

SZÁNTÓ PÉTER

A tantrikus buddhizmus Indiában

BEVEZETŐ

Az ún. tantrikus vagy ezoterikus buddhizmus a klasszikus kori buddhizmus mágikus-ritualisztikus irányzata. A kb. harmadik századra (vagy talán még korábbra) tehető szerény kezdetektől a nyolcadik századra az egyik legversenyképesebb, Indián kívül is igen sikeresen térítő,¹ önálló irányzattá nőtte ki magát, a buddhizmus Indiából való kiszorulásának idején, azaz a tizenharmadik század elejével kezdődően, a vallás domináns megjelenési formája volt.² Nem meglepő módon a tantrikus buddhizmus ezer éves pályafutása alatt számos változáson ment keresztül, így nehéz olyan megállapításokat tenni, amelyek minden korszakra egyaránt érvényesek lennének. Megelőlegezhető viszont az a megállapítás, hogy az irányzat legszembetűnőbb megkülönböztető jegye a ritualizmus, melynek fő elemei a barokkos gazdagságú panteon, a varázsigék használata, és az absztrakt bölcséleti koncepciók helyett inkább dinamikus képekkel működő vizualizációs meditáció.

A tantrikus buddhizmus népszerűségének és jelentőségének ellenére az irányzat mibenléte, annak kialakulása és pályafutása az indiai szubkontinensen, irodalma, gyakorlata, illetve társadalmi okai és hatásai a buddhista vallás és az indiai történelem legkevésbé tanulmányozott és értett területei közé tartoznak.³ Ennek legfőbb oka a megbízhatóan kiadott szöveganyag legutóbbi

¹ India alatt ebben a cikkben a teljes szubkontinentet értem. A tantrikus buddhizmus legnagyobb sikereit ezen a területen kívül érte el (leszámítva a klasszikus kori Nepált, vagyis a Kathmandu völgyben és közelségében élő névár közösségeket): Tibetben és a mongol népek között meghatározó jellegű, kultúraformáló erő volt; igen nagy sikereket könyvelt el Kínában, Koreában, Japánban, a Tarim medence városállamaiban, az ujugurok között, a tangut birodalomban, és Délkelet Ázsiában. Tibetben, a tibeti diaszpórában, Japánban, és a mongoloknál mai napig élő vallás; főleg tibeti közvetítés révén nyugaton is egyre népszerűbb.

² Erre több jel utal: a buddhizmus Nepálban mindmáig fennmaradt formája (lásd Gellner 1992), a tantrikus irányzat dominanciája az ekkortájt (újra) kialakuló tibeti buddhizmusban, az ebből a korból fennmaradt indiai kéziratok között a tantrikus anyag által képviselt arány, illetve a tárgyi leletek gazdagsága (pl. istenszobrok).

³ A témában mindmáig nem született aprólékos, átfogó jellegű, ajánlható monográfia. Jó bevezető Anthony Tribe munkája (Tribe 2000). Bár elsősorban nem a tantrikus buddhizmusról szól, mindmáig a legjobb áttekintés Alexis Sanderson monográfia nagyságú cikke (Sanderson 2009). Ronald Davidson könyve (Davidson 2002) inkább kerülendő.

időig tartó hiánya,⁴ illetve a kiadatlan, tanulmányozatlan szöveganyag hatalmas mérete. Mérvadó becslések szerint az eredeti nyelven (túlnyomórészt szanszkritul) fennmaradt szövegek száma tételesen mintegy kétezerre tehető. Ez a mindenkori indiai tantrikus buddhista szövegtörzshöz csupán töredéke: további több száz, ha nem ezer, eredetijét veszítette fordítás található a kínai és a tibeti kánonban, ugyanakkor abban is biztosak lehetünk, hogy rengeteg szöveg semmilyen nyelven nem maradt fenn, ezek létre csak utalásokból vagy idézetekből tudunk következtetni.⁵ Szerencsére a helyzet napjainkra jelentősen javult: az utóbbi két évtizedben számos kiváló kritikai kiadás és tanulmány született, elsősorban a Nepálban őrzött kéziratanyag alapján.⁶ Ennek ellenére a legalapvetőbb kérdések is vitatottak.

Nem teljesen világos például, hogy mit értünk pontosan „tantrikus” buddhizmus alatt. Régóta tartja magát az a valószínűleg hibás nézet, hogy létezett valamiféle „tantrikus” mozgalom, amit leggyakrabban valamiféle doktrinális kötődéstől mentes, törzsi eredetű szubsztrátumként szokás értelmezni, amibe később a saivismus, a vaishnavizmus, a dzsainizmus, illetve a buddhizmus is bekapcsolódik. Bár egyáltalán nem kizárt, hogy számos tantrikus praxisnak lehettek ilyesfajta előzményei, ennek a szubsztrátumnak a létét és mibenlétét nem sikerült meggyőzően kimutatni. Sokkal megalapozottabb az a feltevés,

⁴ Itt legfőképpen kritikai kiadásokra gondolok, vagyis azok hiányára. Publikációkban nincs hiány, kb. 1988 óta főleg a Central Institute for Higher Tibetan Studies (Szárnáth) jeleskedik ezen a téren. A nemes szándék ellenére (ki kell emelnünk, hogy az intézet munkája úttörő jellegű) az intézet kiadványai inkább hasznosak, mint megbízhatók: legtöbb esetben a kritikai apparátus hiányzik vagy hiányos; a kiadó/k ritkán talált/ak rá minden fennmaradt kéziraatra (gyakran hiányoznak a legrégebb és/vagy legjobb kódexek olvasatai); ha mégis, akkor gyakran nem tudták kiolvasni őket megfelelően; az eredetiben elveszett vagy hiányzó részeket a tibeti fordításokból rekonstruálták anélkül, hogy erre az olvasót minden esetben figyelmeztették volna, és így tovább.

⁵ A becsléshez lásd Isaacson 1998. A standardnak tartott kínai buddhista kánonban 572 tétel szerepel a *tantra*-fordítások között (Taishō katalógus no. 848–1420), tibeti megfelelőjében a kinyilatkoztatásnak számító fordított szövegek száma meghaladja a félezret (Tōhoku katalógus no. 360–1108), a fordított kommentáriumok pedig ennek közel ötszöröse (ibid. no. 1180–3785).

⁶ Ez a kéziratanyag nem volt ismeretlen, már a múlt század eleje óta létezik egy katalógus, a korszakalkotó változás azonban a nepáli-német kéziratmegőrző projektnek (N[epal] G[erman] M[anuscript] P[reservation] P[roject]) köszönhető. Az NGMPP több mint százezer kéziratot fényképezett le mikrofilmre és tette ezeket elérhetővé. A nepáli kéziratanyag a Kathmandu völgy klímájának köszönhetően számos igen régi, javarészt pálmalevelekre írt kódexet tartalmaz (a legkorábbi datált kézirat 810-ből származik, de léteznek ennél régebbi fragmentumok is). A[z újra]katalogizálás folyamatban van, lásd <http://catalogue.ngmcp.uni-hamburg.de> – utolsó letöltés: 2013. június 2.

miszerint a tantrikusnak aposztrófált doktrínák és rituális mechanizmusok először a saivismusban jelennek meg, majd pedig a *saiva* irányzatok népszerűségének és bőkezű támogatottságának köszönhetően egyfajta vallásos versengés jegyében beépülnek egyéb vallásokba, ideértve a buddhizmust is.⁷

Ha szakítunk azzal a nézettel, hogy a „tantrizmus” többet jelent a *tantra* nevű szentiratok⁸ által tanított bölcseségnél és gyakorlatnál, még mindig nem teljesen megfelelő a „tantrikus” jelző, a „tantrikusnak” tartott szövegek műfajmegnevezése ugyanis nem mindig *tantra*. A buddhizmusban például csak a nyolcadik századdal kezdődően találhatunk olyan szöveget, melynek a címében a *tantra* szó szerepel. Tény ugyanakkor, hogy az ezoterikus kánon számos szentiratát tantrának hívják, de ugyanígy használatos a *szútra*, *kalpa* („rituálé”), *dháraní* („varázsige”), vagy egyéb. Célszerű tehát a „tantrizmus” és „tantrikus” szavakat fenntartással kezelni, annál is inkább mivel egyhamar nem fognak kikopni a használatból.

Az „ezoterikus” jelző talán jobban alkalmazható, hiszen a buddhizmus eme ága valóban misztériumokon alapul, mindenek előtt a beavatás rítusán (ritkán ugyan, de előfordul a „beavatásos buddhizmus” elnevezés is). Ez a megállapítás azonban csak a későbbi, kiforrott ezoterikus buddhizmusra igaz, ahol a beavatás a vallásgyakorlat (és közvetve a megváltás) elengedhetetlen előfeltétele. Ha az ezotériát úgy értelmezzük mint kiválasztottaknak szóló titkos tanítás, akkor ezzel kizárunk számos szöveget, közöttük a legkorábbiakat, ahol beavatásról, titkos átadásról egy szó sem esik, mindazonáltal ezeket a hagyományos doxográfia az ezoterikus kategóriába sorolja.

A terminológiai problémához kapcsolódik az a kérdés, hogy mikortól tekinthető – ha egyáltalán – a tantrikus/ezoterikus buddhizmus önálló vallásnak vagy irányzatnak. A középkori tantrikus exegézis legtöbb képviselője az ezoterikus buddhizmust a *mahájána* egy különleges irányzataként értelmezi, ami csak eszközeiben (tehát praxisában) tér el a nem-ezoterikus buddhizmustól, tanában nem. Ez a kijelentés enyhén szólva vitatható. Ahhoz, hogy külön irányzatnak tekinthessük az ezoterikus buddhizmust, annak a feltételnek kéne teljesülnie, hogy önálló megváltástannal rendelkezzen. Ez a feltétel azonban csak a hetedik-nyolcadik századtól teljesül, ezt megelőzően a tantrikus buddhizmus nem rendelkezik önálló szoteriológiával.

⁷ Idevágóan lásd főleg Sanderson 2009 részben összefoglaló jellegű tanulmányát (a második, bővített és javított kiadás előkészületben). A szerző már korábbi cikkeiben is kimutatta bizonyos *saiva* irányzatok és a késői tantrikus buddhizmus némely szövege közötti egyértelmű kapcsolatot.

⁸ A spekulatív értelmezések ellenére a *tantra* nem jelent többet mint „könyv”. A tömegkultúrában elterjedt asszociációkat itt teljesen figyelmen kívül hagyom. A „szentirat” alatt azt értem, hogy az adott szöveget követői kinyilatkoztatásnak tekintik, azaz a szerző ismeretlen vagy nem szokványos, emberfeletti lény (pl. egy buddha).

Ugyanígy kérdéses, hogy az ezoterikus buddhizmus mennyiben „buddhista”, hiszen ha egyik-másik szövegről az igen vékony terminológiai mázat lekaparjuk, gyakorlatilag semmi nem marad, amiből a szöveg egyértelműen buddhista kinyilatkoztatásként lenne beazonosítható.⁹

PARADIGMAVÁLTÁSOK, KORSZAKOK

A tantrikus/ezoterikus buddhizmust valójában gyűjtőfogalomként kell értelmezni, ami egy ezer éven át (szülőházáján kívül pedig tovább is) virágzó, önmagát rendszeresen újraértelmező, hatalmas szöveganyagot kitermelő vallás esetében korántsem meglepő. Ha a legfőbb paradigmaváltásokat vesszük figyelembe, a következő korszakokat különíthetjük el.

A legkorábbi – későbbi exegeták véleménye szerint – ezoterikusnak számító szövegek kb. a harmadik században, vagy kevéssel korábban jelennek meg. Ezek eleinte nem többek egyszerű varázsigéknél (nevük a már említett *dháraní*, vagy igen gyakran *vidjá*), amelyekhez eleinte egyszerű, majd idővel egyre bonyolultabb rítusok (*krijá*, vagy *karman*) társulnak. A mágikus eljárások által elérhető célok eleinte kizárólag világiak. Korai szövegeink javarészt terapeutikus mágiával foglalkoznak, az igék és rítusok fizikai és lelki bajok gyógyítását célozzák, vagy azokat megelőzni igyekeznek. Kevéssel később jelennek meg a közösségi világi célokat szolgáló rítusok, ilyenek például az időjárást befolyásolni hivatott szövegek (például esőidézés) vagy a közösségi tereket (állam, város, település) védelmező rítusok. A klientúra minden bizonnyal a buddhista világi hívek közösségében keresendő, a rítust végző egyénre eleinte nincs külön megnevezés. Hasonló mágikus szövegek egyre nagyobb számban jelentek meg, ez azt sugallja, hogy népszerűek voltak és igény volt rájuk. Nem utolsó sorban egy sikeresnek ítélt rítus nyilvánvalóan presztízsnövekedéssel és anyagi javakkal, vagyis a vallás támogatásával járt.¹⁰ A ritualisztikus módszerek terebélyesedése és bonyolódása specializálódást eredményezett, így módon a mágiával (is) foglalkozó szakemberek csoportja fokozatosan külön iskolává vált. A specialistáknak nyilván érdekükben állt, hogy a szertartásvégzés felett

⁹ Nem kívánok azonosulni azzal a véleményem szerint helytelen és meglehetősen arrogáns kijelentéssel, miszerint a tantrikus buddhizmus nem is „igazi” buddhizmus. Az, hogy egy szöveg mennyiben „buddhista” számunkra metodológiai eszköz annak kimutatására, hogy a tantrikus buddhizmus mennyiben és milyen módon áll kölcsönhatásban egyéb vallásokkal, elsősorban a már említett *saiva* irányzatokkal.

¹⁰ Megjegyzendő, hogy a kínai udvarba látogató nagyhírű indiai mesterektől nem doktrínáik bemutatását kérték először, hanem esómágiát. Chou 1945: főleg 243, 268, 276–277, 292, 298–299, 303.

valamilyen ellenőrzést gyakoroljanak. Valószínűleg főleg ebből a megfontolásból kb. az ötödik században megjelenik a mester-tanítványi láncolatokat biztosító beavatási szertartás (*abhiséka*).¹¹

A világi célokat szolgáló ritualisztikus mágia egy pillanatig sem veszített népszerűségéből,¹² azonban körülbelül a hetedik-nyolcadik században olyan szövegek jelennek meg, melyek szerint a beavatás, a ritualisztikus meditáció, illetve a varázsigék rendeltetésszerű használata nem csak a fenti világi célokat tehetik elérhetővé, hanem magát a buddhizmus végcélját, vagyis a létforgatagból való megszabadulást, a buddhaság állapotát is eredményezhetik. Mi több, az egyik ilyen szövegünk szinte szó szerint kimondja, hogy a megváltás csakis az ezoterikus út révén érhető el. Későbbi exegeták ezt lelkes túlzásnak értelmezik, véleményük szerint az ezoterikus út nem az egyetlen, de mindenképpen a leggyorsabb és legjobb. A beavatás szertartása, illetve az azután betartandó életvitel és vallásgyakorlat egyre bonyolultabbá válik, de nagyjából még mindig összeegyeztethető az exoterikus buddhizmussal.

Nagyjából a kilencedik században áll be a következő fordulat, amikor az ezoterikus út egyre antinomiánusabbá válik. Mind a beavatás mind a szellemi-fizikai gyakorlatok egyre több olyan elemet kezdenek tartalmazni, amelyek áthágják a konvenciókat (elsősorban a rituális tisztaság elveit) és az erkölcsi normákat. A mindeddig jobbára szelíd, transzcendens nyugalmat sugárzó istenségeket felváltják haragvó, dinamikus társaik. A királyi méltóságot idéző jelképrendszert a halottégető világa váltja fel. Az istenségeknek tett felajánlások többnyire tisztátalanok: testnedvek, hús, alkohol. Megjelennek a szexuális-jógikus gyakorlatok, ezzel párhuzamosan növekedik a nőnemű istenségek szerepe. A beavatottak közösségi imádata nem ritkán orgiasztikus. Végezetül pedig, de nem utolsó sorban, ettől a ponttól kezdve mutatható ki egyértelműen a *saiva* irányzatok hatása, nemcsak praxisbéli tipológiai párhuzamokban, hanem konkrétan, szövegek szintjén. Fontos kiemelni, hogy a konvenciók áthágása ritualisztikus, (legalábbis elméletileg) nem öncélú és nem önkontroll nélküli: a beavatott célja a kettősségeken alapuló világszemlélet feloldása, a tudat által a világra vetített koncepciókon való áttörés.

A második évezred első két százada a tantrikus buddhizmus aranykora. A korszakot mintegy összegzésként kell elképzelni: egyre kifinomultabb racionalizáló törekvések próbálják az elmúlt századok által kitermelt, rendkívül sokszínű vallást valamilyen koherens doktrinális keretbe helyezni, összeegyez-

¹¹ Kissé meglepő, de a legkorábbi ismert leírás egy kínai apokrif szövegben jelenik meg, a modell azonban mindenképpen indiai (Strickmann 1996: 78ff; Matsunaga 1977: főleg 171–172).

¹² Döntő bizonyíték erre, hogy az elvileg legezoterikusabbnak számító tantrák is bőven tartalmaznak hasonló, „korai stílusú” szertartásokat.

tetni a *mahájána* buddhizmus alapelveivel, illetve az extrém jellemvonások fokozatos megszelídítésével teljes, világi hívek által bátran vállalható vallássá szerkeszteni. A virágzásnak valószínűleg az egyre gyakoribbá váló muszlim betörések vetettek véget. A főleg kelet-indiai dinasztiák által támogatott kolostoregyetemek és kegyhelyek feldúlásával a buddhizmus Nepál kivételével igen hamar kiszorult Indiából.

Összegezve, az ezoterikus buddhizmus kialakulásában nagyjából a következő korszakokat különíthetjük el:

- 250–700: korai ezoterikus buddhizmus; világi célok; fokozódó specializálódás
- 700–800: ezoterikus buddhizmus mint önálló megváltástan; a beavatás fontossága
- 800–1000: antinomiánus ezoterikus buddhizmus; *saiva* elemek áttemelése
- 1000–1200: összegzések kora, törekvés a koherens doktrína és praxis megteremtésére

A BELSŐ NARRATÍVA

A fenti paradigmamelemzés és korszakolás természetesen nem felel meg a „belső” narratívának, a tantrikus buddhizmus művelői (itt elsősorban az exegétákra gondolok) vallásuk kialakulását nyilván nem egy történelmi folyamatként értelmezték. A következő bekezdésekben megkíséreltem összefoglalni ezt a belső narratívát, nagyjából ahogyan azt egy kb. 1000 utáni exegéta láthatta.¹³

A tantrikus/ezoterikus buddhizmus két leggyakrabban előforduló hagyományos elnevezése a *mantra-naja* „a varázsigék módja”, illetve a *vadzsrájána* „a vadzsra-jármű”.¹⁴ Az előbbi megnevezés a „tökéletességek módjának” (*páramitá-naja*) párjaként értelmezendő, azaz azt sugallja, hogy a *mahá-jána*

¹³ Összefoglalásom némileg mesterséges, hiszen nem minden kommentátor/exegéta értene egyet minden itt leírt kijelentéssel.

¹⁴ Nem ritka a *mantra-jána* „az igék járműve” sem, továbbá a fenti két elnevezés variánsai: *mahá-mantra-naja* „az igék nagy módja”, *mantra-csarjá-naja* „az igék gyakorlatának módja”, *mantra-mahá-jána* „az igék [révén gyakorolt] nagy jármű”, *guhja-mantra-mahá-jána* „a titkos igék [révén gyakorolt] nagy jármű”, *mahá-vadzsrájána* „a nagy vadzsra jármű”, *vadzsrá-mahá-jána* „a vadzsra-féle nagy jármű”. Ritkábban, de előfordul még: *agra-jána* „a legfőbb jármű”, *anuttara-mahá-jána* „a felülmúlhatatlan nagy jármű”, *mantra-sásztra* „az igék tanítása”, *szamjak-szambuddha-jána* „a tökéletesen megvilágosodottak járműve”, *gambhíra-mahá-jána* „a mélységes nagy jármű”, illetve *phala-jána* „az eredmény járműve”. A *jána* szót (szó szerint „haladásra alkalmas eszköz”) olykor nem járműnek, hanem ösvénynek fordítják.

által beteljesítendőként előírt tökéletességeket (*páramitá*)¹⁵ a gyakorló az igék (*mantra*) segítségével éri el. Az igék természetesen nem egyedül járnak, a mantrák azonban a gyakorló kelléktárának legjellegzetesebb eleme. A *vadzsrá-jána* terminus párjai a *srávaka-jána* („a hallgatók járműve”, azaz amit ma ortodox buddhizmusként szokás emlegetni), illetve a *mahá-jána*. A *vadzsrá* elsősorban a gyakorló emblemikus jelképét, a jogart jelenti, a szónak azonban egyéb jelentései is vannak, és ezeket a szövegeink ki is használják.¹⁶

A *vadzsrá*-jármű céljaiban nem különbözik a *mahájánától*, azaz mindkét „jármű” vagy „ösvény” ugyanoda tart: a minden lény üdvére való tökéletes megvilágosodás és a létforogatóból való megszabadulás felé. A különbség annyira, hogy a *vadzsrájána* révén az üdvözülés folyamata rövidebb, gyorsabb, kényelmesebb, jobban felszerelt, ám ugyanakkor sokkal veszélyesebb és ezért nem való mindenki számára: csakis a legkiválóbb képességű aspiránsok vehetik igénybe. Annak érzékeltetésére, hogy mennyivel hatékonyabb az ezoterikus út, több szöveg is kijelenti, hogy Sákjamuni a konvencionális *mahájána* szempontjából a megvilágosodás ösvényét három „megszámlálhatatlan” világoroszakon keresztül járta (a legóvatosabb számítás szerint is ez háromszor 10⁵¹ évet jelent). Ezzel szemben a *vadzsrájána* révén a beavatott ugyanezt egyetlen élet alatt, akár itt és most, véghezviheti. Ez nem azt jelenti, hogy a konvencionális buddhizmus hasznavehetetlen; a buddhák tökéletes bölcsességgel és tökéletes könyörülettel rendelkeznek, így az általuk kinyilvánított – csupán látzólag – különféle tanítások azt a célt szolgálják, hogy mindenki megtalálja az alkatának és képességeinek megfelelő szellemi utat.

¹⁵ Ezek száma szövegtől vagy iskolától függően hat vagy tíz, az adakozástól (*dána*) a bölcsességig (*pradnyá*) vagy gnózisig (*dnyána*).

¹⁶ A *vadzsrá* másik leggyakoribb jelentése „gyémánt”, ebből kifolyólag jelentheti a nemkettős gnózist (*a-dvaja-dnyána*), ami oszthatatlan és mindenén áttör, de rajta nem fog semmi; másik jelentése „villám”, ami az ezoterikus buddhizmus gyors és erőteljes eredményeire utalhat; a szexuális rítusok megjelenésével a *vadzsrá* jelképezi a péniszt. A *vadzsrá* szó használatával az ezoterikus buddhizmus gyakorlatilag bármit gyarmatosíthat, sokszor nem lévén több egyszerű előtagnál: így lesz Siva-Rudra istenségből az ezoterikus buddhizmusban Vadzsra-rudra, a mesterből *vadzsrá-guru*, Visnu madárszárnyú hátasából Vadzsra-garuda, és így tovább. A jogar egy gömbalakú fogantyúból és abból kétoldalt kinyúló ágakból áll, amelyek a csúcsban találkoznak (ismerünk ún. nyitott *vadzsrát* is, ahol az ágak nem érnek össze, de ez ritka). Az ágak száma lehet egy, három (ez gyakorlatilag egy megduplázott háromágú szigonynak, Poszeidon és Siva emblémájának felel meg), öt (ez a leggyakoribb), vagy kilenc. A szimbólum eredete és funkciója vitatott. Egyesek szerint megfelel Zeusz keraunoszának vagy a védikus Indra fegyverének. A kérdésben egyelőre nem kívánok állást foglalni. Az ágak száma különféle megfeleltetéseket vonz: a három buddha-klán, az öt buddha-klán, nyolc istennő egy főistenség körül stb.

A *vadzsrájánát* használni kívánó és arra képes gyakorlók sem mind egyenlő képességűek, ezért a buddhák több, szintekbe rendezhető szentiratot nyilvánítottak ki. A legalacsonyabb szintű szövegekben a „külső” rituálék (*krijá*) dominálnak, a következő szinten a „külső” rituálék és a „belső” meditáció egyensúlyban van, még magasabb szinten a „belső” meditáció, a jóga kerül túlsúlyba. A legmagasabb, legezoterikusabb szinteken a törekvő különleges gyakorlatokat végezhet, amelyek látszólag ellentmondanak a konvencionális erkölcsnek.

Ahhoz, hogy valaki a *vadzsrájána* gyakorlatait végezhesse, beavatásra (*abhiséka*) van szükség, ahhoz pedig megfelelő mester (*guru* vagy *ácsárja*) kell. Beavatás nélkül minden törekvés (meditáció vagy rítus) nemcsak hiábavaló, hanem veszélyes is. A mester hivatott megvizsgálni a potenciális beavatandó képességeit. Ha a tanítvány alkalmas, egy bonyolult szertartás keretében beavatást nyer, aminek legfőbb mozzanata a *mandala* elé vezetés (lásd lentebb). Az immáron beavatottnak számító tanítvány ezentúl mesterére úgy tekint, mint aki a buddhakkal egyenértékű, feltétel nélküli engedelmességgel és odaadással tartozik neki. Tanonctársaival egyfajta titkos társaságot képeznek. A beavatottakat eskük (*szamvara*) és fogadalmak (*szamaja*) kötik, ezek megszegése igen nagy bűn.

A szertartás után a beavatottnak nemcsak joga, hanem kötelessége is időszakosan végezni a megtanult szertartásokat és meditációs gyakorlatokat.¹⁷ A kezdeti fázisban ez legtöbbször az ún. előszolgálat (*púrva-szévá*), aminek célja a beavatásban kapott mantra fölötti hatalom megszerzése. A mantra ismételtetését (*dzsapa*) bonyolult vizualizációs gyakorlatok (*bháváná*) kísérik: a kevésbé ezoterikus tanításokat követő beavatott megidézi az adott mantrához tartozó istenséget,¹⁸ a legmagasabb szintű tanítás szerint viszont nemcsak megidézi, hanem azonosul is vele. A gyakorlás (*szádhana*) célja az adott istenség által képviselt megvilágosodott tudatállapottal való egyesülés, illetve az ebből eredő mágikus erők megszerzése. A *vadzsrá-jána* csak látszólag teisztikus: az istenségeknek nincs önvalójuk, mindannyian az öröktől tiszta, nem-kettős, a létforgatag által nem kötött tudatállapot megnyilvánulásai. Sok esetben találunk nem buddhista istenségeket is a szövegekben, ezek rendszerint „behódolt” vagy megtérített istenségek.

A gyakorlás révén a beavatott számos mágikus erőre tehet szert vagy rítusok révén csodás hatásokat idézhet elő, ezeket pedig felhasználhatja mind saját,

¹⁷ Jog és kötelesség ebben a rendszerben ugyanaz a szó, *adhikára*. Tibeti megfelelője a *dbang*, a beavatás (*abhiséka*, „[vízzel] hintés”) tibeti fordítása *dbang bszkur*. Ezt „az erő átadásának” szokták fordítani, az átadás tárgya viszont nem valamiféle varázserő, hanem az említett jogosultság/kötelesség. Talán ez a példa is jól mutatja, hogy az alapvető terminológia is tisztázatlan.

¹⁸ Gyakran találkozunk azzal az elvvel, hogy a mantra és az istenség nem különböznek egymástól, ugyanazon elvet vagy erőt jelenítik meg szónikus illetve grafikus formában.

mind mások érdekében. A szövegek által előírt rítusok sok esetben látszólag ártó mágia: ölés (*márana*), bénítás (*sztabhana*), vonzás (*ákarsana*) és hasonlók. Ezek azonban csak kivételes esetben használhatók: a ritualisztikusan előidézett ölés például csakis olyan személyek ellen használható, akik a mestert, a buddhizmust, vagy a buddhista közösséget fenyegetik. Idővel maga a beavatott is mesterré válhat és beavatást adhat saját tanítványainak. A virtuóz gyakorló élete végéhez közeledve választhat: vagy meghosszabítja életkorát, vagy pedig tudatos, ún. jógikus halált hal (*utkránti*). Utóbbi esetben maga választja meg újraszületését, de akár véget is vethet azok láncolatának, ha úgy látja jónak.

A TANTRIKUS BUDDHIZMUS IRODALMA

Az indiai tantrikus buddhizmus művelői nem kanonizálták irodalmukat, ennek ellenére főleg a kommentáriródalomban fennmaradt számos vitairat arról tanúskodik, hogy nem mindenki fogadott el minden kinyilatkoztatást fenntartás nélkül. Voltak, akik a teljes tantrikus irányzatot eretnekségnek tartották, egyesek csak bizonyos szövegeket vagy szövegcsoportokat fogadtak el, mások pedig úgy érveltek, hogy bár a tantrikus kinyilatkoztatás valóban a Buddha/egy buddha szava, korunkban nincsenek gyakorlására alkalmas törekvők.¹⁹

Ez nem jelenti azt, hogy az indek nem rendelkeztek valamilyen belső rendezőelvvvel vagy szövegkategoriókkal. Több ilyen modell is ismert. A legnépszerűbb körülbelül a tizenegyedik századra stabilizálódik és öt csoportba rendezi a tantrikus kinyilatkoztatást: *krijá-*, *csarjá-*, *jóga-*, *mahá-jóga* vagy *jóga-uttara*, *jógini* vagy *jógini-niruttara-tantra*.²⁰ A magukat egyre ezoterikusabbnak tartó szövegek nem kívántak ellentmondani a korábbi kinyilatkoztatásoknak, más szóval az újabb szövegek nem állítják, hogy az eddigi ezoterikus út hamis vagy érvénytelen. A középkori indiai vallásokra jellemző módon a tantrikus buddhizmus inkluzivista: minden kinyilatkoztatás érvényes, de csak egy bizonyos

¹⁹ Kínában, Japánban, és a Tibeti Birodalomban körülbelül a nyolcadik század után megjelenő szövegeket gyanúval fogadták, míg a későbbi, kultúrájukat a birodalom romjain és másfélszáz év politikai káosz után újraszervező tibetiek számára minden bizonyíthatóan Indiából származó tanítás eredetinek számított. Mindezek ellenére az apokrif irodalom, vagyis a nem Indiából származó, de általában ind sémákat utánzó szövegek, mind tételesen, mind méreteiben számottevő. A kínai illetve tibeti kanonizáló törekvések valószínűleg ezeknek a „gyanús” szövegeknek a kiküszöbölésére irányultak.

²⁰ Másodlagos irodalomban az utolsó kategória gyakran *an-uttara-jóga-tantra*-ként szerepel. A szó a tibeti *rnal ’byor bla na med pa* helytelen visszafordítása, szanszkrit forrásokban nem fordul elő.

pontig (ez az elv gyakran a buddhizmuson kívüli vallásokra is kiterjed). A „csúcskinyilatkoztatás” természetesen az éppen szóban forgó szöveg, az „alacsonyabb” szintű tanítások azonban nem veszítik érvényüket, szerepük a „magasabb” tanokat befogadni képtelen személyek szellemi okítása.

Tételszerűen az első (*krijá*, „rítus”) csoport a legnagyobb. Ennek legfőbb oka, hogy a *dháraník*ként számontartott szövegeket ide szokás sorolni, ezeknek száma pedig több száz. A *dháraní* – olykor *vidjá*²¹ – rendszerint egy hosszabb, csupán részben érthető mágikus ige, az ezt tanító szöveg pedig általában egy kerettörténet, ami a *dháraní/vidjá* kinyilatkoztatásának körülményeit meséli el. Az egyik legnépszerűbb és legrégebbi ilyen szöveg, a *Mahá-májúrí*²² nyitányában például egy Szváti nevű fiatal szerzetest tűzifa gyűjtögetés közben súlyos kígyómarás ér. A Buddha kedvenc tanítványát, Ánandát küldi a helyzet orvoslására, de előbb megtanítja neki a használandó igéket és az ahhoz kapcsolódó ritualisztikus cselekedeteket. A tanítás alkalmazása után Szváti meggyógyul, a Buddha pedig mintegy zárszóként az igét és annak egyéb jótékony hatásait dicséri. A történet mágikus precedens: mivel a Buddha hasonló vészhelyzetben így és így tett, minekutána a veszély elmúlt, a jövőben is ugyanaz a hatás várható.²³

A *dháraník* felhasználási módjai változatosak: legegyszerűbben az ige felolvasandó, de ráolvasható mágikus tárgyakra (például: védelmező fonál), a szöveg felhasználásával amulett készíthető, és így tovább.²⁴ A vészhelyzet narratívák ugyanilyen változatosak: természeti katasztrófák (földrengés, árvíz, szárazság), különféle fizikai betegségek (fogfájás, aranyér), pszichikai betegségek (megszállottság, amiért különféle démonok felelősek), baljós előjelek (üstökös megjelenése), stb. Az előírt igék és járulékos rítusok nem feltétlenül

²¹ A terminus jelentéséről, és ami körülötte van lásd Davidson 2009.

²² Jelentése „A nagy páva”, a pávák a kígyók természetes ellenségei; a kígyómarás gyógyítására specializálódott gyógyítók kelléktárában a pávatoll legyező elengedhetetlen. A szöveg fejlődése, terebélyesedése a különböző kínai fordítások révén követhető nyomon. Matsunaga 1977: 170. A legkorábbi változat a második századból származik, a Nepálban máig is használatos változat körülbelül a 6–7. századra alakul ki (lásd Takubo 1972). Egy korai szanszkrit változat az ún. Bower kéziratban maradt fent (kb. 4–5. század). Lásd Hoernle 1897: 222–230.

²³ A varázsigék működési mechanizmusáról több elképzelés is született. Egyrészt semmilyen indiai szerző nem vonta kétségbe, hogy a varázsigék működnek. Az egyik, talán legegyszerűbb magyarázat az, hogy az ok-okozati összefüggés a recitáció és a hatás között egyszerűen „felfoghatatlan” (*a-csintja*). A másik, hogy a varázsigé hatékonyságát a kinyilvánító, vagyis a Buddha/egy buddha szava garantálja, hiszen igaz ember – márpedig a buddhák azok – nem hazudhat és nem tévedhet. Kiváló munka ezekről a problémákról (és egyebekről) Eltschinger 2001.

²⁴ Egy ilyen amuletről lásd Hidas 2010. Az alapul szolgáló *dháraní*-szöveg példaértékű feldolgozása: Hidas 2012.

elhárító jellegűek, lehetnek preventívek is. A cél olykor nem is annyira kézfelfogható: léteznek például mágikus igék az életkor meghosszabbítására, a memóriakészség fejlesztésére, vagy ájtatos cselekedetek által már megszerzett erény megsokszorozására (például ereklyetoronyba helyezendő formulák).

A *krijá-tantra* osztály egyéb szövegei (nevük igen gyakran *kalpa*, „rituális kézikönyv”)²⁵ is tartalmazhatnak *dháraníkat*, de ezekben a szövegekben azt figyelhetjük meg, hogy a rituálék egyre bonyolultabbá és kifinomultabbá válnak. Az egyik leggyakrabban használt rituális mechanizmus egy istenség megidézése varázsigéjén keresztül. Az idevonatkozó, a rituálét mintegy legitimizáló kinyilatkoztatások igen gyakran megtéréstörténeteket tartalmaznak: a buddhizmuson jobbra kívül eső istenségek akarva vagy akaratlanul a Buddha, vagy egy buddhista istenség elé járulnak, elmondják milyen igével lehet erejüket megidézni, és esküt tesznek, hogy az ígét előírászerűen felhasználó személy kívánságát teljesítik. A gyakorló a rituális utasításokat aprólékos figyelemmel betartva legtöbbször magányba vonulva igyekszik a varázsigén úrrá lenni úgy, hogy azt egy előírt mennyiségben (tipikusan százezerszer) elrecitálja. Ha sikerrel jár, az istenség megjelenik és megkérdezi, hogy miképpen szolgálhatja a varázslót. Megfigyelhető, hogy míg korábbi szövegekben a gyakorlók az istenségek és egyéb természetfeletti lények jóindulatát igyekeznek megnyerni, későbbi szövegekben a megidézett erőknek nincs választásuk, az ige fölött megszerzett hatalom kötelezi őket a varázsló akaratának végrehajtására.²⁶ A hangvétel egyre erőszakosabbá válik: ha az istenség nem tartja be korábban tett esküjét, rettenetes sors vár rá.

A fent már említett terapeutikus célok mellett egyre nagyobb hangsúllyal jelennek meg a különféle *sziddhik*, azaz mágikus erők megszerzésére irányuló szertartások. Ezek az erők sokszor a szó szoros értelmében mesebeliek: tündérek (*jaksini*) megidézése,²⁷ zombik (*vétála*) irányítása, gyors haladást biztosító varázssaruk (*páduka*) megszerzése,²⁸ földalatti kincsesbarlangok vagy alvilág-

²⁵ Az egyik legismertebb ilyen szöveg a *Mandzsusrija-múla-kalpa* – hasznos tanulmány a szövegről Wallis 2002. Jellemző a tantrikus szövegek eklektikus mivoltára, hogy a szöveg számos ritualisztikus leírás mellett egy félig mitikus királykrónikát is tartalmaz, lásd Jayaswal 1934.

²⁶ Kiváló tanulmány erről a fontos paradigmaváltásról Schmithausen 1997.

²⁷ Például a *Bhúta-dámara* (*A szellemek ura*) nevű szöveg (mindmáig kiadatlan, a legjobb általam ismert kézirat a göttingeni Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Xc 14/50 jelzetű fényképei között található) gyakorlatilag csak ilyen, tündérek és egyéb nőnemű természetfeletti lényeket megidéző rítusokból áll. A megidézett tündér, stb. a varázsló kívánsága szerint anyjává (azaz védelmezőjévé), feleségévé, vagy szolgálójává válik, pénzt hoz neki, királlyá teszi, stb. Fontos megemlíteni, hogy ez a szöveg egyike azon kevés buddhista tantrának, amelyekből készült egy „hindu” változat. Lásd Bhattacharyya 1933.

²⁸ Vö. hétmérföldes csizma motívuma a nyugati meseirodalomban.

ok megnyitása (*bila-sziddhi*, illetve *pátála-sziddhi*),²⁹ repülést biztosító varázskard (*khadga-sziddhi*) vagy mágikus tabletta (*guliká*), láthatatlanságot okozó szemkenőcs (*andzsana*), hosszú életet vagy halhatatlanságot biztosító elixír (*rasza-sziddhi*), és társaik.³⁰ A rituális mechanizmusok egyre sokoldalúbbak: az igék révén való istenidézés kibővül többek között az egyre fontosabbnak számító tűzáldozatokkal (*hóma*) és titkos kézjelekkel (*mudrá*).

Bár a legtöbb régi szövegünk ebbe a csoportba tartozik, nem feltétlenül minden szöveg korai, amit a *krijá-tantra* kategóriába sorolnak: többről is világosan kimutatható, hogy késői elemeket tartalmaz, más szavakkal gyakran előfordult, hogy egy-egy szöveget új elemekkel, nyilván a kor és a környezet követelményeinek tükrében „frissítettek”. Bármennyire is sokszínűek a kategória szövegei, ami közös bennük az az, hogy tanításaik gyakorlásának eredményeként világi célokat ígérnek, a végcél, vagyis a buddhaság állapotát nem.

A *csarjá-tantra* osztály³¹ tételesen a legkisebb az összes kategória közül. Két fő szövege a *Vadzsra-páni-abhiseka* (*Vadzsrapáni beavatása*) és a körülbelül a hetedik század elejére tehető *Mahá-vairócsana-abhiszambódhi* (*A Nagy Vairócsana megvilágosodása*).³² Ez a két igen fontos kinyilatkoztatás egyfajta átmenetet képez a *krijá-* és a *jóga-tantra* osztályok között: számos meghatározó rituális mechanizmus itt nyeri el többé-kevésbé kiforrott alakját (mindenekelőtt a beavatási szertartás), ezzel szemben a megváltás elérésére még mindig nem találunk utalást. Míg a *krijá-tantra* osztályban a legnépszerűbb istenség a számos formát öltő Avalókitésvara, itt egy Vairócsana nevű „kozmi-kus” buddha kerül előtérbe. Leírása már-már teisztikus. Vairócsana nem csak egy buddha a sok közül, hanem a buddhák legfőbbje, aki mind a transzcendens mind az immanens valóságot magába foglalja.

A *Mahá-vairócsana-abhiszambódhi* egyik igen fontos kijelentése az, hogy a megvilágosodott buddhák tanító célzattal bármilyen formát felölthetnek és a tant úgy taníthatják, ahogy az aspiráns számára éppen akkor megfelelő. Ez a hittétel nem volt teljesen ismeretlen a korábbi buddhizmusban, de a passzus

²⁹ Vö. a közel-keleti mesevilágból ismert kincsesbarlanggal, amit a „szezám, tárulj” varázsigé nyit meg.

³⁰ Hasonló mágikus erők megszerzéséről párhuzamos ind. tradíciókban lásd Jacobsen 2011. Külön figyelmet érdemel ebben a kötetben Vasudeva cikke, pp. 265–302.

³¹ A terminus eredete tisztázatlan. A *csarjá* a.m. „előírászerű viselkedés/életvitel”, főleg beavatás után, nem jellemző azonban, hogy a kategória szövegei túlnyomórészt ilyen előírásokkal foglalkozzanak. Szembetűnő, hogy az első három osztály neve (*krijá*, *csarjá*, *jóga*) megfelel számos *saiva* szentirat négyes tartalmi felosztásának: ritualisztika (*krijá*), beavatás utáni életvitel (*csarjá*), meditációs gyakorlatok (*jóga*), bölcsélet (*dnyána*).

³² Az utóbbi két fordításban is elérhető: Hodge 2003, illetve Giebel 2005. A szanszkrit eredeti néhány idézetet leszámítva elveszett.

ún. eretnek istenségeket is említ, azaz a buddhák megjelenhetnek Mahésvara (vagyis Siva), Nárájana (vagyis Visnu), vagy Brahmá alakjában és az így tanított tan „egyízű” (*éka-rasza*) a buddhák mindentudásával.³³ Más szavakkal a szentirat gyakorlatilag felhatalmazza a tantrikus buddhizmus művelőit, hogy szabadon „gyarmatosítsanak” egyéb vallásokat. Ezt az engedményt a továbbiakban igen jól kihasználták.

A *Mahá-vairócsana-abhiszambódhi* ugyanakkor az első igazán jelentős szöveg, amely az istenségeket egy kiforrott, komplex struktúrába helyezi. Ez nem más, mint a híres *mandala*, az istenségek palotájának (*kúta-ágára*) kétdimenziós leképezése. A *mandala*-struktúra ugyan korábbi szövegekben is előfordul, de itt láthatjuk először azokat a megfogalmazásokat és elemeket, amelyekre mondhatni az összes további *mandala* és az ahhoz kapcsolódó beavatási szertartás épül. Az egyik ilyen elem a központi buddhák égtájakba rendezése: középen trónol a főistenség, Vairócsana, jobbán-balján illetve előtte-mögötte Aksóbhja, Ratnaszambhava, Amitábha, és Amóghasziddhi.³⁴

A *jóga-tantra* osztállyal az ezoterikus buddhizmus vízvázalasztójához érkezzünk. A csoport fő szövege a *Tattva-szangraha* (*Az alapelvek összefoglalása*),³⁵ amelynek kialakulása a hetedik század végére vagy a nyolcadik század elejére tehető (a kínai fordítás 723-ban készült). Itt láthatjuk először a tantrikus buddhizmust mint valódi szoteriológiát: a szöveg annyira hangsúlyosan állítja azt, hogy az általa előírt úton kívül nincs megváltás, hogy Sákjamuni Buddha hagyományos megvilágosodástörténetét is átírja. A fiatal herceg a fa alatt meditál, de nem éri el a megvilágosodást mint a megszokott történetben. Ehelyett megjelennek a transzcendens buddhák és egy *mandala* előtt beavatják az egyetlen igazán eredményes, titkos tanításba. Az üzenet nyilvánvaló: csakis az ezoterikus út vezet a megváltáshoz, ehhez pedig beavatás szükséges.

A *Tattva-szangraha* másik fontos narratívája Rudra (azaz Siva) megtérítése. Az igen nagy hatalommal bíró istenség természetesen nem akar önként behódolni, ezért Vadzsrapáni, a Buddha egyik kísérője haragvó alakot ölt és mágikus küzdelemben megöli, majd újraéleszti Sivát és kíséretét.³⁶ A mítosz nem jelenthet mást, mint hogy a buddhisták a Siva-hitűekben látták legnagyobb

³³ A szövegrészlet szanszkritul is fennmaradt, lásd Vilászavadzra *Náma-mantra-artha-avalókiníjében* (ez a szövegrészlet egyelőre publikálatlan, itt a következő kéziratot olvastam: Cambridge University Library Add. 1708, ff. 31v–32r).

³⁴ Másodlagos irodalomban (főleg művészettörténeti munkákban) ezeket a buddhákat gyakran *dhjáni/dhjáni*-buddháknak hívják, ez a kifejezés azonban nem fordul elő a klasszikus kori szanszkrit szövegekben. A terminus valószínűleg egy tizenkilencedik századi újítás, ami Brian H. Hodgson (1800/1–1894) informátorától származik.

³⁵ A legjobb kiadás Horiuchi 1974 és 1983.

³⁶ A felvett alak neve Trailókjavidszaja „Három világot győző”, egyesek szerint ez a későbbi ún. haragvó istenségek prototípusa.

riválisaikat, ami nem csoda, hiszen ettől a ponttól kezdve a tantrikus buddhizmus egyre inkább kezd különféle *saiva* irányzatokhoz hasonlítani.³⁷

A *Tattva-szangraha* a beavatáshoz szabadelvűen viszonyul: bárki kaphat beavatást a misztériumokba. Ezt a kijelentést a későbbi exegeták megpróbálják leszűkíteni. Kiemelendő, hogy az ezoterikus buddhizmus történetében talán itt fordul elő először a „megszállottság” (*ávésa*) motívuma a beavatási szertartás kellékeként, ami szintén *saiva* hatásra utal. A mester a tanítványt egyfajta jótékony megszállottsági állapotba hozza: ha ez sikerül, akkor az istenségek mintegy beleegyezésüket adták a beavatáshoz.

Másik igen fontos szöveg ebből a csoportból a *Szarva-dur-gati-parisódhana* (*A minden kárhozattól megtisztító*),³⁸ amely főleg halotti rítusokkal foglalkozik, azzal a fő céllal, hogy az elhunytat megmentse a rossz újraszületéstől (vagyis a pokloktól, az éhező szellemek, illetve az állatok világától).

Bár antinomiánus elemek diszkréten a *Tattva-szangrahában* is megbújnak, ezek inkább a következő szövegcsoporthoz tartoznak, amelyek szintjén jelennek meg erőteljesen. A *mahá-jóga* szövegekben fordul elő először, hogy a *mandala* istenségei társnőjükkel egybekelve jelennek meg, illetve hogy a fő istenségeknek tett, szoteriológiai célzatú felajánlások között szerepel a hús, csontok, testnedvek és az alkohol. Csírájukban megjelennek a szexuális rítusok is, illetve egyre gyakoribbá válnak az aszkézist mélységesen elítélő kijelentések. A megvilágosodás – így a szövegeink – elérhető az érzéki örömeik révén is, feltéve, hogy a gyakorló belátja „üres”, értelen mivoltukat. Ha erre képes, akkor számára semmi sem tiltott. Ezzel a tétellel párhuzamosan alakul ki az emberi test újraértékelése, ami immáron nem undorító börtön, hanem istenségek lakhelye, a *mandala* egy megjelenési formája.

A *mahá-jóga* szövegek legfőbbjének a *Guhja-szamádza-tantrát* tartják.³⁹ Jellemző módon maga a szöveg annyira homályosan fogalmaz, hogy még az sem derül ki egyértelműen, hogy ki a főisten, illetve hogy kísérete hány alárendeltet tartalmaz. Nem csak az ikonográfiában, hanem a gyakorlat szintjén is léteztek értelmezési problémák, így az alapszöveg magyarázatára több exegetikai iskola született, amelyek közül kettő volt igazán befolyásos.⁴⁰ A *Guhja-szamádza* számos megdöbbentő kijelentést tesz, az egyik leghíresebb – a vers

³⁷ Lásd újfent Sanderson 2009, főleg 124–243.

³⁸ Lásd Skorupski 1983.

³⁹ Teljes fordítása csak egy kiadatlan doktori tézisben található meg: lásd Freemantle 1971.

⁴⁰ A valószínűleg régebbi iskola a nyolcadik-kilencedik század derekán élt Dnyánapáda tanításait követi, a népszerűbb Árja iskola pedig [pseudo-]Nágárdzsunát. Az utóbbi iskola rendkívül népszerű meditációs rendszere az ún. Öt fokozat (*pancsakrama*), melyről máig a legjobb tanulmány szintén egy kiadatlan doktori tézis: Tomabechi 2006.

(12.61) a beavatás kontextusában hangzik el mint egyfajta eskü – feje tetejére állítja a legalapvetőbb buddhista parancsolatokat: „igenis ölj lényeket, szólj hazug szavakat, vedd el mit oda nem adtak, és szeretkezz más asszonyával.” Hogy ezt mennyire gondolhatták szó szerint a szöveg szerzői, azt nem tudhatjuk, az viszont világos, hogy az exegétáknak nem kis fejfájásukba került kimagyarázni, hogy pontosan mit is jelent ez a passzus. Példának okáért az exegézis szerint a „hazug szavak” a buddhista tanítást jelentik, hiszen bármit is próbálunk állítani a jelenségvilágról vagy a megszabadulásról, szavakkal úgyse tudunk leírni semmit teljes valóságában, vagyis minden közlés eleve hazugság, az érző lényeket mindazonáltal tanítani kell.

További változás a *mahá-jóga* ikonográfiában, hogy Vairócsana elveszti központi szerepét, helyét Aksóbhja (vagy egy Aksóbhja típusú buddha) veszi át. Az istenségek azonban továbbra is többnyire békések maradnak, lótuszülésben helyezkednek el és királyi díszeket viselnek.

A következő szövegcsoporthal, az ún. *jógini-tantrákkal* ez gyökeresen megváltozik. A központi buddha helyét egy ún. Héruka⁴¹ (vagy egy istennő) veszi át, aki leggyakrabban koponyaékszereket visel, táncol (de legalább valamilyen dinamikus, álló pozíciót vesz fel) és haragvó arcú. A *mandalában* egyre nagyobb szerepet kapnak az istennők, akikre leggyakrabban a *jógini* vagy *dákiní* elnevezést használják. Az utóbbi kissé meglepő, hiszen régebbi szövegeink a *dákiniket* valamiféle nemkívánatos, démonszerű lényként írják le, itt azonban a panteonban olykor főistenségként is szerepelnek.⁴²

Az antinomianizmus ebben a csoportban kapja a legnagyobb hangsúlyt. A beavatás elengedhetetlen kellékévé válik például, hogy a tanítvány egy többnyire fiatalos és kasztonkívüli közösségből származó lánnyal közösüljön, és hogy az így nyert szexuális folyadékokat szentségként elfogyassza. A beavatottak közössége havi rendszerességgel lakomát ül (*gana-csakra*), ahol a legfőbb mozzanat a *mandalába* rendezett istenségek imitációja (olykor beleértve a szexuális egyesülést is), középen a mesterrel és annak ágyasával mint a fő istenségpár földi mása, illetve az alkoholban feloldott áldozati étkek (testnedvek és hús) közös fogyasztása egy koponyacsészéből.

A *jógini-tantrák* talán legkorábbi szövege a több néven is ismert *Héruka-abhidhána*,⁴³ amelyről Sanderson kutatásai kimutatták, hogy legalább egy-

⁴¹ A *héruka* terminus eredete nem tisztázott, lehetséges, hogy a név egy mantra szótagjaiból áll össze. A tibeti fordítás *khrag thung* „vérivő”, de ez a szanszkritből nehezen vezethető le.

⁴² Lásd English 2002.

⁴³ Egyéb ismert címei a *Csakra-szamvara/samvara-tantra*, *Laghu-samvara*. Teljes fordítása: Gray 2007. A fordítás számos hibát tartalmaz; lásd Szántó 2008, Sugiki 2008. A szöveg datálása vitatott, az eddig talán legjobb becslés a kilencedik század második felére teszi a korábbi változat keletkezését.

harmada tantrikus *saiva* szövegek szinte pontos mása.⁴⁴ Naivitás lenne azt hinni, hogy ez nem tűnt fel a buddhista kommentátoroknak. A fent említett szöveg második legkorábbi exegétája bevallja, hogy a szentiratban és a *jógini-tantrák*ban általában tanított gyakorlatok nagyon is hasonlítanak a *saiva* Kaula iskola gyakorlataihoz, a különbség annyiban rejlik, hogy a buddhista gyakorló képes belátni a rituális elemek és gyakorlóik önvaló-nélküliségét és éppen ezért az egyébként kárhozatra juttató praktikák itt megváltást eredményeznek.⁴⁵ A szöveg istenségpárja, a Szamvara/Samvara nevű *héruka* és társnője Vadzsra-varáhí „Vadzsrá-emse”, a tantrikus panteon talán legnépszerűbb istenségei. Kiemelendő, hogy mind vizualizált, mind az ábrázolásokban fennmaradt formájukban az istenségpár hindu, pontosabban *saiva* istenségeken tapos. Szamvara/Samvara népszerűségére utal, hogy az alap-kinyilatkoztatás után számos egyéb, ún. magyarázó *tantra* jelent meg, új elemekkel gyarapítva a kultuszt. Erre szükség is volt, a *Héruka-abhidhána* ugyanis rendkívül kevés buddhista elemet tartalmaz.

Valamivel későbbi, főleg doktrinálisan nagy befolyású szövegünk a *Hé-vadzsrá-tantra*.⁴⁶ A *Héruka-abhidhána* kaotikus állapotához képest ezt a szentíratot sokkal tudatosabb kompozíció jellemzi, a buddhista filozófiai elemek sokkal zökkenőmentesebben illeszkednek a tantrikus rituáléba. A *Hé-vadzsrá* egyik legfontosabb tanítása az ún. négy pillanaté (*ksana*) és az azokban megtapasztalt gyönyöröké (*ánanda*). Valószínűleg ez a legkorábbi buddhista szöveg, amely az egyéb tantrikus rendszerekben már jól ismert „jógikus testről” is tartalmaz tanításokat. Eszerint a test bizonyos pontjain ún. *csakrák* „diszkosz, kör” léteznek, melyeket erek (*nádí*) kötnek össze, ezekben kering az életenergia (*prána*) és egyéb fluidumok. Gyakorlásának magasabb szintjein a jógí képessé válik, hogy ezt a rendszert tudatosan manipulálja. A *tantra* némileg homályos megfogalmazásait későbbi magyarázó munkák fejtik ki: ezek szerint a négy pillanat a magasabb beavatásban megtapasztalt szexuális gyönyör pillanataival párhuzamosak, amelyek mintegy tükörképei a meditációban stabilan megtapasztalható gyönyöröknek.

Hévadzsra és társnője, Nairátmjá „Éntelenség” népszerűsége Szamvaráéval vetekedik, ugyanakkor tudomásom szerint Hévadzsra az egyetlen magasabb tantrikus istenség, aki feliratokon is említésre kerül.⁴⁷

⁴⁴ Legújabbban 2009.

⁴⁵ Lásd Szántó (előkészületben).

⁴⁶ Mára már jócskán meghaladott, de még mindig referenciaként használt kiadása és fordítása Snellgrove 1959. Javított fordítás egy kommentár fordításával együtt Farrow & Menon 1992.

⁴⁷ Az olvasat némileg vitatott, de lásd Epigraphia Indica vol. 12, no. 6B. Az itt publikált bevezető tanulmány szerint a dátum 1194-nek felel meg.

Különleges helyet foglal el a szentiratok között az *Időkerék tantrája* (*Kála-csakra*).⁴⁸ A szöveg valamikor 1030 körül jelenik meg és valószínűleg a legkésőbbi igazán fontos kinyilatkoztatás. A *Kála-csakra* szerzőit a szerzetesi közösségekben kell keresnünk, a szöveg ugyanis rendszerint kemény szavakkal bírálja a világi mestereket. A szentirat egyik különlegessége, hogy bonyolult időszámítási rendszere keretében egyfajta buddhista eszkatológiát is megfogalmaz. Eszerint a jövőben hatalmas háború kerekedik a muszlimok⁴⁹ és a Sambhala nevű legendás ország buddhista királya között. A *Kála-csakra* a legkomplexebb buddhista *tantra*; hogy csak egy példát említsünk, a *mandalában* helyet foglaló istenségek száma meghaladja a hétszázat. A mikrokozmosz-makrokozmosz megfeleltetések ebben a rendszerben a legkidolgozottabbak; például az imént említett eszkatológia is tükröződik az emberi testben: a buddhizmus pusztulását kívánó fegyveres hordák a tudat szennyeződései, és így tovább.

A *Kála-csakrával* Indiában nagyrészt véget ér a kinyilatkoztatások kora, a tizenegyedik század után nemigen jelennek meg tantrák. A kommentárirodalom viszont egyre gazdagodik. A hagyomány dinamizmusára utal, hogy egy-egy szentirathoz több, értelmezéseikben gyakran gyökeresen eltérő kommentár is íródhatott. A nagyobb lélegzetvételű exegetikai szövegek olykor több kötetet tehetnek ki, ezek neve általában *tíká*, *vivriti*, vagy *vritti*. A kisebb kommentárok csak a nehezebben érthető szövegrészletekre koncentrálnak, nevük általában *pandzsiká* vagy *tippání*. Az exegetikai irodalom mérete is azt mutatja, hogy bőven volt magyaránivaló, a tantrák ugyanis legtöbbször igen homályosan fogalmazznak.

A kommentárok mellékágának tekinthető, de korántsem jelentéktelen irodalom a kézikönyveké. Mivel gyakran sem a kinyilatkoztatások, sem a kommentárok nem írják le részletesen egy-egy rítus pontos lefolyását, az ilyen kézikönyvekre igen nagy szükség lehetett. Nevük igen gyakran *upájiká*, az ehhez kapcsolódó előtag a rítus természetére utal, például *mandala-upájikā* a *mandala* megépítését és a beavatást fogja leírni, a *szádhana-upájikā* egy vizualizációs meditációt. Rokon értelmű a gyakran előforduló *vidhi* „előírás [a rítus végzésére]”. A kézikönyvek – érthető, gyakorlati okokból – sokkal népszerűbbek voltak mint maguk a szentiratok, az utóbbi csoport szerepe gyakran csupán annyi, hogy kinyilatkoztatási alapként szolgáljon egy-egy rítushoz,

⁴⁸ A szöveg és kommentárirodalma az egyik legjobban tanulmányozott korpusz, hasznos bevezető Wallace 2001.

⁴⁹ A szöveg csupán barbárokként (*mléccsha*) említi őket, egyéb utalásokból viszont világos, hogy itt mindenféle nyugatról jövő muszlim hadseregről van szó, prófétájuk neve Madhumati (Mohamed), aki Makha (Mekka) országból származik, stb. Érdekes, hogy a muszlim próféták neve között Jézus is szerepel, lásd Orofino 1997. A tizenegyedik század elejével egyre gyakoribbá váló, főleg a Kábul völgyből indított észak-indiai hadjáratok fényében a választott ellenségkép nem érthetetlen.

mely olykor gyökeresen eltérhet a tantrában foglaltaktól. Nem ritka eset, hogy a kézikönyvek maguk is magyarázatra szorulnak, így ehhez is íródtak kommentárok. Ez a – gyakran elhanyagolt és némileg lenézett – csoport teszi ki a tantrikus irodalom fővonulatát, az exegézisben azonban számos, jobban feltérképezett, egyéb jellegű munkát is találunk.

Az egyik ilyen műfaj a *dóhá*,⁵⁰ egy középind irodalmi nyelven⁵¹ írt dal-műfaj, szerzőjük egy-egy ún. nagy beteljesedett (*mahá-sziddha*), akiről a valószínűleg indiai szájhagyományon alapuló tibeti hagiográfia számos legendát tart számon. A dalok (nemcsak nyelvezetük miatt) rendkívül homályosak, igen gazdag szimbólumrendszerrel dolgoznak és olykor polgárpukkasztó, groteszk elemeket is tartalmaznak. A megvilágosodással egyenértékű „nagy gyönyör” szimbóluma például egy kasztonkívuili prostituált, minthogy mindkettő mindenki számára elérhető. Az egyik leghíresebb *mahá-sziddha*, Virúpa „Ronda” ikonográfiai ábrázolásán kezében koponyacsészét tart, amelybe egy szolgálány italt tölt, másik kezével a Napra mutat. A történet szerint Virúpa jógikus erejével megállította az égiteket, hogy kedvenc italozója tovább tartson nyitva. A botrányos elemek természetesen szándékosak: azt hivatottak sugallni, hogy a tökéletességet elért beavatott minden konvención és kettősségen felülemelkedett.

A BEAVATÁSI RÍTUS

Helyszűke miatt itt csak nagy vonalakban igyekeztem leírni az ezoterikus buddhista irodalmat. A következő részben, többek között az ezoterikus buddhizmus gazdag ritualisztikáját ábrázolandó, összefoglaló áttekintést adok a beavatási szertartásról. A rítus maga sokat változott az évszázadok alatt, és egymással kortárs írók sem ugyanúgy írják le, gyanítható tehát, hogy számos hagyománya létezett. Az alábbiakban főleg Abhajákaragupta (floruit 1080–1120 körül) *Vadzsrávalí* „*Vadzsrá-füzér*” című munkáját kivonatolom.⁵²

⁵⁰ Revízióra szorul, de még mindig igen fontos és kimerítő munka Kværne 1977.

⁵¹ Az egyik ilyen dalcsoport legkorábbi kiadója, Hara Prasad Shastri óbengálinak nevezte ezt a nyelvet, ez az állítás azonban igen vitatott és nem teljesen mentes a politikától. Valószínűbbnek tűnik, hogy ugyanolyan irodalmi mesterséges nyelvről van szó, mint maga a szanszkrit, a kelet-indiai jelleg persze tagadhatatlan.

⁵² A szövegnek egyelőre nincs fordítása, teljes kiadásra is csak nemrég került sor: Mori 2009. Abhajákaragupta a híres Vikramasíla kolostoregyetem apátja volt, jelen munkája és munkássága általában igen nagy hatással volt a nepáli és a tibeti buddhizmusra. A nepáli buddhista rítusok máig legnépszerűbb kézikönyve, a *Krijá-szamuccsaja* (*Rítusok gyűjteménye*) gyakorlatilag a fenti munka bővített változata.

A beavatás szertartása több napig tart és a fő liturgiát számos előkészítő jellegű tennivaló előzi meg. A beavatandó tanítványnak (*sisja*) ismételten kell beavatást kérnie. A mesternek először is meg kell győződnie, hogy a tanítvány alkalmas-e, illetve arról hogy az rendelkezik-e minden hozzávalóval, a szertartás ugyanis a beavatandó számláját terheli. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor valamilyen „akadály” (*vighna*) áll fenn. Ennek kiküszöbölésére a mester egy elhárító/védelmező rítust alkalmaz, melynek hatására a tanítvány elvileg könnyen össze fogja gyűjteni a liturgia hiányzó kellékeit.

Miután minden készen áll, a mester korábbi tanítványai közül kinevez legalább egy segítőt és egy asztrológiailag üdvösnek ítélt napon, kora reggel megkezdi az előkészületeket. Ezen a napon (mások szerint a *mandalába* való belépés napján) mind a mester, mind a beavatandó böjtöt tart. A mester először keres egy alkalmas földterületet, ahol a szertartás akadályok nélkül folyhat le. A *mandala* megépítése többnyire a szabadban, félreeső helyen történik, de vannak példák arra is, hogy egy állandó struktúrát (pl. egy kápolnát) használtak. Az alkalmas földterületet „kölcson kell kérni” a helyszellemektől, kiknek beleegyezését ómenek vagy álmok jelzik. Bármilyen további emberfeletti beavatkozást megelőzendő a mester ételáldozatot mutat be (*bali*), illetve a rosszakaró démonokat egy tűzáldozattal (*hóma*) tartja távol. A területet ezután mind fizikailag, mind rituálisan meg kell tisztítani, különös gonddal azt a teret, ahova a *mandala* kerül megépítésre. Ezt a földdarabot fel kell ásni és be kell kenni tehéntrágyával. Minden mozzanatot mantrák recitációja, bonyolult vizualizációs gyakorlatok és különféle felajánlások kísérik.

Ha mindez akadályok nélkül folyik le, az avatómester hivatalosan is „birtokba veszi” a területet. Miután helyet foglalt a földterület közepén, kezében *vadzsrát* és csengőt tartva elképzeli magát mint a *mandala* főistenségét és bejelenti elhatárolását, hogy megépíti az istenségek *mandaláját*. Ezután rituális táncot lejtve körbejárja a területet és újfent távozásra szólít minden esetleges rosszakaró lényt. Másnap reggel, mintegy nyomatékosítva a fentieket, a területet ékekkel (*kíla*) veszi körül, melyekre esetenként egy vörös fonál is kerül. Az ékek leverése véglegesen „odaszögezi” a még mindig ólálkodó akadály-démonokat. Ezután magát a Föld istenasszonyát kéri, hogy birtokba vehesse a védett területet. Az istenasszony beleegyezésével a földterület előkészítése (*bhúmi-adhivászaná*) befejeződik.

Következik a kancsók előkészítése (*kalasa-adhivászaná*). A kancsóknak fontos szerepük van a szertartásban, hiszen az *abhiséka* eredeti jelentése „[vízzel] hintés”, és ezt a mester a következőkben gyakran meg is teszi. A mester az újonnan készült és jó minőségű kancsókat fehérre mázolja, majd mielőtt megtölti azokat vízzel, drága anyagokat és gabonaszemeket helyez beléjük. A kancsó nyakát finom szövettel borítja, mangóhajtásokkal és virágfüzérékkel

díszíti, majd rájuk rajzolja a jelképezett istenségek mantráit (a kancsók száma többnyire megegyezik a *mandala* istenségeinek számával plusz kettő).

A kancsók előkészítése után a mester a *mandala* területét felhinti virágszirmokkal, füstölővel a kezében térdre borul és csengőjét rázva megidézi az istenségeket. Ezután egy nedves zsinórt fehér porba mártva segítőivel kijelöli a *mandala* körvonalait, ennek végeztével a kijelölt részeket színes porokkal szórja be. Manapság ezt homok-*mandalának* szokás nevezni, pedig a „por” (*radzsasz*) csak a legkritkább esetben volt homok, ideális esetben például porrá őrölt féldrágaköveket kell használni. A por-*mandalában* az istenségek nem antropomorf formában jelennek meg, hanem fő emblémájuk révén, így a főistenséget általában egy *vadzsa* jelképezi. Léteztek három-dimenziós *mandalák* is, ilyenekről csak szövegekből van ismeretünk, Indiában hasonló struktúrák tudomásom szerint nem maradtak fenn.⁵³

A *mandala* tulajdonképpen egy égi erődítmény leképezett mása. Több kör alakú védmű mögött egy négyzet alaprajzú palota (*kúta-ágára*) található. A belső térbe az égtájak felől díszes kapuk (*tórana*) vezetnek. Középen található a főistenség, körülötte hierarchikus rendben az alacsonyabb rendű istenségek. Ezek leggyakrabban külön színekkel jelzett ún. klánokba szerveződnek, aszerint, hogy melyik égtájon helyezkednek el. A kapukban őrző istenségek állnak, a kapukon kívül gyakran halottégetőket találunk. A királyi szimbolizmus nyilvánvaló: a főistenség a vazallus hatalmasságok felett uralkodó császár, aki fővárosa közepén trónol egy jól őrzött citadella által övezve. A *mandala* méretét a beavatandó anyagi helyzete határozza meg, az általam vizsgált szövegek szerint az átlag tizenhat és hatvannégy négyzetláb között lehetett.

Miután a *mandala* elkészült, a mester köré rendezi a kancsókat, majd a *mandalán* kívül szent szövegeket recitáltat és felajánlásokat tesz az istenségeknek. Újabb védelmező jellegű rítusok következnek és ekkor (egyések szerint már korábban) a *mandalát* egy paravánnal veszik körül. A mester újra megidézi az istenségeket és fohászodik, hogy legyenek jelen a *mandalában* a beavatás idején.

A következő mozzanat a beavatandó/k előkészítése (*sisja-adhivászaná*). A beavatandó megismétli kérelmét, a mester pedig megismétli beleegyezését. Ha a beavatandó esetleg nem buddhista, akkor a megtérés ezen a ponton történik. Különböző prognosztikai rítusok következnek, melyek közül a legfontosabb a következő: a mester átad egy *kusa*-fűszálat, melyet a tanítvány a *mandala* szomszédságában megvetett fekhelye alá helyez. Másnap reggel elmeséli, hogy mit álmodott: ha az álom jó előjelűnek ítéltetik, akkor a liturgia folytatódhat, ha nem, akkor újabb elhárító/védelmező rituálék következnek.

⁵³ Ezzel szemben Tibetben, például a Potala palotában vagy a Gyance-i (*Rgyal rce*) főtemplom felső emeletén több ilyen is láthatunk.

A tanítványnak ekkor bekötik a szemét és a mester kézen fogva a *mandala* elé vezeti. Itt egy már említett szertartás keretében megszállottságot (*ávesa*) idéz elő benne.⁵⁴ A tanítvány ekkor valamilyen szint lát maga előtt: ez hivatott jelezni, hogy milyen típusú szertartásokban lesz sikeres. Még mindig ebben az állapotban egy apró virágfüzért vagy egy szirmot dob a *mandalára*: ez hivatott jelezni, hogy melyik istenségcsoporttal van veleszületett affinitása, illetve hogy milyen mértékű varázserőre számíthat gyakorlása révén.⁵⁵ Ha a virágszirom/füzér a *mandalán* kívülre esik és ez még kétszer megismétlődik, akkor a beavatás nem folytatódhat, az istenségek így jelzik, hogy a tanítvány nem méltó.

A szemfedő ekkor lekerül és a tanítvány megpillantja a *mandalát*. A mester felszólítására hódolatot mutat be az istenségek előtt és elfogyasztja az ún. esküvizet (*szamaja-udaka*), miután ígéretet tesz, hogy senkinek nem fogja felfedni az itt látott és tanult titkokat. A tulajdonképpeni beavatás ettől a pillanattól veszi kezdetét.

Először is a tanítvány kap egy virágfüzért, melyre a mester ráerősíti az előbb eldobott kisebb füzért vagy szirmot. Ez a füzér-beavatás (*málá-abhiséka*). Ezután a kancsókból vizet önt rá, azt vizualizálva, hogy a tanítványt dicshimnuszokat zengő istennők locsolják. Ez a víz-beavatás (*udaka-abhiséka*). Ezután egy diadémot köt a fejére, melyen a *jóga-tantrákból* ismert öt buddha képmásai találhatóak. Ez a diadém-beavatás (*mukuta-abhiséka*). Ezután egy *vadzsr*-jogart érint a tanítvány fejéhez, nyakához és szívéhez, majd ugyanazt jobb kezébe helyezi. Ez a *vadzsr*-beavatás (*vadzsr-abhiséka*). Ezután átad egy csengőt, melyet a tanítvány bal kezébe helyez. Ez a csengő-beavatás (*ghantá-abhiséka*). Ezután tudatja a tanítvánnyal, hogy milyen beavatási nevet választott számára; ennek egyik eleme megegyezik azzal a buddha-klánnal, ahova a virágfüzér/szirom az elébb esett.⁵⁶ Ez a név-beavatás (*náma-abhiséka*). Ez a – koronázási szertartásra emlékeztető – hat beavatás a korai tantrákra jellemző (nagyjából a *jóga-tantrákkal* befejeződően). Amennyiben a tanítvány nem kíván vagy nem érdemes a „magasabb beavatásokban” részesülni, a liturgia itt véget is érhet néhány befejező rítussal.

Amennyiben a tanítvány a későbbiekben mesterré kíván válni, akkor itt megkapja az ún. mester-beavatást (*ácsárja-abhiséka*). A mester ekkor egy trónusra ülteti és megtanítja neki a *mandala* szimbólumrendszerét, illetve egy

⁵⁴ Egyes szövegek szerint a „megszállottság” mesterségesen is előidézhető, például füstölés révén, nem ritkán a füstölő alapanyagainak egyike a csattanó maszlag.

⁵⁵ Egyes szövegeink szerint a por-*mandala* megsérül a virágsziromtól/füzértől, így azt valamilyen hasonló struktúrára, például egy mini-*mandalára*, vagy egy egyszerűbb ábrára kell dobni.

⁵⁶ Például ha az Aksóbhja klán tényleg esett, akkor a beavatott egyik lehetséges új neve Aksóbhja-vadzsr. Nők esetében a „-vadzsra” előtaggá válik.

mester egyéb tudnivalóit, például istenségszobrok, templomok és egyebek felavatásának a szertartását (*pratisthá*).

Az első „magasabb” beavatás az ún. titok-beavatás (*guhja-abhiséka*). A terminus már a *jóga-tantrák* járulékos szövegeiben is előfordul, itt azonban nem jelent többet, mint „titkos tanítás” a fent említett *mandala*-szimbólumrendszerrel. A későbbi tantrákban azonban ez rítus a következőképpen történik: a mester és tanítvány a kíváncsi tekintetek elől egy újabb paraván vagy függöny mögé húzódik, itt a mester közöszül társnőjével,⁵⁷ a tanítvány pedig szentségként elfogyasztja az így keletkezett szexuális folyadékokat. A második magasabb beavatás, az ún. beavatás, melyben megismerszik a bölcsesség (*pradnyá-dnyána-abhiséka*) hasonlít a fentiekhez, annyi különbséggel, hogy itt a tanítvány közöszül ugyanazzal vagy egy másik lánnyal. Egyesek szerint a tanítványnak igen nagy gondot kell fordítania a szexuális gyönyör megfigyelésére, minthogy ezek a *Hé-vadzsra-tantra* által tanított gyönyörök tükörképei; más szavakkal, a ritualizált aktusban egyfajta „előkóstolót” kap meditációs gyakorlatainak gyümölcséből. A magasabb beavatásokat az ún. negyedik beavatás (*csaturtha-abhiséka*) zárja. Ennek mibenléte igen vitatott,⁵⁸ a később elterjedt konszenzus szerint szóbeli tanítás, egyesek szerint az iméti aktusban megtapasztaltak magyarázata.

Az ún. magasabb beavatások (a második és harmadik főleg) természetesen megütközést keltettek, hiszen azt a paradox helyzetet teremtették, hogy a buddhizmus fő letéteményesei, a szerzetesek, csakis a regula (*vinaja*) megszegésével részesülhettek abban, ami egyre inkább a legezoterikusabb tanítássá vált. Az irányzat rugalmassága erre is választ tudott adni: az egyik, talán leggyakrabban alkalmazott megoldás szerint szerzetesek esetében a problematikus elemeket elégséges vizualizálni, így például a hús-vér nő mellőzhető.⁵⁹

Amint azt már említettem, a három magasabb beavatás mellőzhető, ez esetben, de a három magasabb beavatás után is a szertartás a következőkkel folytatódik. Ha az adott tanítás, amibe a tanítvány beavatást kapott tartalmaz valamilyen előírást életvitelére (*csarjá*) nézve, akkor arról itt szerez tudomást. Előfordulhat például, hogy a tanítványnak hat hónapig csontékszereket viselnie kell alamizsnáért koldulnia, eközben vándoréletet él, szállása a halottégető.

⁵⁷ A társnő neve általában *mudrá*, „pecsét” vagy *pradnyá*, „bölcsesség”. Az exegetikai vélemények eltérnek abban, hogy a lány honnan kerül elő. Egyesek szerint a tanítvány szerzi be a mesternek, mások szerint a lányt a mester biztosítja, megint mások szerint a mester állandó társnőjéről van szó, de lehet a tanítvány felesége is.

⁵⁸ Egy tizenegyedik századi munka nem kevesebb, mint tizenhét különböző meghatározást sorol fel.

⁵⁹ Nagyon úgy tűnik, hogy napjainkra Nepálban, illetve a tibeti hagyományban ez a megoldás vált alapértelmezetté. A tantrikus közösségek a vallás természetéből adódóan a titoktartást rendkívül szigorúan veszik, így a kortárs gyakorlattal nem lehetünk teljesen tisztában.

További megkülönböztető jele egy speciális bot (*khatvánga*), amire általában egy koponyát szúrnak. A tizenkettedik századra ez a szokás javarészt kikopott, de a csontékszerek jelképes átadása még mindig létezett.⁶⁰ Ezután következik az ún. prófécia (*vjákarana*), amelyben a mester ünnepélyesen megígéri, hogy a tanítvány sikerrel fog járni; az ún. engedély (*anudnyá*), melyben a mester hivatalosan is megengedi, hogy a tanítottakat gyakorlatba tegye, felszólítva ugyanakkor, hogy minden lény üdvére cselekedjen; végül pedig az ún. vigaszadás (*ásvásza*), amely több, általános jellegű tanításon kívül egyfajta bátorító szöveg elrecitálása.

A tulajdonképpeni beavatás ezzel véget ér. A tanítvány ekkor köteles megfizetni a mester bérét (*daksiná*). Egyes szövegek szerint ez mindenkori jövedelmének egy hatodát is magába foglalhatja, jellegzetesebb ajándékok az arany (és egyéb nemesfémek), jószágok (pl. ló vagy elefánt), termőföld, drága kelmék, gabona, végezetül pedig maga a tanítvány, mint mindenkor rendelkezésre álló szolgáló. Kisebb mértékben ugyan, de szintén fizetséget kap a mester segítője vagy segítői, illetve a magasabb szertartásban részt vevő lány vagy lányok. A mester egy tűzáldozattal köszöni meg az isteneknek a jelenlétet és tiszteletteljesen távozásra szólítja őket (*viszardzsana*). Ezután újabb ételáldozatot szór a helyszellemeknek és a démonoknak. A beavatás gyakran ünnepi lakomával ér véget.

Még aznap vagy az erre következő napon a *mandala* egy újabb rítus keretében megsemmisítésre kerül. A porokat összesöprik és egy kancsóba helyezik, a díszítő elemeket elbontják. A kancsót ezután egy folyópartra viszik és a port beleszórják a vízbe.

A beavatási státus megszerzése nemcsak hogy nem olcsó (amint az a fenti leírásból kiderül), hanem időigényes is. A beavatott napi rendszerességgel köteles végezni a megtanult rítusokat, mindenekelőtt a főistenség vizualizációját (*szádhana*) és imádását (*púdzsá*). Társadalmi élete is megváltozik: mestere illetve beavatott társai iránt külön kötelezettségei vannak és valószínűleg gyakran előfordult, hogy új státusát, identitásváltását titokban kellett tartania. A beavatással járó eskük megszegése a legjobb esetben is bűnbánattal, súlyosabb esetben a beavatás megismétlésével pótolandó.

ZÁRSZÓ

Az indiai ezoterikus buddhizmus (mint a buddhizmus általában) sohasem volt központilag irányított vallás. Ez sokszor zavarba ejtő változatosságot eredmé-

⁶⁰ Manapság Nepálban egy ilyen készletet a kolostorban tartanak és beavatáskor csupán hozzáérintik a beavatott testéhez.

nyezett mind doktrinális mind gyakorlati szinten, ugyanakkor a vallást rendkívül rugalmassá és alkalmazkodóvá tette, ami az irányzat sikerének egyik, ha nem fő titka.

Az ezoterikus buddhizmus feltérképezetlensége miatt magától értetődő, hogy a fenti bevezetés ideiglenes jellegű. Számos kérdésünk mindeddig megválaszolatlan, tennivaló pedig bőven akad: a már említett nepáli kéziratanyag mellett nemrég kezdtek elérhetővé válni a Kínában őrzött szanszkrit kéziratok, nem egy esetben ezek ugyanazok a kódexek, melyeket az Indiából menekülő és/vagy Tibetbe meghívott mesterek hoztak magukkal, és amelyek a tibeti fordítás/ok alapjául szolgálhattak. Várható, hogy ez a szöveganyag jelentősen megnöveli a rendelkezésre álló információanyagot.

BIBLIOGRÁFIA

- Bhattacharyya, B.: The Cult of Bhūtaḍāmara. In: *Proceedings and Transactions of the Sixth All-India Oriental Conference, Patna, 1930*. Bihar and Orissa Research Society, Patna 1933, pp. 349–370.
- Chou, Y. L.: Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1945), pp. 241–332.
- Davidson, R. M.: *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. Columbia University Press, New York 2002.
- Davidson, R. M.: Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī”. *Journal of Indian Philosophy* 37 (2009), pp. 97–147.
- English, E.: *Vajrayoginī: Her Visualizations, Rituals & Forms*. Wisdom Publications, Boston 2002.
- Eltschinger, V.: *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien 2001.
- Farrow, G. W. & Menon, I.: *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra*. Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Freemantle, F.: *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra*. London 1971.
- Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Giebel, R. W.: *The Vairocanaḅhisambodhi sutra [sic!] Translated from the Chinese*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2005.
- Gray, D. B.: *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka) (Śrīherukābhīdhāna) A Study and Annotated Translation*. Treasury of the Buddhist Sciences, Columbia University, New York 2007.

- Hidas, G.: Mahāpratisarāvidyāvidhi. The Spell-manual of the Great Amulet. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 63 (2010), pp. 473–484.
- Hidas, G.: *Mahāpratisarā-Mahāvidyārājñī: The Great Amulet, Great Queen of Spells.* Śatapiṭaka series vol. 636, Aditya Prakashan, New Delhi 2012.
- Hodge, S.: *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary.* Routledge & Curzon, Abingdon 2003.
- Hoernle, R.: *The Bower Manuscript. Parts III to VII.* Archaeological Survey of India, New Imperial Series XXII. Calcutta 1897.
- Horiuchi, K.: *Bōn-Zō-Kan Shoe-Kongōchōgyō no Kenkyū: Bonpon Kōtei Hen, Ge – Henchōbuku-bon, Gijōju-bon, Kyōri-bun.* Mikkyō Bunka Kenkyūjo, Kōyasan 1974.
- Horiuchi, K.: *Bōn-Zō-Kan Shoe-Kongōchōgyō no Kenkyū: Bonpon Kōtei Hen, Jō Kongōkai-bon, Gōzanze-bon.* Mikkyō Bunka Kenkyūjo, Kōyasan 1983.
- Isaacson, H.: Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200). In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart II.* Hamburg 1998, pp. 23–49.
- Jacobsen, K. A. (ed.): *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration.* Brill, Leiden 2011.
- Jayaswal, K. P.: *An Imperial History of India in a Sanskrit Text [c. 700 B.C. – c. 770 A.D.] With a Special Commentary on [sic!] Later Gupta Period.* Motilal Banarsi Dass, Lahore 1934.
- Kværne, P.: *An Anthology of Buddhist Tantric Songs – A Study of the Caryāgīti.* Universitetsforlaget, Oslo 1977.
- Matsunaga, Y.: A History of Tantric Buddhism in India with Reference to Chinese Translations. In: L. S. Kawamura – K. Scott (eds): *Buddhist Thought and Asian Civilization – Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday.* Dharma Publishing, Emeryville 1977, pp. 167–181.
- Mori, M.: *Vajrāvalī of Abhayākara Gupta. Edition of Sanskrit and Tibetan Versions.* Institute of Buddhist Studies, Tring 2009.
- Orofino, G.: Apropos of Some Foreign Elements in the Kālacakratāntra. In: H. Krasser et al. *Tibetan Studies (Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995) 2.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 717–724.
- Sanderson, A.: The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Mediaeval Period. In: S. Einoo (ed.) *Genesis and Development of Tantrism.* Institute of Oriental Culture, University of Tokyo 2009, pp. 41–350.
- Schmithausen, L.: *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997.

- Skorupski, T.: *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra: Elimination of All Evil Destinies*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- Snellgrove, D.: *The Hevajra Tantra – A Critical Study*. Oxford University Press, London 1959.
- Strickmann, M.: *Mantras et mandarins – Le bouddhisme tantrique en Chine*. Éditions Gallimard, Paris 1996.
- Sugiki, T.: David B. Gray. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): A Study and Annotated Translation: review. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31 (2008 /2010/), pp. 505–541.
- Szántó, P.: David B. Gray. The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka): review. *Tantric Studies* 1 (2008), pp. 215–219.
- Szántó, P.: Words of the Devil: Bhavyakīrti's Defence of the Yoginītantras. (előkészületben)
- Takubo, S.: *Ārya-Mahā-Māyūrī Vidyā-Rājñī*. Tokyo, Sankibo 1972.
- Tomabechi, T.: *Étude du Pañcakrama – introduction et traduction annotée*. Doktori értekezés, Lausanne 2006. (kézirat)
- Tribe, A.: Mantranaya/Vajrayāna – tantric Buddhism in India. In: P. Williams: *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Routledge, London 2000 (javított kiadás ugyanott 2005), pp. 192–244.
- Wallace, W.: *The Inner Kālacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford University Press, London 2001.
- Wallis, G.: *Mediating the Power of the Buddhas. Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. State University of New York Press, Albany 2002.