

Śrīmitra, egy tantrikus buddhista mester a Gāhaḍavāla-udvarban

Tanulmányom célja újra felhívni a figyelmet egy, az utóbbi évtizedekben némileg mellőzött, szinte feledésbe merült epigráfiai dokumentumra. A felirat jelentősége számomra abban rejlik, hogy ez az egyetlen olyan szöveg az indiai szubkontinensről, amely aránylag bővebben dokumentálja egy tantrikus buddhista mester tevékenységét egy középkori ind udvarban. Először röviden beszámolok magáról a feliratról és arról, amit tudni lehet róla, majd történelmi-irodalmi vizsgálatnak vetem alá.

A Śrīmitra-felirat (a továbbiakban így nevezem) Bodh-Gayā környékén került elő a 19. század hetvenes éveiben Sir Alexander Cunningham vizsgálódásai és ásatásai során. Először Mitra közölte (Mitra 1880), ezt követte közel öt évtized múlva egy behatóbb vizsgálat (Sanyal 1927). Tsukamoto igen hasznos feliratgyűjteménye (Tsukamoto 1996: 153–157, Bodh-Gayā no. 38) csupán a szöveg átiratát és néhány megjegyzést közöl, de néhány átírási hibát leszámítva sokat nem tesz hozzá az érdemi tanulmányozáshoz. Egy viszonylag olvasható pacskolat másolata Banerji monográfiájában található (Banerji 1915: IX. tábla; ezt cikkében Sanyal is közli). A követ nem volt alkalmam személyesen megvizsgálni, és nincs megbízható információm arról, hogy jelenleg hol található. A beszámolók szerint (lásd például Sanyal 1927: 15) a kőlap mérete 19 × 12 hüvelyk (vagyis körülbelül 48 × 30 cm), 17 sor szöveget tartalmaz, és viszonylag jó állapotban maradt meg, bár egy igen fontos helyen sérült (ez a *lacuna* akadályozza a pontos datálást).

Röviden a tények a következők. A felirat egy Śrīmitra nevű, szent életű buddhista férfi jelentősnek mondható adományát, nevezetesen egy barlangkápolna kialakításának szponzorálását örökíti meg néhány dicsőítő verssel együtt. A dátum egy évtizedes pontossággal határozható meg: Kr. u. 1183–1192. A szövegből kiderül, hogy Śrīmitra egy Jayaccandra nevű király avatómestere volt. A király, aki másutt Jayacandra néven is szerepel, nem holmi elhanyagolható helyi potentát:

a Gāḥaḍavāla-dinasztia alighanem legsikeresebb uralkodója volt, ekkoriban Benares (Vārāṇasī, Kāśī), illetve a környék nagyhatalmú ura. Számos egyéb helyen is hallunk róla, és tudjuk, hogy uralkodása közel negyed évszázadot ölelt fel (Kr. u. 1170–1194; lásd még Tripathi 1989: 320–325, *passim*). A dicsőítő rész Śrīmitrát varázserejű szentként, térítőként és bőkezű adományozóként írja le.

A felirat szövege tizenhét, különféle versmértékekben komponált verset tartalmaz. A bevezető, Buddhához szóló üdvözlést leszámítva a szöveget négy részre oszthatjuk.

Az első három vers három buddhista istenséghez szóló könyörgéseket tartalmaz: az első maga a Buddha, a második Lokeśvara (közismertebb nevén Avalokiteśvara), a harmadik Ekajaṭā istennő. Ezekhez nincs semmi különösebb hozzáfűznivalóm, kivéve talán, hogy az „Egykontyúnak”, Tārā istennő egyik megjelenési formájának az említése elég ritka példának számít.¹

A negyedik verstől a tizenegyedikig a stófák témája Śrīmitra személye és tevékenységei. Ezeket a következő részben bővebben vizsgálom.

A tizenkettediktől a tizenötödik versig a felirat Śrīmitra adományát írja le. A szöveg kissé homályos, de annyit kivehetünk, hogy a barlangkápolna neve vagy a helységneve, ahol a barlang található: Jayapura. Ebben három szobrot helyeztek el, hogy a hívők tisztelhessék őket. Az istenségek neve Simhanāda (‘oroszlánhangú’), Ugratārā (‘a rettenetes Tārā’), valamint Dattatārā (?). Utóbbi ikonográfiai formája ismeretlen, ha ugyan valóban ez az istennő neve. A kápolna folytonos működését garantáló adományt a dokumentum nem részletezi, csupán említést tesz róla. Ez jellemzően úgy történt, hogy egy (vagy több) falu terméséből egy kijelölt részt átirányítottak az alapítvány javára, aminek fejében a település egyéb előjogokkal együtt adómentességet élvezett, és így ezt az uralkodónak jóvá kellett hagynia. A szövegegység a dátumot is megörökíti úgynevezett *bhūtasamkhyā*-kronogram formájában.² Az időszámítás Vikrama, az évek száma: „(elveszett)–Véda–szem–hold”, azaz „x–4–2–1”. Mivel a számokat ilyenkor visszafele kell olvasni, az év Vikrama 124x, azaz Kr. u. 1183–1192. Tudomásom szerint a barlangtemplomot eddig nem azonosították, és mivel tanulmányom nem régészeti jellegű, ezzel a kérdéssel nem foglalkozom tovább.

Az utolsó két vers kolofon jellegű adatokat tartalmaz. Innen tudjuk, hogy a dicsőítő himnusz szerzője egy Manoratha nevű költő, Sīda fia, az írnoki (*kāyastha*) kasztból. Purandara és Dhārādhara feleltek a vésetért.

¹ Ekajaṭā kultusza egy közeljövőben megjelenő disszertáció témája (Tongori előkészületben).

² Ebben a rendszerben a számokat olyan szavak helyettesítik, amelyekhez az ind kulturális konvenciók szerint valamilyen számérték párosul. Példának okáért a tűz = 3, mert az ortodox *brāhmaṇa* három szent tüzet táplál a házioltáron; a Véda = 4, mert négy Véda létezik, és így tovább.

Térjünk vissza tehát a Śrīmitrát leíró részhez, a felirat fő témájához. A negyedik vers igen kiváló aszkétaként (*paramāvadhūtaḥ*) mutatja be Śrīmitrát: az *avadhūta* szó annyit tesz, mint 'aki maga után hagyta (ti. mindent, ami a létforgatagban tartja az embert)'. A költő szerint Śrīmitra világra jöttét a lények erényes cselekedetei okozták (*trilokīsukṛtaprasūtaḥ*); ezzel is megerősíti azt a képet, hogy hősünk szinte egyenértékű a Buddhával vagy helyesebben egy *buddhával*, hiszen azok is akkor jelennek meg a világban, amikor a lények *karmája* ezt lehetővé teszi. Egy ilyen korszak az úgynevezett boldog éra (*bhadrakalpa*). A második leíró sor szerint Śrīmitra „minden lényt meghívott a szabadulásra” (*saṃtrātum āmantritasarvabhūtaḥ*), azaz igazi *bodhisattva*ként viselkedik, aki esküje szerint a létforgatagot addig hátra nem hagyja, amíg minden lény meg nem szabadul. Ez egyáltalán nem ellentmondás az első jelzővel, hiszen a *mahāyāna* doktrínája szerint a *buddhák* képesek végrehajtani azt az első látásra lehetetlen egyensúlyozó mutatványt, hogy egyszerre léteznek a létforgatagon belül és kívül. Az utolsó jelző szerint emberünk „feje a tökéletesen megvilágosodott szentek sorának” (*sambuddhasiddhānvayadhuryabhūtaḥ*). A *siddha* annyi mint 'tökéletes'; némi fenntartással fordítottam „szent”-nek. A terminus tisztázása és kulturális jelentőségének felmérése egy egész monográfiát kívánna meg.³ Itt annyit fontos megjegyezni, hogy ez a szó árulja el kétséget kizáróan azt, hogy Śrīmitra tantrikus mester volt, ugyanis a buddhizmus egyéb formái nem használják ezt a kifejezést.

Az ötödik vers nyomban rátér Śrīmitra természetfeletti erejét ecsetelni. A strófa szerint elég volt felemelnie a kezét, hogy a vadállatok (*tiryāñcaḥ*) hirtelen megszeliődjenek. Ez a motívum ma is él: több modern kori szent ember egyik ismérve, hogy valamilyen vadállat – jellemzően tigris – kíséri, de nem bántja, sőt engedelmeskedik minden parancsának. A hatodik vers ugyanezt a motívumot folytatja. A költő egy igen ügyes megszemélyesítéssel él: a nyolc természetfeletti erőt (*siddhīr aṣṭa*) fiatal lányoknak írja le, akik Śrīmitra köré sereglenek, hogy őt férjüknek kérik az úgynevezett *svayaṃvara* szabályai szerint (tudniillik ahol a lány választ). Hősünk alig méltatja őket egy lenéző pillantásra, és hű marad asszonyához, aki nem más, mint a létben való megszabadulás (*jīvanmuktivadhū°*).

A hetedik vers rátér Śrīmitra vallási-politikai tevékenységére. A költő szerint, bár – egy *buddhához* méltóan – semmi kívánsága nem volt, együttérzése révén (*kṛpayā*) mégis folyton azon munkálkodott, hogy a világot megmentse. Ez ügyben több királyt (*pr̥thvīpatīn*), „kiknek elméje a rossz úton volt” (*apathaniṣṭhamatīn*), megtérített a Buddha (*Śrīghana°*) imádására.

³ Szerény kezdet, de talán sikeresen szakít néhány helytelen gondolattal Szántó (megj. alatt).

Miután világossá vált, hogy Śrīmitra több király támogatását is élvezte, felmerül a kérdés, mit tett a vagyonnal, amellyel minden biztonnal elhalmozták. A nyolcadik vers a szent bőkezűségét írja le: a két közhelyes hiperbola szerint azt is elajándékozta, amire az adománykérő nem is gondolt, illetve még maga a kívánságteljesítő drágakő (*cintāmaṇiḥ*) is fényét veszttette szégyenében színe előtt. A következő, kilencedik vers ugyanezt a motívumot folytatja. A strófa helyenként kissé homályos, ám világos, hogy Śrīmitra hírnevét (*kīrti*) ecseteli. A *kīrti* szónak azonban van egy másik, talán kevésbé ismert jelentése is, amelyet feliratokon gyakran használnak, nevezetesen: 'az adományozó által alapított vallási intézmények' (kolostor, templom, ereklyetorony stb.).

Történelmi szempontból a következő, tizedik vers a legjelentősebb. Ebből tudjuk meg, hogy Jayaccandra király, „kinek több száz fejedelem szolgált” (*nṛpaśatakr̥tasevaḥ*), hittel szegődött Śrīmitra tanítványává (*śiṣyaḥ*). Egyelőre nem derül ki, hogy ez a kapcsolat tantrikus volt-e – vagyis hogy a tanítvánnyá válás beavatásos módon jött-e létre –, de a vers utal arra, hogy a király érdekelt volt az ilyesfajta tanításokban, hiszen már szert tett a teljes föld feletti uralkodás mágikus erejére (*uditasaḥ kalabhūmīmaṇḍalaiśvaryaśiddhiḥ*), és most a megváltást (is) kívánta. A tizenegyedik vers mondja ki egyértelműen, hogy Śrīmitra a király – itt „Benares ura” (*Kāśīśa°*) – avatómestere (*°dīkṣāguruḥ*) volt. Egyébiránt a vers a szent egy újabb figyelemreméltó tevékenységére utal: feledésbe merült (*magnam*; szó szerint: 'elsüllyedt') tanításokat/szövegeket és egyéb (szent) dolgokat (*śāstragrāmādikam*) mentett meg az enyészettől Mahābodhiban. A helynév szinte minden kétséget kizárólag Bodh-Gayāra utal, vagyis arra a helyre, ahol a hagyomány szerint a Buddha elérte a megvilágosodást. A vers utolsó összetétele „a vallás kormányzójának” (*śāsana-karṇadhāraḥ*) nevezi hősünket. Lehetséges, hogy ez egy egyszerű túlzó jelző, de a szó takarhat tisztségnevet is.

A következő és a záró versekről már szót ejtettünk. A tizenegyedik vers tartalmaz egy további érdekességet Śrīmitráról, nevezetesen azt, hogy valószínűleg nőtlen volt (a jelző: *niraṅganaḥ*).

Bár a felirat mindenképpen buddhista hangvételű, fontos megjegyezni, hogy egyes terminusok saiva (Śiva-hitű) ihletésűek. A hatodik vers allegóriájában a létben való megszabadulás (*jīvanmukti°*) Śrīmitra asszonyaként szerepel. Ez a kifejezés szinte ismeretlen a buddhista irodalomban: csupán két másik előfordulásáról tudok beszámolni, de erről a két szövegről is elmondható, hogy eklektikus, saiva-buddhista környezetben íródtak. A szó doktrinális szempontból annyit jelent, hogy az a szent, aki ezt az állapotot elérte, halála után teljesen megszabadul az újjászületések forgatagából. Tehetné ezt korábban is, de valamiért úgy dönt, hogy még e világon marad, ezért

*karmájának bizonyos részét még megtartja. A buddhista megváltástan ezt a koncepciót el tudja ugyan fogadni, de a kifejezést nem használja. A tizenegyedik versben a beavatásra használt szó a *dīkṣā*. Noha ez a terminus nem teljesen ismeretlen az ezoterikus buddhista irodalomban, biztosan állíthatjuk, hogy az *abhiṣeka* szinte százszorta gyakoribb. Nincs világos magyarázat arra, hogy ezek a saiva elemek miért bukkannak fel egy buddhista szövegben. A legegyszerűbb magyarázat az lenne, hogy a költő nem igazán ismerte a megfelelő terminológiát. Az sem valószínűtlen azonban, hogy a Gāhaḍavāla-udvarban a vallásosság meglehetősen eklektikus volt (erre több adat utal, ezekre hamarosan rátérek), így ez a keveredés a szóhasználatban is megjelent. Ha igaz a feltételezés, miszerint a költő saiva terminológiában gondolkodott, miközben egy buddhista szöveget alkotott, akkor az ötödik versnek lehet egy másik olvasata is. A vers Śrīmitra állatok (*tiryāṅcaḥ*) feletti csodás erejét írja le, azonban az ezoterikus saivismusban a szó egyik szinonimája, a barom (*paśu*) a létforgatagba zárt individuumot jelenti. A szubsztancia, amely ezt lehetővé teszi, az úgynevezett szenny (*mala*), amelyet Śiva, az abszolút erővel rendelkező istenség önként magára vesz, hogy differenciált jelenségvilágként manifesztálódhasson. Ugyanezt a szót találjuk a versben is. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a vers maga egy allegória, hanem inkább azt, hogy a költő egy kétolvasatú strófával brillírozik.*

Śrīmitra természetfeletti erejével két vers is foglalkozik (az ötödik és a hatodik), így valószínű, hogy a költő ezt igen fontosnak tartotta. Egyéb forrásokból arról értesülünk, hogy a királyi udvarok gyakran kértek csodatevést tantrikus mesterektől, hogy egyéb, szótériológiai tanításaik erejéről bizonyosságot nyerjenek. Yi-liang (1945: 243, 268, 276–277, 292, 298–299, 303) szerint a Tang- (唐) udvar mindhárom híres indiai tantrikus mestertől (Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi, Amoghavajra) elsősorban esőcsináló rituálét rendelt (és csak azután érdeklődött a beavatás szótériológiai hatásairól). Nem volt ez másképp Indiában sem. Egy kiadatlan kommentár szerzője, Kelikuliśa szerint a *yogin* előbb gyakoroljon szorgalmasan, míg varázserőre nem tesz szert. Ezután mutassa be azt a királynak, és térítse meg; az alattvalók követni fogják.⁴ Al-Bīrūnī, a híres utazó és – mondhatni – a világ első indológusa élvezetes borzongással számol be arról, hogy a hindu hercegek bármiféle utálatos varázslásra képesek lennének, hogy az aranycsinálás titkára szert tegyenek (Sachau 1910 II: 187–195). Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy Śrīmitra vélt természetfeletti erejére ilyen jelentős figyelem irányul.

⁴ *Trivajraratnāvalīpañjikā* 17 recto. A kézirat jelenlegi helye ismeretlen; Rahul Sankrtyayan fotóit a göttingeni másolatokról olvastam (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Xc 14/36). A könyv 240 pálmalevélből áll, teljes, de helyenként igen sérült. A kézirat másolásának dátuma a kolofon szerint Madanapāla 19. uralkodási éve; ez valószínűleg Kr. u. 1162 (vagy Kr. u. 1123, ha nem a Pāla, hanem a Gāhaḍavāla királyról van szó).

Śrīmitra és így a buddhizmus ezoterikus ága tehát mindenképpen nagy megbecsülésnek örvendett a királyi udvarban. De vajon mennyire volt kizárólagos a király elhivatottsága? Netán arról lenne szó, hogy birodalmában a buddhizmus volt az államvallás? Más adatok arról árulkodnak, hogy Jayacandra/Jayaccandra Géza fejedelmünkhöz hasonlóan elég gazdag és hatalmas volt, hogy nem is kettő, de több istennek szolgáljon. A kortárs feliratok szerint (lásd Tripathi 1989: 321–326) jó hindu királyhoz méltóan bőven adakozott *brāhmaṇá*knak, egy helyen pedig Kṛṣṇa/Viṣṇu elhivatott imádójának is nevezik. Egy saiva kézirat kolofonjának írónoka egy bizonyos Dharaṇīpādeva *kulācārya* tanítványának nevezi magát, akiről azt is elmondja, hogy Jayacandra király nagy tisztelője volt (Bagchi 1939: 7–8). A titulus mindenképpen arról árulkodik, hogy egy *kaula* hitű mesterrel van dolgunk, vagyis nem kizárt, hogy a király mindeközben saiva tantrikus beavatotti státuszt is élvezett. Világos tehát, hogy a király minden vallással jó kapcsolatot igyekezett ápolni.

A szöveg egyértelműen kimondja, hogy nem ez volt az első és egyetlen alkalom, amikor Śrīmitra valamiféle vallási intézményt létesített, vagyis biztosan állíthatjuk, hogy jelentős magánvagyonnal rendelkezett. Ennek egy része valószínűleg az udvar bőkezűségén múlt. Egyéb forrásokból tudjuk, hogy például a beavatás rítusa meglehetősen drága volt, igaz, a szövegeink azt is igyekeznek hozzátenni, hogy mindenki a saját anyagi helyzete alapján fizesse ki a mester díját. De voltak egyéb rituálék is, például építmények vagy képmások felszentelése (*pratiṣṭhā*). A már említett Kelikuliśa szövege szerint az is világos, hogy ennek egy részét magának a mesternek is tovább kellett ajándékoznia. Egy ismeretlen forrásból idézett vers szerint a rituálékból származó jövedelem felét a mester tartsa meg, a másik felét pedig négy egyenlő részre osztva adja mesterének (*gurave*), saját követőinek (*cakra*^o), az általuk imádott szentkép fenntartására (*°pratimābhyām*), illetve a nélkülözőknek (*duḥkhibhyaḥ*).⁵

Śrīmitra valószínűleg nem volt tudatában, hogy személyében a középkori indiai buddhizmus egyik legutolsó nagy alakját tisztelhetjük. A felirat dátuma után pár évvel királyja csúfos vereséget szenvedett a nyugatról támadó muszlim seregektől. Az új korszak vallására is végzetes csapást mért: Kr. u. 1200 után a buddhizmus igen gyorsan szinte teljesen kiszorult a szubkontinensről.

⁵ *Trivajraratnāvalīpañjikā* 140 recto.

Bibliográfia

- BAGCHI, Prabodh Chandra 1939: *Studies in the Tantras*. Pt. 1. Calcutta, University of Calcutta.
- BANERJI, Rakhal Das 1915: The Pālas of Bengal. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 5(3), 43–113.
- MITRA, Rájendralála 1880: Transcripts and Translations of Two Inscriptions from Buddha-Gayá. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 76–80.
- SACHAU, Edward C. 1910: *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- SANYAL, Niradbandhu 1927: A Buddhist Inscription from Bodh-Gayā of the Reign of Jayaccandra – V. S. 124X. *Indian Historical Quarterly* 5, 14–30.
- SZÁNTÓ Péter-Dániel [megj. alatt]: Siddhas. In: SILK, Jonathan et al. (eds): *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Leiden, Brill.
- TONGORI Péter [előkészületben]: *An Analysis of Ekajaṭā's Origins, Cult and Rituals*. PhD Dissertation. Universität Hamburg.
- TRIPATHI, Rama Shankar 1989 [1964]: *History of Kanauj to the Moslem Conquest*. Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.
- TSUKAMOTO, Keisho 1996: インド仏教碑銘の研究. Pt. 1. Text, Note, 和訳 [Indo Bukkyo Himei no Kenkyu. A Comprehensive Study of Indian Buddhist Inscriptions. Pt. 1. Text, Notes and Japanese Translation]. Kyoto, Heirakuji-Shoten.
- YI-LIANG, Chou 1945: Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8, 241–332.