udvarból s falba beépített cellákból állanak, amelyek oly kicsinyek, hogy egy kemény ágyon és a vizeskorsónak való állványon kívül alig fér el bennük még valami, s oly szegényesen vannak berendezve, hogy a legszerényebb nyugati kolostori cella mögött is elmaradnak. Noha a ceyloni szerzetesek már régen kolostor-lakók, az esős időszakot még mindig megtartják, amennyiben a *régi* esős évszak megtartása idején, amely Ceylonban éppen az évnek legszebb szakába esik, kivonulnak a kolostorokból s kunyhókban élnek, amelyeket a pórok emelnek számukra. A pórok a pálmafák alatt felül fedett, de minden oldalról nyílt emelvényt építenek, amelyet színes kendőkkel és virágokkal ékítenek fel. Az emelvény körül aztán letelepednek s egész éjjel áhítatosan hallgatják a szerzetesek elbeszéléseit Buddháról és egyházáról.

Ami az *étkezést* illeti, a régi időkben a szerzetesek napjában csak egyszer étkeztek: délben, mikor a koldulásról hazatértek. A lakoma, általános ind szokás szerint, túlnyomóan rizsételekből és kenyérből állott, amihez vizet ittak. Hús és hal ritkaság volt, szeszes italt egyáltalában nem volt szabad inni. – Később a buddhista szerzetesek csakoly jól éltek, mint keresztény testvéreik – kivéve a ceyloniakat, akik ma is oly egyszerűen élnek, mint a buddhizmus aranykorában. A tibeti lama-kolostorokban azonban, noha a fegyelem egyébként szigorú, a

szerzetesek gyakran áthágják a szesztilalmat s könnyen áthághatják, mert közös étkezések nincsenek: minden lámának saját háztartása van.

Ami a *mindennapi életmódot* illeti, a régi szerzetes nem akart más lenni s nem is volt más, mint *szerzetes*: semmit sem dolgozott, hanem minden idejét lelki gyakorlatoknak és a szentségre való törekvésnek szentelte (Mpsz. I. 7). A buddhista szerzetes a régi időkben már napkeltekor talpon volt. Fölkelés után mindjárt Buddha szent mondásainak vagy beszédeinek recitálása következett. Ezt mindenki magában végezte vagy többen összeültek: az egyik előadott, a többiek hallgatták vagy kérdéseket intéztek hozzá. A szerzetes aztán alamizsna-szilkéjével bement a faluba vagy a városba, betért mind hívők, mind hitetlenek házaiba (csak az egészen szegényeket kerülte ki) s felsőruhájába burkolózva, lesütött szemmel, szerényen, szótlanul várt az alamizsnára. Ha aztán a koldulásról hazatért, következett délben az ebéd, az egyetlen étkezés az egész nap folyamán. Este újra kezdődtek a beszélgetések s gyakran késő éjjelig tartottak. Sokszor egy idősebb szerzetes előadott vagy órákon át hallgatag elmélkedésben üldögéltek együtt. Ez volt a „nemes hallgatás” (*arija tunhí-bháva*) vagy, mint mondhatnók, a *dolce far niente*. Ebbe az egyhangú életbe csak az hozott némi változatosságot, ha néha világiak jöttek a viharába tanácsot és vigaszt kérni. – A mindennapi életmód egyszerűsége a déli egyházban a mai napig megmaradt.

A régi szerzetesi életben nagy szerepet játszott az *elmélkedés*, amelynek segítségével a szerzetes a szentség és emberfölötti tökéletesség birtokába juthatott. Egy Buddha szájába adott nyilatkozat szerint egy bhikkhu a szentség *varázsereje* birtokában képes egyéniségét megsokasítani, hirtelen eltűnni, falon, hegyen, sáncon áthatolni, a földbe (mintha víz volna) bemerülni, a víz színén járni, maga alá szedett lábakkal ülve a levegőben lebegni, a napot és holdat elérni s megérinteni s Brahman egébe emelkedni (DN. XI. 4). Buddha maga tanítványaival

együtt meg volt győződve a szentség varázserejéről, de óva intette tanítványait attól, hogy ezt az erőt profanizálják, világi célok elérésére használják vagy fitogtassák. Tanulságos e szempontból a következő történet. Egy rádasa-gahai kereskedő egy szantálfából faragott csészét egy hosszú bambuszrúd végére tett s felszólította a különböző felekezetű szerzeteseket és bráhmanákat, hogy varázserő segítségével szerezzék meg: aki lehozza, megtarthatja. Pindóla-Bháradváda bhikkhu felemelkedik a levegőbe, magához veszi a csészét s ráadásul háromszor körülröpüli a várost a nép nagy bámulatára. De a Mester megrója őt, hogy emberfeletti erejét ily hitvány célra fordította: „Ez semmire sem jó – sem a meg-nem-tértnek megtérítésére, sem a megtértnek előnyére.” Aztán megtiltja a szerzeteseknek, hogy csodatévő erejüket világiak előtt mutogassák (Csv. V. 8). Másutt úgy nyilatkozik, hogy a szentség varázserejének fitogtatása azért van ellenére s nem tetszik neki, mert a hitetlen azt mondhatja rá, hogy „gandhári tudás” (DN. XI. 5) – azaz: közönséges világi varázstudás, illetőleg nyugati szempontunkból: szemfényvesztés. De nem csupán a hitetlenek rosszakaratától kellett tartani, hanem maguknak a bhikkhuknak jóhiszeműségében sem lehetett mindig föltétlenül megbízni. A szentség és emberfeletti tökéletesség állapota elvégre ellenőrizhetetlen lelki élmény, minélfogva ajtó, kapu tárva áll a szédelgés előtt. Igen tanulságos ebből a szempontból a Vinajapitaka következő története. Egy szerzetesekből álló társaság esős évszak idején a vaddsik területén igen sokat nélkülözött s már-már világiak szolgálatába akart állani, mikor egy szerzetes tanácsára elhatározták, hogy a világiak előtt a legnagyobb szellemi tökéletességeket fogják egymásról mondogatni: „Ez és ez a szerzetes az elmélyedésnek ezt meg ezt a fokozatát érte el, a szentségnek ebben meg ebben az állapotában s ennek meg ennek a természetfeletti képességeknek birtokában van.” A világiak nagyon megörültek, hogy

ilyen kiválóan jámbor és szent szerzetesek náluk töltik az esős évszakot, s noha maguk ínséget szenvedtek, minden földi jókkal bőven ellátták őket. Az esős évszak végén ezek a „rózsás, jól táplált, üde arcú és bőrű” szerzetesek természetesen nagyon elütöttek a többi kiéhezett és lesoványodott szerzetesektől s kénytelenek voltak mindent megvallani. Buddha erre kibocsátotta a főntebb említett tilalmak egyikét, amelynek megszegése a rendből való kiközösítéssel jár, hogy t. i. emberfeletti tökéletességek birtokával dicsekedni nem szabad (VP. III. p. 87–88). – Barmában az olyan szerzetest, aki hazugul természetfeletti tehetségekkel kérkedik, kitzásítják a rendből s megfosztják ruhájától és szilkéjétől; az így kiközösített szerzetes a nép megvetésének, sőt gyűlöletének tárgya.

A szerzetesi állapot kamatoztatása terén a legmesszebb mennek a tibeti lámák, akik nem csupán közvetítők istenek és emberek között, hanem jövendőmondók, kuruzslók s mindenekelőtt ördögűzők is. A lámaizmus pantheonja nem csupán istenekkel és szentekkel van tele, hanem a legrettenetesebb és legförtelmesebb démonoktól is nyüzsög. Az ördög-hit kimeríthetetlen jövedelmi forrás a lámák számára. Minden bajt, szerencsétlenséget, betegséget egy-egy ördög idéz elő – hogy melyik a tengersok közül, azt persze csak a láma tudja könyveiből megállapítani s csakis ő tudja a szóbanforgó ördögöt ártalmatlanná tenni. Ez persze sok fáradságába kerül neki, a hívőnek tehát sok pénzébe. – A lámák egyébként, a régi buddhista szerzetesekkel ellentétben, *dolgoznak* is: szentképeket festenek, könyveket nyomtatnak és mázolnak, olvasókat, amulétokat, szentelt pirulákat és ereklyéket készítenek, földműveléssel és baromtenyésztéssel foglalkoznak, sőt mint szabók, cipészek, ruhafestők, takácsok stb. valóságos ipart is űznek. A mai lama a régi buddhista szerzetesnek valóságos torzképe.

AZ APÁCÁK

A szerzetesek, mint föntebb láttuk, határozott ellenszenvvel nézték a nőket. Ezért a rendbe való belépésüket sem látták szívesen s oly feltételekhez kötötték, amelyekben leplezetlenül megnyilatkozik az az egyetemes ind felfogás, hogy a nő mint alsóbbrendű ember, soha, semmi körülmények között sem szabadulhat fel a férfi gyámsága alól. Az apácákkal a páli hagyomány szerint már a Mester életében sok baj volt: egyesek, még Mahá-padsápatí is, ingerlékenyek voltak s némelyek viselkedésükkel közmegebotránkozást okoztak (Csv. X. 9–27).

Az apáca-közösség (*bhikkhuní-szangha*, sz. *bhihsuní-szangha*) alaptörvénye a „nyolc nagy szabály”. Ezek a szabályok, amelyeket állítólag Buddha maga állított föl az első apáca felavatásakor, a következők: 1. minden apáca, még ha száz év óta volna is felavatva, köteles minden szerzetest, még ha ez aznap volna is felavatva, hódolattal üdvözölni, előtte felállani s tiszteletének minden megillető módon kifejezést adni; 2. az apáca csak oly helyen töltheti az esős évszakot, ahol szerzetesek is vannak; 3. az apáca köteles a gyónási ünnepre vonatkozólag félhavonként a szerzetesrendhez kérdést intézni s a szerzeteseket szent beszéd tartására felkérni; 4. minden apáca köteles az esős évszak végén, a szerzetesek és apácák gyülekezetében három kérdést feltenni – arra vonatkozólag, hogy látott-e vagy hallott-e tőle valaki valami rosszat vagy gyanúsítja-e őt valamivel; 5. ha az apáca súlyos vétséget követett el, köteles a szerzetesek és apácák gyülekezete előtt magát 14 napi vezeklésnek alávetni; 6. az apáca-növendék a rendbe való felvételt a szerzetesek és apácák gyülekezete előtt csak akkor kérelmezheti, ha előzetesen két

éven át teljesítette a „hat kötelességet” – t. i. a minden buddhistára kötelező öt főparancsolatot s azt a szerzetesekre kötelező szabályt, hogy napjában csak egyszer, délben, étkeznek; 7. az apáca szerzetest soha semmi körülmények között nem gúnyolhat s nem szidalmazhat; 8. az apáca szerzetest vétség miatt soha felelősségre nem vonhat, jóvátételre nem kötelezhet, illetőleg az ünnepeken való részvétele ellen nem tiltakozhatok, míg a szerzetes az apácával szemben mindezt megteheti (Csv. X. 1, 4).

A nyolc nagy szabályból tehát kitűnik, hogy az apácák közössége teljes, szinte megalázó függésben volt a szerzetesek közösségétől. Minden fontosabb rend-jogi ténykedést a szerzetesi káptalan elé kellett terjesztenie megerősítés végett. Az apácarendbe való felvétel aktusát a szerzetesi káptalan előtt meg kellett ismételni. Az apáca-rend ünnepei, a vétségekért való vezeklések, mindenféle vitás ügyek a szerzetesi káptalan ellenőrzése alá tartoztak. Az apácáknak félhavonként egy bizonyos kijelölt szerzetes elé kellett járulniuk, hogy ennek tanítását és intését meghallgassák.

Az apácák és szerzetesek egyébként szigorúan el voltak különítve egymástól. Az apácáknak prédikáló szerzetes sem léphetett be az apácarend házába, ha csak fekvő beteg apáca nem szorult lelki vigasztalásra. Apácával együtt vándorolni, egy hajóra ülni, tanúk nélkül együtt ülni szigorúan meg volt tiltva a szerzetesnek.

Az apácáknak a szerzetesek számára megengedett nyolc tárgyon (sárga ruha, alamizsna-szilke stb.) kívül egy ujjas és egy fürdőruha használata is meg volt engedve. Ékszer, pipere s más efféle természetesen tilos volt. A mindennapi élet (koldulás stb.) és a lelki gyakorlatok nagyban és egészben véve olyanok voltak, mint a szerzeteseknél. De a magány, a legnagyobb lelki gyönyörűség forrása, korlátozva volt az apácák számára: szabad ég alatt erdőben nem

élhettek, hanem csak faluban vagy városban, és pedig kunyhókban vagy házakban, s hozzá csak kettesével vagy nagyobb számban együttesen, egyedül nem.

Az apácák száma sokkal kisebb volt, mint a szerzeteseké, s a buddhista zárdák száma soha megközelítőleg nem érte el a keresztény zárdák számát. A déli buddhistáknál manapság, úgy látszik, egyetlen zárda sincs többé. Vén leányok s idősebb gyermektelen özvegyek felajánlhatják szolgálatukat a rendnek, amely esetben leteszik a szüzességi fogadalmat, levágják a hajukat, fehér ruhát vesznek fel s koldulhatnak a kolostor számára. A kolostor közelében vagy magában a kolostorban, külön az ő számukra berendezett cellákban laknak s mindenféle házi munkát végeznek: söpörnek, vizet hordanak stb. Minden pillanatban odahagyhatják a kolostort vagy, ha nem válnak be, minden pillanatban elküldhetők. Így van ez az északi buddhista Mongolországban is. Ellenben Sína, Tibet és a Himalája tövében lévő országok területén még valóságos zárdák vannak.

A VILÁGI HÍVEK

Buddha egyházközössége voltaképpen csak a szerzetesek és az apácák közössége volt. *A világi hívek nem tartoztak bele ebbe a közösségbe.* A Tathágata jószággal és részvétellel van eltelve minden élőlény iránt, de valamint a földműves előbb a kiválóan jó földet műveli meg, csak aztán a közepeset, úgy a Tathágata előbb a szerzeteseknek és apácáknak hirdeti tanát, csak aztán a világi férfiaknak és nőknek (SzN. XLII. 7. 1–7). Merev válaszfal természetesen nem volt egyháziak és világiak között s nem is lehetett; a rendnek egész léte függött tőle, hogy közte s a vele rokonszenvező világiak között kapcsolat álljon fenn, mert kolduló szerzetesrend világi jótékonyság nélkül el nem képzelhető. Ezért a hagyomány szerint már Buddha köré gyülekeztek, mint föntebb láttuk, „tisztelők” (*upászaka*) és „tisztelőnők” (*upásziká*), mindkét nembeli világi hívek.

Míg azonban a szerzetesek és apácák rendje elejétől fogva szigorúan szervezve volt, *a világi hívek szervezésére még csak kísérlet sem történt*, sőt még azok között a világiak között sem volt éles határ vonva, akik hívei voltak a rendnek s akik tőle távolabb vagy egészen távol állottak. A „tisztelők” körébe mindenki beléphetett, aki egy szerzetes jelenlétében kijelentette, hogy ő maga vagy családja is „Buddhához, a tanhoz és a rendhez folyamodik”. A rend ajánlott ugyan a világi híveknek bizonyos mihez tartási szabályokat, de formaszzerű fogadalom letételére nem kényszerítette őket s az elvállalt köteleességek teljesítését sem ellenőrizte. Ha egy laikus panaszra adott okot, akkor a rend elhatározhatta, hogy mindaddig, míg magába nem tér s ki nem engeszteli a rendet, nem fogad el tőle alamizsnát vagy ebédre való

meghívást – azaz: nem ad neki alkalmat arra, hogy jó cselekedeteinek magját a legjobb minőségű szántóföldbe elvethesse, mert „a szentek a jó szántóföld, az alamizsnálkodók a szántóvetők, az alamizsna a mag, amely termést hoz” (Pv. I. 1).

A világi hívek nem tartottak rendes vallási összejöveteleket s nem vehettek részt a rend ünnepélyes cselekvényeiben, a rendi ügyek vezetésében éppen nem. Ama tényezők között, amelyeknek közreműködése folytán a buddhizmus végül kiszorult születése földjéről, az egyik minden bizonnyal az, hogy kevés és gyöngye volt a kapcsolat az egyházi rend és a világi hívek között. Az érintkezést az egyháziak és világiak között jóformán csak a szerzetesek mindennapi koldulása tartotta fenn, amely természetes kiindulópontja volt bizonyos lelkipásztori tevékenységnek. A világiak hallgatták a szerzetesek szentbeszédeit és mondásait, ennek fejében ellátták őket ruhával, alamizsnával, orvossággal, épületeket emeltek a rend számára s tagjait, főleg drágaság idején, étkezésre hívták meg. Jámbor és jótékony világiakkal szemben viszont a szerzetesek sem voltak fukarok, amennyiben mindenféle égi jutalmakat helyeztek nekik kilátásba. Egyikük-másikuk alaposan meg is kopasztotta a híveket, ami a Vinajapitakában sok történettel van illusztrálva. Egy hívő pl. elég könnyelmű felajánlani egy tiszteletreméltó szerzetesnek, hogy mindent megad neki, amit csak kíván, mire a szerzetes nyomban lekívánta testéről a ruhát. Egy jámbor fazekastól annyi alamizsna-szilkét hordtak el a szerzetesek, hogy tönkrement bele. A rend, mint ilyen, természetesen nem vállalt ily szerzetesekkel közösséget – már a világi hívek és a vele vetélkedő más szerzetesrendek kritikája miatt sem: kapzsi tagjaival szemben a világiak mellé állott s egyébként is iparkodott irántuk való elismerését kifejezésre juttatni. De mindez nem változtat azon a tényen, hogy a rend nem tekintette a világi hívőt egyenrangú polgárnak Buddha tanítványai

országában – mindaddig, míg a világi ember még ebben az életben vagy következő létformái valamelyikében a szerzetesi ruhát fel nem vette. A szerzetes minden: a világi csak a szerzetes kedvéért van.

KULTUSZ

A kultusz, ha ugyan ez a szó a régi buddhista vallásosságnak egyszerű megnyilatkozásaira egyáltalában alkalmazható, a régi egyházban a lehető legegyszerűbb volt. Oly vallásban, amelyben a legfontosabb, sőt az egyedül fontos dolog a belső megvilágosulás és megigazulás, minden kultusz-ténykedés csak e belső megvilágosulás és megigazulás jelképe lehet. A régi buddhizmus kultusz dolgában teljes ellentéte az orthodox brahmanizmusnak: míg ez valósággal tobzódott a külső formákban, imákban, áldozatokban és szertartásokban, addig a buddhizmus minden erejével azon volt, hogy a lelki élet bensőségét minden külsőségtől függetlenítsen. Másrészt a régi buddhizmusban semmiféle misztérium sincsen – legalább olyanféle kultusz-misztérium, amilyen az ókeresztény kultusz alapul: a buddhizmus Megváltója nincs jelen hívei között, bement a nibbánába, s ha valamelyik híve hozzá akarna folyamodni, nem hallaná s nem hallgatná meg. A régi buddhizmus tehát csak ima nélkül való vallás lehetett. A lelki elmélyedés nagy szerepet játszott a régi szerzetesek életében, de rendezett kultusz-formákban nem jutott kifejezésre. Az elmélyedés a buddhizmus imája, de minden egyes szerzetesnek legbelsőbb magánügye, amelyhez a közösségnek semmi köze, amely nem a világ elé való. Ugyanezt mondja Krisztus is: „Mikor imádkozol, menj bé a te titkos házádba!” (Máté ev. VI. 6.)

A régi szerzetesrend úgynevezett kultusz-cselekvényei között a legelső, jóformán az egyedüli a *gyónási ünnep*. Minden egyházkerület szerzetesei, bárhol tartózkodtak is, havonként kétszer, újhold és holdtölte idején, összegyülekeztek, hogy megüljék az *upósatha* (sz. *upavasatha*) ünnepét, amely eredetileg, a brahmani kultuszban,

„böjtnap” volt, de a böjtöt nem ismerő buddhizmusban olyasmivé lett, ami a keresztény vasárnap vagy a zsidó szombat. Az upószatha-ünnepen tartott gyónási összejövetelekben jutott elsősorban kifejezésre a rendtagok összetartozása.

A legidősebb szerzetes kihirdette az ünnepnapot s este aztán valamennyi az egyházkerületben lakó szerzetes összegyülekezett egy külön e célra kiszemelt helyiségben (*upószatha-ágára*): épületben, viharában vagy barlangban. Senkinek sem volt szabad hiányoznia. Beteg távol maradhatott, ha valamely társa által a gyülekezethez juttatta nyilatkozatát, hogy nincs mit meggyónnia. Különben a beteget székében vagy ágyában a gyülekezetbe vitték vagy a gyülekezet ment a beteg ágyához. De semmi esetre sem volt szabad a gyónást nem teljes számú gyülekezetben elvégezni.

A szerzetesek fáklyafénynél alacsony üléseken foglaltak helyet a gyülekezésre kiszemelt helyiségben. Világi hívő, novícius, apáca nem lehetett jelen, mert a gyónási formula, a *pátímokkha* (sz. *prátimóksa*), kizárólag a szerzetesek titkos birtoka volt. Ez a formula, amelyet rendszeren a legidősebb szerzetes olvasott föl, így kezdődik: „Hallgasson rám az egyházközség! Ma, a félhónap tizenötödik napján, böjtnap van. Ha a községnek úgy tetszik, tartson böjtnapot s olvastassa fel a gyónási formulát... Felolvasom a gyónási formulát”. A szerzetesek erre így szóltak: „Mi jelenlévők mind figyelünk rá s fontolóra vesszük”. Az előadó erre így folytatta: „Aki bűnt követett el, beszéljen; aki nem követett el bűnt, hallgasson!... Az a szerzetes, aki egy elkövetett és emlékezetében lévő bűnt háromszori kérdésre meg nem gyón, az tudatos hazugságban bűnös. A tudatos hazugság pedig a lelki tökéletesedés akadály. Így mondotta a Magasztos. Az a szerzetes tehát, aki bűnt követett el s erre emlékszik is, köteles megvallani bűnét, ha ment akar tőle lenni. Mert könnyít magán a vallomással”.

Erre megkezdődött a meggyónandó bűnök felsorolása. Legelőbb a legsúlyosabb bűnök következtek: a négy tilalomba ütköző bűnök, a levezekelhetetlenek, amelyek büntetése a rendből való kiközösítés, t. i. a szüzesség megszegése, lopás, ölés és emberfeletti tökéletességekkel való hazug hivalkodás. E kiközösítéssel járó (*párádsika*) bűnök felsorolása után az előadó háromszor tette fel a következő kérdést: „Tiszták vagytok-e a bűnöktől, tisztelendő urak?” Ha mindenki hallgatott, így folytatta: „Tiszták a tisztelendő urak, ezért hallgatnak – úgy gondolom”. Erre a levezekelhető (*pacsittija*, sz. *prájasz-csittika*) bűnök felolvasása következett – és pedig először azoké, amelyek ideiglenes kizárással vagy felfüggesztéssel jártak, amilyen pl. az, hogy egy szerzetes tisztátalan gondolattal fogta meg egy nő kezét stb., s legutoljára azoké, amelyekért a puszta beismerés volt a penitencia, mint pl., ha egy szerzetes szándékosan úgy telepedett le, hogy a korábban jött szerzetesnek terhére legyen – ezzel a gondolattal szívében: „Ha szoros neki, menjen ki!” – Minden, ami csak a szerzetesek mindennapi életére, lakására, evésére-ivására, ruházkodására s egymással, az apácákkal és a világi hívekkel való érintkezésére vonatkozik, a legkínosabb pontossággal van felsorolva a gyónási formula 227 pontjában, ami a szerzetesi lelkiismeretesség fényes bizonyítéka. Egészen ilyen az apácák gyónási formulája is. – A gyónási ünnep Ceylonban ma is megvan.

A félhónaponként visszatérő upószatha-ünnep mellett volt még egy évenként visszatérő egyszerű és szép ünnep: a *paváraná* (sz. *praváraná*), „felhívás, felszólítás”. Ha az esős évszak három hónapja letelt, akkor az egy kerületben lakó szerzetesek vándorlásuk megkezdése előtt ünnepélyes találkozót adtak egymásnak. Ez alkalommal minden egyes szerzetes, a legidősebbtől a legfiatalabbig, a földön ülve, összetett kezeit fölemelve kérte társait, hogy mondják meg neki, ha a lefolyt idő alatt valami hibát követett el ellenük: „Felszólítom a közösséget, hogy ha

láttatok vagy hallottatok tőlem valamit vagy gyanakodtok reám, legyetek irgalommal irántam, tisztelendő urak, s mondjátok meg! Ha belátom, vezekelni akarok érte”. – Ez a szertartás utóbb pusztá formasággá vált, mert későbbi időkben senki sem vehetett benne részt, aki valami bűnnel volt terhelve: minden ellentétet már a paváraná előtt ki kellett egyenlíteni.

A vallási ünnepek száma később megnagyobbodott, de különböző buddhista országokban különböző mértékben. Körülbelül mindenütt megvan a következő három: 1. a *lámpa-ünnep*, amelyet eredetileg az esős évszak végén ültek meg s amely éjjeli kivilágítással, prédikációval és alamizna-osztogatással van egybekötve; – 2. a *tavas kezdetének ünnepe*, amelyet a Mára felett aratott diadal emlékére ülnek meg, de amely voltaképpen hindu eredetű; – 3. *Buddha születése napjának ünnepe*. Az ünnepek ideje s megülésük módja országok szerint más és más.

A régi buddhizmus idejébe mennek vissza a *szent helyek és Buddha-ereklyék* tiszteletének kezdetei. A páli kánon szerint négy lélekemelő hely van, amelyeket egy jó családból való hívőnek meg kell látogatnia: az a hely, ahol a Tathágata született (*Lumbini*), ahol a legfőbb tökéletes buddhaságot elérte (*Uruvéla*), ahol a tan dicsőséges kerekét mozgásba hozta (*Báranaszi*) és ahol a nibbánába bement (*Kuszinára*). Hívó bhikkhuk és világiak, mind a két nemből valók, fognak ezekre a helyekre vándorolni, mondja Buddha maga, mert mindazok, akik ilyen szent emlék-helyre (*csétija*, sz. *csaitja*) zarándokolva hívő lélekkel halnak meg, haláluk után az örömmel teljes mennyországba jutnak (DN. XVI. 5, 8).

Buddha halála után, mint életrajzában említettük, buddhista királyok, nemesi családok és egyes bráhmanák Buddha csont-ereklyéit felosztottak s a maguk része fölé egy-egy kőből és földből való *ereklyedombot* (*thúpa*, sz. *sztúpa*) emeltek. De a sztúpák nem mindig tartalmazznak ereklyéket: egy domb magában is szolgálhat egy személy

vagy esemény emlékének megörökítésére. Így pl. Benáresz közelében valamikor azon a helyen emelkedett egy sztúpa, ahol Buddha első prédikációját tartotta; a leghíresebb és legrégebb ceyloni thúpa Anurádha-purától északra Buddha lábnyoma fölött emelkedett stb. Ha a sztúpa ereklyét is tartalmaz, akkor a belsejében lévő és az ereklyét tartalmazó szekrény e nevet viseli: *dhātu-gabbha* (sz. *dhātu-garbha*, ceyloni nyelven *dágaba*), „ereldye-tartó”. A roppant számú sztúpák és ereklyék gondozása kizárólag a jámbor világi hívek magánügye volt, épp úgy a Buddha tiszteletének szentelt ünnepek is. A rendnek, mint ilyennek, e Buddha-kultuszhoz semmi köze sem volt.

A későbbi buddhizmusban az ereklye-kultusz rendkívül föllendült s körülbelül oly szerepet játszott, mint nálunk az istentisztelet. A legrégebb, leghíresebb és leghitelesebb ereklyék egyike volt az a *szent fügef*a (*Ficus religiosa*), amelynek tövében a Mester megvilágosodott s amely több ízben megújítva az 1876. évig állott Buddha-Gajá közelében. E fának egyik ágából, amelyet a Kr. előtti 3. század közepén Ceylonba vittek s Anurádha-pura városa mellett elültettek, egy ma is zöldellő fa nőtt ki. Ceylonban nincsen vihára, amelynek udvarában ilyen fügefa ne állana. Idők folyamán a legkülönbözőbb helyeken tünedeztek fel *Buddha testi maradványai*: csontjai, fogai, hajzata. A ceyloni Kandíban, a legnagyobb és legszebb templomban, szekrénybe zárva lámpafénynél mutogatják Buddha szemfogát, amelynek egész története van. Az „igazi” fog persze a 16. században megsemmisült: a portugálok elrabolták s a goa-i érsek ösztönzésére nyilvánosan elégették. A ma mutogatott fog mintegy 5 cm hosszú s gyökerénél 1½ cm átmérőjű, tehát semmi esetre sem emberi eredetű. A ranguni híres pagodában egyéb ereklyék mellett Buddhának nyolc „igazi” hajszálat őrzik. Különböző helyek Buddha botjának, ruhadarabjainak, alamizsna-szilkéjének birtokával dicsekedtek. Igen nagy tisztelet tárgya és zarándoklások célpontja a

„szent lábnyom” (sz. *srí-páda*), már mint egy 1½ m hosszú s ¾ m széles lapos mélyedés a ceyloni Ádám-hegy tetején. Ennek az az eredete, hogy amikor Buddha egyszer India északi részéből Ceylonba röpült, egy démon kérésére fél lábával a földre nehezedett, hogy lábának lenyomatával birtokának jelezze a szigetet. E lábnyom utánzata, fából készítve és befestve, sok ceyloni kolostor udvarában előkerül.

Idők folyamán mindinkább szaporodtak a *Buddha-képek* és *Buddha-szobrok*, amelyek a Mestert ülő, álló és fekvő helyzetben ábrázolják – abban a pillanatban, amikor a bódhi-fa tövében meditál, a tant prédikálja s kiadja lelkét. E Buddha-képekhez és Buddha-szobrokhoz az északi buddhizmusban *pratjéka-buddhák*, *dhjáni-buddhák* és *bódhi-szattvák képei és szobrai* járultak. Nagyszerű templomok is keletkeztek, még pedig igen nagy számban. Magában Japánban nem kevesebb, mint 70 000 buddhista templom van.

Kultusz-külsőségek dolgában az északi buddhizmus sokkal messzebb megy, mint a déli, s az északi buddhizmusban megint a tibeti lámaizmus áll a vezető helyen. Tibetben nem csupán nagy templomok, hanem kisebb *kápolnák* (*csor-ten*) is keletkeztek, aztán kisebb-nagyobb, olykor 100 lábnál magasabb *ima-tornyok*, továbbá különböző magasságú és hosszúságú, néha több óra járásnyira elhúzódó *ima-falak*, amelyeken a hívők áhítatának felébresztésére a híres Óm, mani padmé, hüm! („Igen, te drágakő a lótoszban, Amen!”) ima-formula van bevésve. Ez az ima körülbelül minden, amit a közönséges ember Tibetben és Mongolországban a buddhizmusból ismer. Ez a négy szó a gyermek első dadogása, a haldokló végső sóhajtása, minden vallásosság és bölcsesség összfogalma, amelyet misztikus módon is szoktak értelmezni s amely bizonyos szempontból az elmélkedés primitív és legegyszerűbb nemének fogható fel. Nincs a világon ima, amelyet annyiszor elmondottak és leírtak volna, mint ez. Egyáltalában: sehol a világon nem

alkalmazták az imát oly gyakran és gépies módon, mint az északi buddhizmusban. Az imádkozás céljait szolgálják a lamaizmusban az ima-kerekek és ima-zászlók, amely utóbbiak délen (pl. Barmában) sem hiányoznak. Az *ima-kerekek* vagy *ima-hengerek* (*ima-malmok*) hordó-, vagy hengeralakú gépek, amelyek tengely körül forgó lapokra írt ima- és varázs-formulákkal (sz. *mantra*, *dháraní*) vannak telegyömösölve. Ezek a gépek, amelyekről már Fa-hien sínai zarándok is megemlékezik (Kr. u. 5. sz.), különböző nagyságúak: a papoknak és világiaknak közösleges gépei kicsinyek s kézzel könnyen forgathatók; a szabadban nagy, gyakran a mi malmainkhoz hasonló gépek vannak felállítva, amelyeket patak vize, szél vagy külön gépezet hoz mozgásba. A kerék vagy a henger fordulása mozgásba hozza az imákat s így minden fáradság nélkül ezer meg ezer imát lehet egyszerre elimádkozni, mert forgatás vagy fordulás annyi, mint elmondás. Sziklákon és fákon, tornyokon és háztetőkön, magas rudakon stb., szóval minden lehetséges és lehetetlen helyen *Óm mani padmé hüm* felírású zászlók vannak alkalmazva, amelyeknek lobogása egész vidékek javára szolgál. A lamaizmusban megvan a 108 golyós *rózsafüzér* vagy *olvasó* is. A golyók között három nagyobb a többiekénél: kettő a tant és az egyházat jelképezi, a köztük lévő harmadik és legnagyobb Buddhát, a három együtt tehát a „három kincset”. Ugyancsak a lamaizmusban vannak a már említett szent képeken és szobrokon kívül oltárok s rajtuk virágcserepek, gyertyatartók, áldozati csészék, van zajos egyházi zene (dob, harsona, trombita), csengettyű, szentelt víz, tömjén stb., csupa olyan dolog, ami a katolikus kultuszban is megvan s ami a Tibetbe eljutott katolikus hittérítőket arra a gondolatra vezette, hogy ördögi szemfényvesztés az egész. A japáni buddhizmus kultusza is felette emlékeztet a katolikus egyház kultuszára. Az eredetileg egészen egyszerű és kultusz nélkül való buddhizmus északon formulák zagyvalékává s hatásvadászó külsőségek

tömegévé vált – oly megdöbbentő mértékben, mint egyetlen más vallás sem a világon.

A BUDDHISTA EGYHÁZ TÖRTÉNETE

Buddha szerzetesrendjében haláláig oly viszony uralkodott közte és tanítványai közt, mint a brahmanizmusban a tanító és tanítványai között: a rendet irányító középponti hatalom a Mester személyes tekintélye volt. A viszonyok azonban már Buddha életében módosulni kezdtek. Mivel Buddha elejétől fogva azon volt, hogy tanát térítőkkel terjessze, azért rendjének tagjai egész Indiában (később India határain túl is) szanaszét voltak szóródva és sokan közülük, akik messze laktak Buddha működése helyétől, külön kis hitközségeket alapítottak. Ennélfogva már Buddha életében nem egy, hanem igen sok hitközség volt. Ameddig Buddha élt, személyisége volt az egység támasztó pontja, bár nyugtalanságok és torzsalkodások, mint láttuk, már akkor sem hiányoztak. Halála után a viszonyoknak természetesen rosszabbra kellett fordulniuk. Buddha ezt előre láthatta volna és sok mindennek elejét vehette volna, ha utódot jelöl ki s megbízza őt a rend vezetésével. De – miért, miért nem – ezt elmulasztotta, sőt minden ide vonatkozó intézkedést kereken elutasított: „Önmagatokban keressetek világosságot és menedéket s másutt sehol, az igazság tanában keressetek világosságot és menedéket s másutt sehol!” (Mpsz. II. 26.). A rend ezzel szentség tekintetében Buddha és a dhamma színvonalára került, de nem pótolhatta Buddhát. Jól meglátszik ez abból, ami mindjárt Buddha halála után történt. A Mester halálán kesergő és zokogó tanítványok közepette egy *Szubbadda* (sz. *Szubbhadra*) nevű szerzetes (nem a Mesternek legutoljára felvett személyes tanítványa), aki csak öreg korában lett a rend tagjává, így szólt: „Hagyjátok el, barátaim, ne búslakodjatok, ne siránkozzatok! Jó, hogy

megszabadultunk a nagy vezeklőtől. Éppen elég ideig volt terhünkre azzal, hogy folyton mondogatta: „Ezt szabad tennetek, ezt nem szabad tennetek!” Most már tehetünk, amit akarunk, s nem kell tennünk, ami nekünk nem tetszik” (Mpsz. VI. 20.). Ezek a tiszteletlen szavak mutatják, hogy Buddha személyes befolyása velejében pótolhatatlan volt.

Buddha halála után tehát egyházának nem volt más látható feje, mint a szangha. A szangha elvileg és elméletileg a földön élő bhikkhuk ideális egységének volt gondolva, a valóságban azonban ilyen egység nem volt s nem lehetett. Ha valamelyik hitközség a sok közül egy vitás jogi vagy dogmatikai kérdésben határozatot hozott, minden más hitközség ellenkező vagy más módon határozhatott. Oly tekintély, amely a szemben álló igényeket vagy véleményeket összhangba tudta volna hozni, egyáltalában nem volt. Ameddig Buddhának közvetlen tanítványai éltek, személyes tekintélyük sokszor hathatott kiegyenlítőleg s annyira-amennyire fönntarthatta az egységet. De olyan állapot, amely csak személyes tekintélyen s nem jogi intézmények szilárd talaján nyugszik, a bomlás csíráit hordozza magában. Egyetlen mód lett volna az egység fönntartására: látható egyházfőt választani, illetőleg hatalmas középponti egyházi kormányzatot létesíteni, amelyben a szangha ideális egészének akarata kifejezésre jutott volna. De ilyféle intézmény létesítésére még csak gyöngé kísérlet sem történt. Ennek következményei nem maradhattak el. Az ifjabb páli szövegek szerint folytonos volt a veszekedés és torzsalkodás a szerzetesek között s szakadások állottak be, amelyek önálló iskolák és kolostorok alapítására vezettek. A szerzetesek vándorlása folytán az egyes hitközségek összetétele gyakran változott s messziről jött szerzetesek oly nézeteket hoztak egy hitközségbe, amelyek ennek eddigi felfogásától eltértek. Ha már most véletlenül nem akadt oly személyiség, aki erkölcsi

tekintélyével az új nézeteket csírájukban elfojtotta, akkor az eddig egységes hitközség kikerülhetetlenül pártokra szakadt. Hivatalos személyiség volt a hitközségben elég, mint pl. a fekvőhelyek, fürdőruhák, alamizsna-szilkék felügyelője, ruha-, étel-, rizs-, gyümölcs-osztogató, újonc-mester stb., de egyetlen hitközségi hivatal sem volt hierarchikus jellegű. Kor és tudás tekintetében is voltak különbségek: az „ifjabbak” (*dohara*) mellett álló „vének” (*théra*, sz. *szthavira*) éppúgy, mint a nekik névleg megfelelő keresztény presbiterek („öregebbek”), koruk és tapasztalataik folytán megkülönböztetett tiszteletben részesültek, de tekintélyük jogilag nem volt biztosítva, csak erkölcsi alapon nyugodott – amint Ceylonban manapság is az egyes kolostorok élén álló perjel (*mahá-nájaka*) csak „első az egyenlők között”. A legfőbb tekintély az egész szangha volt, de a szangha nem volt egységes, s nem voltak állandó jogi szervek sem az összesség ügyeinek vitelére s nem volt mód a szangha nevében hozott határozatok végrehajtására s az összességgel való elfogadtatására.

A szangha szervezetében maradt rést legjobban matatják azok a kísérletek, amelyekkel betölteni akarták: *a nagy zsinatok (szangiti)*.

A középponti egyházkormányzat hiányának következményei már Buddha halála után néhány hónap múlva érezhetőkké váltak. A hagyomány szerint *Mahá-Kasszapa* (sz. *Kásjapa*) Buddha temetési ünnepélye után azt indítványozta a *Kuszinárában* összegyülekezett szerzeteseknek, hogy nevezzenek ki bizottságot a tan (*dhamma*, sz. *dharma*) és a rendi fegyelem (*vinaja*) megállapítására. Indítványának elfogadása után Kasszapa 500 tagú bizottságot állított össze, amely aztán, a szanghától való megerősítettése után, hét hónapon át zsinatolt Adsáta-szattu király védnöksége alatt *Rádsa-gaha* közelében (Kr. e. 480 táján). Kasszapa *Upáli* és *Ánanda* segítségével és közreműködésével revideálta a rendi fegyelemre és a tanra vonatkozó szabályokat. A

hagyomány szerint tehát ezen az első rádsa-gahai zsinaton jött volna létre a páli kánon két főrésze, a Vinaja-pitaka (Csv. XI.). Ha a hagyomány ebben az alakjában nem is lehet igaz, annyi igazság mégis csak lesz benne, hogy Buddha személyes tanítványai, „a vének”, közvetlenül a Mester halála után szükségesnek találták a fegyelem és a tan főpontjait megállapítani, s a tőlük megállapított, kétségkívül magadhí nyelvű *Dhamma-vinaja* („a tan és a fegyelem”) volt a későbbi sokkal terjedelmesebb, páli nyelvű Vinaja-pitaka és Szutta-pitaka fundamentuma. Későbbi hagyomány szerint Kasszapa a zsinat végén még a páli kánon harmadik főrészét, az Abhidhamma-pitakát is kihirdette volna, ami azonban egészen hihetetlen s teljesen valószínűtlen. A régibb hagyomány erről mit sem tud, ellenkezőleg azt beszéli, hogy még a théráktól felállított kánon sem talált általános elfogadásra. Mikor ugyanis a vének mindjárt a zsinat után a rádsa-gahai hitközségtől távol lakó Purána thérát felszólították a tőlük megállapított tan és fegyelem elfogadására, ez így felelt: „A vének jól állapították meg a tant és a fegyelmet. De én már inkább csak annál maradok, amit magától a Mestertől hallottam és tanultam”. A vének semmit sem feleltek erre s nem is felelhettek. A „zsinat” ugyanis a valóságban csak egy különösen tekintélyes egyházkerület gyűlése volt s nem rendelkezett az *egész szangha* tekintélyével, minélfogva határozatát bárki tetszés szerint elfogadhatta vagy elutasíthatta.

A *második zsinat*, a déli hagyomány szerint, 100 évvel az első után (tehát Kr. e. 380 táján) Vészálí városában ült össze, mikor Aszóka volt Magadha királya – nem az alább említendő Aszóka Pija-dasszin, hanem *Kála-aszóka* (sz. *Kála-asóka*), „a fekete Aszóka”. E zsinatra a régibb páli hagyomány (Csv. XII.) szerint az adott alkalmat, hogy a Vészálí környékén lakó vaddsi szerzetesek tíz pontban áthágták a rendi fegyelemre vonatkozó szabályokat, amennyiben többek közt sőt tettek

el szaruban (holott készleteket felhalmozni tilos volt), nem délben ettek, hanem este, „mikor az árnyék már két ujjnyi széles volt”, pálmabort ittak, aranyat és ezüstöt fogadtak el stb. Mikor a tiszteletreméltó *Jasza* (sz. *Jasz*) a kolostort egyszer meglátogatta, kikelt e szabálytalanságok ellen s az összeharácsolt aranyból neki felajánlott részt felháborodva visszautasította. A vaddsi szerzetesek ezt a világi hívek megbántásának nyilvánították s büntetésül arra ítélték Jaszát, hogy kérjen a világi hívektől bocsánatot. Jasza azonban meggyőzte a világi híveket arról, hogy ő az igazi *szamana*, Buddha igazi tanítványa, s hogy a szerzetesek eljárása a fegyelmi szabályokba ütközik. Mikor a szerzetesek erre kiközösítették, Jasza elmenekült s többeket, köztük az igen tekintélyes *Révata* (sz. *Raivata*) thérát is, megnyerte ügyének. Révata, akit a vaddsi szerzetesek le akartak kenyerezni, kieszközölte, hogy Vészálí városában gyűlés ült össze, amely a vitás kérdés eldöntésére nyolc thérát küldött ki – köztük Révatát és Jaszát. Ez a nyolcas bizottság a vaddsi szerzetesek ellen döntött s határozatát egy későbbben egybehívott, 700 szerzetesből álló „zsinat” is megerősítette. Az ifjabb páli hagyomány (Dípa-vansza V. 27 és Mahá-vansza IV) szerint a nyolcas bizottság a tíz tévtan elutasítása s a bűnös szerzetesek elűzése után 700 arhatot választott ki a törvény revideálására s a legkiválóbb tudósok nyolc hónap alatt átnézték a tant. A vesztes párt erre szintén zsinatot hívott össze, amely tízezer főre rúgott, tehát hasonlíthatatlanul népesebb volt, mint az orthodox-théraváda pártjáé, miért is „a nagy zsinat” (*mahá-szangíti*) nevet kapta. Ez a zsinat az orthodox kánont állítólag egészen felforgatta és újraalakította: sokat elhagyott, sokat hozzátett, s a régit új szellemben magyarázta. Így jött állítólag létre „a nagy község” (*mahá-szangha*) – a legrégebbi szakadár felekezet. Ez az ifjabb páli hagyomány kétségkívül későbbi fikció: ily rendkívül fontos eseményt a régibb hagyomány bizonyítással nem mellőzött volna hallgatással. A történelmi tény bizonyítással az, hogy Buddha

halála után mintegy 100 évvel „szakadás” állott be, amely oly nagy port vert föl, hogy nagyobb gyűlésnek kellett a vitás pontokban döntenie. Ebből természetesen következnek, hogy abban az időben már kellett valami zsinórmértéknek lenni ilyen fegyelmi kérdések eldöntésére s ez a zsinórmérték csak olyanféle gyűjtemény lehetett, mint aminő a mai páli Vinaja-pítakában van, amelynek magva tehát akkor már okvetlenül megvolt. Ami azonban e második „zsinat” jellegét illeti, ez a gyűlekezet sem volt egyetemes: csak lokális bajokat orvosolt, de egyáltalában nem hozott új szabványokat az egész szangha számára. Ami pedig e zsinat korát illeti, a gyűlés kétségkívül megelőzte „a nagy község” (*mahá-szangha*) keletkezését, amelyhez semmi köze sincs. A szkizmatikus mahá-szangha tagjai (*mahá-szánghika*) csak későbbben, a második zsinat után, léphettek föl – talán még a harmadik zsinat előtt vagy éppen csak utána.

A *harmadik zsinat* a déli hagyomány (a Dípa-vansza és Mahá-vansza ceyloni krónikák) szerint a híres *Aszóka Pija-dasszin* (sz. *Asóka Prija-darsin*) király uralkodása idejébe (Kr. e. 273/2–232/1) esik, a buddhizmus külső kiterjedése és hatalma fénykorába.^[46] Mivel Aszóka, a buddhizmus legnagyobb patrónusa és N. Konstantinja, igen bőkezű volt a buddhista szerzetesekkel szemben, igen sokan tódultak a rendbe – oda nem való elemek, sőt eretnekek is, ami annál könnyebben megtörténhetett, mert a buddhista szangha akkor már sok felekezetre volt szétforgácsolva. A rendetlenség a kolostorokban lassanként oly fokra hágott, hogy a szerzetesek hét éven keresztül a legfontosabb fegyelmi szabályokat, sőt az upószatha-gyónásokat sem tartották meg. Erre Aszóka, aki több rendeletében az eretnekek ellen fordult, elhatározta, hogy közbelép s megállapíttatja, hogy mi Buddhának igazi vallása. Ösztönzésére mostoha fitestvére, a nagytekintélyű *Tissza-Moggalli-putta* (sz. *Tisja Maudgáli-putra*) az Aszókától épített és róla elnevezett *Aszóka-áráma* nevű főkolostorba (*mahá-vihára*) nagygyűlést hívott össze. Előbb minden egyes szerzetest

vizsgálatnak vetett alá, hogy ismeri-e Buddha igazi tanát, s nem kevesebb mint 60 000 szerzetest, akik nem tudtak kielégítő feleletet adni, mint eretneket kiközösítettett, majd 1000 írástudó és erényes szerzetest választott ki. Ezek aztán Tissza elnöklete alatt *Pátali-putta* (sz. *Pátali-putra*, a mai Patna) városában, Magadha ország főhelyén, 236 évvel Buddha halála után (tehát Kr. e. 244 táján) megtartották a harmadik zsinatot s kilenc hónapi ülés után az „igaz vallás” szövegeiből *kánont állítottak össze*. Az „igaz” vallás pedig e zsinat szemében a *théra-váda* volt – a „vének” (*théra*), azaz Buddha közvetlen tanítványai, tana, amelyet abban az időben a *vibhaddsa-vádin* (sz. *vibhadsja-vádin*) orthodox felekezet vallott. Ugyanezen a zsinaton állíttatta össze s iktatta be a kánonba Tissza a *Kathá-vatthu* c. művet (a mai Abbidhamma-pitaka egy részét), amelyben különböző iskoláknak 252 téves nézete, az akkori kornak valamennyi eretnek tana, az orthodox iskola szellemében vizsgálat alá van vetve s el van utasítva.

A pátali-puttai zsinat rendkívül fontos a buddhizmus történetében s fordulópontot jelent. A ceyloni hagyomány szerint ugyanis ettől a zsinattól datálódik *a buddhizmus térítői tevékenysége Indián kívül*. Ugyanazon Tissza *Moggalli-putta* (az északi buddhisták szerint: *Upagupta*) javaslatára misszionáriusok mentek észak és dél felé – a görög-baktriai birodalom, Gándhára, Kasmír, a Himalája tövében fekvő országok, a nyugati Dekhan, Ceylon és Hátsó-India területére s ind erkölcsöt és műveltséget vittek Ázsia civilizálatlan barbár népei közé. Javaslatával Tissza az emberiség legnagyobb jótevői közé emelkedett, mert általa lett a buddhizmus világvallássá s kezdette még világtörténeti hivatását. Ceylonba magának Aszókának fia (az északi források szerint öccse), *Mahinda* (sz. *Mahéndra*), Tissza tanítványa, vitte be az orthodox Buddha-tant s ennek kánonját. Missziója rendkívül fontos; míg ugyanis Buddha tana születése földjén a brahmani ellenreformáció, a buddhisták

felekezetieskedése és kozmopolitizmusa miatt lassanként tönkrement s északon elfajult, addig Ceylon szigetén teljes elszigeteltségében tisztán megmaradt s kánonja *Vattagámani* ceyloni király uralkodása idejében (Kr. e. 1. sz.) írásban foglaltatott. A ceyloni buddhisták szerint a mai páli kánon ezzel a kánonnal azonos. Betű szerinti értelemben ez nem lehet igaz – már csak tisztán nyelvi szempontból sem, mindamellett lényegében véve mai kánonunk nem nagyon különbözhetik a Kr. előtti 3. századbéli kánontól.

Ezt a buddhizmus történetében annyira fontos zsinatot az északi buddhisták nem is említik, tehát vagy nem ismerik vagy nem ismerik el, sőt Tisza Moggali-putta nevét sem említik, ami annál feltűnőbb, mert a tőle kiküldött *Maddshantika* (sz. *Madhjántika*) az egész buddhizmus köztiszteletben álló alakja: a ceyloniak szerint Gándhára, az északiak szerint Kasmír apostola. A dolognak nem lehet más magyarázata, mint hogy a páli-puttai „zsinat” sem volt egyetemes, hanem csak egyházkerületi gyűlés, amelyen csak egyetlen vallási irányzat, a vibhaddsa-vádin felekezet orthodox irányzata jutott szóhoz. A felekezetek száma egyre szaporodott s már nyomban említendő Kaniska előtt nem kevesebb, mint 18 felekezet alakult ki. Felette valószínű, hogy azok az eszmék és tendenciák, amelyek a mahá-jána kifejlődésére vezettek, már a negyedik zsinat előtt fejledeztek.

A körülbelül négy század múlva megtartott *negyedik zsinat* már a buddhizmus bölcsőjétől igen messze, India északnyugati részében folyt le. Erről a zsinatról a ceyloni krónikások mit sem szólnak, valószínűleg soha nem is hallottak, s amit mi tudunk róla, észak-indiai hagyományból, tibeti, sínai és mongol írók műveiből tudjuk. Ez a zsinat a híres *Kaniska* (*Kanéski*) indo-szkíta uralkodó korába esik, aki Kr. után 100 körül hatalmas birodalomnak, többek között India nagy részének is ura volt. Kaniskának sok érzéke volt az ind kultúra iránt: udvarában élt

Csaraka, a leghíresebb ind orvosok egyike, és *Asva-ghósa*, a Buddha-csarita („Buddha élete”) c. remek eposz híres költője. Ami Kaniskának a buddhizmushoz való viszonyát illeti, eleinte ellensége volt, de később buzgó hívévé lett, a buddhizmus legünnepeltebb alakjainak s legnagyobb pártfogóinak egyikévé, aki oly szerepet játszik az északi buddhistáknál, mint Aszóka a délieknél: számos buddhista építményt emeltetett, *Boddo* (Buddha) köriratú pénzeket veretett, sőt üres óraiban egy *Pársva* vagy *Pársvika* nevű szerzetes vezetése mellett maga is buzgón tanulmányozta a buddhizmus szent iratait. Reménytelenül belezavarodva a 18 felekezet ellenmondó tanaiba, elhatározta, hogy egyetemes zsinatot hív össze Buddha eredeti tanának visszaállítására. Ez az 500 főből álló zsinat Kr. után 100 körül (140 táján?) Kasmírban gyülekezett össze, amelynek földét Kaniska a buddhizmus főszékhelyévé tette, és pedig *Dsálandhara* (a mai Dsálandhar) mellett a *Kuvana* vagy *Kundala-vana* viharában, Vaszumiitra elnöksége és *Asva-ghósa* alelnöksége alatt. A zsinat tagjai revízió alá vették a szent szövegeket (hogymily terjedelemben, nem tudjuk) s egy kánont állítottak össze, az északi egyház kánonját. E kánon nyelve semmi esetre sem volt a déli kánon nyelve, a páli, hanem minden valószínűség szerint a szanszkrit. A zsinat a Tripitaka mind a három részéhez terjedelmes kommentárokat készített, amelyeket Kaniska gondosan rézlapokra vésetett s kőből való tartóban egy sztúpa alá helyeztetett. Nem lehetetlen, hogy ezek a rézlapok valahol Szrínagar táján ma is megvannak s a véletlen jóvoltából valamikor még napfényre kerülnek.

A dsálan-dharai „egyetemes” zsinat a valóságban megint csak részleges volt: összes tagjai, minden látszat szerint, egyetlen egy felekezetnek, és pedig a *szarvászti-vádin* („pozitivista”) iskolának, voltak a tagjai. Középponti hatalmat ez a zsinat sem teremtett s a felekezetekre tagolódás tovább folyt. Éppen a negyedik zsinat korába, a Kr. utáni 1.

századba, esik az a hatalmas mozgalom, amely az északi buddhistákat két táborra szakította. Ez a két tábor a *hína-jána* és a *mahá-jána*.

A *hína-jána* a buddhizmusnak régebbi, eredetibb alakja, a *mahá-jána* a későbbi, elfajultabb alak, noha oly csírákból fejlődött, amelyek a *hína-jánában* is megvannak. A *hína-jána* a páli kánonban hagyományozott orthodox *théra-váda* „a vének tana”, alapján áll. A hozzája tartozó iskolák, mint a fentebbiekben említett *vibhaddsa-vádinok* és *szarvászti-vádinok*, szerint a legfőbb üdvösség az *egyéni megváltás*, a *nibbána* (sz. *nirvána*), s minden egyéni törekvés legfőbb célja a megváltás előízával bíró *arhat* állapota, amely csak bizonyos a *szerves* életben megszerezhető ismeretek segítségével s tehát csak *egyesek* által érhető el. A *mahá-jána* hívei elismerik, hogy a *théra-váda* Buddha tanítására megy vissza, de nem érik be vele. A Szad-dharma-pundaríka szerint azoknak, akik egy égő házból (t. i. a világból) ki akarnak menekülni, kocsira (*jána*) van szükségük; azoknak, akik csak magukra gondolnak, „kis kocsi” (*hína-jána*) is elég, de akik másokat, minden élőlényt is meg akarnak menteni, azoknak „nagy kocsi” (*mahá-jána*) kell. Buddha nem csupán megtalálta a megváltás útját, hanem önzetlen könyörületességből az emberiségnek is megmutatta: nem csupán *arhat* volt, hanem *bódhi-szattva* is. A *bódhi-szattva* ideálja már a Mahávasztu c. hínajánisztikus Buddha-biográfiában fellép az *arhat* ideálja mellett s az *arhat* ideálja a Szaddhanna-pundaríkában már egoisztikusnak van bélyegezve. A *mahá-jánában* tehát az *arhat* ideálja helyébe a *bódhi-szattvának* sokkal pozitívabb és melegebb (a nyugati érzéshez is sokkal közelebb álló) ideálja lép: nem csupán a *szerves*, hanem *minden világi hívő*, még a legmegvetettebb pária is, már mostani létében is törekedhetik a megváltásra – és pedig nem csupán arra, hogy önmagát váltsa meg, hanem arra is, hogy mint *bódhi-szattva*, mint buddha-jelölt, szülessék újra s mint ilyen a *szereket* (*bhakti*) hatalmával minden élőlényt

megváltson, az egész emberiséget a szenvedés túlsó partjára szállítsa – a nibbánába, illetőleg (legalább a népies hit szerint) a mennyei boldogság helyére. Úgyszólván magától értetődik, hogy Buddha, aki a megváltás útját megmutatta az emberiségnek, nem maradt tovább ember: *isteni* lényé vált, akit szeretni és imádni kell. Ugyancsak isteni rangra emelkedtek a többi buddhák és bódhi-szattvák is. Mindezen buddhisztikus eredetű istenekhez aztán Indiában hindu istenségek s Indián kívül az északi buddhista országokban, főképpen Tibetben és Japánban, a régi népies vallásoknak istenségei és más mithologiai alakjai járultak. A bódhi-szattva-ideál, a buddha-kultusz és az új mithologia együttvéve a mahá-jána *népies* alakjának bélyegző vonásai. Ebben az alakjában a buddhizmus fontosabb tényezővé vált az emberiség művelődése történetében, mint orthodox formájában. A két alak meglehetősen elüt egymástól. Mindamellettt kétségtelen, hogy az egész mahá-jána már a hína-jánában elő volt készítve s népies alakjának kialakulására a hinduizmus adta meg az első lökést bhakti-tanával és zabolátlan politheizmusával.

Ami pedig a mahá-jána *filozófiai* oldalát illeti, ez sem egyéb, mint hínajána-tanoknak tovafejlődése a brahmani filozófia hatása alatt. Az újabb buddhisztikus bölcselkedésnek legkarakterisztikusabb terméke a *Pradnyá-páramitá-szútra*, „a bölcsesség tökéletességének tankönyve”, a mahá-jána szent könyve, amelynek szerzője állítólag *Nágárdsuná*, a mahá-jána legnagyobb mestereinek egyike (a Kr. utáni 2. század vége körül), de tényleg csak egy az ő iskolájából való névtelen író. Ez a szanszkrit nyelvű prózai szútra-mű öt igen különböző terjedelmű feldolgozásban maradt fenn: a leghosszabb recenzió terjedelme 100 000 slóka (32 szótagú egység), a többieké 25 000, 8 000, 2 500 és 700 slóka. A 100 000 slókás recenzió fordítása a tibeti Ká-gyurban lévő *Ser-cshin*; a 8 000 slókás recenzió Népalban a kilenc kánoni tekintélyű könyvek egyike,

amely formaszereű isteni tiszteletben részesül (biblio-latria). A Pradnyá-páramitá-szútra tartalma nem annyira vallási, mint bölcseleti, amennyiben tárgya a bódhi-szattvának hat „tökéletessége” (*páramitá*), t. i. a bőkezűség, a kötelességteljesítés, a szelídség, a bátorság, az elmélyedés és (elsősorban) a „bölcsesség” (*pradnyá*). Ez a „bölcsesség” pedig, amely Buddha és tanítványai, Sári-putra és Szu-bhúti, között folyó párbeszédekben van feltálatva, a *súnja-váda*, a „nihilizmus” vagy helyesebben a negativizmus – az a tan, hogy a dolgok igazi mivolta az „üresség” (*súnjátá*), a semmiség, hogy „minden üres” (*szarvam súnjam*), azaz minden semmi: semmi sem létezik, sem a lét, sem a nem-lét, nem létezik még Buddha tana sem, sőt maga Buddha sem. Az ellentmondás e „filozófiája”, amely a történeti Buddhának anti-filozofikus tanításmódjából s az orthodox buddhizmus én-tagadásából sarjadt ki, örült képtelenségnek látszik, de valószínűleg csak paradox, amennyiben t. i. kétféle, egy magasabb s egy alsóbbrendű igazság felvételén alapul – épp úgy, mint a valóban Nágárduna alapította „közép-tan” (*mádhjamika-sásztra*). Nágárduna kifejezetten azt tanítja, hogy Buddha tana kétféle igazságon alapul; ezek egyike a mélyebb értelemmel nem törődő, tágabb köröknek való, a másik a magasabb, csupán kiválasztottaktól érthető igazság. A magasabb igazság (*param-ártha*) csak a közönséges élet igazságára (*szam-vrti*) alapítva tanítható s a nirvána csak a magasabb igazság segélyével érhető el. Az a felfogás, hogy kétféle igazság van, nem ismeretlen a bölcselet történetében: a görög Parmenides filozófiájában (Kr. e. 500 körül) századokkal korábban jelentkezik. Megvan a brahmanizmus filozófiájában is – még pedig éppen a mahá-jána befolyása alatt. A nagy Sankara, a brahmanizmus lángelméjű regenerátora, aki az upanisadokon alapuló Védanta-rendszert a buddhizmus indiai hanyatlása korában (800 körül) idealisztikus és monisztikus szellemben magyarázta, egyenesen

Nágárdsuna tanából vette át a kétféle, magasabb és alsóbb tudást (*pará* és *apará vidjá*) s minden valószínűség szerint azt a felfogást is, hogy a reális világ csupa illúzió (*májá*). Érthető tehát, hogy a Védánta pozitív értelmezői Sankarát és híveit álarcos buddhistáknak nevezik. A „semmi” tanával különben kiáltó ellentétben van az a körülmény, hogy a mahájána nyújtotta az első isteneket a buddhizmusnak s külsőségekre irányította a kultuszt.

A mahájána következő fejlődési fázisa a miszticizmus, amelynek főképviseelője *Árja-Aszanga* (a Kr. utáni 4. sz. körül), a *jógácsára*, „a jóga-praxis”, nagy mestere. A misztika, amely a hína-jánától sem idegen, nála rendszeres kapcsolatba van hozva a mahájána vallási és bölcséleti tanaival. Tana a *vidnyána-váda*, amely szerint az öntudaton kívül nincsen semmi – tehát az idealisztikus negativizmus, amely a súnja-vádához hasonlóan tagadja a jelenségek világának objektív realitását, de a tudatban létező létet mégis elismeri. Az abszolútum, amelyben a tudat is feloszlik, a *bódhi*, „a megismerés”, t. i. az egy és oszthatatlan, bár a buddhák végtelen sokaságában kinyilatkoztatott igazság. Ezt az igazságot csak az érheti el, aki a jógát gyakorolja, de ez is csak lassan-lassan és fokozatosan, miután a bódhi-szattvaság tíz fokozatán átment.

A miszticizmushoz végül a *varázslat* (mágia) is járult, és pedig velejében a hindu *Siva* isten kultuszának befolyása alatt. A sivaizmusban Kr. után 700 körül a varázslatnak és boszorkányságnak formaszzerű elmélete alakult ki, amely a *tantra* („könyv”) nevezetű művekben van lerakva s a régi jógának népszerűsített és durvább, részint gyerekes, részint visszataszító alakja. A sivaíta tantrizmus célja: mindenféle anyagi javaknak, világi örömöknek, jó cselekedetekért kijáró jutalmaknak, megváltásnak elérése, s eszközei: *Durgá* istennő (Siva neje) tisztelete, mindenféle, részben felette ocsmány szertartások (ivás, nemi kicsapongás), varázsserejű amulétok, elsősorban *varázsigék* (*mantra*),

amelyeknek „magja” (*bídsa*), azaz varázsereje, mindenféle „titokzatos”, már mint sületlen és értelmetlen szótagok (pl. *óm, am, im, um, phét* stb.). A sivaita tantrizmus Bengáliából behatolt Népálba és Tibetbe s itt életre keltette a buddhista tantrizmust. *Padma-szambhava*, a tibeti lámaizmus voltaképi megalapítója (a 8. sz. közepén), vérbeli tantrista volt. A buddhista tantrák, amelyek a 9. és 11. századok közt keletkezettek, legnagyobbbrészt az ú. n. *jóga-tantrák* osztályába tartoznak – azaz a *jógin* számára valók, aki a „semmire” vonatkozó tudást akarja elérni, de nem csupán vezeklés és elmélkedés segélyével (mint a régi *jógin*), hanem varázsszertartások és ráolvasások, hipnózis és fizikai izgulás (hús és szeszes italok élvezete, nemi kicsapongás) útján is. Tartalmuk tehát misztika, mágia és orgiasztikus erotika elegye. Ezek a sületlen és visszataszító művek nagy tekintélyben állanak. Egyikük, a *Tathágata-guhja*, a nepáli buddhisták kilenc szent könyveinek egyike, nem éri be a varázsigék és szertartások hókusz-pókuszával, hanem a legfőbb tökéletesség elérésének eszközeiül egyebek közt kutyahús-evést s fejletlen csandála (pária) leányokkal való nemi érintkezést ajánl. Egy más hasonló tantra mindenféle eszközöket, mantrákat és varázsrítusokat ajánl rejtett kincsek feltárására, királyság elérésére, egy megkívánt nő megkaparítására, emberek megörjítésére, leigázására, megölésére. A buddhista tantráknak lényeges elemei a *dháraní* nevezetű varázsigék – eredetileg valószínűleg buddhista tanokat tartalmazó szutták, amelyek a sivaita tantrák befolyása alatt varázs-formulákká váltak, amelyek mindinkább a főntebb említett titokzatos szótagokat veszik a fődolognak s olykor szinte érthetetlen szózagyalékok. Ilyen *dháraní*kiből önálló gyűjtemények is vannak. Különböző *dháraní*k kitűnő szolgálatot tesznek méreg, kígyók, ördögök és rossz csillagok ellen, betegségeket gyógyítanak, megnyújtják az életet, szerencsét hoznak a háborúban, a paradicsomba juttatják az embert, meggátolják a rossz

létformában való újraszületést, megszabadítják az embert a bűntől, megóvják a hitetlenségtől, a terhes nő óhajta szerint fiú vagy leány születését teszik lehetővé, befolyásolják az időjárást stb., stb.

A tantrizmus az eredeti Buddha-tan végleges leromlásának szomorú szimptomája, fejlődésének legutolsó fázisa. Ebben a fázisban szorult ki a buddhizmus Indiából s csak Népálban talált még menedékre, ahol azonban a dharma nagy módosulásokon ment át s a szangha már rég megszűnt.

A buddhizmus végleges kiszorulása Indiából, születése földjéről, vagy másfélezer évi fönnállás után 800 és 1000 között következett be. Elmúlása nem katasztrofális hirtelenséggel ment végbe, hanem lassú haldoklás volt. A létében fenyegetett brahmanizmus már a Gupta-dinasztia alatt, a 4. és 5. század folyamán, hatalmasan megerősödött s a buddhizmus folyton tért veszített. Míg *Fa-hien* sínai zarándok 400 körül még azt mondja, hogy a brahmanizmus és a buddhizmus az ind népnél egyforma tekintélyben áll, *Hiuen Cang* a 7. század közepén (629–648) már sokfelé talált feldúlt buddhista emlékeket és elhagyott kolostorokat, s úgy látszik, hogy az ő idejében a buddhizmus már csak ott volt még virágzásban, ahol fejedelmek kegyére támaszkodhatott, míg a nép mindinkább az ind szellemnek jobban megfelelő brahmanizmus (sivaizmus és visnuizmus) felé fordult. Az orthodox brahmani theologia és filozófia diadalmasan emelte fel a fejét: *Kumánila* (700 körül) és a nagy *Sankara* (800 körül) az északi buddhizmus hagyományában úgy szerepelnek, mint a dharma legnagyobb ellenségei, mint félelmes logikusok, akiknek tevékenysége végső veszélybe döntötte Indiában a buddhizmust. A halálos döfést aztán a mohamedán invázió adta meg (1000 körül), amely a 12. század közepe óta az iszlám végleges győzelmére vezetett. Hogy miféle okok idézték elő a buddhizmus lassú leromlását s végpusztulását Indiában, biztosan nem tudjuk, de alaposan

gyaníthatjuk. Az okok egyike bizonyos az volt, hogy a buddhizmussal vetekedő brahmanizmus, illetőleg a vele kapcsolatos sivaizmus és visnuizmus, amely nemzeti hagyományokkal van átszőve s ősrégi képzetekkel és szokásokkal függ össze, jobban kielégítette a hinduk vallási, kedélyi és filozófiai szükségleteit, mint a buddhizmus, amelynek tana csupa *kozmpolitizmus, racionalizmus és szkepticizmus*. A buddhizmus általános *toleranciája* folytán is nagy hátrányban volt a sokkal türelmetlenebb brahmanizmussal s még inkább a tűzzel-vassal térítő iszlámmal szemben. Meglehetősen számottevő tényező lehetett az is, hogy a szangha és a világi hívek között nem volt elég erős és benső *kapcsolat*. De a legvégzetesebb a *középponti egyházi kormányzat* hiánya lehetett, amely a buddhizmus erejének szétforgácsolására vezetett.

A buddhizmus eltűnt Indiából, de eltűnése előtt kovászként hatott az ind vallásra és filozófiára. A könyörület evangéliuma megfogta ellenségét, a brahmanizmust is, és alapgondolata, hogy az erény gyakorlata a megváltás előfeltétele, az egész hinduizmus közkincsévé lett. A buddhizmus eltűnése előtt általában oly befolyással volt a vallási törekvésekre Indiában, mint a kereszténység Európában.

Az Indiában szenvedett veszteségeikért bőséges kárpótlásra talált a buddhizmus Indián kívül. *Hínajánisztikus* alakja átment *Ceylonba* s innen *Hátsó-Indiába, Barma, Sziám, Annam* és *Kambódsa* területére, s vagy 30 millió embernek vallási szükségleteit elégíti ki. Ceylonba már a Kr. előtti 3. század közepén eljutott a buddhizmus. Itt vannak manapság legtudósabb képviselői, de a nép maga babonás démon-kultusznak hódol s az állatvédelemmel sem igen törődik. – *Barmában* viszont, ahová csak Kr. után 450 körül ért el a buddhizmus, a nép legmélyebben van áthatva a tan szellemétől, amely itt jelentkezik legrokonszenvesebb alakjában. Itt minden legkisebb faluban is van buddhista templom, mellette legalább egy szerzetesi lak, amely a falusi gyermekek iskolája is. Minden

világi ember 12 és 15 éves kora között bizonyos ideig szerzetesi életet folytat. A hívek, hacsak tehetik, kolostort vagy pagodát építtetnek, miért is Barmában rendkívül sok pagoda van, de mindenki bőkezű az egyházzal szemben, műveli az irgalmasság cselekedeteit s nagy barátja az állatvédelemnek – *Sziám* és *Kambódsa* területén (emitt persze főség alatt) még ma is buddhista szellemű állami élet és királyság van. A király itt ma is, mint valamikor mindenütt, az egyháznak legfőbb védőura s ő nevezi ki a legfőbb egyházi méltóságokat. Az egyház természetesen megkülönböztetett tisztelettel viseltetik iránta. Sziámban a buddhizmus Kr. u. 638 óta van otthon.

A mahá-jána az Indiától északra és keletre fekvő országokban van otthon s vagy 480 millió hívőt számlál, de persze mindenütt erősen keveredett a népies vallásokkal s többet-kevesebbet veszített eredeti ind jellegéből. Két fő alakja van: a sínai foizmus (*Fo* a Buddha szó sínai eltorzítása), amely átment *Korea* és *Japán* területére, és a tibeti lamaizmus (*lama* tkp. „főnök, előjáró”, a buddhista szerzetes tibeti neve), amely átment *Mongolországba* és a Himalájától délre fekvő országok (*Nepál*, *Bhótán*, *Szikkim*, *Ladák*) területére.

Sínában a buddhizmus már a Kr. előtti 1. század végén ismeretes volt s *Ming-ti* császár uralkodása alatt állami vallássá lett (Kr. u. 65 körül) – abban az időtájban, mikor Pál apostol Rómába jött, hogy a kereszténységet a római birodalomban terjessze. A buddhizmus Sínában eleinte mintegy a 4. századig csak lassan hódított tért, de miután alkalmazkodott a régibb sínai vallásokhoz, a konfucianizmushoz és a taoizmushoz, rohamosan elterjedt, jelesül a nép alsóbb rétegeiben, úgyhogy manapság a legelterjedtebb vallás Sínában. Minden igazán vallásos élet a buddhizmus jegyében áll, igazi jámborság csak buddhisták köreiben uralkodik. A buddhizmus egyébként Sínában sem lépett fel hatalmi törekvésekkel s itt sem érezte középponti egyházi kormányzat

szükségességét. A buddhista szerzetesek egymástól távol eső, elszigetelt kolostorokban szerteszétszórva laktak az óriási birodalom területén. A 13. század elejéig a buddhizmus koronként heves üldöztetések célpontja volt, főleg Konfucius (Kung-ce) hívei részéről, de mióta a mongol dinasztia jutott uralomra (1206), akadálytalanul terjeszkedhetett. A 13. század óta két buddhista felekezet van Sínában: a régibb foizmus és az alább említendő lamaizmus, amely a mongolok útján jutott be Sínába. A két felekezet nem annyira tan és fegyelem dolgában különbözik egymástól, mint inkább kultusz és külső szervezet tekintetében, valamint abban is, hogy más-más viszonyban van az állammal és a kormányzattal. A foistáknál nincsen magasabb papság; csak az apátnak van államilag elismert méltósága, amely a 12. rangosztálybeli hivatalnokok állásának felel meg. A lamák ellenben szorosán zárt testületet alkotnak, amely legnagyobbrészt az állam kenyerén él s bizonyos területeken egyházi és világi főhatalmat gyakorol. Lamaita kolostor egyébként magában Sínában kevés van – és pedig a birodalom északi és nyugati részében.

A sínai foizmus a *koreai* és a *japáni* buddhizmus alapja. A buddhizmusnak ez a három alakja japáni vallásbúvároknál a „keleti” buddhizmus név alá van foglalva. *Korea* területére a Kr. utáni 4. század végén jutott el a buddhizmus. *Japán* területén a 6. század közepén (552) lépett fel s 600 körül már állami vallás volt. Azóta a buddhizmus, japáni nevén *Buppó*, „Buddha törvénye”, vagy *Bucu-dó*, „Buddha útja”, minden magasabb kultúra és erkölcsiség hordozója. Gyors elterjedését annak köszönhette, hogy keveredett a honi *sin-tó* vallással, amennyiben a sintoizmus régi isteneit azonosaknak nyilvánította a buddhákkal és a buddhista szentekkel. A tiszta buddhizmus Japánban épp oly ritkaság, mint a tiszta sintoizmus. Idővel a buddhizmus itt is felekezetekre tagolódott s elfajult; 1867 óta a kormány beavatkozása folytán már nem

állami vallás. De vagy félszázad óta újra hatalmas lendületet vett. Modern hívei európai filozofémák felhasználásával igyekeznek a tant tovább alakítani s a kor igényeihez alkalmazni. A kánon új kiadásban jelent meg, a buddhizmus irodalom jobban virágzik, mint valaha. A buddhizmus Japánban újra misszionáló tevékenységet kezd kifejteni. A 20. század a japáni buddhizmus renaissance-korának ígérkezik. Egyáltalában: manapság az egész buddhizmus súlypontja, minden látszat szerint, Japánban van.

A *lamaizmus*, a buddhizmus legelfajultabb alakja, *Tibet* földén alakult ki, ahová a buddhizmus a 7. század közepén jutott el; de nem csupán itt uralkodik, hanem az említett himalájai államokban és Mongolországban is, sőt szórványosan Sínában is megvetette a lábát. Voltaképpen megalapítója egy indiai tantrista, *Padma-szamhhava* („a lóbuszból született”) a Kr. utáni 8. század közepén. De jelenlegi alakja, *Cong-kha-pa* reformációjának eredménye, a 15. század elejéről való. Tibet a kolostorok országa, a szerzetesek földi paradicsoma. A kolostorok (komor, két-három emeletes, erőd-szerű, óriási épülettömbök) száma állítólag több mint 3000, s egyes kolostorokban 10 000 lama is lakik. A lamaizmus legbélyegzőbb vonásainak egyike a részletesen kialakított hierarchikus szervezet (a 13. század közepe óta), amelynek élén a 15. század közepe óta a Lha-sza (Hla-sza) városában székelő *dalai-lama* áll – „a tenger-ama” (oly lama, akinek hatalma végtelen, mint a tenger), tibeti nevén *gyel-po-rin-po-cshe*, „a drágaság király”, a buddhizmus pápája, a középponti egyházi kormányzat feje. A hierarchikus fokozatok hosszú sorozatában két lényegesen különböző osztály van. Az alsóbb osztályban vannak az *egyházi rend* különböző fokozatai: az újonc (*ge-chul*), a felszentelt szerzetes (*ge-long*), a kolostor élén álló apát (*kan-po*). A magasabb osztályban *isteni lények* megtestesülésének különböző fokozatai vannak: a legalsó fokon régi tibeti lamaita tanítók és szentek

megtestesülései, felettük a buddhizmus régi indiai szentjeinek reinkarnációi, a legmagasabb fokon bódhi-szattvák megtestesülései. Ilyenek csak a legtekintélyesebb nagy-lamák. A hla-sza-i *dalai-lama* pl. Avalókitésvara bódhi-szattva megtestesülése, a Tasíhlünpo kolostorban székelő *tasi-lama*, tibeti nevén *pan-cshen*, „a nagy tudós”, Amitábha reinkarnációja, a mindenkori sínai császár Mandsusrí bódhi-szattváé, a Szam-ding zárda apátnője Do-rdse-phag-mo nőnemű bódhi-szattváé stb. A lamaizmus hierarchiája, valamint kultusz-külsőségekben való elmerülése, általában csaknem egész mivolta a legélesebb ellentétben áll az eredeti buddhizmussal.

VÉGSZÓ

A föntebbiekből kiviláglik, könyvünk legalább elsősorban azt akarta megvilágítani, hogy ha Buddháról, régi egyházáról és eredeti tanáról fogalmat akarunk alkotni, nem az északi, hanem a déli, főleg a ceyloni buddhizmusnak tradícióját, a páli szövegek alapján alkotható képet kell néznünk. E szövegekben oly férfiú áll előttünk, aki kényelmes otthonból fáradalokkal és nélkülözésekkel teli otthontalanságba ment az igazságot keresni s a maga és embertársai lelki nyugalmát megszerezni, aki a lemondást és a világ örömeitől való elfordulást hirdette s az énünkön való folytonos munkálkodás szükségességét tanította, aki hosszú munkás élete folyamán mindig csak jót akart és sok jót cselekedett. Szándéka oly tiszta és nemes volt, amint csak húsból és vérből való halandóé lehet, s ha, amint illő és méltányos, számbavesszük, hogy hol, mikor és mit akart s mit ért el, habozás nélkül elmondhatjuk, hogy Gótama Buddha Indiának legnagyobb fia s egyben az emberiség legnagyobb alakjainak egyike – nem mint gondolkodó, aki új utakat tör a gondolatok világában, hanem mint moralista, akinek legmagasabb erkölcsi ideálok felé fordult egyéniségéből és tanításából világról és világi gyönyörökről lemondó öröm és nyugalmas békesség áradt ezrek és ezrek, majd milliók és milliók lelkébe évezredek keresztül Ázsia messze területein. Hívei szemében Buddha nem kisebb, mint Krisztus a mi szemünkben: ő is Megváltó, s tana a megváltás tana. Nincs vallás a világon, amely lényegben és szellemben oly közel állana a kereszténységhez, mint a buddhizmus.

A művelt nyugati világnak semmi oka sincs rá, hogy ne a megértő rokonszenv vagy legalább a tisztelet érzésével nézze a buddhizmust. A buddhizmus, mint minden igazi vallás, szintén a szív ügye, amelyhez kíméletlen vagy szeretetlen kezekkel nyúlni nem szabad, nagy világvallás, hatalmas pillér az emberi kultúra templomában, s hozzá a részvét és a szeretet evangéliuma s ebben az értelemben keleten a keresztény evangélium helyettesítője s talán előfutára. Ha igaz az, hogy a vallás kvintesszenciája az altruista erkölcsiség, akkor az igazi buddhizmus és az igazi kereszténység szellemrokonok. Semmi sem lehetne tehát végzetesebb tévedés, mint ha egymás ellen fordulnának. Nem ellenfelekként egymással szemben, hanem szövetségeseikként egymás oldalán kell állaniok s harcolniok közös ellenségeik ellen, akiknek száma légió – az egoisztikus, anti-szociális és materialisztikus tendenciák ellen, amelyeknek közös célja: ledönteni az oltárt, amelyet Buddha Keleten, Jézus Nyugaton az irgalomnak és szeretetnek emeltek. Az a föltevés, amely a buddhizmus elleni támadásokat nyugaton sugalmazza, hogy t. i. a buddhizmus veszedelmessé válhatik a kereszténységre, aggodalomnak alaptalan, de reménykedésnek is hiú. A buddhizmus ugyanis *vallás*, s mint ilyen egyáltalában nem fenyegető veszedelem. A modern nyugati buddhisztikus propaganda szemében persze a buddhizmus *filozófia* volna – és pedig atheisztikus erkölcs-bölcselet, racionalisztikus bölcseleti rendszer, amelyről azt hiszik, hogy mint *pótvallás* minden nehézség nélkül beoltható a nyugati szellemi életbe, amint már Schopenhauer is azt prófétálta, hogy a buddhizmus a jövő vallása. Erről szó sem lehet. A buddhizmus nem atheizmus a szónak nyugati értelmében, nem is puszta bölcseleti racionalizmus (csak a kamman és az újraszületés misztériumára kell gondolni!), s ami fő, sohasem teljesíthetne oly kulturális missziót nyugaton, mint keleten. Mivel a buddhizmus lényegében teljes elfordulás a világtól, merev

ellentétben van a nyugati egyéni és nép-lélek nyugtalan energiájával. A modern nyugati ember nem befelé élő, nem igazi vallásos kedély s egyáltalában nem érzi szükségét egy új vallásnak – legalább is nem egy olyanak, amely az életnek és a tevékenységnek tagadása, s amelynek befolyása alatt kulturális fejlődés, a szó nyugati értelmében, úgyszólván lehetetlenség volna. Ahhoz, hogy a buddhizmus számottevő hódítást tehessen nyugaton, ahhoz a Nyugat egész lelkének fundamentális Pál-fordulása volna szükséges, amit józan emberi ésszel nem lehet föltételezni. Filozófiának a buddhizmus egészen gyöngé, hozzá túlságosan homályos és nehéz s a nyugati gondolkozástól és érzéstől egyaránt idegen, ami egészen természetes is, mert Buddha a maga korához s ennek kultúrájához mért alakban közölte megismerését s a közlésben csak a maga korának szükségleteihez és kortársainak gondolatvilágához és felfogásához igazodott. Mindezen okoknál fogva szó sem lehet róla, hogy a buddhizmusnak bármilyen theozófikus vagy racionalisztikus módon elcsavart alakja a jövő vallásává lehetne. Új vallások alkotásának vagy felvételének ideje különben is egyáltalában lejárt s a meglévő régi vallások folytonos differenciálódása és felekezetekre tagolódása arra mutat, hogy az „egy akol – egy pásztor” ideája utópia. Korunk feladata nem lehet más, mint a buddhizmust igazi valójában megismerni, összehasonlító vallástörténeti szempontból méltatni s így minden vallás és vallási élet természetének mélyebb felfogására törekedni.

- {1}. A páli nyelv egy lágy- és tetszetős hangzású prákrit (közép-ind) tájszólás, amely körülbelül úgy viszonylik a szanszkrit (ó-ind) irodalmi nyelvhez, mint pl. az olasz a latinhoz; a déli buddhisták szerint azonos volna Magadha tájnyelvével (*mágadhí*), a valóságban azonban csak mágadhí alapú s más szójárásokkal keveredett irodalmi nyelv.
- {2}. A páll Tipitakának csaknem minden fontosabb szövege latin betűs kritikai kiadásban is közzé van téve, ami főleg a *T. W. Rhys Davids* alapította *Pali Text Society* (1882) érdeme, s le is van fordítva. – Könnyebben megközelíthető szemelvényes fordítások: *M. Winternitz*, *Der Buddhismus* (1911) és *K. Seidenstücker*, *Pali-Buddhismus in Übersetzungen* (1911). Egyes fontosabb szövegek fordításait alkalmilag alább soroljuk föl.
- {3}. A szanszkrit kánon fontosabb szövegeit *I-cing* sínai zarándok fordította le sínai nyelvre (700–712). A 6–7000 kötetes sínai kánon a *Szan-cang* (=Tri-pitaka); három fő része: a *Fah* (=Vinaya), a *King* (=szútra) és a *Lun* (=abhi-darma). A sínai kánon *Szan-zó* néven a japáni buddhisták kánonja is, de nincs japáni nyelvre lefordítva. – A tibeti kánon a 100 kötetes *Ká-gyur*, rendszeren, de kevésbé helyesen *Kan-gyur* v. *Kan-dsur*, „a lefordított szó” (t. i. Buddha szava), amely hét főcsoportban 1087 munkát tartalmaz. Kommentárja a 225 kötetes *Tän-gyur* v. *Tän-dsur*. A tibeti irodalom feltárása terén a legelső úttörő a feledhetetlen emlékezetű *Kőrösi Csoma Sándor* (1824). Csak utána kezdődött a ceyloni páli irodalom feltárása *George Turnour* által (1837–38).
- {4}. E sínai fordítás angol fordításának német feldolgozása: *Th. Schultze*, *Buddhas Leben und Wirken* (1894, Reclam).
- {5}. A név tkp. kis betűvel volna írandó s névelővel használandó („a buddha”), de a Krisztus (tkp. „fölkent”) névhez hasonlóan rég tulajdonnévvé vált.
- {6}. Máté apokrif evangéliuma (XIII. f.) szerint Jézus teste is már anyja méhében ragyogó volt.
- {7}. Jakab prótevangéliuma (XVIII. f.) szerint Jézus születése előtt is minden mozgás elállott a levegőben és az égen s minden emberi tevékenység szünetelt.

- {8} Máté apokrif evangéliuma (XX. f.) szerint egy pálmafa Jézus parancsára a földig hajlik alá, hogy Máriát felüdítse gyümölcsével.
- {9} A páli MN. (CXXIII.) szerint északi irányban. – A Jakab-féle prótevangélium (VI. f.) szerint a hathónapos Mária a földre állítva hét lépéssel az anyjához ment.
- {10} Ez az epizód valamennyi Buddha-életrajzban megvan, azonkívül a régi páli Szuttanipátában (XXXVII.) is előkerül, tehát a Buddha-biográfia legrégebbi elemeinek egyike. Egyúttal ama párhuzamok egyike, amelyeket annak bizonyítására hoztak föl, hogy a kánoni evangéliumokban is vannak buddhiztikus befolyások. Lukács evangéliuma (II. 25–32.) szerint ugyanis a jámbor öreg Simeon a Szentlélek sugallatára a templomba megy, karjaiba veszi a kisdéd Jézust s azt mondja, hogy most már nyugodtan hal meg, mert láthatta az Üdvözítőt és Izráel dicsőségét. E jelenet előtt egy angyal jelenik meg, hogy a Megváltó születését a pásztoroknak hirdesse, s mennyei seregek sokasága dicsőíti Istent (Lukács II. 9–14.). – Abban a tekintetben persze, hogy mit érnek az ilyen párhuzamok, a legkiválóbb szakemberek véleményei is rendkívül eltérők, Sokan vannak, akik minden apologetikus célzat nélkül tisztán tudományos meggyőződésből minden párhuzamot véletlenségnek tartanak. Józanul tárgyalja a kérdést többek között R. Garbe, *Indien und das Christentum* (1914).
- {11} Mikor Mária a kisdéd Jézussal a templomba ment, a bálványok mind a földre estek (Máté apokrif evangéliuma, XXIII. f.).
- {12} A gyermek Jézus Zacchaeushoz jó ábécét tanulni. Mintán Zacchaeus felsorolta a betűket, a gyermek az *a* betű misztikus jelentőségét kezdi neki fejtegetni. A tanító magasztalja a gyermek bámulatos tudását (Tamás apokrif ev. VI). Jézus azután azt kívánja a tanítótól, hogy mondja meg az *a* betű jelentőségét. A tanító megfeddi érte, de Jézus megátkozza, mire eszméletlenül arcra esik (Tamás apokrif ev. XIV.).
- {13} Részletesen tárgyalja a kérdést Schmidt József, *Az ind filozófia* (1923).
- {14} E kirándulások motívuma belekerült *Barlám és Jozafát* történetébe, amely a középkori kereszténység legkedvesebb olvasmányainak egyike volt s magyarra is le van fordítva. A történet hőse, Jozafát indiai királyfi, akit az egyház szentté avatott,

E. Kuhn meggyőző bizonyítása szerint nem más, mint maga Buddha. Neve végső elemzésben az eltorzított sz. *bódhi-szattva*, „buddha-jelölt” – Buddha a megvilágosodás elérése előtt (l. alább a II. részben).

{15} A *Ráhula* szó talán a napot és holdat „elnyelő” (azaz: elsötétítő) *Ráhu* démon nevével függ össze.

{16} A „ház” a test, a „ház-építő” (*gaha-káraka*) a test felépítője, az újraszületés okozója, az élnivágás.

{17} A *nigródha* (sz. *njagródha*) az indiai fügefafa (*Ficus indica*). De hogy miképp kerül ide az *adsa-pála* („kecske-pásztor”), nem is sejtjük.

{18} Buddha megkísértése a vadonban Mára által (SzN. IV.: Mára-szanjutta II.; Szn. XXVIII.: Padhána-szutta; DN. XVI.: Mpsz. III. 34–35.) meglepően emlékeztet Jézus megkísértésére a pusztában a sátán által (Máté IV. 1–11.; Márk I. 13.; Lukács IV., 1–13.). Az egyező vonások: a sátán számítása a hossza böjtölés előidézte éhségre és kimerültségre; a világalom, felajánlása; a sátán ösztönzése, hogy a Mester változtassa arannyá a Himaláját (az evangéliumokban kenyerekké a köveket); a sátán felszólítása, hogy a Mester vessen véget életének; a kísértő kudarca és elhatározása, hogy kedvezőbb időpontban megismétli kísérletét; végül (v. ö. MN. XXXVI.) a böjtölő Mester kiszolgálása angyalok által. E nagyszámú egyezések ellenére sok tekintély ezt a párhuzamot sem tekinti bizonyító erejűnek.

{19} Ennek a legendás motívumnak emlékét manapság is őrzi még egy ceyloni Buddha-szobor-típus: Buddha egy kobra összegöngyölített testén ül s a hulló duzzadt nyakával és fejével védőleg hajlik föléje.

{20} De csak formailag: a kereskedők még nem igazi tanítványok, mert nem szerzetesek. Csak szerzetes lehet az „egyház” teljes jogú tagja. De egyház (*szangha*) még nincs. Ezért hiányzik a kereskedők formulájából.

{21} Jakab levelében (III. 1.) „*a nyelv tűz*” (ή γλώσσα πύρ), amely a pokoltól meggyújtva lángba borítja „születésünk kerekét,,

- {22} A szövegben álló *szúkara-maddava* valószínűleg a. m. „puha” (tehát: lágy, omlós, kövér, leves) v. „megpuhult” (tehát romlott) „disznóhús” (v. ö. *szúkara* „disznó” és *maddava* =sz. *márdava* „puhaság”). Ezt a magyarázatot szuggerálja a páli kánon őskommentárjának egy véletlenül fönmaradt helye is. Ez a magyarázat természetesen később nem tetszett a buddhistáknak. Ezért már egy páli kommentátor arra gondolt, hogy a szó valami *gomba*-félét jelent. India bizonyos vidékein *szúkara-kanda*, „disznógyökérgumó”, valóban ma is a szarvasgomba egy fajtáját jelenti. De az előbbi magyarázat sokkal valószínűbb.
- {23} Az utolsó mondatból az a halk szemrehányás csendül ki, hogy Ánanda eleddig túlságosan sokat törődött oly apróságokkal, mint Buddha java.
- {24} Fordításai: K. E. Neumann, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's* (1899) és Mrs. Rhys Davids, *Psalms of the Eearly Budhists II.: Psalms of the Brethren* (1913).
- {25} A mi „kaszt” szavunk portugál eredetű (*casta*, „nem, faj”). A kaszt eredeti ind neve *dsáti*, „születés”, mert az ember már születése által lesz kasztja tagjává, később *varna* (p. *vanna*), „szín”, mert a kasztrendszer kiindulópontja az Indiába bevándorló hódító árja fehérek és a leigázott bennszülött feketék színekülönbsége, amelyhez utóbb társadalmi és foglalkozási különbségek járultak, úgyhogy ma már vagy 550 kaszt van. A kaszt manapság s már igen régi idők óta egy főnök vagy tanács alatt álló, önálló szervezetű, zárt testület, amelynek tagjai ugyanazt az apáról fiúra öröklődő foglalkozást űzik s amely külön házassági, étkezési és más törvények s külön ünnepek által más hasonló testületektől mereven el van különítve.
- {26} Az egész szituáció feltűnően emlékeztet Jézus és a samariai nő találkozására (János ev. IV. 7–9).
- {27} E legenda alapján készítette R. Wagner a „Sieger” tervezetét, amelyből végül a „Parsifal” nőtt ki. A „Parsifal” háttere persze már nem a buddhizmus, de egyik-másik eleme buddhisztikus, így Gurnemanz állatvédelme s jelesül a reinkarnáció Kundry alakjában.

- {28} Fordítások: *K. E. Neumann*, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's* (1899) és *Mrs. Rhys Davids*, *Psalms of the Early Buddhists I.: Psalms of the Sisters* (1909).
- {29} A nő t. i. két ujjával győződik meg róla, hogy megfőtt-e a rizs.
- {30} A tehén Indiában úgyszólván a legősibb időktől fogva szent állat s szentsége idők folyamán egyre fokozódott. Ganéja manapság is a leghathatósabb szer a tisztátalanság ellen; a hindu nő naponként beszórja a pitvart tehénganéjjal, magas kasztú emberek számára tehénganéjjal megrakott tűzhelyen főznek: a tehénganéj hamuja bevéve, megszünteti a belső tisztátalanságot, ezzel csinál mindenki jelet a homlokára s aszkéták egész testüket bedörzsölik vele. Hasonló szerepet játszik a tehén vizelete. Az emberiség nagy tartozását a tehén iránt India bőszesen leróttá az egyebütt sehol elő nem forduló tehén-kultusszal.
- {31} DN.-fordítások: *T. W. Rhys Davids*, *Dialogues of the Buddha*, I-II. (1899, 1910); *K. E. Neumann*, *Die Reden Gotamo Buddho's aus der längereren Sammlung DN. I-II.* (1907, 1912); *O. Franke*, DN. in *Auswahl* (1913). – MN.-fordítás: *K. E. Neumann*, *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung MN. I-III.* (1896–1902).
- {32} Egy turfáni barlangnak egy képén egy szerzetes van ábrázolva, aki prédikál, ami úgy van kifejezve, hogy egy arca előtt lebegő felhőcskén egy kis oroslán áll. – Buddha oroslán-ordításának hangja nyugatra is eljutott. A *Physiologos* c. (Kr. utáni 2. századból való) görög művecske II. fejezete szerint az oroslán-kölykök halva születnek a világra s apjuk a harmadik napon ordításával kelti őket életre, mint Isten is harmadnap keltette életre Jézust halottaiból. E felfogás kiindulópontja az a buddhista nézet lesz, hogy Buddha, „a Szakja nemzetségből való oroslán” (*szíha*), hatalmas szózatával az igazi életre, az igazság megismerésére, keltette az embereket.
- {33} Angolra fordította több indológus s kiadta *E. B. Cowell* (1895–1907); németre fordította *J. Dutoit* (1907–1921).
- {34} Csaknem minden művelt nyelvre le van fordítva. Német fordításai többek között: *L. v. Schroeder*, *Worte der Wahrheit* (1892) és *K. E. Neumann*, *Der Wahrheitpfad* (1921).

- {35} Az 1894. évi genfi nemzetközi orientalista kongresszuson a legkiválóbb indológusok az egész szekció helyeslése mellett tiltakoztak ama feltevés ellen, hogy „ezoterikus” buddhizmus is van. A „titkos” buddhizmus hirdetői kontárok vagy szédelgők.
- {36} A DN. párhuzamos helyén (IX. 33.) itt még ez van beékelve: „mert ez összefügg a dhammával”.
- {37} De a „szomj” kifejezés is előkerül nála: „Durst nach Dasein”, „Durst des Eigenwillens”, „Durst des Egoismus”, „Willensdurst” stb.
- {38} Némi segítséget nyújt e részben még a szimbolikus ábrázolásokkal teli „élet-kerék” (*bhava-cakra*, „a keletkezés kereke”), amely manapság persze csak északi buddhista országok (Tibet, Sina, Japán) területén van elterjedve, de valamikor Indiában is megvolt, még pedig igen régi időkben, mert már az adsantá-i grotta-templomok falfestményein (Kr. e. 200–Kr. u. 600) előkerül. Az életkerék oly jellemző szimbólum a buddhizmusban, mint a kereszt a kereszténységben. A kerék peremén 12 küllő között 12 alak van, a 12 *nidána szimbolikus ábrázolása*, ú. m.: 1. egy vak ember v. nő v. teve (a tudatlanság), 2. egy fazekaskorong v. egy edényeket formáló fazekas (a készségek), 3. egy fára mászó majom (a tudat), 4. egy tengeren haladó hajó v. ember sajkában (a név és alak), 5. egy hatablakos ház v. egy álarc szemekkel stb. (a hat terület), 6. egy ember szemébe fúródó nyíl (az érintkezés), 7. egy ölelkező és csókolózó szerelmes pár (az érzet), 8. egy ivó ember (a szomj), 9. egy virágot v. gyümölcsöt szedő ember (a megragadás), 10. egy terhes nő (a keletkezés), 11. egy szülő nő (a születés), 12. egy öreg ember v. egy temetni vitt holttest (az öregség és halál). A kerék belső részében hat körszeletben az élőlények (istenek, emberek, démonok, állatok, kísértetek és pokollakók) hat világa van, szintén szimbolikus módon ábrázolva. A kerék agya körül három állat van, amelyek mindegyike szájával a másiknak farkába fogódzik: egy galamb, egy kígyó és egy disznó, a vágy, a gyűlölet és a szellemi vakság szimbólumai. – A „keletkezés kereke” kifejezéssel feltűnően egyezik a Jakab levelében (III. 6) előkerülő „születés kereke” (trokhos tēs geneseōs).
- {39} Íme egynéhány: *prédisposition, tendance, impulsion; – predisposition, mental disposition, (passing) impression, state of mind, conformation, potentiality, tendency, exertion; –*

Gestaltung, (lebender) Eindruck, Strebung, Hervorbringung, Unterscheidung, Residuum, Vorstellung (!? Franke).

- {40} Későbbi legendákban Mára magának Buddhának alakját is felveszi, mint egy keresztény legendában a Sátán Krisztusét (Palladius szerzetesnek *Historia Lausiaca* c. művében; 5. sz.).
- {41} Fordította: *T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the East. XXXV–XXXVI. (1890, 1894)*; – a mű első (régibb) részének rövidített fordítását adta *F. O. Schrader, Die Fragen des Königs Menandros (1905)*.
- {42} A megváltás állapotának más nevei még többek között: *nibbuti* (sz. *nir-vrti*) „elégültség, boldogság”; *amata* (sz. *amrta*), „halhatatlanság” stb.
- {43} A buddhák, valamint a bódhi-szatták ábrázolásairól l. *A. Grünwedel, Buddhistische Kunst In Indien (1900)*.
- {44} Neveik: *Dípan-kara, Kondannya, Mangala, Szumanasz, Révata, Szóbhita, Anóma-dasszin, Paduma, Nárada, Padum(a)-uttara, Szumédha, Szudsáta, Pija-dasszin, Attha-dasszin, Dhamma-dasszin, Szidhattha, Tizza, Phussia, Vipasszin, Szikhin, Vessabhú, Kakuszandha, Kónágamana* és *Kasszapa*.
- {45} Mind a kettőt lefordították *Rhys Davids* és *H. Oldenberg*. SBE. XIII., XVII., XX.
- {46} Életéről és jelentőségéről l. *V. A. Smith, Asoka, the Buddhist Emperor of India (1909)* és *E. Hardy König Asoka (1902)*.