

A buddhizmus és más vallások

Ruzsa Ferenc

A buddhizmus a tanait terjeszti ugyan, de nem térítő vallás: nem akar megtéríteni, kitéríteni a hitedből, jó útra téríteni a tévelygésből. Általánosságban nem kívánja a korábbi vallási meggyőződés feladását. Nem erőlteti rá magát senkire, nem vélelmezi, hogy minden embernek buddhistának kellene lennie, nem sugallja, hogy a nem-buddhisták bármilyen szempontból alsóbbrendűek lennének vagy netán kevésbé erkölcsösebbek. Csak ajánlkozik: az egyébként elkerülhetetlen, az újjászületések végtelen sorozatában állandóan ismétlődő szenvedések végső megszüntetésére vezető utat a Buddha felismerte; ezen az úton más is eljuthat a végső megszabadulásba, a nirvánába.

Ez a visszafogott, szelíd, erőszakmentes attitűd tökéletesen beleillik a buddhizmus egész rendszerébe, de tulajdonképpen nem onnan származik. Valójában a legtöbb vallás (és ezek között igen harciasak is akadnak) hasonlóan viszonyul a hit kiterjesztéséhez és a térítéshez; csupán a monoteista Ábrahám-vallások hozzáállása radikálisan más. A zsidóságnál alakul ki az a meggyőződés, hogy a vallást a választott nép minden tagjának meg kell tartania. A térítés pedig a kereszténység és az iszlám további újítása, amelynek ideológiai alapja a Mindenható parancsolata, hogy egyedül őt szabad (és kell) tisztelnie *minden* embernek. A buddhizmusban azonban nincsen Teremtő vagy Úr, és a legszentebb személyek, a buddhák és bódhisattvák méltóak ugyan a tiszteletre, de ezt egyáltalában nem várják el senkitől.

A címben jelzett viszony valójában legalább négy, szinte teljesen független kérdésre bontható: 1. Milyen vallási előzményeken alapul a Buddha tanítása? 2. Mit tanított a Buddha a többi vallásról? 3. Milyen kölcsönhatásokban alakult a buddhizmus és vallási környezete, Indiában és azon kívül? 4. Hogyan értékeli a buddhizmus a többi szakrális utat?

A buddhizmus gyökerei

E téren a hagyományos kép a közelmúltban omlott végleg össze, Bronkhorst korszakalkotó munkájával.¹ A XIX. század második felében kialakult korábbi elképzelés szerint a buddhizmus a bráhmanizmuson belül lezajlott reformfolyamatok radikális továbbvitele, a reformációra emlékeztető lázadás a papi ortodoxia ellen, Sir Charles

¹ Johannes BRONKHORST: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. (Handbook of Oriental Studies, Section 2. South Asia 19) Brill, Leiden 2007. A kötetről bő recenziót írtam: *Keréknymok* II (2007/nyár) 142–151. Hasonló gondolatmenet magyarul: RUZSA Ferenc: „Ismerte-e a Mester a Védákat?”, *Uo.* V (2009/nyár) 24–38.

Eliot frappáns kifejezésével „a hinduizmus export-formája”.² Bár mára teljesen tartathatlanná vált, mégis érdemes röviden áttekinteni ezt az értelmezést, hiszen minden kézikönyvben és a klasszikusnak tekinthető szakirodalomban is mindenütt ezzel találkozunk.

A korábbi nézet

Ebben az alfejezetben nem csupán az ismertetett gondolatok, hanem a megfogalmazás is mindvégig annak a kornak (a XIX. sz. második fele) a látásmódját tükrözi, amikor az elméletet kidolgozták.

Az Indiát Afganisztán felől meghódító, indoárja nyelvű nomád marhapásztor népek életerős, harcias, férfias politeizmusa a Rig-véda himnuszaiiban maradt ránk. Letelepülésük után, a sötét bőrű bennszülöttekkel keveredve lassan világszemléletük is módosult. Az Indiát mindmáig meghatározó kasztrendszer is ekkortájt alakult ki, elsősorban a hódítók és az őslakosok elkülönítését szolgálta volna, ám csak a rituális tisztaságára különösen kényes papi rendben, a bráhmínoknál sikerült sokáig megőrizni a tiszta árja vért és a világos bőrszínt. Eközben megerősödött a bráhmínok elkülönülése és felsőbbrendűségük tudata is. Kialakultak az érett bráhmanizmus nagyszabású, költséges, elitista szertartásai, e folyamatban a vallás egészséges, népi gyökerei elsatnyultak, eluralkodott a papi spekuláció és az üres ritualizmus.

E helyzet visszahatásaként született meg az erdei remeték mozgalma és az ebből táplálkozó upanisadok bölcelete, amely az áldozatoknál értékesebbnek tartotta a közvetlen, spirituális belátást. E többnyire bráhmín gondolkodók munkálták ki apránként a halál utáni sors kérdésén töprengve a lélekvándorlás elképzelését, ami azóta minden indiai vallás meghatározó vonása. Az upanisadok szövegeiben nyomon követhető, hogy hogyan tisztulnak le fokról-fokra e gondolatkör elemei. Az újjászületés tanítása szerint az élet nem a születéssel kezdődik, és a halállal nem ér véget: minden lélek testetöltések végtelen sorozatában, a létforgatagban (*szanszára*) vándorol. Ezt a folyamatot a *karma* (cselekedet) törvénye vezérli: jó cselekedetek következtében jobb sorsra, magasabb rangba, akár az istenek közé születhetünk; gonosztettek büntetéseként pedig állati sorba süllyedhetünk le. A születések sorozata természettől végtelen, de lehetséges belőle a megszabadulás (*móksa*): ekkor a lélek végleg elszakad az anyagtól, és örök, világfeletti üdvösségre jut. A megszabadulás útja pedig a világról lemondás, az aszkézis, a meditáció és a transzcendens tudás a lélek végső természetéről.

A védikus tradíció megmerevedésére adott népiesebb válaszként pedig a régi istenségek helyére új, sokkal hatalmasabb, ám egyúttal az egyszerű embereknek is megközelíthető istenek kerülnek: Brahmá, Visnu, Siva, Krisna, Ráma, Durgá. Ezek némelyike a saját hívei számára a legfőbb istennek számít, a monoteizmushoz hasonlóan kiemelkedve minden lény közül (*henoteizmus*).

² „Buddhism which is the export form of Hinduism”. Sir Charles ELIOT: *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch*. Routledge & Kegan Paul, London 1921. I,5.

A hindu társadalom második rendje, a harcosok (*ksatriják*) radikálisabb csoportjai az upanisadok reformjait átvéve, de azzal meg nem elégedve szakítanak a védikus tradícióval. Elvetik a hagyományos rituálét, a Rig-véda istenvilágát, és ezzel együtt természetesen a bráhminok rituális és egyéb kiváltságait is tagadják. Így jönnek létre Kr. e. 500 körül a heterodox vallások, a dzsainizmus és a buddhizmus. A Dzsina, Győztes (Vardhamána Mahávíra) és a Buddha, Felébredett (Gautama Sziddhártha) is a harcos rend tagja volt. Szerzetesrendjükbe bármilyen kasztbéli embert befogadtak, a bráhmanizmus szent nyelve (a szanszkrit) helyett a nép nyelvén, prákritul tanítottak, mellőzték az istenek tiszteletét és tagadták a papi rend előjogait. Maga a Buddha a sákja nép királyának fiaként kitűnő, ortodox nevelést kapott, járatos volt a védák és az upanisadok tanaiban, így a buddhizmus legtöbb központi eszméjét (lélekvándorlás, karma, *nirvána* és a megváltó tudás) onnan vette át. Ateizmusán kívül szinte csak társadalmi reformja újdonság — azaz a kasztrendszer elvetése, és az, hogy a bráhminok helyébe a saját szerzeteseit állította.

Ez a világos kép egyszerűsége, koherenciája és részletgazdagsága ellenére szinte minden elemében téves.³ Ennek ellenére, attól tartok, még hosszú évtizedekig leginkább ezzel fogunk találkozni a tankönyvekben, és számos része tovább él a szakirodalomban is.

A korszerű álláspont

Az 1920-as évektől feltárt Indus-völgyi civilizáció számos szempontból kora legfejlettebb, magas szinten urbanizált civilizációja volt, kitűnően megtervezett, csatornázott, hatalmas városokkal, egységes mértékrendszerrel, írással, szárazföldi és tengeri távolsági kereskedelemmel, sokféle iparral, gyönyörű plasztikával. E civilizáció létrehozói minden bizonnyal jórészt dravidák⁴ voltak — virágkora egy évezreddel a Rig-véda árvájának bevándorlása előtt kezdődött.

Már az első ásató, Marshall észrevette és hangsúlyozta, hogy a leletek a hindu vallás számos olyan kulcselemét tartalmazzák, amelyek a védikus vallásban ismeretlenek voltak (Siva isten, szent fák és rituális fürdőzésre szolgáló medencék, a phallos tisztelete, jóga).⁵ A civilizáció egynémely teljesen egyedi, „civil” vonása (pl. paloták

³ A tudományos voluntarizmus markáns példája, az elmélet győzedelme a valóság felett: *umso schlimmer für die Tatsachen*. Hiszen ha a Buddha a bráhmanizmust kívánta volna megreformálni, ezt nyilván valamilyen módon megemlítette volna; amint a Jézus-hagyományban számtalan világos utalás van az Ószövetségre. A Buddhánál azonban az újítás, ha úgy tetszik, „reform”, világos és explicit — ámde sohasem a védikus tradícióra vonatkozik, hanem más vándorszerzetesi szekták aszkézisére.

⁴ A soknyelvű India második legnagyobb nyelvcsaládja. Ma a legfontosabb dravida nyelveket (tamil, malajálam, telugu, kannada) India négy legdélibb tagállamában beszélik.

⁵ Sir John MARSHALL: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjo-Daro Carried Out by the Government of India Between the Years 1922 and 1927*. Arthur Probsthain, London 1931. I,48–78. Magyarul lásd RUZSA Ferenc: „A termékeny összecsapás: Az ind filozófia eredete”, *Orpheus Noster* VII (2015/3–4) 7–33.

és fegyverek hiánya) arra utal, hogy megszervezői nem harcosok, hanem a vallási-értelmiségi elit tagjai, papok vagy szerzetesek lehettek, szervezőelve pedig (pénz és katonák híján) a társadalmi csoportok közötti tradicionális munkamegosztás lehetett. Vagyis a bráhmín rend és a kasztrendszer eredetét is itt érdemes keresni.⁶

Hillebrandt már 1927-ben felvetette, hogy nem a védikus áriják voltak az első indo-iráni nyelvű bevándorlók Indiában;⁷ Parpola pedig a mellett érvel, hogy e korai áriják még az Indus-völgyi civilizáció fénykorában érkeztek és e kultúra részeseivé lettek.⁸ Amikor a civilizáció Kr. e. 1700 körül mindmáig vitatott, de nyilvánvalóan összetett okokból lehanyaglott, feltételezhető, hogy dravida elitjének egy része a távoli délre vándorolt,⁹ míg az első, nem-védikus áriják inkább kelet felé, a Gangesz medencéjébe költöztek át.

Amikor néhány száz évvel később a Rig-véda árijái beköltöznek az Indus északi folyásához, nem üres országot vagy primitív bennszülötteket találnak, hanem egy sok évezredes magaskultúra némiképp szétzilálódott maradványait. E jórészt földműves népek értelmiségével kötött szövetség eredményeképpen alakul ki a védikus bráhmínok rétege (a megfelelő szanszkrit szó, *bráhmana*, csak a Rig-véda legkésőbbi himnusaiban jelenik meg). E folyamatban a vallás is gyökeresen átalakul, a személyes politeizmus külsődleges máza megmarad ugyan, de teljességgel mágikus tartalommal telítődik, és kialakul a hinduizmust azóta is jellemző panteisztikus szemlélet — ezt a korszakot nevezzük bráhmanizmusnak.¹⁰

A korai upanisadokban szó sincs erdei remetékről, vándorszerzetesekről és aszkétákról: családos, rituálék végzéséből élő bráhmínok elmélkednek az áldozat mélyebb összefüggéséről, a világ működéséről. A lélekvándorlás eszméjét eleinte nem ismerik; és nem ők dolgozzák ki, hanem bizonyos elemeit apránként eltanulják másoktól, és pedig hangsúlyosan nem bráhmínoktól.¹¹

⁶ Jane R. MCINTOSH: *The Ancient Indus Valley. New Perspectives*. ABC-CLIO, Santa Barbara 2008. (Understanding Ancient Civilization Series.) 267–271 és 392–394.

⁷ Alfred HILLEBRANDT: *Vedic Mythology*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999. (Eredetileg: *Vedische Mythologie*. Breslau 1927–1929) I,333–353. Álláspontját akkor a szakma meghatározó alakjai egyszerűen elutasították, így teljesen feledésbe merült.

⁸ Asko PARPOLA: „From Archaeology to a Stratigraphy of Vedic Syncretism. The Banyan Tree and the Water Buffalo as Harappan-Dravidian Symbols of Royalty, Inherited in Succession by Yama, Varuṇa and Indra, Divine Kings of the First Three Layers of Aryan Speakers in South Asia”, in Arlo GRIFFITHS — Jan E. M. HOUBEN (szerk.): *The Vedas. Text, Language & Ritual*. Egbert Forsten, Groningen 2004. 479–515 (480–481).

⁹ Iravatham MAHADEVAN: *Meluhha and Agastya: Alpha and Omega of the Indus Script*. 2009. 16. online: harappa.com/arrow/meluhha_and_agastya_2009.pdf

¹⁰ Ferenc RUZSA: „The Fertile Clash. The Rise of Philosophy in India”, in Csaba DEZSŐ (szerk.): *Indian Languages and Texts through the Ages. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttóssy*. Manohar, Delhi 2007. 63–85.

¹¹ „Ez a tudás ezelőtt egyetlen papnak sem volt birtokában”, mondja a harcos rendbéli Praváhana Dzsabali az öt faggató bráhmínnek. (*Brihad-áranjaka upanisad* 6.2.8, Vekerdi József fordítása. *Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*. Helikon, Budapest 1987. 75.)

Eddigre a bráhmaizmus a kiszáradó Indus-síkságról keletre húzódva elérte a Gangesz és a Jamuná folyam között. Ettől keletebbre, a Gangesz középső folyásához, Kószala, Vidéha és Magadha országába kevés bráhmin jutott el, nekik ez idegen föld volt. A helyi lakosok (véltetőleg az Indus-völgyi civilizációból elvándorolt első árja bevándorlók leszármazottai) magukat szintén árjának nevezték, és a nyugati tájszólású jövevények fülének mulatságosan selypítő, éppen csak megérthető távoli rokon nyelvet beszéltek (ez az Asóka császár Kr. e. 250 körüli feliratairól jól ismert mágadhí nyelv).

E keleti, a bráhmaizmustól teljesen független kultúrkört nevezte el Bronkhorst Nagy-Magadhának. Itt született, élt és tanított a Buddha (és a Dzsina is), Kr. e. 400 körül.¹² Az itteni vallás kevésbé hasonlított a bráhmaizmusra. A Rig-véda isteneit nem ismerték (bár Szakka istenük megfeleltethető a védikus Indrának), volt viszont helyette egyfajta kísértő, Mára, meg különféle szellemek is. Papjaikról nem tudunk, a szent emberek itt vándorszerzetesek és az erdei remeték közösségei voltak, állatáldozatok bemutatása helyett ereklyehalmokat és szent ligeteket tiszteltek. Közismert és általánosan elfogadott volt az újjászületések tana és az azt vezérlő *karma* törvénye is. A szent emberek egy része szabadulni akart a létforgatagból, és ezért korábbi életeiben felhalmozott rossz karmáját erőszakkal, magára mért szenvedésekkel, kínzó aszkézissel kívánta megsemmisíteni. E vallás mindmáig továbbélő formája a dzsainizmus (amelynek a Dzsina nem alapítója, csak szigorú purifikátora volt).

Ennek a nagy-magadhai vallásnak volt tehát reformere a Buddha; a védikus vallást és a bráhmaizmust gyakorlatilag nem is ismerte.¹³ Reformja a megváltást kereső vándorszerzetesekhez szólt csupán, új, aszkézistől mentes, szelíd és eredményes utat kínált nekik a megszabadulásra. A világiak hiedelmeit és vallását eredetileg egyáltalán nem érintette.

A hinduizmus pedig éppen úgy jön létre, hogy a bráhmaizmus — jórészt a sikeres és uralkodói támogatást is élvező buddhizmusból — befogadja a nagy-magadhai vallás legfőbb elemeit, továbbá a népies vallások nagy isteneit. A két vallás viszonya tehát szinte fordítottja a régebben vélelmezettnek: nem a buddhizmus a hinduizmus export formája, hanem — persze jókora túlzással — a hinduizmus a buddhizmus indiai, bráhmaizált változata.

¹² Bár Japánban már régebben felismerték, Európában csak Bechert kitartó erőfeszítései nyomán kezd elfogadottá válni, hogy ez a helyes datálás. Heinz BECHERT (szerk.): *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha*. Sri Satguru Publications, Delhi 1995. (Bibliotheca Indo-Buddhica CLXV)

¹³ E kép Bronkhorst évtizedes munkásságának eredményeképpen (ld. 1. jz.) mostanság kezd a szakmában elfogadottá válni. Érdekes (és igen szomorú), hogy az alap gondolatot kitűnő és tökéletesen elfeledett könyvében Eliot már kilencven éve kifejtette: „At that time the influence of the Brahmans had hardly permeated Bihar, though predominant to the west of it, and speculation there followed lines different from those laid down in the Upanishads, but of some antiquity, for we know ... that Mahāvīra, the founder of Jainism, reformed the doctrine of an older teacher called Pārśva.” ELIOT (2. jz.) I,xix.

A Buddha tanítása más vallásokról

A buddhizmus kétségkívül vallássá lett az évszázadok során, ám a történeti Buddha tanítása még nem volt az. Hiányzott belőle az istenek tisztelete, a természetfeletti erők befolyásolása, a szertartások, az egységes hitrendszer, az egyházszerű szervezet vagy hierarchia. Inkább filozófiának érdemes tekinteni, mintsem vallásnak, de leginkább lélekgyógyító, pszichoterápiás módszernek nevezhetjük.

Nem arról van szó, hogy nem maradtak ránk közvetlenül a Buddha vallási tanításai — ez elképzelhető lenne, hiszen szavait évszázadokig csak szóbeli hagyomány őrizte. Hanem több történet is fennmaradt arról, hogy a Buddha következetesen elutasította a legalapvetőbb vallási kérdésekben is az állásfoglalást. Egy ízben például régi tanítványa, az intelligens Málunkjaputta szokatlanul eltökélten faggatta arról, hogy örök-e a világ, avagy teremtett; van-e a testtől elkülönülő lélek; és aki elérte a *nirvánát*, létezik-e a halála után.

— Ha a Magasztos¹⁴ megválaszolja nekem ezeket a kérdéseket, akkor tovább járom vele a jámborság útját; ha viszont nem, akkor levetem a szerzetességet és visszatérek a silány léthez. Ha a Magasztos tudja, ... akkor mondja meg egyértelműen. Ha pedig a Magasztos nem tudja, ... akkor csak az az egyenes dolog, hogy mivel nem tudja és nem látja, mondja ki: „Nem tudom és nem látom.” ...

— Bizony, Málunkjaputta, ha valaki azt mondaná, hogy addig nem fogja a jámborság útját járni a Tathágatával,¹⁵ amíg ezeket ki nem fejtí neki, akkor sem kapná meg a választ tőle; és végül így is halna meg.

Olyan ez, mintha egy embert méreggel vastagon bekent nyílvesző döfött volna át, barátai és rokonai sebekhez értő orvost hívnának, ő pedig így beszélne: addig nem vesszük ki ezt a nyílveszőt, amíg meg nem tudom, hogy ki volt, aki meglőtt — nemes, bráhmin, vaisja vagy súdra? Mi a neve, mi a nemzetsége? Magas, alacsony vagy átlagos termetű? Kékesfekete, sötétbarna vagy világosbarna bőrű? Melyik faluban, vásáros helyen vagy városban lakik? Addig nem vesszük ki ezt a nyílveszőt, amíg meg nem tudom, hogy milyen íjjal lőttek meg — hosszú íjjal vagy kézívvel? Miből készült az íj húrja — rostból, kenderből, ínből, kötélből vagy indából? Miből készült a nyíl szára — nádból vagy vesszőből? Mivel van feltollazva — kánya, kócsag, sólyom, páva vagy gödény tollával? Milyen állat inával van körültekerve — tehén, bivaly, hiéna vagy majom inával? Milyen a nyíl hegye — hegyezett, pengés, horgas, hasított, lapos, fűrészcs? Nem tudná meg ezeket az az ember; és végül így is halna meg.

A jámborság útja csak azon nézet alapján volna járható, hogy a világ örök? Nem így van. Vagy csak azon nézet alapján, hogy a világ nem örök? Nem. Akár így, akár úgy, mindenképpen van születés, van öregség, van halál — van bánat, siránkozás, szenvedés, ború és baj; és én azt tanítom meg, hogyan lehet ezeket már itt, evilágon megsemmisíteni.

[... Mindezeket] miért nem fejtettem ki? Mert haszontalan, nem számít a jámborság útján: nem vezet a világból való kiábránduláshoz, szenvedélymentességhez, önlelítéshez, elcsituláshoz, felismeréshez, felébredéshez, ellobbanáshoz — ezért nem fejtettem ki. És mi az, amit kifejtettem? Kifejtettem, hogy mi a szenvedés és mi a szenvedés keletkezése; hogy mi a szenvedés megszüntetése, és mi a szenvedés megszüntetéséhez vezető út. És miért fejtettem ki? Mert hasznos, mert ez szá-

¹⁴ Tisztelői így szólították a Buddhát.

¹⁵ A Buddha többnyire *Tathágata-nak* (kb. 'aki célba ért') nevezi önmagát.

mít a jámborság útján: ez vezet a világból való kiábránduláshoz, szenvedélymentességhez, önlebírásához, elcsituláshoz, felismeréshez, felébredéshez, ellobbanáshoz — ezért fejtettem ki.¹⁶

A Buddha önmagát nem mindentudó bölcsnek ábrázolja, hanem a szenvedés mérgezett nyilának eltávolításához értő seborvosnak. Egyértelmű az idézetből, hogy nem csupán a Málunkjaputta említette kérdésekre nem válaszol, hanem egyáltalán semmi másról nincs tanítása, csakis a szenvedésről és megszüntetéséről. Így aztán nem véletlen, hogy a különböző vallásokról éppen úgy nincs véleménye, mint a nyelvészet tudományáról vagy a kosárfonás mesterségéről.

A legkevésbé sem meglepő tehát, hogy a világiaknak saját vallási hagyományaik, rítusaik megőrzését és mindenféle (tehát nem csak buddhista) szent ember megbecsülését ajánlja. (Az állatáldozatot ugyan ellenezte, hiszen felesleges szenvedést okoz; azonban ez inkább a Nagy-Magadhában ekkor még alig ismert bráhmanizmusra lehetett csak jellemző.)

— Mit hallottál, a vaddzsík elismerik, megbecsülik, nagyra tartják és tisztelik a vaddzsí szentélyeket, mind a saját földjükön, mind az idegenben levőket? Nem vonják meg tőlük a korábban nyújtott, korábban megadott, őket megillető adományt?

— Igen, Uram, így hallottam: tiszteletben tartják a szentélyeiket.

— Ameddig csak így tesznek, felemelkedésük várható, nem hanyatlásuk. Mit hallottál, a vaddzsíknál az Érdemesek [*arabat*: buddhista, dzsaina és védikus szentemberek titulusa] megkapják az őket megillető oltalmat, védelmet és menedéket? A majdani Érdemesek az országukba jöhetnek, és az országban lévő Érdemesek kényelemben tartózkodhatnak náluk?

— Igen, Uram, így hallottam: oltalmazzák az Érdemeseket.

— Ameddig csak így tesznek, felemelkedésük várható, nem hanyatlásuk.

Ekkor a Magasztos így szólt Vasszakarához, Magadha miniszteréhez:

— Bráhmin, egykoron Vészálban, a Szárandada szentélynél jártam és én magam tanítottam a vaddzsíknak ezt a hét törvényt a hanyatlás megakadályozására. Ameddig csak ez a hét törvény fennmarad a vaddzsík között, és ők egyetértenek bennük, addig felemelkedésük várható, nem hanyatlásuk.¹⁷

Az öt követő szerzeteseknél azonban más a helyzet: számukra minden vallási nézet, szertartás és fogadalom kerülését javasolja (a buddhista szerzetessé avatáson és fogadalmakon túl). Gyakran ismételt mondása szerint mindenféle metafizikai nézet „sűrű vadon, kínlódás és vergődés, béklyó; szenvedésteli, gyötrelmes és kízó”. Valószínűleg megoldhatatlanságuk és eldönthetetlenségük miatt érzi az efféle kérdéseket kerülendőnek; vitásuk a szerzetesi közösségben csak feszültségek forrása lehetne. A korban ismert rituálék pedig kivétel nélkül világi célokat szolgáltak (jó termés, gyermekáldás), amelyekhez egy szerzetesnek nem lehetett köze: a Buddha alaptanítása szerint a szenvedések oka éppen a világi élvezetek keresése, a megszabaduláshoz vezető út első lépése tehát az ezekről való lemondás.

¹⁶ Majjhima Nikāya 63: *Cūla Mālukya Suttam*. (Málunkja. Fordította A páli fordító csoport.) <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-63-cs1>

¹⁷ Dīgha Nikāya 16: *Mahā Parinibbāna Suttam*. (A Teljes Ellobbanás. Fordította A páli fordító csoport.) <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Digha-16-cs1>

A Buddha szívesen és sokat vitatkozott máshitűekkel; elsősorban saját tanításait védelmezte. Néhány kérdésben azonban határozottan kritizálta ellenfelei álláspontját. A bráhmínok tanításából (az állatáldozatokon túl) elutasította születési előjogukat a szentségre,¹⁸ ami érthető, hiszen maga sem volt bráhmín, mint ahogy követői jó része sem. A dzsainák aszkézisét pedig feleslegesnek mondotta, ami szintén elkerülhetetlen kritika volt, hiszen a sajátos buddhai út lényege éppen az önkínzás nélküli, pozitív élményeket adó meditációs gyakorlat.

A Buddha egyetlen markáns metafizikai nézete, ami azután a későbbiekben a legjellemzőbb buddhista dogmává szilárdul, az éntelenség (*anátman*) tana. Ennek eredete és funkciója igen bonyolult és nem teljességgel feltárt kérdés. Lehetséges, hogy maga a Buddha csak egy szűk értelemben beszélt az éntelenségről, és pedig a korai upanisadok különös pánpszichizmusát¹⁹ vetette el:

Teljes egészében gyermeteg ostobaság ez a nézet: „az *átman*-om²⁰ és a világ azonos, azzá válok halálom után — örök, állandó, múlhatatlan, változatlan természetű, és örökkön örökké ugyanaz maradok.”²¹

Az elutasítás motívuma itt az lehetett, hogy ez a világnézet a megszabadulásra törekvést teljesen értelmetlennek mutatja: életünk folyamán lehetetlen, a halállal viszont automatikusan visszaolvadunk a kozmikus Egybe.

Történeti kölcsönhatások: versengés és vegyülés

A Mester halála után a buddhizmus hamar vallássá alakul, bár Indiában kissé féllodálisan — mindvégig a szerzetesekre és a kolostorokra esik nagyobb hangsúly, a világi hívőket nem szervezik eleven közösséggé. A szerzetesek a világiaknak (akik nem feltétlenül buddhisták) különféle vallási szolgáltatásokat nyújtanak: gyógyítás, jóslás, tanítás, amulettek, zarándokhelyek. A későbbiekben, főleg Indián kívül, szertartásokat és ünnepeket is szerveznek és sok helyütt templomokat is létesítenek.²²

Innentől a buddhizmus is versenyben állt a többi vallással az erőforrásokért, mindenekelőtt a gazdag, királyi patrónusok támogatásáért. E rivalizálás azonban általában békés formában zajlott; aminek egyszerre oka és következménye is az európai-

¹⁸ Ld. erről KÖRTVÉLYESI Tibor tanulmányát e kötetben (389–401).

¹⁹ Olyan világszemlélet, ahol a világ végső alapja nem a holt anyag (materializmus) vagy a tiszta szellem (idealizmus), hanem kétarcú: egyszerre pszichikus és anyagszerű vonásokat mutató entitás, érző anyag.

²⁰ Az *átman* (én, magam) az ember belső, változatlan, örök esszenciáját jelöli a hindu tradícióban. Az emberi és a kozmikus lényeg, az *átman* és a *Brahman* azonossága az upanisadok központi gondolata.

²¹ Majjhima Nikāya 22: *Alagaddūpama Suttarī*. (A kobra-hasonlat. Fordította A páli fordító csoport.) online: a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-22-cs1.

²² A határ természetesen nem éles: egy kolostor szertartási csarnoka, ahol szívesen látják a világiakat a rítusoknál, már majdnem templom. De vannak tiszta esetek — Japánban számos buddhista templom családi kézben van, a szertartásokat nem szerzetesek, hanem (tipikusan családok) papok végzik.

akat meghökkentő fokú *szinkretizmus*, azaz különböző vallásokból származó elemek vegyülése. Mindenütt, ahol a buddhizmus elterjedt, a szinkretizmus kétirányú volt: a buddhizmus helyi formája rengeteget átvett a környező vallás(ok)ból, de azok is sok buddhista elemet magukévá tettek. Így aztán egy tibeti buddhista és egy *bön* szöveg,²³ vagy egy japán buddhista és egy *sintó* templom megkülönböztetése egyáltalán nem egyszerű feladat.

Indiában, ahol a buddhizmus megszületett és ezeröttszáz évig virágzott, ezernyi tényező segítette a külső vallási eszmék és eszmények befogadását. A Buddha már említett vallási közömbössége mellett az is fontos, hogy legtöbb tanítványa már korábban is valamiféle szerzetes, kolduló vándoraszkrétá volt, magával hozta hát korábbi közössége vagy mestere eszméit és gyakorlatát is — és ezek megtagadását a Buddha soha nem várta el tőlük. Mivel a buddhizmus a későbbiekben is alapvetően szerzetesi vallás maradt, a szerzeteseknek pedig nincsenek gyermekei (és csak felnőttek állhattak szerzetesnek), ezért a szerzetesek gyermekkorukat nem igazi buddhista környezetben töltötték. Azaz a szerzetesek értelmisége nem buddhista iskolába járt, ami ott és akkor azt jelentette, hogy legnagyobb részük bráhmin volt²⁴ és ortodox bráhmanikus képzésben részesült. A bráhmanizmusnak ugyanis (ősidők óta) volt „általános iskolája”, a buddhizmusnak csak kolostoregyetemei.²⁵

Miért álltak jól képzett bráhminok buddhista szerzetesnek? Esetleges spirituális készletesen kívül anyagi motívumaik is lehettek: a bráhminok gyorsabban szaporodtak, mint a papi munkahelyek, így aztán egy fiatalabb testvér vagy éhezett, vagy elvándorolt — vagy beállt egy kolostorba. Eközben nem kellett úgy éreznie, hogy megtagadja ősei hitét. Mi ma külön vallásnak tartjuk a buddhizmust és a hinduizmust, de ezt jogosulatlan visszavetíteni kétezer évvel ezelőttre. Láttuk, hogy a Buddha nem egy új vallást alapított, hanem terápiás módszert tanított; és a későbbiekben sem világos, mikortól önálló vallás a kortársak szemében a buddhizmus. Sokáig inkább csak „szekta” lehetett — egy út a sok közül, néhány specifikus hiedelemmel és saját szentekkel; de hát ilyenekkel mindegyik irányzat rendelkezett.

A mahájána buddhizmusból valójában rengeteget kölcsönző hindu szent és filozófus, Sankara a VIII. században már elég élesen elhatárolódik a buddhizmustól, de ez még mindig nem a hindu–buddhista megkülönböztetés. Talán csak a XIV. századi Vidjajaranja korában alakul ki világosan az a hindu inkluzívizmus, amelybe a legkülön-

²³ SZEGEDI Mónika: „A nőstényördög megszelídül. Tibet megtérése”, in DÉRI Balázs (szerk.): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest 2013. (HAGION Könyvek 1) 261–282, kül. 273–274.

²⁴ Ez a Buddha életében még nem így volt, de a bráhmanizmus, majd a hinduizmus terjedésével hamar általánossá vált.

²⁵ A későbbiekben, Indián kívül ez a helyzet megváltozott. A tibeti buddhizmusban például idővel kialakult az a rendszer, hogy minden család a második fiúgyermekét kolostorba adja; a „reinkarnálódott” lámákat is kisgyermek korukban „találják meg” és kezdik meg szerzetesi képzésüket.

félőbb hindu vallási irányzatok és filozófiák beleférnek, a buddhizmus viszont nem. De addigra már (az iszlám kolostorpusztításai nyomán) Indiából el is tűnt a buddhizmus.

Mivel a buddhizmus inkább más megváltás-utaktól különítette el magát, a különféle vallási gyakorlatokkal szemben lényegében közömbös volt, ezért aztán viszonylag szabadon befogadott különféle rituális technikákat. *Mantrákat* (gyakran értelmetlen varázsigéket) mindegyik irányzat alkalmaz, a tibeti buddhizmusnak szinte védjegye lett az *óm mani padmé hím*. Sokkal meglepőbb fejlemény a démonokkal és istenségekkel túlzásúfolt, varázserőket, jógát, beavatást és szexuális rítusokat is felvonultató *tantrikus* buddhizmus²⁶ kialakulása. A sors különös fintora, hogy a védikus tűzáldozat, ami Indiában régóta múzeumi tárgy csupán, elevenen él a japán *sin-gon* szekta mindennapi *hóma* szertartásában.

Az indiai buddhizmus esetében elsősorban ősi szövegeket olvasunk, míg másutt a modern gyakorlatot látjuk; így könnyen keletkezhet az a látszat, hogy a buddhizmus Indiában „tisztá” volt, és csak más országokban „rontotta meg” a helyi vallásokkal való érintkezés. Ez azonban alapvető tévedés: bár a szinkretizmus kétirányú folyamata Indián kívül is folytatódik, és a kínai (eredetű) buddhizmusok a taoizmus és a konfucianizmus hatására kétségkívül jelentősen módosultak, de a legalapvetőbb változások (a mahájána, majd a tantrikus buddhizmus kialakulása) mégis Indián belül történtek meg.²⁷

A buddhizmus álláspontja más utakról

A buddhizmust általában jellemző, az egyszerű toleranciát messze meghaladóan elfogadó viszonya más hitkekhez, vallásokhoz és utakhoz²⁸ ezek szerint több mint kétezer éves folyamatos történelmi gyakorlatra tekint vissza. A legtöbb helyen békességben együtt élt több más vallással is, és a buddhizmus különböző irányzatai is jól megférnek egymással. A világi buddhisták jelentős része egyúttal egy másik vallást is követ,

²⁶ SZÁNTÓ Péter: „A tantrikus buddhizmus Indiában”, in SZILÁGYI Zsolt — HIDAS Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, Budapest 2013. 95–120.

²⁷ ELIOT már erre is felhívta a figyelmet (2. jz. I, xlviii.): „Lamaism is not the teaching of the Buddha travestied by Tibetans but a late form of Indian Buddhism exported to Tibet and modified there in some external features (such as ecclesiastical organization and art) but not differing greatly in doctrine from Bengali Buddhism of the eleventh century. And even Amidism appears to have originated not in the Far East but in Gandhara and the adjacent lands. Thus the many varieties of Buddhism now existing are due partly to local colour but even more to the workings of the restless Hindu mind which during many centuries after the Christian era continued to invent for it novelties in metaphysics and mythology.” — Ma már azt is látjuk, hogy a Tiszta Föld buddhizmus (ide tartozik az amidizmus is) még csak nem is kései fejlemény, ld. HIDAS Gergely: „Indiai források”, in SZILÁGYI — HIDAS: *Buddhizmus*. (25. jz.) 33.

²⁸ Természetesen nem is az *inkluzivizmusnak* nevezett jelenségről van szó, amelyről DEZSŐ Csaba *Inkluzivizmus a premodern indiai vallásokban és a neohinduizmusban* címmel tartott előadást a *Religio(nes)* — *A vallás és a vallások* vallástudományi konferencián 2013. november 19-én.

és a komolyabb törekvők gyakran több, különböző buddhista irányzat mesterénél is tanulnak. Ez az évezredek rutin mutatkozik meg abban is, hogy milyen zökkenőmentesen illeszkedik a buddhizmus az európai típusú civilizációba, problémamentesen befogadva keresztényeket és ateistákat is.

Mindennek legmélyebb alapja azonban elvi és elméleti, és pedig lényegében a Buddhaig visszavezethető felfogásról van szó. A Buddha sohasem akart a világi életből elcsábítani senkit a szerzetesi életre, és ezzel összhangban a hitétől sem akart eltéríteni senkit.²⁹ A buddhizmus a nirvána elérésének útja, ezért csak azoknak való, akik ezt akarják és erre készen állnak — márpedig az ilyenek nagyon kevesen vannak.

Láttuk már, hogy más vallások istenekre stb. vonatkozó tanai és rítusai közömbösek a buddhizmusnak: az erényes életvezetés a kulcskérdés, ám ebben a legtöbb valláshoz hasonlóan gondolkodik. Noha a buddhisták között természetesen általános a bódhiszattvák és buddhák tisztelete, de ez nem hitvallási (vagy más okból sarkalatos) kérdés. Így aztán a más szentségeket imádó (vagy teljességgel vallástalan), ám az erényes élet alapvető normáit követő embert a buddhista fenntartások és kompromisszumok nélkül fogadja el. A legtöbb buddhista kozmológia szerint a világ természetes rendje, hogy kevés igazi buddhista van (leginkább olyankor és ott, ahol egy buddha tanít).³⁰ Ha valaki a *karma* törvénye szerint például keresztény családba születik, akkor az a természetes, hogy ő is keresztény legyen; de ennek (a buddhisták szerint) nem kell megakadályoznia, hogy megbecsülje a Buddha tanítását.

A Buddha nem kívánta monopolizálni nemhogy a vallási életet, de még a megváltáshoz vezető utat sem. Erről világosan tanúskodik ez a rengetegszer idézett példázata (amelynek leplezetlen öniróniáját az áhítatos utókor többnyire nem veszi észre):

— Egy ember hosszú útra kel, és egyszer csak meglát egy tenger nagy vizet, melynek az innenső partja veszélyes és félelmetes, a túlsó partja pedig biztonságos és nyugodt, de nincs rév, amin átkelhetne, vagy gát, amin a túlsó partra jutna. Ekkor ezt végiggondolja, és elhatározza: „Akkor most sást, fát, ágot, lombot gyűjtök, tutajjára kötöm össze, majd kézzel-lábbal erőlködve épségben átevíckélek rajta a túlsó partra.” És miután ily módon átjutott a túlsó partra, így gondolkodik: „Hasznomra volt ez a tutaj; no, akkor most a hátamra veszem vagy a fejemre emelem!” Mit gondoltok, szerzetesek, jól teszi ez az ember, hogy ezt csinálja a tutajjal?

— Nem, Uram.

— És mikor cselekszik helyesen? Akkor, ha a túlsó partra átjutva ezt gondolja: „Hasznomra volt ez a tutaj; kihúrom a partra vagy hagyom a vízben, és megyek tovább, amerre kedvem tartja.” Szerzetesek, ezzel a hasonlattal megmutattam, hogy a Dharma éppen olyan, mint a tutaj: átkelésre szolgál és nem arra, hogy az ember birtokba vegye. Ha megértettétek, akkor a tanításokat is el kell majd hagynotok, hát még azt, ami bűnös, ami nem felel meg a tanításoknak.³¹

²⁹ Nanda herceg története, az egyetlen állítólagos kivétel, minden ízében apokrif; mintegy fél évezreddel a Buddha halála után jelenhetett meg. A páli kánon nem tud róla, csak a kései kommentár-irodalom.

³⁰ SZEGEDI Mónika: „A kincses emberi test: szabad és áldott születés. Az emberi test mint az üdvözülés eszköze a tibeti buddhista szemléletben”, *Vallástudományi Szemle* VII (2011/1) 67–91.

³¹ Majjhima Nikāya 22 (20. jz.).

Eszerint a Dharma, a Buddha tanítása olyan, mint a példázatbeli tutaj: alkalmi tákolmány, szedett-vedett kényszermegoldás, amitől érdemes azonnal megszabadulni, amint átérünk a békepartjára. Nem pompázatos, a habokat szelő hajó tehát, nem is a víz fölött átívelő kecses híd — és persze semmi nem utal rá, hogy az egyedüli volna a világon. Egyetlen célra való csupán, és csak annak hasznos, aki a túlpartra tart. Meglehet, van (vagy valaha lesz) jobb eszköz is valahol, ladik, kenu vagy helikopter, csak még nem találták meg. E tutajfélének szinte csak egyetlen előnye van: itt van kéznél, bárki megpróbálkozhat vele.