

BETHLENFALVY GÉZA

A BUDDHIZMUS ÉS TANULMÁNYOZÁSÁNAK KEZDETEI*

(KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR MUNKÁSSÁGÁNAK TÜKRÉBEN)

A tibeti nyelv megismerésével Csoma számára feltárulhatott a buddhizmus egyik legnagyobb terjedelmű irodalmi kincsestára. Tudományos lelkiismerete nem engedte meg, hogy legalább a bevezető és iránymutató lépéseket meg ne tegye e kincsek felmérésére. Visszatekintve megállapítható, hogy helyesen ítélte, életműve nemcsak a tibeti nyelv tanulmányozásában, de a buddhizmus kutatásában is úttörő jellegű teljesítmény volt. Elsőként adott áttekintést a szent könyvek rendszeréről, alapos filológiai felkészültséggel fordított és elemzett fontos buddhista szövegeket. A tanulmány erről ad rövid áttekintést.

Azon a márványtáblán, amelyet a Bengáli Ázsiai Társaság Körösi Csoma Sándor dardzsilingi sírjára helyezett, a tibeti nyelvtant és szótárt nevezik legjobb és valódi emlékművének. A magyar köztudat szerint is ennek a két műnek köszönhető Csoma tudományos hírneve. Azonban, ha összegyűjtött műveinek 1984-ben közzétett négy kötetét átlapozzuk, észrevehetjük, hogy a buddhizmussal kapcsolatos tanulmányok és a buddhista terminológiai szótár együttesen terjedelmesebbek, mint a tibeti nyelvtan és a szótár.¹ Ez azért is feltűnő, mert a munkáját támogató Moorcroft és az indiai brit kormány csupán a szótárt és a nyelvtant kérte tőle, a buddhizmussal kapcsolatos műveket Csoma nyilvánvalóan saját elhatározásból kezdte tanulmányozni, belső érdeklődésből foglalkozott e témával olyan hosszasan. Az persze igaz, hogy a Bengáli Ázsiai Társaság tibeti kéziratainak, köztük a Buddhista Kánonnak a feldolgozására a Kalkuttába érkezése utáni első két évben munkaköri megbízást is kapott, de ezt a munkát is már korábban, minden felkéréstől függetlenül kezdte el.

Hogyan érthetjük meg Csoma ez irányú érdeklődését? Csak találgatni lehet. Én úgy vélem, hogy ebben az esetben is korábbi teológiai tanulmányaiban és a fontosnak és megoldhatónak vélt feladatok iránti realiztikus vonzódásában kell a kulcsot keresni. Úgy vélem, tévedés, ha Csomát valamiféle álmodozónak tartjuk. Tudományos szempontból bármennyire is megalapozatlan vállalkozásnak látszik ma az akkori őshazakutatás, a magyarság rokonainak megkeresése

* Az előadás elhangzott 2009. április 23-án az ELTE Konfuciusz Intézetében megtartott *Körösi Csoma és a tibeti buddhizmus* című jubileumi rendezvényen.

¹ *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*. Ed. by J. Terjék. Budapest: Akadémiai Kiadó 1984.

a kor egyik nagy feladata volt. Csoma nagyon alapos körütekintéssel fogott vállalkozásaiba. Már diák éveiben törekedett a célja szerint szükséges nyelvek megtanulására. A göttingai egyetemen pedig a modern filológia épp kialakulóban lévő legújabb tudományos módszereit tanították, amelyek a klasszika-filológián, a felvilágosodás világszemléletén és a természettudomány új eredményein alapultak. Minthogy teológushallgató volt, láthatta, hogy itt a kor legfejlettebb Biblia-kutatása folyik, mely a protestantizmusnak a Biblia felé való fordulásából eredt. Eichhorn és Heeren egy szövegkritikai, racionális Biblia-szemléletet képviselt, amely (anélkül, hogy a kereszténység alaptanításait megkérdőjelezte volna) a szent szövegeket is egy történeti folyamat eredményeként szemlélte. Ezzel a háttérrel Csoma könnyen beláthatta, hogy a buddhizmus feltárása, tudományos megismerése a világ megismerésének ugyanilyen égető feladata.

A kibontakozóban lévő európai tudományosság is éppen ebben az időszakban, a 18–19. század fordulója táján kezdte meg a nem európai kultúrák és vallások nyíltszívű tanulmányozását. Korábban a kalmárok, hittérítők vagy kíváncsi utazók a leghátborzongatóbb módon, az értelemmel és erkölccsel szembenálló kuriozitásként vagy üldözendő istentelenségként, pogányságként mutatták be az idegen kultuszokat. Ennek helyére most fokozatosan a jelentős mozgalmak, vallások megismerésének, megértésének az igénye lépett.

A Bengáli Ázsiai Társaság már megalakulásakor, 1784-ben tanulmányozandó célnak tűzte ki a korábban puszta bálványimádásnak tekintett hinduizmust, és szinte nemzetközi vetélkedés alakult ki a francia, angol, szentpétervári és német kutatók között a buddhizmus ceyloni, hátsó-indiai, kínai és japán, valamint mongol változatainak leírásában, amelyeket Gibbon még „felhők közt elvesző misztikus témáknak” nevezett. Bizonyos előzményeket fel lehetett használni, amelyek elsősorban a hittérítők és egyes kereskedelmi utazók tudományosabb igényű munkáiban őrződtek meg, de igazi továbblépést a helyszínrre eljutó kutatók munkássága, az eleddig ismeretlen ősi források felfedezése, az írott dokumentumok leírása, lefordítása jelentette.

Csoma Göttingában biztosan hallott ezekről a munkálatokról és tudta, hogy a komoly eredmények legfőbb akadálya az európai tudomány számára az volt, hogy az eredeti szövegeknek csak nagyon kicsiny része állt rendelkezésre, és sokszor még az elolvasásuk is súlyos nyelvi akadályokba ütközött. A tibeti nyelv megismerésével a buddhizmus egyik legnagyobb terjedelmű irodalmi kincsesára nyílt meg előtte, amelyeknek létéről az óriási kolostori könyvtárak Ladakhban történt szemügyre vételéből és Moorcroft tájékoztatásából értesült. Tudományos lelkiismerete nem engedte meg, hogy legalább a bevezető és iránymutató lépéseket meg ne tegye e kincsek felmérésére. Visszatekintve megállapítható, hogy helyesen ítélte, Csoma életműve nemcsak a tibeti nyelvtanulmányokban, de a buddhizmuskutatásban is úttörő jellegű teljesítmény volt. Elsőként adott áttekintést a szentkönyvek rendszeréről, fordított és elemzett valódi buddhista szövegeket. A korábbi buddhista hagyományt őrző páli, illetve

a szanszkrit nyelvből készült első fordítások évekkel Csoma cikkei után jelentek meg. Minden egyes műve, dolgozata meghatározó jelentőségű, némelyiknek száz évig kellett várnia, amíg valaki hozzá hasonló hozzáértéssel tudott a témához nyúlni. Megállapításai (néhány kivétellel) a mai napig megállják helyüket.

Ismeretes, hogy Csoma mestere, legfőbb munkatársa Ladakhban és később Kinnaurban Szangye Phuncog (Sangs-rgyas Phun-tshogs) volt. Ő és a számára hosszú tanulmányt író Kungá Csöleg (Kun-dga' Chos-legs) is a Drugpa Kagyüpa (Wbrug-pa Bka'-brgyud-pa) rendhez tartoztak, a Dzonkul *gompában* (Rdzong-khul dgon-pa) tanultak, ahová Csoma is eljutott. Viszont Zanglában és a phuktáli *gompában* (kolostorban) megismerhette a Gelugpa (Dge-lugs-pa) rend mindennapi életét is.

A kutatásban kevés szó esett a tibeti buddhizmusnak erről a Bhutánban is honos ágáról, a Drugpa Kagyüpa rendről, amely a ladakhi királyi udvarnál is meghatározó szerepet játszott. Csoma-kutatók azt gondolták, hogy a magyar tudósnak azért kellett ebbe a „félreeső” völgybe mennie, mert tevékenységét a lehi udvarban rossz szemmel nézték. A valóság az, hogy a 18. században és a 19. század elején ez az Indiával közvetlenül határos terület vallási és kulturális szempontból kiemelkedő szerepet játszott. A Szpitiben végzett legújabb kutatások is azt bizonyítják, hogy Nyugat-Tibetnek, a nyugat-tibeti kis fejedelemségeknek különleges szerepük volt Tibet buddhista megtérésében, és nagyon fontos felfedezéseket várhatunk még ezen a területen. Valahol itt (talán Lahulban) lehetett a Zsangzsung vidék is, erre volt Guge, itt működött a nagy fordító és sok kolostor alapítója Rincsen Szangpo (Rin-chen Bzang-po).

Zanszkár legrégebbi műemléke, a Szani kolostor udvarán álló sztúpa nagyon archaikus formát őriz, és a helyi hagyomány szerint Kanika (szanszkrit: Kaniska; Kr. u. 1. sz.) építette. Különböző hagyományok szerint hosszabb időt töltött Zanszkárban Nárópa (Nāropa; a Szani és a Dzonkul *gompában*) és Marpa (Mar-pa; a Tonde *gompában*) is, a karsai kolostort pedig talán Rincsen Szangpo alapította. Csoma két mestere, Szangye Phuncog és Kungá Csöleg képzését a Dzonkul *gompában* kapta, ahol mesterük a hírneves szobrász és festő, Lama Sedpa (Bla-ma Bzhad-pa) volt, akinek az édesapja a különlegesen hírneves szent, Ngavang Cering (Ngag-dbang Tshe-ring) *mahásziddha* (mahāsiddha) volt.

Nézzük meg közelebbről, hogyan alakult ki és mi mindent képvisel az a buddhizmus néven ismert vallási mozgalom, amellyel Csoma a Tibet határán fekvő Ladakhban találkozott.

A BUDDHIZMUS SOKSZÍNŰSÉGE

Amikor a „buddhizmusról” szólunk, mindig tudnunk kell, hogy nagyon sokféle buddhizmus létezett. A történeti Buddha, Sziddhártha Gautama (Siddhārtha Gautama) által hirdetett tanítás 2500 éves fennállása során folyamatosan formá-

lódott. Bár a Buddha által kitűzött cél – a földi szenvedéstől való megváltás – mindig is érvényes maradt, a kitűzött célhoz vezető utak, módszerek állandóan változtak, újabb és újabb formákat öltöttek.

Az új irányzatok, vallásformák, szekták kialakulásának több oka, forrása volt:

– A legfontosabb ok az a belső fejlődés volt, melynek során újabb és újabb filozófiai gondolatok, szellemi–meditatív gyakorlatok, szervezeti formák jelentek meg és épültek be a buddhizmusba. Ezek részben az alapgondolat továbbfejlesztésével, részben más közegben kialakult, de a cél érdekében használható elképzelések átvétele útján keletkeztek.

– Változásokhoz vezetett az is, hogy földrajzi elterjedése során a tanításokat más és más vallási környezethez kellett adaptálni (a buddhizmus általában a helyi vallásokkal való együttműködés, összeolvadás útját követte), így alakultak ki a különböző „buddhizmusok” Kínában, Japánban, Tibetben vagy Hátsó-Indiában.

– A változatosság harmadik forrása az, hogy a társadalom különböző rétegei egyazon időben és helyen is, más és más igénnyel léptek fel a vallási szolgáltatások iránt. Tibetben például a filozófiában és a történettudományban járatos művelt láma vagy a samanisztikus hiedelemvilágban élő írástudatlan nomád pásztor teljesen mást várt a vallástól. De a személyes vonzalom is befolyásolhatta azt, hogy valaki a filozófián vagy a meditatív elmélyülésen keresztül kívánja-e megközelíteni a végső célt: a megvilágosodást, a szenvedéstől való megszabadulást.

Ennek a diverzitásnak a kialakulásához hozzájárult még az is, hogy a buddhizmusban nem jött létre az egész mozgalmat átfogó vallási szervezet, egyház. Nagyon korán megjelentek az egymással vitázó, rivalizáló iskolák, irányzatok, amelyek eltérően értelmeztek bizonyos filozófiai vagy gyakorlati tanításokat, de az így létrejövő és egyre szaporodó szerzetesi rendek vagy akár államilag támogatott egyházak sem váltak kizárólagossá.

A következőkben tehát nem törekszünk egy univerzális „buddhista tanítás” bemutatására, hanem azt próbáljuk érzékeltetni, hogyan alakult ki ez a sokszínűség, hogyan igazodhatunk el benne, és hogy mi lehetett az, amit Csoma látott.

NÉHÁNY ALAPFOGALOM

A történeti Buddha (Kr. e. 5. század) alaptanítása azt volt, hogy az élet minden eleméhez szenvedés tartozik, elsősorban azért, mert az evilági létben minden mulandó.² A szenvedés onnan származik, hogy önmagunk létének valamifajta

² Vö. a „Négy nemes igazságról” és a „Függő keletkezésről” szóló legalapvetőbb szövegeket. Sajnos egyik magyar fordítás sem nevezhető tökéletesen pontosnak, de a Buddha-legenda azon

állandóságot tulajdonítunk, s ehhez görcsösen ragaszkodunk, pedig az öregedés és halál bizonyos. Buddha a megvilágosodást ennek a téves koncepciókból fakadó, az evilági ÉN-hez való ragaszkodásnak a megszüntetésében látta.

Mindennek a teljesebb megértéséhez tudnunk kell, hogy szinte minden indiai vallás egyik alapkonceptiója a reinkarnáció. Ennek lényege, hogy minden cselekedet (szanszkrit: karma) következménnyel jár és a függőben maradt következményeket az sem szünteti meg, ha az azokat létrehozó személy adott élete véget ér. Épp ezek a *karmák* ('tett-következmények') válnak egy újabb megszületés okaivá, amelyben azután a korábbi élet tetteinek a „hordása” (*dharmá*³) válik a kötelességünké. A tett-következményeket olyan pozitív cselekedetek oldozzák fel, amelyek önző ragaszkodás nélkül valósulnak meg; következésképpen az ok és okozat, a *karma* és *dharmá* örökös körforgásából, (amely az evilági, szenvedéshez kötött létnek, a *szamszárának*⁴ [samsāra] az oka), az énhez való ragaszkodás, az önzés megszüntetésével szabadulhatunk meg.

A későbbi filozofikus buddhizmus egyenesen azt tanítja, hogy az egyén valójában csak gondolatban létezik, amit ÉN-nek tartunk, rajtuk kívül álló okokból keletkezett (testünket a szülőktől, tudásunkat a környezetből stb. kaptuk) mindaz, amit „én”-nek képzelünk, külső okokból alakult ki, „belső-ön-okú létezés” nincs, „saját-léte” (*svabhāva*) senkinek, semminek sem lehet, ha valaminek mégis volna, az örökké tartana. Különben is, a múlt már nincsen, a jövő pedig még nincs, létezésünk tehát csakis gondolati lehet. A megvilágosodás ezen felfogás szerint ennek a pusztán gondolati létezésnek a felismerése, ha ezt beláttuk, máris túljutottunk a *szamszára* körforgásán.

Bár a Buddha az efféle filozofálást, egyéni lélek vagy az evilágon túli létezés kérdéseiben való elmélkedést mint túl elvontakat elutasította, nyilvánvaló, hogy amennyiben van egy evilágból való megszabadulás, akkor kell egy másik, *karma* és *dharmá*, okság és mulandóság nélküli „világnak” is lennie. Ezt a másfajta létezést, a transzcendenciát a korai buddhizmus nem próbálta pozitív terminusokkal meghatározni. A Buddha maga *nirvánának* (*nirvāṇa*; 'kialvás'-nak) nevezte, melyet annak a lángnak (evilági létnek) az elalvásához hasonlí-

részével kiegészítve, amely az ő kereső-útrairandulását indokolja (egy-egy beteg, öreg és halott ember látványa), világos, hogy a szenvedés végső oka a *dsarā-marana* (*jarā-marana*): öregedés és halál. (Frauwallner 1956, pp. 9–14, 31–43; Takasaki 1987, pp. 76–85, 96–104, 149–162.)

³ Ezért kapja a buddhista lételméletben a *dharmá* szó, más fontos jelentések mellett – mint 'sors', 'a sors, kötelesség elfogadása', 'vallás' – az 'elem, lételem' jelentést is, hiszen minden ami létezik, valamely most létező dolog, valamilyen korábbi ok, *karma* eredményeként jött létre, s ebben az értelemben kell 'hordani', ami a *dharmá*, azaz 'hordani való'.

⁴ A szanszkrit *szamszára* szó jelentése közvetlenül 'vándorlás, az egyik életből a másikba való továbbjutás', tehát a transzmigrációs létezés, de az alapjául szolgáló *szrdzs* (*sjj*) ige alapjelentése 'kibocsát, kiereszt, kiont', ami a világ teremtésének indiai mítoszaira emlékeztet bennünket, ami egyfajta „kiáradás” révén valósult meg.

tott, amely a mécses olajának (a *karmáknak*) az elfogyásakor következik be. A későbbiekben ugyanezt a fogalmat „ürességnek” (śūnyatā), „olyanságnak” (tathatā) vagy „Buddha-természetnek” is nevezték különböző filozofikus iskolák, és a kétfajta létezőt az úgynevezett „két igazság elméleté”-ben fogalmazták meg. Eszerint ebben az okság által meghatározott, az érzékelő alany és az érzékelt tárgy kettősségében megnyilvánuló anyagi világban a „közönséges igazság” (saṃvṛtti-satya) érvényesül. Van azonban egy másik igazság is, a „felsőbbrendű igazság” (paramārtha-satya), amely kimondatlanul is (mert szavakkal nem megragadható), egy nyilvánvalóan létező, transzcendens (csak a racionális következtetés átlépésével érzékelhető) világra vonatkozik, amelyben nem kell hinni, de amit meditációban meg lehet tapasztalni.

Ahhoz, hogy az evilági létezésen, az ehhez való ragaszkodáson és ennek következtében az ebben való állandó újjászületésen felülemelkedjünk, a buddhizmusban három fő módszert (śikṣā) alkalmaznak. Az erkölcs (śīla), a meditáció (samādhi, dhyāna) és a felsőbbrendű tudásra (prajñā) törekvő gondolkodás módszereit. A buddhizmus első korszakára a magatartás nemesítése, a második korszakára a filozofikus gondolkodás, a harmadikra pedig a meditatív elmélyülés a legjellemzőbb, de a sikerhez mindig is mind a három módszer együttes alkalmazása volt szükséges, különbség csak a hangsúlyban van.

Buddha maga a világtól való elfordulás, a szerzetesi életforma erkölcsi rendjének kialakítása után, a szenvedés okának felismerése után meditatív elmélyülésben ismerte fel a megvilágosodáshoz vezető utat, ezt azután logikus gondolatmenetben, a helyes gondolkodásra építve közölte tanítványaival, akik a tanítást követve és erényes életmódot kialakítva végül ugyancsak meditációban egyénileg érthették el a megvilágosodást, ami egyébként a transzcendens igazsággal való élményszerű azonosulásként értelmezhető.

A KORAI BUDDHIZMUS

A buddhizmus legkorábbi szövegei minden jel szerint éppen a helyes magatartás (śīla) szabályait rögzítő gyűjtemények, amelyeket a korai hagyomány nyelvén (páli nyelven) és szanszkritul *Vinaja* (Vinaya) néven, tibetiül *Dulva* (Wdulba) néven őriz a buddhista kánon. Csoma egy 42 oldalas tanulmányban ismertette a tibeti kánon ezen első részét,⁵ amelyben nagyon sok legendát is leír. A helyes életmód ugyanis a legkönnyebben az életből vett példákkal volt illusztrálható és ezek a legendák sokszor emlékeztetnek más vallások legendáirodal-

⁵ Csoma de Kőrös 1836, illetve 1984a, pp. 175–227, kivonatos fordítás Duka 1885, pp. 201–231. Áttekintés ugyanerről korábban, a *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1. kötetében, 1832, Wilson neve alatt, pp. 375–382.

mára, hiszen az erkölcsi normák is nagyon hasonlóak az összes világvallásban. A korai buddhizmus erkölcsiségének legfőbb sajátossága a világtól való nagyon határozott elfordulás az önérdék vonatkozásában, ugyanakkor egyfajta ragaszkodás nélküli szeretet, aktív együttérzés (*karuṇā*) az összes élőlény (és nem csak az emberek) irányában.

A korai buddhizmus (*theravāda*) időszakában alakult ki a „Buddha-legenda” is, amelyet Csoma részben a *Dulvából*, részben egy későbbi szövegből, a *Lalita visztarából* (*Lalita vistara*) állított össze. Ugyancsak a *Dulvából* származik az a közlemény, amelyet Csoma a Buddha tizenkét cselekedetéről és haláláról írt, mindig pontosan idézve azt a szöveghelyet, amelyből az adott információ származik.⁶

A FILOZOFIKUS ISKOLÁK

A buddhizmus második nagy korszakát a filozófiai iskolák korának nevezhetjük. A tibeti kánon első gyűjteményében a *Kandzsurban* (*Bka’-wgyur*), amelyet a Buddha kinyilatkoztatásának fogad el a hagyomány, három rész foglalkozik ezzel a témával kizárólagos módon, ezek Csoma analízisében a *Sercsin* (*Sherphyin*), *Phalcsen* (*Phal-chen*) és *Konceg* (*Dkon-brtsegs*) címen szerepelnek. A *Sercsin* rész a szanszkritul *Pradnyáparamitának* (*Prajñāpāramitā*) nevezett irodalomként ismert és a Kr. u. első évszázadokban kialakult irodalmat jelenti, amely az evilági lét teljes illuzórikusságát, mintegy tagadását fogalmazza meg filozofikus formában.

Ez az irodalom teremti meg az alapját a két másik közismert filozofikus iskolának, amelyek már indiai mesterek nevéhez fűződnek: a *madhjamaka* (*madhyamaka*; ‘közép-út’) iskola Nágárdzsunáéhoz (*Nāgārjuna*), aki a 2. század táján élt és a *jógácsára* (*yogācāra*; ‘jógagyakorló’) iskola Maitréjanátháéhoz (*Maitreya-nātha*), aki valamivel később élhetett. Ezek az iskolák Kínában is elterjedtek, új formákat vettek fel és a későbbi Csan-buddhizmus és a japán Zen-buddhizmus kialakulásában játszottak nagy szerepet. A kínai *csan*, illetve japán *zen* szó egyébként az indiai szanszkrit *dhjána* (*dhyāna*), illetve a páli *dzshána* (*jhāna*) ‘meditáció’ szóból ered. Az indiai mesterek műveinek ismertetését Csoma nagyon rövidre vette, mert ezek a tibeti kánon második gyűjteményében, a *Tandzsurban* (*Bstan-wgyur*) találhatóak, amelyet eleve csak egy rövid tanulmányban dolgozott fel.

A *Kandzsur* „*Szútra* gyűjteményében” (tibeti: *Mdo*) is sok olyan mű van, amelyek a filozofikus iskolák előfutárai vagy tanaiknak kanonizált foglaltatai. A *szútrák* (*sūtra*) tulajdonképpen dialógusok, amelyek Buddha (vagy egy későbbi

⁶ Eredetileg Csoma de Kőrös 1839, reprint: 1984a, pp. 231–263.

megtestesülése) és egy tanítvány párbeszédét rögzítik. Valószínű, hogy az ilyen jellegű korai szövegek a Buddha idejére mennek vissza, hiszen a halálakor tartott első zsinaton a *Vinaja* mellett egy *Szútra* gyűjteményt is recitáltak, és az először Kr. e. 80-ban leírt, Ceylonban megőrzött páli nyelvű kánonnak is van *Szútra* (Sutta) része. Bizonyos, hogy a későbbi időkben is születtek *szútrák*, s a régieket az új tanításoknak megfelelően egészítették ki, így datálásuk minden esetben külön vizsgálat tárgyát képezi. Kőrösi Csoma ismertetésében 75 oldalt⁷ szentel ennek az irodalomnak.

A *szútrák* és a filozófiai iskolák fogalmi rendszere az idők során nagyon sokrétűvé vált. Amikor a tibetiek a 8. századtól kezdve az Indiából Tibetbe menekített műveket lefordították, a terminológia kérdése nagyon fontos lett. Ezért, bizonyos indiai előzmények felhasználásával, nagyszabású értelmező szótárakat állítottak össze, hogy a különböző kolostorokban munkálkodó tibeti fordítók, akik többnyire indiai mesterekkel együtt dolgoztak, az azonos fogalmakat azonos tibeti szavakkal jelöljék. Csoma már zanszkári tartózkodása idején felfedezte a legfontosabb szanszkrit–tibeti terminológiai szótárt, a *Mahāvajutpattit* (Mahāvajutpatti). Ebből a szanszkrit és tibeti terminusokat olyan módon másolta le egymás alá két oszlopban, hogy a harmadik oszlopban az angol értelmezésnek, fordításnak is helye maradjon. A kéziratot Kalkuttában fejezte be és az eredeti mű ma is megtekinthető a Bengáli Ázsiai Társaság kéziratárában. Nyomtatva csak jóval halála után 1911, 1913 és 1943-ban jelent meg három kötetben. Ez a háromnyelvű, a buddhizmus alapfogalmait, terminológiáját összefoglaló szótár – mely terjedelemben jóval meghaladja a tibeti–angol szótárt – Csoma negyedik fő műve, ha a harmadiknak a buddhista irodalom ismertetését tekintjük.⁸

A MEDITATÍV ISKOLÁK

A meditáció gyakorlata Indiában az ősidőktől fogva ismeretes. A Kr. e. 3. évezred tájt virágzó Indus-völgyi kultúrának az emlékei között több ábrázolás utal arra, hogy az a spirituális és testi gyakorlat, amit a történeti időkből a *jóga* (yoga) fogalma alatt ismerünk, már akkor is élt. Van olyan pecsételő kép, amelyen egy istennek látszó emberalak szabályos *jóga* pózban ül vadállatokkal körülvéve. Ez az emberalak feltehetőleg a későbbi hindu vallásban oly fontos Siva (Śiva) istennel azonosítható, akit azonban a Kr. e. 1500 tájt keletkezett védahimnuszok nem említenek, mivel talán az őslakosság kultuszában volt csak szerepe, az ekkor bevándorló és indoeurópai nyelvet beszélők még nem építették be saját vallásukba. Amikor azután Siva a hinduizmusban megjelenik, az állatok

⁷ Csoma de Kőrös 1984a, pp. 412–487.

⁸ Csoma de Kőrös 1910–1944, reprint: 1984b.

urának és a *jóga* királyának tartja a hagyomány. A buddhizmus is átvette a *jóga* gyakorlatát és hagyományát; mondhatjuk, hogy az egyik összetevő eleme épp a *jóga*, s a buddhista gyakorlat a későbbiek során is kapcsolatban maradt az Indiában máig is virágzó és valójában felekezeti feletti, újabb és újabb módszereket kifejlesztő *jóga*-iskolákkal.

A Buddha által gyakorolt meditációról annyit tudhatunk, hogy a lélegzetre vagy a testre, esetleg bizonyos tárgyakra való koncentráció révén a tudatos gondolkodásnak mintegy ideiglenes gátat vetett. Ezzel elméjét egy olyan állapotba hozta, amely egyrészt teljesen nyugodt (szanszkritul: *samathā*) és az olyan tó tükréhez hasonlít, amelyet szellő sem érint, másrészt teljesen éber (szanszkritul: *vipaśyanā*), de ez az éberség csak a valóság közvetlen észlelésére irányul, ahogy a tó tükrében a felhők vagy fák megjelennek, továbbá mentes minden fogalmi, racionális gondolkozástól. Egyes kutatók elemzése szerint ez az állapot egyrészt „tárgynélküli befeléforduláshoz”, másrészt egy „szubsztancia nélküli ürességhez” vezet, s ez a kettő együttesen segít a *nirvána* élményének átéléséhez. A *théraváda* buddhizmus meditatív iskolája ma is nagyrészt a *samathā* és a *vipasjanā* (páli: *vipassanā*) gyakorlásán alapul. Az így elért állapotban jelentkező belső élmények az igazság, a valóság preconcepcióktól mentes, korlátlan felismerését segítik elő. Ezeknek a felismeréseknek filozofikus megfogalmazása jelenik meg a korai buddhista tanításokban.

A Kr. u. 1. század tájékán azonban egész Indiában újfajta meditatív technikák alakultak ki. A legfontosabb újítás azt volt, hogy a meditáció keretében olyan rejtett belső lelki tényezőket (ma azt mondhatnánk: tudattalan erőket, energiákat) mozgósítottak, amelyeket azután a gyorsabb megvilágosodás érdekében használtak. A két legfontosabb ilyen belső erőforrás: a képzelőerő (vizualizáció) és a szexuális ösztön volt. Az eredeti tanítás szerint a megvilágosodás csak hosszas törekvés, sokszoros reinkarnáció után történhetett meg, az új „technikák” segítségével viszont akár egyetlen élet során is el lehetett jutni a megvilágosodáshoz.

VIZUALIZÁCIÓS TECHNIKÁK A *BÓDHISZATTVAJÁNA* ÉS A *VADZSRAJÁNA*

A korai morális iskolával szemben, amelyet az iskola Ceylonban és Hátsó-Indiában megmaradt követői *théraváda* („az öreg mesterek tanítása szerinti”) buddhizmusnak neveznek, a későbbi buddhizmus és már a filozofikus iskolák is *mahájánaként* (*mahāyāna*) nevezték meg magukat. Ez ‘nagy utat’ vagy ‘nagy járművet’ jelent, ami arra utal, hogy a régi iskola egyéni fáradozást, szigorú életrendet jelentő alpmódszerével szemben az újabb iskolák gyorsabb megvilágosodást ígértek, amelyet a *bódhiszattva* (*bodhisattva*) eszménykép kialakításával és alkalmazásával, fejlettebb meditációs módszerek átvételével és gyakor-

lásával és az ezekhez igazított filozófiai rendszerek segítségével, még később, a „népi buddhizmusban”, a mágia egyes elemeinek felhasználásával értek el.

A korai buddhizmusban a buddhává válás útjára lépett embert, így pl. a Buddha korábbi inkarnációit nevezték *bódhiszattvának*. Egyes *mahájána* iskolák szerint a már megvilágosodott, de a *nirvánába* még el nem távozott, az emberiség javára könyörületből ebben a világban maradó lényeket, még később a meditációban felidézett mestereket vagy meditatív aspektusukat nevezték *bódhiszattváknak*, akik sokat segíthettek az embereknek. A *bódhiszattva* sok életlen át tartó vagy már megrövidített tökéletesedésének lépcsőfokai jól követhető eszményképet adtak azoknak, akik a Buddha útját kívánták követni. Az ilyen tanokat a középpontba helyező, ezt az eszményt követő gyakorlatot nevezték *bódhiszattvajának* (bodhisattvayāna).⁹

Az eddig említett buddhista iskolák és művek Indiában keletkeztek az előtt az idő előtt, amikor a tibetiek a buddhizmus felé fordultak volna. Abban a korban – a 7. századtól kezdődően –, amikor a tibeti királyok fiatal tibetieket küldtek Indiába, hogy megtanulják a legmodernebb vallási rendszert – amely egyébként a másik szomszédnál, Kínában is virágkorát élte –, Indiában már a buddhizmusnak egy új formája volt a legnépszerűbb. Ezt az elsősorban meditatív élményekre támaszkodó irányzatot *tantrikus* buddhizmusnak¹⁰, *vadzsrajának* (vajrayāna) avagy ezoterikus buddhizmusnak nevezi a szakirodalom.

A képzelőerő adta lehetőségek felhasználása, a „vizualizáció”, már a *bódhiszattvajána* időszakában is fontos szerepet játszott. A buddhista meditatív gyakorlatban ez többek között olyan formában történt, hogy a megvilágosodásban segítő különféle lelki tényezőket – mint például a könyörület, a segíteni akarás, a tisztánlátás, a végső igazság felismerése – megszemélyesített formában képzeltek el, emberfeletti erőkkel ruházták fel, és ezeket a megszemélyesített erőket mintegy vízió vagy álmokép formájában maguk elé idézték és vele azonosulva erősítették meg saját pozitív motivációjukat.

Egy ilyen vizualizációs meditáció alapelemei tehát: egy álomszerű („transz”) állapot és egy valamire való törekvés. Ahhoz, hogy egy előre meghatározott

⁹ Itt jegyzem meg, hogy egy magát tudósnak valló újságíró, Vályi Félix, a II. világháborút előkészítő mozgalmak, az akkori japán–magyar barátság jegyében, egy Körösi Csomát *bódhiszattvaként* ábrázoló szobrot adott át Japánban a Taisho Egyetemnek és hosszú cikket jelentetett meg a *Pesti Napló* 1933. április 2-i számában Csoma *bódhiszattvává* avatásáról. Ez alapvetően tévinformáció, ilyen szertartás nem létezik, és habár Csoma mély megértéssel tanulmányozta a buddhista irodalmat, vallást, kulturát, sohasem vallotta magát buddhistának. Minderről részletesebben másutt, vö.: *Annual of the Institute of Comprehensive Studies of Buddhism* (Taisho Univ.) No. 3, March 1981, pp. 47–48.

¹⁰ A szanszkrit *tantra* és a tibeti *gyü* (rgyud) szó alapjelentése egyaránt ‘fonal’, ebből ‘tanté- tel, tanítás, tankönyv’ stb. lett, de a buddhizmusban kifejezetten késői ezoterikus alapszövegek, szövegcsoportok, egy-egy egész meditatív rendszer jelölésére használják.

álomkép felidézhető legyen, feltétlenül szükség volt egy pontos rituális folyamatra. A korai buddhizmusban elutasított ritualitás újramegjelenésének épp ez volt az oka. (Buddha feltehetőleg ritusellenes volt, a korai szövegek és a *théraváda* gyakorlat nagyon kevés rituális elemet tartalmaz.) A meditációt irányító személynek specifikus testhelyzetben kellett elhelyezkednie (*āsana*), egy megadott, többnyire egyszótagos hangsort ismételtetnie (*mantra*), kezével bizonyos mozdulatokat tenni vagy helyzetet felvenni (*mudrā*). Mindehhez szükséges volt egy mester is (*guru*), aki tanítványát (*cela*) megtanítja a jógára, a rítusra, a vizualizációra, majd beavatja annak gyakorlásába, és gondolatátvitel formájában átruházza a megidéző erőt a tanítványra.

Egy vizualizációs meditatív gyakorlat nagyjából a következőképpen alakult: a bevezetés a *théraváda* alapgyakorlatához hasonlított, amelyben a gyakorló egy nyugodt és nyitott állapotot valósított meg, miután kezdetben a mesterhez, a Buddhához, a tanításhoz és a közösséghez (*saṅgha*) fordult segítségért. Ezután saját lelkét, gondolatait megtisztította a haragtól, csak pozitív motivációt hagyva meg.

Ezután a felidézendő princípiumnak megfelelő megszemélyesített „istenség” felidéző-hívószavának (*mantra*) a betűformáját vagy geometrikus szimbólumát (*yantra*) kellett képszerűen maga elé idézni, miközben magát a *mantrát* is hangosan ismételtette (pl. *OM* vagy *Ā*). A szótagból ekkor egy bizonyos meghatározott fénynek a kiáramlását kellett elképzelni, amelyből egy lótuszvirág jelenik meg. Magán a lótuszvirágon ezután egy sugárzó holdkorong megjelenését kellett vizualizálni, amelyen ismét megjelenik az alapszótag és ebből a felidézett istenség alakja, akinek formájáról, színéről, ruházatáról és ékszereiről a közben recitált szöveg (*sādhana*) részletes képet ad. A meditáló személy ezt az istenalakot magával szemben ülőként vagy állóként látja és az erre következő rítus során vele teljesen azonosul, eggyé olvad: most már ő maga a megidézett istenség, a megtestesült könyörület, a tiszta tudás vagy a segítő erő. A meditáció a vízió elbocsátásával, abból való kilépéssel zárul. Az ilyen megidézést olyannak kell elképzelnünk, mintha az alvás és az éberség közötti állapotban egy nagyon élénk álomban vennénk részt.¹¹

Az egész folyamat kulcskérdése, hogy a hétköznapi gyakorlatban teljességgel befolyásolhatatlan álmoképeket milyen gyakorlás, mestertől kapott segítség eredményeképpen tudja felidézni a tanítvány, és ha sikerült felidézni, elképzelhető-e ezeknek a képeknek a stabilizálása. A hosszadalmas jógagyakorlatok éppen erre irányultak, de semmilyen körülmények között sem elegendők arra, hogy egy ilyen bonyolult folyamatot segítség nélkül meg lehessen valósítani.

¹¹ A tibeti kánon *Tantra* szekciója, a *Gyü* (*Gyut*, ahogy Csoma írja), számtalan ilyen leírást tartalmaz, ma már ezek közül sok szöveg jó angol fordításban is olvasható, pl. Snellgrove 1976. Csoma rövid elemzéseiből világos, hogy ő is pontosan értette a szövegek tartalmát, ezt Szangye Phuncogtól is megtanulhatta.

Az ilyen felidézés csak akkor volt lehetséges, ha egy avatott mester tanította az embert, aki maga is tudta, tanulta a folyamatot. Az, hogy ilyen vizualizációs technikák vannak forgalomban, éppen a „mester” (guru) fontosságát jelzi, és a buddhista történetírásban épp ettől a kortól kezdve válnak egyre fontosabbá a legkorábbi mesterekig visszamenő mester–tanítvány listák. A tantrikus kor legendáinak témakörei közül talán a legjellemzőbbek azok a történetek, amelyek a mester keresésének, a mester megtalálásának sokszor nagyon hosszadalmas eseménysorát írják le.

A víziók stabilizálásának legfontosabb módszere egy-egy tantrikus meditatív istenség minden aspektusát magában foglaló szilárd struktúra, a *mandala* (maṇḍala) volt. Ez a négyzetekből és körökből álló geometrikus ábra tulajdonképpen egy palotának, templomnak a sematikus alaprajza. A középpontban mindig a főistenség helyezkedik el és általában még a belső négyzetben találjuk a főistenség legfontosabb aspektusainak a megtestesített változatait is. *Vairocana* (Vairocana; ‘Nagyon Megvilágosító’ esetében pl. négyfelől *Amitābha* (Amitābha; ‘Végtelen Fény’), *Amóghasiddhi* (Amoghasiddhi; ‘Tévedhetetlen Siker’), *Aksóbhja* (Akṣobhya; ‘Rendíthetetlen’) és *Ratnasambhava* (Ratnasambhava; ‘Drágakő Létű’) helyezkedik el. Minden istenséghez női megtestesülések járulhatnak és a fő-, központi épület körül elhelyezkedő tágasabb csarnokban további aspektusok megtestesülései jelennek meg, a *mandala-palotát* körülvevő kertben különböző áldozati kellékeket megtestesítő személyek, füstölő, virág stb. található. Az egész struktúrát egy mágikus védőkör veszi körül, amely békés istenségek esetében lótuszvirágokból, haragvó istenségek esetében tűzgyűrűkből áll.

Mint láttuk, a tantrikus kultusz egyik legfontosabb jellemzője a beavatás. Egy-egy ilyen vizualizációs kultusz gyakorlóinak körébe csak egy beavatott mestertől való hosszas tanulás után lehetett bekerülni, a titoktartás teljes kötelezettsége alatt. (Ezért nevezik „ezoterikus”-nak is ezt az iskolát.) A beavató szertartásnál a tanítványt az adott kultusz teljes *mandalájába* vezették be és a mester a szertartás folyamán ruházta át a tanítványra azt az erőt, amivel most már maga is bizton felidézhetette és taníthatta a kultusz gyakorlatát.

A különféle vizualizációs istenségeket és a hozzájuk tartozó *mandalákat* falfestményeken, képtekercseken, de szobrokban és épületek formájában is ábrázolták. Ezek a műalkotások minden kolostorban, sőt az egyes hívek házi-oltárain is nagy szerepet játszottak. Az a rendkívül bonyolult „istenvilág”, amely így létrejött, a tibeti művészetnek és a tibeti művészet kutatásának az egyik fő témája. Az egyes alakok leírása, megkülönböztetése már a tibeti nyelvű szakirodalomban is nagy helyet foglalt el, és a modern ikonográfiának is ez az egyik tárgya.

Mint említettük, a vizualizáció a pszichés energiák irányításának, vallási célú felhasználásának csak az egyik formája.

A Kr. u. 5. század tájékán jelenik meg India szinte minden vallásában a meditációnak egy olyan formája, amely a szexualitás ösztönerejét próbálja a meditációs jóga keretében vallási élménnyé szublimálni. A megfelelő keretek között megvalósuló nemi egyesülés valójában misztikus cselekedet, az emberteremtés a Bibliában is Isten műve, a házasság a katolikus egyházban is szentség.

A tantrikus megvilágosodásélmény alapjait azok a fentebb leírt filozófiai tanítások adták, amelyek a transzcendenciaélményt, a materiális, racionálisan érzékelt világ elhagyását az ÉN-ből való kilépés, a létező anyagi világot meghatározó kettősség megszüntetése útján vélték elérhetőnek. A kettősségek – a megismerő és megismert, az érzékelő és érzékelt, a látó és a látott, a fény és a sötétség, a hideg és a meleg, a hímnemű és nőnemű, az én és a nem-én, az alany és a tárgy stb. – ennek a való világnak a meghatározó összetevői. A tantrikus meditáció pedig abból az élményből meríti ihletését, hogy a szexuális unió tetőfokán mind a két gyakorló a társával EGY-nek érzi magát, ÉN-je megszűnik, a KETTŐ-ségből EGY-ség lesz. Ahogy Tóth Árpád költői távolságot tartva írja: „Nem tudtam többé, hogy te vagy-e te, / Vagy áldott csipkebokor drága tested, / Melyben egy isten szállt a földre le, / S lombjából felém az ő lelke reszket.”

Valószínű, hogy a gyakorlat eredetileg valóságos szexuális aktussal kezdődött, bár a legtöbb iskola szerint ez az unió meditatív úton is megvalósítható. A nemiség azonban szimbolikusan nagyon is jelen van az egész folyamatban. Az egyénnel a szeretett társal való eggyéolvadását paradigmaként kezelve, a gyakorlat végső célja a különálló személyes ÉN-nek a tudatbeli feloldódása a transzcendentális végső EGY-ségben, a mindenségben. Ez a folyamat azonos a más vallásokban is leírt „misztikus élménnyel”.

Ennek a gyakorlatnak az alapjait egy bizonyos ezoterikus anatómiai elképzelés egészíti ki. E szerint a testünkben egy, a nemi szerv és végbélnyílás között kezdődő és a koponyánk tetején vagy esetleg a homlokunkon végződő nem anyagi természetű vezeték, „ér” húzódik (ezt a szanszkrit *nádí* [nāḍī] ‘cső, ütőér, véna’, eredetileg ‘folyó’ jelentésű szóval jelölik), amely talán a gerincoszlop szerepével asszociálható. Az elképzelés szerint ebben az érben, az *avadhūtī*ban (avadhūti), szellemi energiákat lehet mozgatni, és amikor az energia alulról fölfelé haladtában bizonyos különös jelentőséggel bíró pontokhoz (cakra) érkezik, különböző meditatív élményekben van részünk.

A hindu *tantrá*ban ezt a *Kundaliní* (Kuṇḍalinī) kígyó képével szokták ábrázolni, amely a *nádí*, a meditatív csatorna alsó részére csavarodva szunnyad, de felébresztése után egészen a legfelsőbb *csakra*ig kúszhat fel. Nyilvánvaló, hogy nem valami anyagi természetű kígyóról vagy csőről van szó, hanem egy vizualizált szellemi konstrukcióról.

A buddhizmusban ehhez a meditációhoz a kiindulópont az ember életének az az eseménye, amikor elhatározza, hogy mindent megtesz azért, hogy lehetőleg még ebben az életben Buddhává váljék. Ezt az akarati elhatározást már a korai buddhizmusban is *bódhicsittának* (bodhicitta), a Buddhává válás gondo-

latának nevezték, de ott maga a folyamat sok újjászületés során valósulhatott csak meg.

A tantrikus buddhizmusban a *bódhicsittát* a megtermékenyítő maggal azonosították és a gyakorlatok során arra törekedtek, hogy ezt a *bódhicsitta*-magot a testünkben elképzelt csatornán, az *avadhútín* keresztül, a jógalézés segítségével a különböző *csakrák* érintésével a legfelsőbb *csakrába* juttassák el. Az elképzések szerint a két alsó *csakrában* (köldök, szív) ez a mag még anyagi természetű, de a következő, torok-*csakrában* abszolút természetű szellemi energiává alakul át, és amikor a torok-*csakrán* túljutva a fejtető-*csakrába* érkezik, a megvilágosodás élményét éljük át. Megszűnik az ÉN és a TE, az evilági KETTŐ-ség, és a meditatív folyamat egy megélt transzcendencia élményében, látomásában teljeseedik be.

A tantrikus művészetben ábrázolt istenségek egy jelentős része ölelkező pózban van és ezek minden esetben a kettősség megszűnésének, a másik, „isteni” síkon való egységnek a szimbolikus megjelenítései.

A különböző tantrikus kultuszok a fent leírt két módszer és sok másfajta meditatív gyakorlat alkalmazásával egy összindiai mozgalomban keletkeztek. A 6. és 12. század között nagyon sok tökéletes tudású mester (siddha) élt, akik egymástól tanulták és kapták a különböző jógamódszereket és valamilyen többékevésbé egységes keretbe állították a tanításokat és gyakorlatokat. A buddhista tradíció 84 ilyen nagy mestert ismer, akiknek a neve azonban a különböző listákon nem egyezik, így a valóságban sokkal többen lehettek. A buddhista mesterek közül nem egy a hindu hagyományban is nagy szerepet játszik, Górahknáth pl. egy ma is élő hindu szektának is az alapítója, s a ma is virágzó észak-indiai Górahknáth nevű város névadója.

A TIBETI BUDDHIZMUS ÉS IRODALMA

Az eredeti buddhista tantrikus irodalom Indiában legnagyobb részét megsemmisült, de Nepálban maga a kultusz és sok szanszkrit is szöveg fennmaradt. Megközelítő teljességében csak a tibeti kánon őrizte meg a buddhista tantrikus irodalmat. Ugyanis ez a fajta vallásosság különösen vonzó volt a tibetiek számára. A varázsigéknek tűnő *mantrák*, a felidézett istenségek hasonlósága a samanisztikus világ szellemeivel és démonaival könnyen felfoghatóvá tette számukra a tantrikus mesterek praktikáit. Meg kell jegyeznünk, hogy ennek a kultusznak a népi változata már Indiában is elszakadt a magasan ívelő filozofikus elképzésektől és a népi varázslás gyakorlatából sokmindent olvasztott magába. A Tibetbe érkező indiai mesterek tulajdonképpen varázslásban is felülmúlták az egyszerűbb népi sámánokat, így könnyen váltak a tibeti állam hivatalos vallásának a megalapítóivá, papjaivá, „sámánjaivá”.

A tibetiek nagy tisztelettel gyűjtötték az indiai írásokat, lefordították azokat és minden kolostor arra törekedett, hogy minél nagyobb könyvtáryi anyagot őrizhessen falai között. A buddhizmus tantrikus korszakának irodalmát végül is Tibetben szerkesztették kanonikus gyűjteményekké, a 105 kötetes „(Buddha-) Kinyilatkoztatás”, a Kandzsúr és a 225 kötetes „(Indiai mesterek) Tanításai”, a Tandzsúr, formájában. Itt tovább éltek, formálódtak a különböző indiai iskolák, irányzatok is.

Csoma kánonkatalógusának jelentős része írja le a Kandzsúr tantra szekcióját, melyet tibetiül *Gyutnak* (Rgyud) neveznek. Mint bevezetőjében mondja, ez a rész 22 kötetből áll, amelyek általánosságban „misztikus teológiával” foglalkoznak. Leírják a különböző isteneket és istenségeket, utasításokat adnak a *mandalák* elkészítésére, melyek olyan körök, ahol a megidézett istenségeket fogadják. Találunk továbbá följajánlásokat és áldozatokat, melyekkel kegyeiket nyerik meg, imákat, himnuszokat, varázsmondásokat stb., amelyeket hozzájuk intéznek. De találhatók asztronómiára, asztrológiára, időszámításra, gyógyászatra és természetfilozófiára vonatkozó művek is.

Csoma külön cikkben foglalkozik az egyik még ma és népszerű rituállal, a *Kálacsakra tantrával* (Kālacakra-tantra).

A kánon második, terjedelmesebb részének, a Tandzsurnak egy 32 oldalas tanulmányt szentelt Csoma, de itt csak a gyűjtemény vázlatát írja le és a legfontosabb műveket sorolja fel.

Az idők folyamán Tibetben a kóbor mágus-szentek, *sziddhák* és vallási lázadók tantrikus vallásából az államvallások minden jellemzőjét viselő, az élet minden területét átszövő egyházi szervezetrendszer jött létre. A lakosság jelentős része (egyres korszakokban a munkaképes lakosság 30–40 százaléka) vált a kolostorok lakóivá, amelyek száma nőttön-nőtt. A kolostorok a régi és újabb iskolák, rendek, szekták szerint szerveződtek. Némelyik rend, mint pl. a Szakjapa vagy a Gelugpa az egész országra vagy akár több országra is kiterjedő befolyást szerzett, mások egyetlen kolostor falai közt maradtak, mint pl. a Salupa (Zha-lu-pa). Mint láttuk, Csoma két renddel került közelebbi kapcsolatba, a Ladakhban (és Bhutánban) prominens szerepet játszó Drugpa Kagyüpa renddel és a Gelugpával.

IRODALOM

- Csoma de Kőrös, Alexander (1836): Analysis of the Dulva, a Portion of the Tibetan Work Entitled the Kah-Gyur. In: *Asiatic Researches* Vol. XX, Part I, pp. 41–93.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1839): Notices of the Life of Shakya, Extracted from the Tibetan Authorities. In: *Asiatic Researches* Vol. XX, Part II, pp. 285–317.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1910–1944): Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary: Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti. In: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* Vol. IV, No. 1 and 2 (Calcutta 1910, 1911) ed. by Denison Ross and No. 3, ed by S. C. Vidyabhushana.

Csoma de Kőrös, Alexander (1984a): *Tibetan Studies*. (In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Csoma de Kőrös, Alexander (1984b): *Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary: Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti*. (In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Duka Tivadar (1885): *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Frauwallner, Erich (1956): *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag.

Snellgrove, D. (1976): *The Hevajra Tantra*. London: Oxford University Press.

Takasaki Jikido (1987): *An Introduction to Buddhism*. Tokyo: Toho Gakkai.

Szanszkrit szavak különleges hangjainak hozzávetőleges magyar ejtése (olvasata)			
Jel	Ejtés	Nemzetközi	Magyar
ā	á	tathāgata	tathágata
bh	bh	bhadra	bhadra
c	cs	pañca	panycsa
ḍ	d	maṇḍala	mandala
dh	dh	dharma	dharma
e	é	veda	véda
gh	gh	mañjuhośa	manydzsughósa
ḥ	h	duḥkha	duhkha
ī	i	śīla	sila
j	dzs	jātaka	dzsátaka
jñ	dny	prajñā	pradnyá
l	li	prakṛpta	praklipta
ṃ	m	saṃsāra	szamszára
ṁ	m	pañcaviṃśati	panycsavimsati
ñ	ny	mañjuśrī	manydzsusrí
ṅ	ng	prāsaṅgika	prászangika
ṇ	n	purāṇa	purána
o	ó	bodhisattva	bódhisattva
ṛ	ri	ṛṣi	risi
ś	s	kauśika	kausika
s	sz	sattva	szattva
ṣ	s	aṣṭasāhasrikā	asztásahasriká
ṭ	t	gr̥ḥhakūṭa	Gridhakúta
ū	ú	rūpa	rúpa
y	j	vinaya	vinaja