

Dasgupta a szahadzsjákról

Fordította: Agócs Tamás

Dasgupta bevezető részlet xxxiv-xli

Az eddigi kutatások eredménye szerint a bengáli nyelv és irodalom története a szahadzsjá buddhisták vallási tanaival és gyakorlataival veszi kezdetét. A szahadzsjá buddhizmus a késői buddhizmus különleges fejleménye, melyet általában „tantrikus buddhizmus” néven ismernek. A vizsgálat feltárja, hogy a Pála dinasztia uralkodása alatt Bengálban igen népszerűvé váltak a buddhizmus különböző tantrikus irányzatai, s az ott létesített buddhista kolostorokban rengeteg tantrikus szöveg és kommentár íródott. A szahadzsjá buddhista dalok szerzői többnyire Bengálból vagy a szomszédos területekről származtak.

A szahadzsjá irányzat a buddhizmus népszerű irányzatának mellékhajtsa volt, valódi eredete azonban nem kizárólag, sőt nem elsősorban a hínájána vagy mahájána buddhizmus elméleteiben vagy gyakorlataiban kell keresendő. A kultusz valódi forrása inkább a buddhizmuson kívül, mint azon belül található. A buddhista szahadzsjá mozgalom, felvett buddhista hangvétele és színezete ellenére, lényegében ezoterikus jóga-kultusz. Indiában, a közismert teológiai elméletekkel és vallási gyakorlatokkal párhuzamosan, meglehetősen régóta fennállt az ezoterikus jóga gyakorlatok titkos áramlata. Amikor ezek az ezoterikus gyakorlatok a saivák és sakták teológiai elveivel ötvöződtek, az a saiva és sakta tantrikus irányzatok kialakulásához vezetett. Amikor a buddhista elméletekkel kerültek kapcsolatba, akkor a buddhista tantra összetett vallási rendszerét alakították ki. Amikor pedig a bengáli vaisnavizmus elméleteivel találkoztak, ugyanezen ezoterikus gyakorlatok a **vaisnava/visnuista?** szahadzsjá irányzat néven ismert, ezoterikus **vaisnavita/visnu-hitű?** kultusz megjelenéséhez vezettek.

Ehelyütt nem árt áttekintenünk azokat az elméleteket és gyakorlatokat, melyek köré mind a hinduizmus, mind a buddhizmus ezoterikus iskolái szerveződtek. India összes ezoterikus szádhánája (vagyis vallás törekvése) közös háttérrel rendelkezik. A végső valóság természetének az összes iskola felfogása szerint két arculata vagy sajátossága van: negatív és pozitív, statikus és dinamikus, illetve a nyugalom (*nivṛtti*) és az aktivitás (*pravṛtti*), avagy a tiszta tudatosság és a tevékenység princípiuma. Az egyik a szubjektivitást, a mások az objektivitást képviseli, s az egyiket az élvezetek tapasztalójának, a másikat azok tárgyának tekintik. Az abszolút Létnél e két aspektus a teljes nem-kettősség állapotában, egységben nyugszik, ám a létesülés, avagy jelenséggé válás folyamán szétválík, és megjelenik a dualitás vagy kettősség. A kettősség általi megváltozás vagy létesülés folyamata kötöttséget és szenvedést okoz, s ennek végleges felszámolása a megszabadulás. Az összes ezoterikus szádhánának az a célja, hogy megszüntesse a kettősségeket és helyreállítsa a nem-kettősség állapotát. Ezt a végső állapotot az egyes rendszerekben az *advaya*, a *maithuna*, *yuganaddha*, *yāmala*, *sama-rasa*, *yugala*, *sahaja-samādhī* vagy *sūnya-samādhī*, vagy egyszerűen a végső samādhī állapotának nevezik.

A hindu tantrában a végső valóság két arculatát úgy fogták fel, mint a Sívát és a Saktit, vagyis az őseredeti férfit és nőt. Az összes ezoterikus iskola alapvető tanai közé tartozik az is, hogy az emberi test az univerzum kicsinyített mása, és minden „igazság” (*tattva*) a testben található. E szemlélettel összhangban, a hindu tantra szerint Siva mint a tiszta tudatosság princípiuma a *sahasrāra* csakrában (az agyban elhelyezkedő ezerszirmú lótuszban), Sakti mint a világenergia princípiuma pedig a pólus másik végén, a *mūladhāra* csakrában helyezkedik el egy összetekeredett kígyó formájában. A

szádhana abból áll, hogy az ember ezt az összetekeredett energiát az egyik pólusból a másikba emeli, hogy ott egyesítse Sívával, és a Siva és a Sakti egyesülése hozza létre az abszolútum állapotát. Így a Siva-sakti vagy férfi és női princípium minden férfi és nő személyében megtalálható.

Emellett úgy tartották, hogy a férfi és női princípium a férfi testének jobb illetve bal oldalán helyezkedik el, vagyis a jobb fele a férfiúi, a bal pedig a női része. Ez a magyarázata annak, hogy Mahádévát avagy Sívát *Ardha-nārīśvarā*nak vagyis félig női, félig férfi istenségnek tekintették, s hogy az *Ardha-nārīśvara* képi ábrázolásain mindig a bal oldal az istenség női, a jobb pedig a férfi fele.¹ Így tehát mind a férfiak, mind a nők a férfiasság és a nőiesség alapelvét is egyaránt magukban hordozzák, s a férfi azért férfi, mert benne a férfiasság alapelve van túlsúlyban, míg a nőkben a nőiesség princípiuma dominál. Miután a test bal és jobb oldala a végső valóság két arculatát jelképezi, a bal illetve jobb oldalon lévő két fő idegszál,² vagyis az *idā* és a *piṅgalā*, valamint az életszél két pályája, a *prāṇa* és az *apāna*, szintén a végső valóság e két arculatával függ össze. Ebből az elméletből indul ki az a szádhana, amelyben a jóga gyakorlója uralma alá vonja a két oldalsó idegszálban áramló életszeleket, és azokat a *suṣumnā* nevű központi idegszálban folytatja egybe. A hatha-jóga szádhánájának alapvető elemét képezi az életszél bal és jobb oldali pályájának egyesítése a középső *suṣumnā* idegszálban, ugyanis ez által érhető el a végső, nem-kettős állapot.

Emellett — főleg a tantrikus és szahadzsjá iskolákban — úgy tartják, hogy a világon a teremtmények ontológiai okokból kifolyólag oszlanak hím- és nőnemű lényekre. A férfi és a nő a látható világban azt a kettősséget képviseli, amely az abszolútum természetében Siva és Sakti kettősségeként van jelen, Siva és Sakti tökéletes egysége pedig a legvégső valóság. Siva és Sakti ontológiai princípiumai a férfi és női testben lakoznak, s ezért a legmagasabb szintű spirituális tapasztaláshoz a férfinak és a nőnek először fel kell ismernie magában Siva illetve Sakti megnyilvánulását, majd fizikai, mentális és szellemi síkon is egyesülniük kell. A legfelsőbb gyönyör, mely ebből egyesülésből származik, a legmagasabb rendű szellemi célkitűzés. Ez a szemlélet húzódik meg az összes olyan ezoterikus szádhana háttérében, amelyet a férfi és a nő közösen hajt végre.

A buddhista szahadzsjá irányzat, mint minden ezoterikus jógaiskola, szintén a fent bemutatott elveken alapszik. Az abszolútum a szahadzsa — az én és nem-én mögött megbúvó végső valóság. A szahadzsják végső célja a szahadzsa megvalósítása az énben és nem-énben, illetve azokon keresztül. A szahadzsjá buddhizmus felfogása szerint a végső valóság (a szahadzsa) két elsődleges tulajdonsága a *sūnyatā* (üresség) és a *karuṇā* (együttérzés), amiből egyrészt *prajñā*, másrészt *upāya* lesz. A *prajñā* és az *upāya* a buddhista tantrákban és a szahadzsjá buddhizmusban ugyanúgy jelenik meg, mint Sakti és Siva a hindu tantrikus hagyományban. A *prajñā* és az *upāya* tehát a kettősség princípiumait jelképezi, a buddhista szahadzsják célkitűzése pedig e két princípium egyesítése a legmagasabb rendű nem-kettős állapotban. A szahadzsa megvalósításának gyakorlati jógaeszköze tehát alapvetően a *prajñā* és az *upāya* egyesítésének elvén alapszik. Ez elsősorban a férfi és a női princípium egyesítését jelenti, melyet a *prajñā* illetve az *upāya* megnyilvánulásának tekintenek. Továbbá, mint láttuk, az emberi test mikrokozmoszának bal és jobb oldalán elhelyezkedő két fő idegszál szintén a *prajñā* és az *upāya* elveit képviseli, így azok egyesítése tökéletes uralmat feltételez e két idegszál és a velük

¹ Megemlítendő, hogy a visnuizmus szahadzsjá iskolájában Rādhā szintén a test bal oldalán, Krisna pedig a jobb oldalán helyezkedik el, s hogy Rādhāt gyakran az istenség jobb szemében, Krisnát pedig a bal szemében ábrázolják. ...

² [Dasgupa „idegszálak” (nerve) fordítja *nāḍi* szót, melyet általában „csatornának” (channel) fordítanak. Kérdés azonban, hogy mennyire azonosítható az idegrendszerrel ez az energiahálózat, amely a tantrikus világnézet szerint nem a durva materiális, hanem a finomtest szintjén található. (a ford.)]

összefüggő biológiai folyamatok fölött.³ Ezeket kell együttműködésre készíteni a központi idegszálon keresztül, amely a nem-kettősség elvét reprezentálja. Az a jógagyakorlat, amely a *prajñā* és az *upāya* fizikai és pszichológiai síkon való egyesítését célozza, a *prajñā* és az *upāya* belső egyesüléséhez vezet. Az *upāya* mint Legfelső Úr — akit a buddhizmusban Vadzsrasattvának, a változhatatlan, gyémántkeménységű létezés alapelvének neveznek — a test felső pólusán, az agytájékon; a *prajñā* mint világenergia⁴ pedig annak alsó pólusán helyezkedik el (amely a buddhisták szerint nem más, mint a köldökben lévő napfonat). A belső egyesülés során az Istennőt a köldöktájékról felemelik és egyesítik az agytájékon levő Úrral.

A vaisnava szahadzsijá iskolában a szahadzsa vagy végső valóság két arculatát úgy értelmezik, mint az élvezetek örökkévaló alanyát és tárgyát, mint Krisnát és Rádhát, valamint úgy tartják, hogy minden férfi és nő alakjában Krisna és Rádha ontológiai princípiuma ölt testet. Ezért, ha a férfiak és nők a tulajdonítás (*āropa*) folyamatán keresztül felismerik magukban Krisna és Rádhá megtestesülését, minden emberpár szerelme Krisna és Rádhá örök szerelmévé alakul át. Amikor az emberpár egyesüléséből Krisna és Rádhá egyesülése lesz, a *yugala* állapotában ébred fel bennük a legfelsőbb spirituális felismerés. A szerelmi motívum a vaisnava szahadzsijá iskola újjátása, ám ez lényegében a fizikai és pszichológiai tanítás formájában megjelenő jóga alkotóelemén alapszik.

A náth-kultuszban, amely a buddhista szahadzsijá mozgalommal nagyjából egyidejűleg keletkezett (jóllehet a kultusz eredete sokkal korábbi), a végső igazság két arculatát a Nap és a Hold jelképezi. A Nap a változás és hanyatlás általi pusztulás (*kālāgni*), a Hold pedig a változatlanság elvét képviseli. A náth sziddhák végső célkitűzése, hogy egy tökéletes isteni testben éri el a halhatatlanságot, mely nem-kettős állapotot csak a Nap és a Hold egyesítésével — vagy inkább összevegyítésével — lehet megvalósítani. A náth-kultusz elméletei a változhatatlan isteni test megvalósításáról a hatha-jóga módszerei segítségével, melyekben a Nap és a Hold szimbóluma játssza a főszerepet, az indiai raszajána iskolájával mutat rokonságot — ama legfőbb különbséggel, hogy a raszajána orvosi és kémiai tudománya a náth sziddháknál pszicho-kémiai jógatudománnyá alakul át.

Ebben az összefüggésben meg kell azonban jegyeznünk, hogy noha a náth-kultuszban igen nagy hangsúlyt helyeztek a test hatha-jógafolyamatok általi kiművelésére (*kāya-sādhana*) és a fizikai tökéletesség elérésére, ez többé-kevésbé az összes ezoterikus irányzatra, köztük a vaisnava szahadzsijá iskolára is jellemző volt. A szahadzsa felismerése — akár a buddhista szahadzsiják által elképzelt „legfelső gyönyör” (*mahā-sukhā*), akár a vaisnava szahadzsiják által megénekelte „isteni szerelem” formájában — erős fizikai felépítést feltételez, amely képes a legfelsőbb felismerés elviselésére. Ezért aztán azt találjuk, hogy az összes ezoterikus iskolában szó esik a test valamely hatha-jóga gyakorlat általi kiműveléséről.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy az összes indiai ezoterikus irányzat lényegében a valóság két arculatáról szóló elméleten nyugszik, melyek formájában az abszolútum nyilvánul meg, s hogy mindnyájuk hitvallása a nem-kettős állapot elérésnek célkitűzésén alapszik. Vegyük észre, hogy az ezoterikus rendszerek egységről alkotott felfogása nem a tagadás elvén alapul, hanem egy

³ [Itt ismét meg kell jegyeznünk, hogy elsősorban nem biológiai, hanem a finomtest szintjén végbemenő energetikai folyamatokról van szó.]

⁴ Itt meg kell említenünk egy következtetlenséget. A tantrikus buddhizmusban az Úr mint *upāya* mindig a jelenségvilág elvét testesíti meg, a kedves *prajñā* pedig általában a nyugalom vagy üresség elveként jelenik meg. A világenergia fogalmában azonban, mint látni fogjuk, a sorrend felcserélődik, és a *prajñā*t vagyis magát a nőnemű Nairátmát azonosították Saktival, a világenergiával, amely a szennyeződés elvét is magában hordozza. [Ez is pontosításra szorul, ugyanis a hindu és a buddhista rendszer elemei nem feleltethetők meg egymásnak, és a *prajñā* nem azonosítható a világenergia princípiumával.]

felsőbbrendű állapot elérését célozza az átalakítás-átalakulás (transzformáció) és az átlényegülés regresszív folyamatán keresztül! A tantrikus irányzatokban ezért beszélnek úgy a végső állapotról, mint amelyben az élvezet és a megszabadulás egy és ugyanaz. Az *āropa* folyamata, mely a végső egyesülést lehetővé teszi, nem csak a vaisnava szahadzsijákra, hanem az összes tantrikus és szahadzsijá iskolára — hindukra és buddhistákra is — egyaránt jellemző. Később látni fogjuk, hogy az *āropa* folyamata nem jár tagadással, hanem inkább egyfajta szemléletváltást feltételez. Eszerint a fizikai létezés nem tagadják meg, hanem egy olyan, tartós, spirituális létformával váltják fel, melyben a fizikai és ontológiai sík közti szakadékot egy abszolút értelemben vett létezés hidalja át. A tantrikus buddhisták is minduntalan hangsúlyozták, hogy a végső állapot nem a nirvána, de nem is a *bhava* (létesülés) állapota. Ennek ellenére nem tagadják meg sem a létesülést, sem a nirvánát, hanem a kettőt az abszolútum felismerésében egyesítik.

Dasgupta I.iv. 27-38. oldal

A mahájána főbb elképzeléseinek átalakulása a tantrikus buddhizmusban

Mielőtt rátérnénk a szahadzsajána alapvető jellegzetességeire, szükségesnek látjuk röviden áttekinteni, hogyan alakultak át a mahájána buddhizmus filozófiai elképzelései a tantrikus buddhizmus elgondolásaivá. Eredetét tekintve a tantrikus irányzat sem hindu, sem nem buddhista, hanem inkább olyan, mindenféle elvont metafizikai spekulációtól mentes, rejtett vallási áramlatnak tűnik, melynek eredete az ó-indiai vallástörténet homályába vész. E tantrikus irányzat egészére jellemző gyakorlatok és jógatechnikák az idők során különböző filozófiai — vagy inkább teológiai — rendszerekkel kerültek kapcsolatba; e gyakorlatok társulása a mahájána buddhizmus alapeszméivel pedig a tantrikus buddhizmus eredetére és kialakulására nyújt magyarázatot. A tantrikus rendszer hatására a buddhizmus alapvető elképzelései hatalmas változáson mentek keresztül. [...]

Ennek az átalakulási folyamatnak a legfontosabb eleme a *sūnyatā* (üresség) elvének a vadzsra vagy mennykő elvévé történő átalakulása. A világ üresség-természete nem más, mint annak végső változhatatlansága; mivel olyan megváltoztathatatlan, mint a mennykő, ezért *vadzsrának* nevezik. Ahogy az *Advaya-vajra-saṃgrahā*-ban áll: „Az ürességet, mely szilárd, tartós, oszthatatlan, áthatolhatatlan, elégethetetlen és elpusztíthatatlan, vadzsrának nevezik.”⁵ Az ürességnek vadzsrává alakulása nyújt magyarázatot a *vadzsrájána* elnevezésre, s a vadzsrájánában minden istenség, istennő, vallási tárgy, jógagyakorlat és szertartásos rítus a *vadzstra* jelzöt kapja, hogy eredetileg elfogadott változatától megkülönböztessék. A vadzsrájána legfőbb istensége a Vadzsra-szattva (*vajra*=sūnyatā=üresség; *sattva*=lényegiség), akinek tiszta tudatosság (a vidnyána-vádin buddhisták *vijñapti-mātratā*-ja) a természete, ami a szubjektivitás és objektivitás nemléte formájában függ össze az ürességgel.⁶ Általában a vadzsrájána összes többi istenségét is Vadzsraszattva kicsinyített alakja jelzi a feje búbján. A Legfelsőbb Úrként tisztelt Vadzsraszattvát a vadzsrájánához tartozó tantrákban különböző attribútumokkal illetik és idézik meg.

5

6

Vadzsraszattvát sokszor pontosan ugyanúgy képzelik el, mint Brahmant az upanisadokban: ő az emberben lakozó Önvaló — a jelenségvilág mögötti, végső lényegiség. Gyakran úgy beszélnek róla, mint a bódhi-csitta formájában megjelenő végső valóságról. A bódhicsitta felfogása az ezoterikus buddhizmusban szintén a felismerhetetlenségig megváltozott. Eredetileg olyan tudatállapotként fogták fel, melyben nincs semmi más, mint erős elszántság a tökéletes bölcsesség (*bodhi*) elérésére, egyetemes együttérzéssel párosulva. A bódhicsitta tehát két tudati összetevőt feltételez: a *śūnyatā*t (vagyis a dolgok tiszta üresség-természetének átlátását) és a *karuṇā*t (az egyetemes együttérzést). Miután létrehozták, a *śūnyatā* és *karuṇā* elemeit tartalmazó bódhicsitta felfelé halad a tíz szinten keresztül, és a *Dharma-megha* végső stádiumában nyeri el a tökéletességet. A vadzsrajána, és különösen a szahadzsa-jána gyakorlatában — ahol a *śūnyatā*t és a *karuṇā*t, a bódhicsitta előállításához szükséges két összetevőt, a női és férfi princípiummal, a *prajñā*val és az *upāya*val azonosították — a bódhicsittát úgy fogták fel, mint a szexuális jógagyakorlat által létrehozott gyönyörteljes tudatállapotot. A jógagyakorlatokban a mag és a petesejt egyesülését bódhicsittának is nevezik, s úgy tartják, hogy létrejötté folyamán e bódhicsitta veszi fel az öt elem — a föld, víz, tűz, levegő és éter — természetét, így az az univerzum végső alapanyagát képezi.⁷

A bódhicsittáról alkotott felfogás átalakulásával szoros összefüggésben, a *śūnyatā* és a *karuṇā* fogalmai női és férfi princípiummá alakultak át. A mahájána szövegek szerint a *śūnyatā* nem más, mint *prajñā*, vagyis az én és a dharmák ürességtermészetének tökéletes átlátása. A *karuṇā*t vagy egyetemes együttérzést *upāyának*, vagyis a bódhicsitta eléréséhez szükséges módszernek vagy eszköznek nevezik. E két fogalmat — a *prajñā*t és az *upāyát* — már Asvaghósa, a tathatávádin, valamint Nágárdzsuna, a madhjamaka iskola szószólója is használta.⁸ A *Saddharma-puṇḍarīka*,⁹ *Bodhisattva-bhūmi*¹⁰ és hasonló mahájána szövegek az *upāyát* olyan térítőtevékenységként mutatják be, melyet a szenvedő lényekkel való egyetemes együttérzés vezérel. A *prajñā*t mint tökéletes bölcsességet teljesen passzívnak, a valóság negatív arculatának és az összes létező eredeti forrásának tekintették; míg az *upāyát* dinamikus jellege miatt úgy kezdték felfogni, mint a valóság pozitív, aktív arculatát. Az *upāya* hoz létre mindent, ami csak a jelenségvilágban létezik, aminek a lehetősége a *prajñā*ban, vagyis az ürességben rejlik. A számkhja rendszertől és a védánta népszerű elképzeléseitől eltérően, a buddhista iskolákban a valóság negatív vagy passzív, minőségek nélküli arculatát női princípiumként fogták fel, mint tökéletes tudást; a pozitív vagy aktív princípiumot pedig a férfi nemmel azonosították.¹¹ Így amint a férfi és női alapelvek beszívárogtak a buddhizmusba, az egész szemléletmód változásnak indult. A bódhicsitta, amit a mahájánában az üresség átlátása és az egyetemes együttérzés egyesítésével keltetnek fel, hatalmas gyönyörre alakult át, mely a férfi és a nő jógában való egyesülése által jön létre.

Később látni fogjuk, hogy a *prajñā* és *upāya* női és férfi nemi princípiumokkal való azonosításával a buddhista tantrákban meghonosodott a Sakti és Siva elve,¹² s hogy a *prajñā* és *upāya* női illetve férfi elvvé történő átalakításával a szexuális jógagyakorlatokat kapcsolatba lehetett hozni a mahájána filozófiával. Továbbá, összhangban azzal a tantrikus elmélettel, mely szerint az emberi szervezet a világegyetem kicsinyített mása és az összes igazság a testben található, a tantrikus buddhistáknak az összes filozófiai igazságot ebben a fizikai testben kellett elhelyezniük. E próbálkozásuk során a

7

8

9

10

¹¹ [E három mondat megfogalmazása szintén hindu felfogást tükröz; a buddhista tantrában sohasem nevezik a *prajñā*t passzívnak és negatívnak, az *upāyát* pedig aktívnek és pozitívnak.]

¹² [Detto. A buddhista fogalompár nem azonosítható a siva-saktival]

prajñāt és az *upāyāt* a gerincoszloptól balra és jobbra található idegszálakkal azonosították, melyeket a jóga-irodalomban általában *idā* és *piṅgalā* néven ismernek, s melyeket a holdnak és a napnak, valamint a magánhangzóknak és a mássalhangzóknak is megfeleltetnek. A középső idegszálát, amely a hindu tantrák *suṣumnā*jának felel meg, *avadhūtikā*nak nevezik, s a bódhicsitta ezen keresztül vándorol felfelé a köldöktájón lévő nirmána-csakrából előbb a szívben lévő dharma-csakrába, majd a torokban lévő szambhóga-csakrába, hogy végül a fejben lévő lóthuszba kerülve kiváltsa a legfelsőbb gyönyört.

Ebben az összefüggésben utalást kell tennünk az *advaya* (nem-kettősség) és a *yuganaddha* fogalmának az ezoterikus buddhizmusban szereplő jelentésére. A *yuganaddha* kifejezés eredetileg az összes kettősség szintézisére vonatkozik az egység abszolút princípiumában. Ezt az elvet a *Pañca-krama* ötödik fejezete (*Yuganaddha-krama*) igen világosan magyarázza el. Ebben az áll, hogy a *yuganaddha* az egység állapota, amely a jelenségvilág (*saṃkleśa*) és az abszolútum (*vyavadāna*) végső természetének felismerése által, a világ-folyamat (*saṃsāra*) és a teljes megszüntetés (*nivṛtti*) fogalmaitól való megtisztulással, az egész fizikai létezésről alkotott gondolati képződmények és a forma nélküli (végső valóság) szintézisével érhető el. Ez a *grāhya* (észlelhető jelenségek) és a *grāhaka* (az észlelő), az időbeliség és az örökkévalóság, valamint a *prajñā* (tökéletes tudás) és a *karuṇā* (együttérzés) egyesítését jelenti.¹³ Testben, beszédben és tudatban belépni a végső lakhelyre vagy az *azsá*gba (*tathatā*), majd újra leszállni onnan és a szenvedések világa felé fordulni; megismerni majd egyesíteni a *samvṛti* (az átmeneti jellegű valóság) és a *paramārtha* (a végső valóság) természetét — ezt nevezik a *yuganaddha* változatlan állapotának. Az *Advaya-vajra-saṃgraha Yuganaddha-prakāśa* fejezetében azt találjuk, hogy a *śūnyatā* és *karuṇā* egységének természete felfoghatatlan; e kettő mindig egységet alkot.¹⁴ A *Prema-pañcaka* című fejezetben a *śūnyatāt* feleségként, a *karuṇāt* pedig — mint a *śūnyatā* megnyilvánulását — férjként emlegetik, a köztük lévő viszony pedig házastársi szeretetet, ami természetes (*sahajaṃ prema*). Mély szeretetükben oly elválaszthatatlannak, hogy férje nélkül a *śūnyatā* már nem is élne, a *karuṇā* (vagy *kṛpā*) a *śūnyatā* nélkül pedig már fogságba esett volna. A *Sādhana-mālā* azt is kimondja, hogy a végső természet egységes testét, ami a *śūnyatā* és *karuṇā* egysége, semlegesneműnek (*napuṃsaka*), vagy *yuganaddhā*nak nevezik.¹⁵

A *yuganaddha* elve ugyanaz, mint a nem-kettőssége. A saiva és sakta tantrákban a szerelmi egyesülés elve (amit a *Kāma-kalā-vilāsa maithunā*nak vagy *kāma-kalā*nak nevez) eredetileg ugyanerre utal.¹⁶ A „hím- és nőnem”, avagy a „mag” és „petesejt” elnevezéseket eredetileg azokban is az abszolút valóság két arculatának — statikus és dinamikus, negatív és pozitív oldalának — leírására használták, azok egysége pedig azt jelenti, hogy végső szinten egységet alkotnak. S noha a hím- és nőnem vagy a mag és petesejt analógiáját gyakran nyilvánították „puszta kifejezésmódnak,”¹⁷ a gyakorlatban a hindu és a buddhista tantrákban is gyakrabban tekintették valóságnak, mint nem annak, s ebből teljesen valódi eltévelyedések következtek.¹⁸ Láttuk, hogy a *śūnyatā* és *karuṇā* vagy *prajñā* és *upāya* sarkalatos alapelvei hogyan alakultak át a vadzsrajánában a női és a férfi princípiummá, s ez magyarázza, hogy miért ábrázolják a tantrikus buddhista isteneket és istennőket az egyesülés állapotában.

13

14

15

16

17

18 [Úgy tűnik, itt a szerző - talán kulturális-morális előítéletei folytán - aberrációnak bélyegzi a szexuális jogagyakorlatokat.]

Az *advaya* és *yuganaddha* eszméivel szorosan összefügg a *sama-rasa*, vagyis az érzelmi egység vagy egyöntetűség fogalma. Mélyebb értelemben az univerzum egységének felismerését jelenti annak minden változatosságával egyetemben — az egységes igazság mint egy mindent átható gyönyörfolyam egységes érzetének felismerését. A Hévadzsa-tantrában az áll, hogy a szahadzsában vagy a végső állapotban sem a *prajñā* sem az *upāya* érzékelése nem létezik, nincs benne semmiféle kettősség, sem különbség; ebben az állapotban mindent — akár alacsony, közepes, vagy magasabb rendű — ugyanolyannak kell felismerni.¹⁹ Észre kell venni, hogy az énség nem statikus, de nem is dinamikus valami; a kozmikus alapelv mögöttes egységén való meditációban minden jelenséget azonos jellegűnek és szerepűnek kell tekinteni.²⁰ Minden létező a *sama-rasa* formájú transzcendens tudásból merül fel — valamennyi egyenlő és nem-kettős természetű.²¹ Amikor a jóga folyamat révén az ember a legfelsőbb gyönyör (*mahā-sukha*) állapotába kerül, az egész világ egységes érzelmi színezetet nyer, mely *mahā-sukha* természetű, és ezen az egységes gyönyörérzeten keresztül az egész világ — minden, ami statikus és dinamikus — eggyé válik.²² A *sama-rasa* kifejezést mind a buddhista, mind a hindu tantrikus szövegekben sokszor a *prajñā* és az *upāya*, vagy a Sakti és a Siva egységének megjelölésére használták; vagyis inkább a szexuális jóga gyakorlatból származó, intenzív gyönyör megnevezésére, mely legerősebb formájában képes arra, hogy az ember pszichikai állapotait és folyamatait teljesen egyöntetűvé tegye.

A tantrikus buddhizmus másik fontos újítása a *mahā-sukha* (hatalmas vagy legfelsőbb gyönyör) elve, amely a korai buddhizmus nirvánáról alkotott elképzeléséből alakult ki. A *nirvāṇa* szó etimológiailag vagy egy folyamat végleges megállítást — vagyis a születés és halál körforgásának teljes megszüntetését — vagy „ellobbanást” jelent, mint egy lámpa esetében — ami pedig az összes *vāsanā* (gyökér-ösztön) és *saṃskāra* (mély benyomás) megszüntetéséből származó, végleges megnyugvásra utal. Mindkét esetben, a teljes megszüntetés és tökéletes megnyugvás képzetéből alakult ki az elgondolás, hogy a nirvánában tökéletes béke honol. Arról persze, hogy a nirvána tényleges állapot-e, mindig is rengeteg vita folyt. Anélkül, hogy a kérdés filozófiai részleteinek tárgyalásába bocsátkoznánk, kijelenthetjük, hogy a páli irodalmi művekben bemutatott népi hitvilágban a nirvánát tényleges állapotnak képzelték el.²³ Bár gyakran elmondják róla, hogy kifejezhetetlen, a költői ábrázolás során gyakran úgy jellemzik, mint egy magasabb rendű (*param*), békés (*santa*), letisztult (*visuddha*), kiváló (*panita*), nyugalmas (*santi*), változhatatlan (*akkhara*), örökkévaló (*dhruva*), igazi (*sacca*), végtelen (*ananta*), születetlen (*ajāta*), teremtetlen (*asamshata*), egyedülálló (*kevala*) és teljességgel jó (*siva*) állapotot. Rhys Davids meghatározása szerint,²⁴ a nirvána „menedékhely, hűvös barlang, sziget az áradatban; a boldogság, szabadság, biztonság és nyugalom helye; a gondtalanság hona, zavartalanság, a szenvedés végezete, gyógyír minden rosszra, megingathatatlanság, ambrózia, anyagtalanság, elpusztíthatatlanság, fennmaradás, a túlsó part, végeérhetetlenség, a törekvés boldogsága, legfelsőbb öröm, kifejezhetetlenség, a szent város, és így tovább”. Több népszerű páli szöveg is tényleges valaminek, olykor egyenesen a végtelen boldogság állapotának írja le a nirvánát.²⁵ A mahájána buddhizmus vidnyánaváda iskolájában a megismerő alany és megismert tárgy fogalmaitól mentes, tiszta tudatosságot „a nirvána közegének” (*nirvāṇa-dhātu*) nevezik. Ezt a tiszta tudatosságot (*vijñapti-mātratā*) Vasubandhu *Vijñapti-mātratā-siddhi* című műve úgy határozza meg, mint „azt a

¹⁹

²⁰

²¹

²²

²³ Lásd a nirvánáról szóló párbeszédet a Milinda-panyhában

²⁴ A Páli nyelv szótára, *nirvāṇa* címszó

²⁵

változatlan közeget, amely túl van a tudatműködés hatókörén: mely teljességgel jó, állandó, tökéletes boldogság — megszabadulás, maga a tényleges lét”.²⁶

A tantrikus buddhizmusban a nirvána e pozitív arculatát úgy emelték ki, mint legfelső gyönyört vagy *mahā-sukhāt*, a későbbiekben pedig azonosnak tartották a nirvánát és a *mahā-sukhāt*. A tantrákban a nirvánát gyakorta úgy festik le, mint „szüntelen boldogságot” (*satala-sukhamaya*), az élvezet és a megszabadulás állapotát, változatlan legfelső gyönyört, minden létező (*vastu*) magvát, a tökéletességet elért személyek végső állapotát, a buddhák legmagasabb lakhelyét, melyet Szukhávatinak neveznek.²⁷

A *mahā-sukha* fogalma a különféle tantrikus buddhista iskolákban lassan kozmológiai és ontológiai jelentőségre tett szert. Ahogy a mahájána buddhizmus is gyakran úgy szól a nirvánáról, mint végső valóságról — avagy a *dharma-kāyáról*, amely sem létezés, sem megszűnés —. úgy a *mahā-sukhāt* is úgy írják le az egyes buddhista tantrák, mint a végső valóságot, amely a létezést (*bhava*) és az ellobbanást (*nirvāṇa*) is felülmúlja, vagy inkább magába olvasztja. Olyasvalaminek ábrázolják, mint aminek sem eleje, sem közepe, sem vége; mint ami sem létezés, sem megszűnés, sem önvaló, sem nem-önvaló.²⁸ A *mahā-sukha* maga Vadzsrasattva Buddha, a *prajñā* és az *upāya* egysége, az összes létező dolog nem-kettős lényegisége.²⁹ Maga a bódhicitta, vagyis az együttérzéssel ötvözött, tökéletes megvilágosodás.³⁰ A Hévadsra-tantrában elhangzik, hogy a *sukha* vagy gyönyör a végső valóság, a *dharma-kāya*, maga a Buddha. A *sukha* fekete, sárga, vörös, fehér, zöld, kék, az egész világegyetem, *prajñā*, *upāya*, maga az egyesülés, a létezés, a nemlétezés, Vadzsrasattva Buddha.³¹

Amikor a nirvánát ily módon a legfelső boldogság és gyönyör állapotával azonosították, ennek a legfelsőbb állapotnak az elérését kezdték az élet legfőbb céljának tekinteni.³² E legfelsőbb boldogság megvalósítása érdekében szexuális joggyakorlatokhoz folyamodtak. A *mahā-sukha* volt az a központi elképzelés, mely körül a tantrikus buddhisták ezoterikus gyakorlatai kifejlődtek.

Dasgupta II. 51-3

[A śūnyatā négy fokozata]

A csarjá-padák, a tantrikus szövegeket követve, gyakran beszélnek a *śūnyatā* tanításának négy fokozatáról. Nágárdzsuna-páda *Pañca-kramája* szerint a négy fokozat a következőképpen követi egymást: az első a *śūnya*, a második az *ati-śūnya*, a harmadik a *mahā-śūnya*, a negyedik vagy utolsó pedig a *sarva-śūnya*. Okuk és hatásuk szerint ezek mind különböznek egymástól. A magyarázat szerint az első fokozat, a *śūnya*, nem más, mint fény (*āloka*);³³ olyan tudás (*prajñā*), melyben a tudat (*citta*) még működik, tehát relatív (*para-tantra*) természetű.³⁴ Ebben az állapotban még harminchárom tisztátlan tudatfunkció (*doṣa*) létezik, úgymint szomorúság, félelem, harag, szomj, érzés (*vedanā*), rokonszenv, önvizsgálat (*pratyavekṣā*), jóság, kedvesség, ingatagság, kétség, féltékenység és így

²⁶

²⁷

²⁸

²⁹

³⁰

³¹

³²

³³

³⁴

tovább.³⁵ A *śūnya* tudatállapotát asszonynak (*strī*) is elnevezték, s kijelentették, hogy az összes illúzió közül a nő illúziója a legnagyobb.³⁶ Hívják még bal oldalnak (*vārṇa*), a holdkorongban levő lótusznak és az első magánhangzónak is.

A második fokozatot, vagyis az *ati-śūnyát* a fény megnyilvánulásának (*ālokā-bhāsa*) tartják, mely holdfényként sugárzik, és az előzőből (vagyis az *āloka-jñānából*) árad. *Upāya*-nak nevezik, és fogalomalkotás (*parikalpita*) természetű. Nevezik még jobb oldalnak (*dakṣiṇa*), napkorongnak (*sūrya-maṇḍala*) és mennykőnek (*vajra*) is. Ehhez az állapothoz negyven tudatfunkció tartozik, úgymint szenvedély, elégedettség, öröm, élvezet, csodálkozás, türelem, bátorság, büszkeség, erő, mohóság és így tovább.

A harmadik fokozat, vagyis a *mahā-śūnyā*, a *prajñā* és *upāya*, *āloka* és *āloka-bhāsa*, vagy *śūnya* és *ati-śūnya* egyesüléséből származik, a fény intuíciójának (*āloka-palabhdhi*) nevezik. Teljesen tökéletes (*pariniṣpanna*) természetű, mégis tudatlanságnak (*avidyā*) hívják, és hét tisztátlan tudatfunkcióval áll kapcsolatban: a feledékenységgel, érzékcsalódással, kábultsággal, lustasággal és így tovább.

Az *āloka*, *āloka-bhāsa* és *āloka-palabhdhi* tehát a *citta* három fokozata, melyből a tisztátlanságok princípiuma származik, melyek összesen százhatvanat számlálnak.³⁷ Éjjel-nappal egyfolytában működnek az életszél áramlásával együtt — ezt tekintik ama közegnek (*vāhana*), melyben a természet tisztátlanságai kifejtik hatásukat.³⁸ Azt mondják, hogy amikor az életerő vagy életszél működik, az magával hozza a természetet az összes tisztátalanságával együtt, és amíg ez a működés fennáll, addig a tisztátlanság elvei is működnek.

A negyedik fokozat, vagyis a *sarva-śūnya* (teljes vagy tökéletes üresség) a fent említett, háromszoros tisztátlanságtól mentes, és önmagát megvilágító. Abszolút tisztaság, amely a szennyeződés elveinek felülmúlásával érhető el. Letisztult állapot, végső valóság és tökéletes mindentudás. Olyan állapot, mely nem tekinthető sem kezdet nélkülinek, sem kezdettel rendelkezőnek, sem közép nélkülinek sem középpel bírónak, sem vég nélkülinek sem pedig végesnek. Túl van a lét és a nemlét, az érdem és érdemtelenység, sőt mindkettő együttesének és hiányának a kategóriáin is.³⁹

³⁵

³⁶

³⁷ A szennyeződés alapelveinek (*prakṛti-doṣa*) száma valójában nyolcvan: harminchárom az első *śūnya* állapotban, hét a másodikban, és negyven a harmadikban, de az éjjelt és nappalt is figyelembe véve ez a szám megduplázódik.

³⁸

³⁹

Dasgupta III. fejezet

A szahadzsiják általános vallásszemlélete

(i.) A buddhista dohákban és dalokban hirdetett vallás szembetűnő vonásai

(A) Tiltakozás és kritikai szellem

A szahadzsija iskola költői nagy hangsúlyt fektettek az élet és a vallás formaságai elleni tiltakozásra. Az igazság nem olyasvalami, amit el lehetne nyerni pusztá rideg, fegyelmi gyakorlatokkal; amit fel lehetne ismerni olvasás, filozofálás, böjtölés, fürdőzés, vagy istenek és istennők festett képmásainak imádása által. Az igazságra csak belülről lehet ráérezni a lehető legszokatlanabb módon, a *tattvá*ba való beavatás és a jóga gyakorlása révén. Ez a jóga-folyamat az ember számára a lehető legtermészetesebb, mivel az ember természetében az éhség és a nemiség köztudottan a legősibb és legalapvetőbb hajlamosság. A vallások általában szabályokat írnak elő ezek elnyomására, ám ez az út — mondják e jógik — teljesen természetellenes. A természetes hajlamok folyamatos elnyomása csak megbetegíti és neurotikussá teszi az embert, ám nem segítheti hozzá az igazság felismeréséhez. A szahadzsiják soha nem követelték meg az emberi természet természetellenes megszorítását, hanem magát az emberi természetet tekintették a legfőbb segédeszköznek az igazság felismerésére. Ezért van, hogy ezt az ösvényt mindig úgy állították be, mint a legkönnyebb és legtermészetesebb dolgot. Teljesen téves volna azt feltételezni, hogy a szahadzsija iskola kevésbé hangsúlyozta az erkölcsi fegyelem kérdését (a visszaélések és eltévelyedések megakadályozását), mint más vallási iskolák. Ám a szahadzsiják nézőpontja abban különbözött a többi iskoláétól, hogy míg azok a nemi késztetések teljes felszámolását szorgalmazták, addig a szahadzsiják azok átalakítását és szublimálását szorgalmazták. Felszámolásukat a szahadzsiják természetellenesnek és lehetetlennek tekintették, s ezért a transzformáció és szublimáció útját tartották a legbölcsebb megoldásnak.⁴⁰

A *szahadzsa-jána* elnevezés tehát kettős jelentőségű. Egyrészt arra utal, hogy az én és a dharmák végső, belső természetének (*szahadzsa*) felismerését célozza; másrészt pedig arra, hogy a lehető legtermészetesebb módon ismerteti fel az emberrel a valóságot, anélkül, hogy el kellene nyomnia a természetes ösztöneit és indokolatlan erőfeszítésre kellene kényszerítenie magát. Vagyis az embernek azt az utat kell követnie, amelyre maga az emberi természet vezérli. A *Samputika* kijelenti, hogy e mindenekfölötti jóga-folyamat örökkévaló — nemi vágyainkból ered; nemi vágyaink szervesen hozzátartoznak a természetünkhöz, természetünk pedig mindig áthághatatlan — ezért bölcs dolog átalakítani e nemi vágyakat az igazság felismerésére irányuló a jógán keresztül.⁴¹ Ami természetes, az a legkönnyebb. Így a *szahadzsa* — elsődleges jelentésénél, a természetességnél fogva — a könnyűség és egyenesség vagy egyszerűség másodlagos jelentését is felvette. *Śānti-pāda* egyik dalában azt mondja, hogy az igazság tisztán belső belátás dolga; annak transzcendens természetével kapcsolatban nincs helye spekulációnak; s hogy mindig azok tudtak átjutni a túlsó partra, akik az egyenes ösvényen haladtak.⁴² *Śānti-pāda* óvja az ostoba kezdőket, nehogy letérjenek e nyílegyenes ösvényről — amit ő a tökéletesség eléréséhez vezető „királyi útnak” nevez. Szaraha pedig így énekel: „Ó, jógik! Ne térjete le erről az egyenes és könnyű ösvényről, hogy a tekervényes, görbe utat kövessétek! A *bódhi* a közeletekben van — ne menjete Lankára (Ceylonra) a felkutatására! Ne vegyete szemüveget (*dāpaṇa*), hogy megnézzéte a saját karkötőtök — fedezzéte fel magatoknak (és magatokban) a saját

⁴⁰ E kérdés további tárgyalását lásd alább!

⁴¹ *Samputikā* MS p.7 (B)

⁴² Cs. 15.

tiszta tudatotok!”⁴³ Ha az ember egyszer felismeri a szahadzsát vagy bódhicsittát, azzal mindent elér, s azután már nem kell mantrákat mormolnia és vezekelnie, s nincs szüksége tűzáldozatokra, mandalára és egyéb rítusokra. A *mahā-sukha* formájában lévő szahadzsa vagy bódhicsitta a mantra, a vezeklés, az áldozat, a kör (mandala) és minden, ami a körhöz tartozik.⁴⁴

(B) Idegenkedés az elvont tudományoskodástól

Látjuk hát, hogy a szahadzsiják idegenkedtek a bonyolult vallási formaságoktól, és teljes figyelmüket a gyönyörteljes végső természet mint legmagasabb rendű valóság elérésnek szentelték, amihez az ember természetes hajlamait vették segítségül. Leginkább azokat az elvont tudósokat gyűlölték, akik következtető okfejtésen keresztül próbálták megismerni a valóságot. Tillo-páda (és Szaraha-páda is) azt mondja, hogy az igazságot, melyet az ember csak önmaga ismerhet fel teljes mértékben, a tudósok sohasem ismerhetik meg, mert ami az elme hatókörébe tartozik, az soha nem lehet abszolút igazság.⁴⁵ Kánha-páda azt is mondja, hogy a tudósok, akik általában az eszükre és a tudományukra támaszkodnak, közömbösek (vagy inkább tudatlanok) az igazi vallási ösvénnyel kapcsolatban.⁴⁶ Szaraha pedig így szól: „Akik egyfolytában szövegeket mondogatnak és magyaráznak, azok nem ismerhetik meg az igazságot. Számukra az nemcsak hogy ismeretlen, de megismerhetetlen is.”⁴⁷ Akik nem isszák mohón (szívük vágya szerint) a guru instrukcióinak nektárját, szomjan halnak, mint a bolondok, akiket becsapott a sivatag délibábja.⁴⁸ A tudósok a szentiratokat magyarázgatják, de nem tudnak a Buddháról, aki a saját testükben lakozik; ilyen tudóskodással sosem szökhethetnek meg a jövés-menés forgatagából — ezek a szégyentelen alakok mégis tudósnak képzelik magukat.⁴⁹ Szaraha afelett sajnálkozik, hogy a következtető okoskodás pusztá gondolati konstrukciói — a *citta* merő funkciói — gátolják az egész világ előrehaladását, de az *acittáról*, amely meghaladja a tudatfunkciókat, senki sem énekel.⁵⁰ A világ már eléggé torkig van a tudóskodással — itt senki sem írástudatlan —, de Szaraha szerint minden tudomány megbukik, amikor az ember eléri azt az állapotot, amely minden „betűt” (vagyis tudományt) meghalad.⁵¹ Az emberek azzal kérkednek, hogy a nagy igazság titka már régóta a birtokukban van; Kánha-páda ellenben azt mondja, hogy több tízmillió ember közül legfeljebb egy, ha el tud mélyülni a tökéletesen tiszta igazságban.⁵² Az ágamákat, Védákat és Puránákat olvasgatják, s egyfolytában büszkélkednek tudásukkal, mégis olyanok, mint az érett bengálbirs gyümölcs körül zsongó méhek.⁵³ Ahogy kívül a méhek egyre csak zümmögnek a bengálbirs pusztá szagára, de soha sem tudják áttörni a héját, hogy megízlelhessék a gyümölcsöt, a tudósok is azzal kérkednek, hogy ismerik az igazságot, pedig kívülről csak az igazság illatát érezhetik, sohasem képesek elmerülni az igazságban és közvetlenül tapasztalni azt. A szahadzsa nem valami magasröptű dolog — jelenti ki Kánha mindenkinek —, a tudósok mégis a szentiratokat és az ágamákat hallgatják és olvasgatják, miközben egyáltalán nem tudnak semmit.

⁴³ Cs. 32.

⁴⁴ *Hevajra-tantra* MS. p. 30. (A)

⁴⁵ D. 9.

⁴⁶ D 7.

⁴⁷ Szaraha-páda *Dohākoṣāja* (Dr. P.C. Bagchi kiadása)

⁴⁸ Uo. 27.o. (58)

⁴⁹ Uo. (70)

⁵⁰ Uo. (?)

⁵¹ Uo. (?)

⁵²

⁵³

(C) Az élet- és vallásbeli formaságok csípős kritikája

A szahadzsiják a vallások merev szabályait és előírásait is keményen kritizálták. A legcsípősebb és legáthatóbb kritikát Szaraha-páda fogalmazta meg *Dohākoṣa* című művében. Először is a börszínek négyfokú felosztása (*caturvarṇa*) ellen lázad, amely a brahminokat helyezi a legmagasabbra. Szaraha azt mondja, hogy a brahminokat nem lehet ésszerűen a legmagasabb rendű kasztnak ismerni el az emberek közül, mert az a mondás, hogy Brahma ejtette ki őket a szájából, csak egy mítosz, amit okos és ravasz emberek találtak ki. Ha viszont attól lesz valaki brahmin, hogy vallási beavatásokat (*samskāra*) kap, akkor még a legalacsonyabb rendűek is lehetnek brahminok. Ha attól lesz brahmin az ember, hogy a Védákat mondogatja, akkor hadd mondogassák az alacsonyabb társadalmi osztályok is a Védákat, és akkor ők is brahminok lesznek. A brahminok földet, vizet és *kuśa* fűvet vesznek magukhoz, mantrákat mormolnak és tűzáldozatot végeznek otthonukban, de hiába öntik a tűzbe a felajánlott vaját, mert így „csak a szemüket maratják a csípős füsttel”.⁵⁴ Egyrétű vagy háromrétű szent zsinórok hordozói lesznek — ám ez hasztalan, ha nem ismerik fel az igazságot. A világon mindenkit megtéveszt a hamis illúzió, és senki sem ismeri fel a mindent felülmúló igazságot, amelyben a vallás és a nem-vallás egygőyé válik. Továbbá, az Úr (*īśvara*) odaadó hívei hamuval kenik be a testük, fejükön gubancos hajzatot hordanak, otthon ülnek és lámpákat gyújtanak, és „a sarokban ülve rázzák a szertartáscsengőt”. Jóga-testtartásokat (*āsana*) vesznek föl tekintetüket rögzítve; (vallási tanokat) sutognak (a hiszékeny emberek) fülébe, amivel becsapják őket. Az özvegyek, *muṇḍik* (olyan nők, akik egy egész hónapra böjti fogadalmat tesznek)⁵⁵ és egyéb fogadalomtévők beavatásokat kérnek e hívektől, akik csak a pénz (*daśiṇā*) utáni mohóságukból adják meg azokat.⁵⁶ A dzsaina *kṣapaṇaka*-jóginoknak azt veti szemére, hogy hosszú a körmük, kifakult külsőt öltenek, meztelenül járnak és a hajukat is leborotváltják; ám mindezekkel csak áltatják maguk és sosem érik el a tökéletességet. „Ha csak azok érhetnék el a megszabadulást, akik meztelenek, akkor a kutyák és a sakálók is elérnék azt. Ha szőrtelenítéssel el lehetne érni a megszabadulást, akkor az ifjú hölgyek „intim része” is elérné azt. Ha a megszabaduláshoz elég lenne pávatollakat ölteni magunkra, akkor maguk a pávák és őzek is elérnék a megszabadulást. Ha pedig a füevés (vegetarianizmus) biztosítaná a megszabadulást, akkor az elefántok és a lovak miért ne szabadulnának meg?”⁵⁷ A csellák, a bhiksuk és a szthavirák (vagyis a rangidős szerzetesek)⁵⁸ leteszik a *pravrajyā* fogadalmat (vagyis azt, hogy lemondanak a világról, és az igazság keresésére indulnak); egyesek belevesznek a szútrák magyarázatába, mások pedig buzgó olvasásba és gondolkodásba feledkeznek bele. Megint mások „rohannak a mahájána gyülekezetébe” — de egyikük sem jut el a végső valóság felismeréséhez.⁵⁹ A Buddha a tanítványainak képességeik szerint különféle utakat írt elő, de hogyan érhetné el az ember a megszabadulást csak meditációval? Mit ér az ember lámpásokkal, felajánlásokkal, mantrákkal és szolgálatokkal? A szent vizekben való fürdőzéssel vajon el lehet érni a megszabadulást? Tépjétek le magatokról mindezen ésszerűtlen babonaságok kötelékeit, szabaduljatok meg a kétségektől, mert semmiféle megszabadulás (*mokṣa*) nem fogható a szahadzsához — a szahadzsához viszont a megszabadulás összes válfaja hozzátartozik. A szahadzsáról olvasnak, azt méregetik, azt magyarázzák a szentiratokban és a Puránákban. Szaraha azt mondja: „A világot mindenféle képtelenség kényszeríti létezésre. Az olyan gyermeteg jóginok, mint például a tirthikák, sohasem jöhetnek rá a saját természetükre; a *pravrajyā* életét élik anélkül, hogy sejténék az igazságot. Az embernek nincs szüksége tantrára és mantrára, sem a képekre sem a dháranikra — mindezek csak összezavarják az embert. Az ember hiába igyekszik elérni a *mokṣát*

⁵⁴ D.2.

⁵⁵

⁵⁶ D. 3-5.

⁵⁷ D. 6-8.

⁵⁸ A kommentár magyarázata szerint a csella *daśa-śikṣā-padī*, a bhiksu *koṭi śikṣā-padī*, a szthavíra pedig *daśa-varṣo-papannaḥ*

⁵⁹ D. 10-11.

meditációval,⁶⁰ a meditáció miatt csak újabb kelepcébe gabalyodik. Az önteltség miatt soha nem veszik észre az igazságot, mégis gyakran a *yānák*at (a *bodhi* elérésére szolgáló utakat vagy iskolákat) hibáztatják. Mindenkit elbűvöl a *jhānák* (meditációs) rendszere, de azzal senki sem törődik, hogy a saját valóját felismerje.⁶¹ Ez az igazság, amit Szaraha hirdet — ő semmiféle tantrával vagy mantrával sem foglalkozik.⁶²

Lui-pá egyik dalában így énekel: „Mi értelme annak a rengeteg meditációnak? Akár jólétben, akár fájdalomban, de mindenképpen meg kell halnotok. Hagyjatok fel a bonyolult jóga *bandha* (szabályozási) gyakorlatokkal és a megtévesztő természetfölötti képességek hiú reményével, és inkább a *śūnyatā* álláspontjával azonosuljatok!”⁶³ „Mi haszna a mantráknak, tantráknak és a sok különféle meditációnak?”⁶⁴ Kánha-páda egy másik helyen azt mondja, hogy a szahadzsa *ḍombi*⁶⁵ eladja a szövőszéket (*tanti*) és a bambuszkosarakat⁶⁶ (ami általános szokás a *ḍoma* társadalmi osztályhoz tartozó nők körében). A *tanti* szó — amely a szanszkrit *tantrī*-ből ered — a hamis elmekonstrukciók hálózataira vonatkozik, melyet igen találóan a szövőszékhez hasonlít, melynek egyetlen dolga szőni; az említett kosár pedig a babonás komplexusokat jelképezi. Kánha-páda egy másik helyen elmagyarázza, hogy a szokványos gyakorlatok és a külső viselet nem teszik az embert *kāpālika* jógivá. Az a valódi *kāpālika*, aki leráz magáról minden formaságot és felismeri a hatalmas gyönyört, amely bódhicsitta természetű (*kam mahā-sukhaṃ saṃvṛti-bodhi-cittaṃ pālayati'ti kāpālikaḥ* — kommentár). Kánha, a jógin azt mondja, hogy teljesen az irányítása alatt tartja az idegpályáit, és az önkéntelen hang *ḍamaru*ja „rettenetesen felkél”.⁶⁷ Kánha, a *kāpālika* jógin, jógagyakorlatokba merült, és nem-kettős formában kóborol a teste nagyvárosában.⁶⁸ Csengettyűjét és bokaperecét az *āli* és a *kāli*⁶⁹ — vagyis a kettősségek princípiumai — alkotják, pár fülbevalója pedig a napból és a holdból (vagyis az *upāyā*ból és a *prajñā*ból) készült.⁷⁰ A költő porig égette az összes szenvedélyét, gyűlöletét és hamis ragaszkodását, testét azok hamujával mázolta be, és a végső megszabadulás igazgyöngy-nyakláncát öltötte magára. Tantrikus szádhanájához (gyakorlatához), melyhez nőtársra van szükség, a költő egy szahadzsa-leányt választott hitveséül. A jógin azt mondja, hogy megölte a lélegzet (*sāsu*)⁷¹ anyósát, elbánt a hitvese sógornőjével (*naṇanda*),⁷² azaz az érzékszervekkel, és anyját, (*māa*),⁷³ az illúziót (*māyā*) is kivégezte. Kánhából így lett valódi *kāpālika*.⁷⁴

Érdekes megjegyezni, hogy a dzsaina *apabhraṃśa dohā*k, melyek történetileg nagyjából a buddhista dalokkal és *dohā*kkal egy időben keletkeztek, szellemileg és formailag is feltűnően hasonlítanak a

⁶⁰ Úgy tűnik, ez a *jhāna* (vagyis *dhyāna*) az olyan skolasztikus szövegekben közzétett meditációs rendszerre vonatkozik, mint például a *Visuddhi-magga*

⁶¹ D 24 (?)

⁶² D 25 (?)

⁶³ Cs.1.

⁶⁴ Cs.34.

⁶⁵ A *ḍombi* vagy szahadzsa-leány fogalmának magyarázatát lásd később!

⁶⁶ Cs.10.

⁶⁷ A szövegben *anahā ḍamaru* áll. Az *anahā* szó az *anāhata* (szó szerint „akadálytalan”, „önkéntelen”) hangra vonatkozik. A jógáról szóló szövegekben úgy tartják, hogy amikor a jógafolyamat során az összes érzékszervet berekesztik, az idegpályákat irányításuk alatt tartják, a lélegzést pedig felfüggesztik, belülről önkéntelenül felkél egy hang, amelyet *anāhata dhvanin*ak neveznek. (E hangelmélettel kapcsolatban lásd a szerző *Introduction to Tantric Buddhism* című könyvét!) A dobolás számos jógaszekta és aszkéta szokása.

⁶⁸ A *kāpālika* jógik különböző helyeken — általában erdőségekben, fálvak magányos határain és hullahamvasztó helyeken — szoktak kóborolni.

⁶⁹ E két szó jelentésének részletes magyarázatát lásd a szerző *Introduction to Tantric Buddhism* című könyvében

⁷⁰ Egyes jógaszekták tagjai csengettyűket, bokaperecét, fülbevalót és más hasonló ékszereket hordanak

⁷¹ A *sāsu* voltaképpen szójáték, mert a szanszkrit *śvaśū* („anyós”) és *śvāsa* („lélegzet”) szóval is összefüggésbe hozható

⁷² Ismét szójátékkal van dolgunk, mivel a *naṇanda* szó jelentheti egy nő sógornőjét, valamint azt, ami élvezetet ad — vagyis az érzékszerveket.

⁷³ A *māa* szó a *matā* („anya”) és a *māyā* („illúzió”) szóval is kapcsolatba hozható.

⁷⁴ Cs.11.

buddhista dalokhoz és *dohā*khöz. A szellemi hasonlóságra számos példát találunk *Muni Rāma-simha* (Kr.u.1000) *Pāduha-dohā* című *dohā*-gyűjteményében,⁷⁵ melyben a következők hangzanak el: „Ó, tudósok tudósai! Otthagyjátok a gabonaszemeket, és helyette a pelyvát gyűjtitek össze. Megelégedtek a szentszövegekkel és azok jelentésével, de — ó, ti bolondok! — semmit sem tudtok a világ végső értelméről. Ti, akik büszkén, fellengzős szavakkal dobálóztok, nem ismeritek a dolgok létének a célját, és mint egy igen alacsony származású *ḍoma*, mindig másoknak vagytok kiszolgáltatva. Ó, mi haszna a sok olvasásnak, ti bolondok? A valódi tudás egyetlen lángja is elég ahhoz, hogy az összes erényt és bűnt egy pillanat alatt elégeesse. Mindenki türelmetlenül várja, hogy tökéletes legyen — ám a tökéletességet csak tiszta szívvel lehet elérni.”⁷⁶ Sok mindent elolvastatok, mégis ostobák maradtatok — csak a torkotok száradt ki hiába. Olvassatok el egyetlen olyan betűt, mely által egymagában is beléphettek a legfelsőbb jószág városába!”⁷⁷ A hat filozófiai rendszer hálójába gabalyodva az elme nem képes megszabadulni a káprázatoktól. Az egy Isten a hat rendszerben hatféle osztódik, s ezért általuk senki sem éri el a *mokṣāt*, azaz a megszabadulást.⁷⁸ Mire jók a betűk, melyek rövidesen tovatűnnek az idővel együtt? Ó, ti bolondok! Azt hívják *mokṣának*, amitől az ember változatlan (*anakkharu*) lesz.⁷⁹ Mi haszna könyveket olvasnia egy olyan embernek, akinek az elméje nem tiszta? Amikor szarvasra vadászik, még a vadász is fejet hajt a szarvas előtt, (hogy kilője nyilát). (Itt arról van szó, hogy a tetteknek nincs objektív értékük a vallási szférában — az érték mindig szubjektív). Belesorvadtok a sokféle könyv olvasásába, de még mindig nincs betekintésetek a jövő és menés misztériumába.⁸⁰ A zarándoklásról valamint az erdőségekben és hegyekben való vándorlásról azt mondja: „Ne hagyj, hogy ez az elme-elefánt *Vindhya* hegyére menjen, mert a lába alá tiporja a *śīla* (vagyis a fegyelmet viselkedés) erdejét, s te újra a világ kelepcejébe esel. A templomokban kőszobrokat, a szent helyeken vizet, a könyvekben pedig költészetet találsz; mindez csak olaj lesz a tűzre (a romlás tüzére). Semmi értelme utazgatni az egyik szenthelyről a másikra; hiszen a testet meg lehet tisztítani vízzel, no de az elmét? Amikor a testet vízben fürösztitek, az elmétek bemocskolódik a bűntől, amit vízzel nem lehet lemosni.”⁸¹ Mi haszna a vezeklésnek, amikor belül tisztátalanság van? Fogózkodjatok elmétekkel a *Nirañjanāba* — a mantrák és a tantrák haszontalanok!⁸² „Imádkozz, imádkozz!” — mondják a dzsinák. Ám ha az ember egyszer felismeri a testében lakozó önvaló végső természetét, kihez lehet még imádkozni?”⁸³

Azokról az emberekről pedig, akik igen kényesek a vallási öltözékükre, a következőket mondja: „A kígyó leveti bőrét, de a mérge attól még megmarad. Ha valaki vallási ruhát ölt, azzal még nem távolítja el a világi élvezetek utáni belső vágyat. Ó, te, borotvált fejűek feje! Fejed valóban leborotváltatad, de a szíved nem szabadítottad meg a világi vágyaktól. Aki a szívét borotválja le — vagyis megszabadította szívét a vágyaktól —, az vetett valóban véget e kötelék-világnak.”⁸⁴

...

(D) A szahadzsják kritikai szellemének lehetséges forrásai

...

⁷⁵

⁷⁶ *Pāduha-dohā*, 85-89. vsz.

⁷⁷ Uo. 97. vsz.

⁷⁸ Uo. 116. vsz.

⁷⁹ Uo. 124. vsz.

⁸⁰ Uo. 146, 173. vsz.

⁸¹ Uo. 155, 161-63, 178. vsz.

⁸² Uo. 61, 62, 205. vsz.

⁸³ Uo. 41. vsz.

⁸⁴ Uo. 15, 135. vsz. Lásd még 154. vsz.

(ii) A szahadzsa fogalma

A buddhista szahadzsják által gyakorolt kritika — melyhez a dzsaina misztikusok is egyhangúan csatlakoztak — inkább negatív, mintsem pozitív szempontból jellemzi a szahadzsják iskolát. Pozitív oldalról azonban a *szahadzsa*-ról, az összes tárgy és lény végső, bennrejlő természetéről alkotott elképzelésük alapján alkothatunk határozott fogalmat magunknak az iskola alapvető tantételeiről.

A *sahaja* szó szerint olyasvalamit jelent, ami bármely létező születésével vagy eredetével együtt jön létre (*saha jāyate iti sahajaḥ*). Olyasvalami tehát, ami már létezésénél fogva az összes *dharma* sajátja, s ami ily módon az összes *dharma* leglényege. Mivel a *mahā-sukha* az összes *dharma* leglényege, ez a *mahā-sukha*-természet az összes *dharma* szahadzsa-természete. A Hévadzsra-tantra szerint: „Az egész világ szahadzsa-természetű, mert a szahadzsa mindennek a leglényege (*svarūpa*). Azok számára, akik tökéletesen tiszta tudattal rendelkeznek, ez a lényegiség maga a nirvána.”⁸⁵ Bár e *mahā-sukha* természetű szahadzstát egy fiziológiai folyamat során — illetve az által — lehet felismerni, mégsem szabad azt hinni, hogy a testhez tartozik — noha a testben van, mégsem fizikai dolog.⁸⁶ Mint minden dolog leglényege, a szahadzsa az abszolút valóság — mind immanens, mind transzcendens értelemben.

Az upanisadokban azt találjuk, hogy a Brahman — mint önmagunk és a külvilág végső természete — túl van az értelembeli felfogás és nyelvi kifejezhetőség határán. A szahadzsják álláspontja is hasonló, mivel úgy tartják, hogy a szahadzsa-természet az elménk számára meghatározhatatlan és felfoghatatlan, s hogy szóban sem lehet azt kifejezni. Ahogy a Brahmant önmagunkban kell felismernünk, úgy e szahadzsa-természetre is belülről kell ráérezni (*sva-samvedya*). Az upanisadok szerint, amikor az ember Brahmanként ismeri fel önmagát, nincs sem megismerő (*jñātā*), sem megismerhető (*jñeya*), sem megismerés (*jñāna*), mert ebben a transzcendens állapotban „melyben minden önmagammá válik, ki láthat kit s mily módon, s ki láthat kit és mily módon?”⁸⁷ A szahadzsják is ezt az upanisadi elvet alkalmazták a szahadzsa-természet leírására. Ahogy a Hévadzsra-tantrában áll: „A szahadzstát senki sem magyarázhatja el, azt semmiféle nyelv nem képes kifejezni, csak maga az ember ismerheti fel azon érdem által, melyre a Guru tiszteletteljes szolgálatával szert tehet.”⁸⁸ A *Guhya-siddhi*-ben is az áll, hogy ezt az igazságot személyes ráérzésen keresztül kell felfedezni — a nyelv képtelen bármit is mondani róla.⁸⁹ Olyan, mindenre kiterjedő, végső állapot ez, melyben nincs sem test, sem beszéd, sem semmilyen feladat.⁹⁰ Kánha-páda igen szépen fejezte ezt ki egyik dalában: „Amit az elmével, az *āgamákkal* (szentiratokkal) és vallási szövegekkel, valamint a gyöngyszemekkel (melyekkel azt számlálják, hányszor ejtik ki Isten nevét) kapcsolatban mondanak, zavaros és rendellenes. Mondd, hogy is lehetne a szahadzstát elmagyarázni? — hiszen sem a test, sem a beszéd, sem a tudat nem férhet hozzá. A Guru hiába is prédikál a tanítványnak — hisz miképpen is tudná elmagyarázni azt, ami túl van minden nyelvi kifejezőképesség határán? Aki magyarázgatni próbálja, az félremagyarázza; e szempontból a tanító néma, a tanítvány pedig süket. Hogyan lehet hát a *jinák* ékkövét érzékeltetni? — Úgy, ahogy egy néma értethet meg valamit egy sükettel (vagyis ajkmozgással, arckifejezésekkel, illetve testtartások és gesztusok általi sugalmazással).”⁹¹ *Tāḍaka-pāda* szintén azt mondja: „Hogyan is lehetne elmagyarázni azt, ami túl van a beszéd útján?”⁹² Aztán valahol azt olvassuk: „A szahadzsa stádiumot a tanító soha nem magyarázhatja el, a tanítvány pedig

⁸⁵ *Hevaja-tantra*, MS. (R.A.S.B. No.11317) 36b. o.

⁸⁶ *dehasto'pi na dehajaḥ*, *Hevajra-tantra*, MS 3a. o.

⁸⁷ *Bṛhad-āraṇyako-paniṣat*. (4.5-1-5)

⁸⁸ *Hevaja-tantra*, MS. 22b. o.

⁸⁹ *Guhya-siddhi*, MS. (C.L.B. No. 13124) 14a o.

⁹⁰ Uo. MS, 15a o.

⁹¹ Cs.40.

⁹² Cs.37.

nem értheti meg. Olyan az, mint a nektárfolyam. Kinek mi módon lehetne elmagyarázni?”⁹³ Tillo-páda azt mondja a dóháiban: „A szahadzsza olyan állapot, melyben az összes gondolati képződmény halott (vagyis megsemmisült), az életszél (amely a szennyezett tudat hordozója) pedig szintén megsemmisült. Ennek az igazságnak a titkára az ember csak magától érezhet rá — hogy is lehetne neki elmagyarázni? Az igazság (*tatta=tattva*) a közönséges, ostoba emberek számára hozzáférhetetlen, de a tudósok előtt is ismeretlen és megismerhetetlen. Azon szerencsés és érdemes emberek számára azonban, akik szolgálataikkal elnyerték a Guru kegyelmét, sosem hozzáférhetetlen.”⁹⁴ A dóhá kommentárjában ez áll: „Mindaz, ami az elme terméke, hamis; ami az igazság, azt nem az elme hozza létre.”⁹⁵ Az igazság felismeréséből fakadó, szubtilis és változatos érzelmeket nem lehet szóban kifejezni; a gyönyör fokozata teljesen mentes mindenfajta tudati képződménytől — ott egy mindenekfeletti világ tárul fel.⁹⁶ Az értelem csődöt mond — az elme kihuny, minden büszkeség és önhiúság elenyészik. Rejtélyes ez a szahadzsza, mint egy bűvészmester — hogyan is lehetne meditációval megkötni?⁹⁷ Mindenfajta betűtől, színtől és minőségtől mentes, soha nem lehet beszélni róla, sem megismerni azt.⁹⁸ Kánha-páda *Dohākoṣā*jában szintén az áll: „A vallás útját csak az ismerheti meg, aki a szahadzsában leli kedvét, és aki a tudatának az ékkövét (mint bódhi-csittát) ismeri fel. Mások még akkor sem érthetik meg, ha valaki elmagyarázza nekik.”

A fenti kijelentésekből világosan kiderül, hogy a szahadzsza természetét nem lehet meghatározni, legfeljebb körülírni valahogyan. Nyilvánvaló, hogy ez a szahadzsza ugyanaz, mint az upanisadok és a Védánta Brahmanja. Ugyanaz, mint a kanonikus buddhizmus *nirvāṇa-dhātuja*; mint Asvaghósa *tathatāja*; mint Nágárdzsuna tagadásokkal körülírt abszolút valósága, amely felülmúlja a négy logikai kategóriát; mint az *abhūta-parikalpita* vagy teremtetlen abszolútum,⁹⁹ amely minden objektivitás és szubjektivitás lehetőségét tartalmazza, de önmagában mentes mindenfajta kettősségtől. Olyasmi, mint a *vijñāna-vādinok* tiszta tudatossága (*vijñapti-mātratā*), vagy mint a *vajra-dhātu* és a *Vajra-sattva* a vadzsraja követői számára. Ugyanaz, mint a *śūnyatā* és a *karuṇā* egységét képező bódhi-csitta, vagy mint a *mahā-sukha* vagy legfelsőbb gyönyör. Mindezen elképzelések beleolvadtak a szahadzsiják szahadzsáról alkotott elképzelésébe. Tillo-páda dóháiban így írja le a szahadzsát: „Amikor a szahadzsza fokozaton a tudat és az üresség gyönyörteljes egységre lép, minden érzékszervi tárgy tovatűnik.”¹⁰⁰ A szahadzsza kezdet és vég nélküli — e nem-kettős szahadzsza állapotot csak a tiszteletreméltó Guru magyarázhatja el.¹⁰¹ Amikor (a szahadzsában) a *citta* tovatűnik, az *acitta* (vagyis a tagadás) is tovatűnik; a nem-kettős egység (*sama-rasa*) állapotában nincs lét és nemlét.¹⁰² Ez a transzcendens igazság minden érdemtől és érdemtelenségtől mentes — mert abban, amit csak a bensőnkben lehet felismerni, semmilyen érdem és érdemtelenség nem létezhet.¹⁰³ Mindenfajta szín és forma nélkül való — minden formában tökéletes.¹⁰⁴ A szahadzsában az én is üres, a világ is üres — mindhárom világ üres; a tiszta szahadzsában nincs sem érdem, sem érdemtelenség.¹⁰⁵ Szaraha-páda szintén azt mondja: „A szahadzsában nincs kettősség; olyan tökéletes az, mint az ég. E végső valóság intuícója véget vet valamennyi kötődésnek, és úgy világít a ragaszkodás éjszakájában, mint éjjel a

⁹³ Idézi a *Kriyā-saṃgraha-nāma-pañjikā*, MS. (B.N. Sans. No. 31) 27b o.

⁹⁴ Tillo-páda *Dohākoṣā*j, 7-8, Dr. p.C. Bagchi kiadása.

⁹⁵ Idézve a kommentárban uo.

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo.

⁹⁹ [Az *abhūta-parikalpita* mintha valami mást jelentene - nem „alaptalan képzelődést”?]

¹⁰⁰ 5. sz. dóhá (Dr. Bagchi kiadása)

¹⁰¹ Uo. 6. sz. dóhá

¹⁰² Uo. 11. sz. dóhá

¹⁰³ Uo. 29. sz. dóhá

¹⁰⁴ Uo. 32. sz. dóhá

¹⁰⁵ Uo. 34. sz. dóhá

telihold.¹⁰⁶ A szahadzsát a fülünkkel nem hallhatjuk, szemünkkel nem láthatjuk; a szél nem érinti, a tűz nem égeti, az eső nem nedvesíti; nem csökken és nem is gyarapszik; nem létezik, de nem is pusztul el a test hanyatlásával; a szahadzsza-gyönyör nem más, mint az érzelmek egysége — a mindenben benne rejlő egység.¹⁰⁷ Elménk és életszelünk olyan állhatatlan, mint a ló; ám a szahadzsza-természetben mindkettő állhatatos. Amikor az elme nem működik többé, s az összes többi köteléket is letéptük magunkról, a dolgok természetéből eltűnik minden különbözőség, s ekkor sem brahmin, sem sudra nem létezik többé.¹⁰⁸

A szahadzsát semely különleges oldaláról nem lehet felismerni — az egész intuíciója az; az összes változatosságot átható és átítató, egyetlen mögöttes valóságé. Ahogy a lótusz igazságát nem lehet megtalálni sem a szárában, sem a leveleiben, sem a szirmaiban, sem az illatában — csak mindezen alkotórészek összességében található —, úgy a szahadzsza is olyan totalitás, melyet csak teljesen nem-kettős tudatállapotban lehet felfedezni.¹⁰⁹ Minden belőle ered és bele olvad vissza, ám önmagában mindenféle léttől és nemléttől mentes — egyáltalán sosem jön létre.¹¹⁰ E szahadzsza kedvéért az embernek fel kell számolnia mind a pozitív, mind a negatív előjelű tudatfunkciókat, s meg kell őriznie gyermeki tisztaságát, teljes mértékben csak a Guru utasításaira hagyatkozva.¹¹¹ Így, amikor a tudat teljesen tétlen marad a szahadzsában, a születés és halál egész körforgása egyszerre csak abbamarad.¹¹² Amíg az ember fel nem ismeri az én igazi természetét mint végső igazságot, addig nem fedezheti fel a jelenségek mögötti transzcendens valóságot.¹¹³ Az én végső valóságát pedig sem meditációval, sem mantrák mormolásával nem lehet felismerni.¹¹⁴ Az összes külső alakzatot tiszta ürességként kell felismerni, a tudatot pedig szintén tiszta ürességnek kell tekinteni. A tárgyak lényegnélküliségének (*dharma-nairātmya*) és a személyes szubjektum lényegnélküliségének (*pudgala-nairātmya*) felismerése révén, a szahadzsza-valóság feltárja magát a szádharma (gyakorló) szívében.¹¹⁵ E Legfelsőbb Urat (a szahadzsát) sohasem látjuk jönni-menni, sem odabenn maradni — a tökéletes tisztaság hullámtalan tengere ő.¹¹⁶ A szahadzsza tudásban nincs sem „odakint”, sem „idebent” — nem-kettős alakja áthatja a tizennégy világot.¹¹⁷ „Van valaki, aki formátlanul a testünkben rejtezik — aki megismeri, megszabadul.”¹¹⁸ Ahogy a holdkristály a sűrű sötétben csillogásával mindent megvilágít, a páratlan *mahā-sukha* vagy szahadzsza úgy űzi el egyszerre az élet összes szenvedését.¹¹⁹ „Az igazság nem a házban (vagyis a testben), de nem is az erdőben (a külső tárgyakban) keresendő — az igazság a tudat abszolút tisztaságában rejlik, ami az összes vikalpától (fogalomtól) mentes.”¹²⁰ Kánha-páda szintén azt mondja, hogy a szahadzsában nincs hullámozás, sem szennyeződés — érdemtől és büntől is mentes — egyáltalán nincs benne semmi.¹²¹ Változatlan, gondolatszerkezetek nélküli, bármiféle transzformáció és romlás nélküli; nem jön fel és nem nyugszik le — az elmének itt nincs semmiféle szerepe: ezt hívják nirvánának.¹²²

¹⁰⁶ Szaraha dóháí, 11.o., 16-17. vsz.

¹⁰⁷ Ibid. 12.o. (3-6.vsz.)

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ Uo.

¹¹¹ Uo.

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴

¹¹⁵

¹¹⁶

¹¹⁷

¹¹⁸

¹¹⁹

¹²⁰

¹²¹ Dr. P.C. Bagchi kiadása, 10. vsz.

¹²² 20. vsz.

Ezen összefüggésben megjegyzendő, hogy noha vallásként a buddhizmus megalkuvást nem ismerő ateista iskolaként kezdte pályafutását, amely nem hitt sem Istenben, sem az önvalóban vagy a lélek-szubsztanciában, a fejlődése során egyre nagyobb hajlamot tanúsított a teista felfogásra. Asvaghósa *tathatā-vādájával* valamint Aszanga és Vasubandhu *vijñapti-mātratájával* vagy *abhūta-parikalpájával*¹²³ kezdődően a buddhizmus egyre közelebb került az upanisadok Brahmanról vagy a Legfelső Lényről alkotott elképzeléséhez. Láttuk, hogy a vadzsraja követőinek a Vadzsra-szattváról és *Śrī Mahā-sukhāról* szóló elképzelésében egyértelműen megjelenik a Legfelső Lény monista koncepciója. A szahadzsijáknak a szahadzsáról vagy a *svabhāvika-kāyáról* (a végső természet testéről) alkotott elképzelésében olykor szintén megnyilvánul az a tendencia, hogy azt pontosan a monista Legfelső Lény képében képzeljék el. Gyakran még azt, az upanisadokban található leírást is alkalmazzák a szahadzsára, mely szerint a Brahmannak minden oldalon rengeteg keze és lába, feje, szeme és arca van, mindenfelé füle van az világokra, és áthatja az egész világegyetemet.¹²⁴ E szahadzsa pedig nem más, mint az önvaló, és az összes világ ennek az egy szahadzsa-önvalónak a módosulása. A szahadzsa-önvaló áthatja az egész világegyetemet, és sehol semmi más nem található.¹²⁵ A változatos jelenségek, melyeket a lények tettei (*karma*) hoztak létre, nem mások, mint az önmagától feltárulkozó szahadzsa létformái és módosulásai; s bár végső természetükben szahadzsák, a tudatműködés folytán (*bodhanāt*) számos különféle változatban jönnek létre, szubjektum és objektum formájában.¹²⁶ „A szahadzsa maga a fenntartó (*bhartā*), maga a végrehajtó (*kartā*), maga a király, maga az Úr.”¹²⁷ Ő az élő dolgok élete, a legfelső és megváltozhatatlan, mindent áthat és az összes testben benne lakozik — (az életfolyamat) hatalmas élete — és az egész világegyetemet átítatja; belőle és csakis belőle árad ki minden, ami létező, nem létező, vagy bármi más. Ő a Lény, akinek tiszta tudatosság a természete — az örökkévaló, fenséges személyiség —, a *jīva* (az egyéniség), az idő, az én.¹²⁸ Tillo-páda egyik dóhájában ez áll: „Én vagyok a világegyetem, én vagyok a Buddha; tökéletes tisztaság vagyok, nem-érzékelés (*amanasi-kāra*) vagyok, a létezés körforgásának legyőzője vagyok.”¹²⁹ Az önvaló természete pedig a szahadzsa-természet. Szaraha-páda szintén azt mondja: „Egy az Úr, akiről a szentiratok szólnak, és ő nyilvánul meg saját akaratából (az összes jelenségben).”¹³⁰ A *Dākārṇava* című szövegben ezt a kérdést intézik a szahadzsához: „Te vagy az összes dharma oka — de ki vagy Te, szahadzsa, akit rejtélyes módon senki sem ismer?”¹³¹ Valamint a következő is elhangzik: „Csak a szahadzsa-természet látható (nincs semmi más) — üdvözlés az összes *sura* (isten) és *asura* (félisten) urának! Az érzékszervek nem tudják, hol van — imádd őt a dalokon (*gāthā*) keresztül!”¹³²

¹²³ [lásd fent]

¹²⁴ *Śrī-sambara*, idézi a *Subhāṣita-saṁgraha*, Bendall kiadása, V.ö. *Śvetāśvatara-paniṣat*, 3-16; *Gītā* 13.

¹²⁵ *Hevajra-tantra*...

¹²⁶ Uo. és kommentár: *Hevajra-pañjika* vagy *Yoga-ratna-mālā*

¹²⁷ *Hevajra-tantra*...

¹²⁸ *Hevajra-tantra*...

¹²⁹ Tillo-páda *Dohākoṣa*ja, 16. sz. *dohā*

¹³⁰ *Dohākoṣa*

¹³¹ *Dākārṇava* (Dr. N.C.Chaudhuri kiadása), 138.o.

¹³² Uo. 143. o.

Dasgupta IV. fejezet

A szahadsziják gyakorlatai és a legfelső gyönyör (mahā-sukha) állapota

A tantrák természetével és szerepével kapcsolatban már elmondtuk, hogy a tantrikus rendszerek — akár a hindu, akár a buddhista — sosem azt állítják, hogy valamiféle újonnan felfedezett igazságot prédikálnak. Az a legfontosabb szerepük, hogy gyakorlati módszereket szolgáltatssanak az igazság felismerésére. A szahadszija kultusz — mint a tantrikus buddhizmus mellékhajtsa — leginkább azon gyakorlati módszereket hangsúlyozza, amelyekkel fel lehet ismerni az én és a dharmák szahadszatermészetét. Az irodalom szempontjából azonban minket nem nagyon érdekelnek a szahadsziják jógagyakorlatainak részletei, s ezért nem kívánunk minden részletbe belebocsátkozni. Csak igen röviden számolunk be a legfőbb gyakorlatokról, valamint a legfelső gyönyör állapotáról, amely a szádhana során keletkezik.

(i.) A guru-váda

A legfontosabb dolog a szahadszija vallás gyakorlati oldalával kapcsolatosan a megfelelő tanítómester kiválasztása. Az ind filozófia és vallás minden területén nagy hangsúlyt fektetnek a *guru-vādára*, vagyis a tanítómester tantételére. Látni fogjuk, hogy bizonyos értelemben minden indiai filozófia és vallási rendszer misztikus. Mivel az igazság az összes rendszer szerint túl van az értelmi felfogás és racionális okoskodás határán, csak belső intuíció által ismerhető fel, a tanítómester segítségével, aki már felismerte azt. Az igazság úgy száll tovább a mesterről a tanítványra, mint a fény az egyik mécsesről a másikra. Az igazságot tehát kizárólag úgy lehet megismerni, hogy az ember a Guru kegyelméhez folyamodik, mivel ő az egyetlen személy, aki felismertetheti vele a végső valóságot. Úgy vélik, hogy az igazi tanítómester a nem-kettős állapotban azonosul a tanítvánnyal, s mindent végrehajt benne, ami annak szellemi felemelkedéséhez szükséges. Az igazi tanítvány eszközzé válik az igazi mester kezében. Ezért van az, hogy az indiai vallási rendszerekben olyan nagy becsben tartják a gurut. Számos ind vallási rendszerben a guru még istent is helyettesíti — vagy legalábbis, istent a guru személyén keresztül kell megismerni, aki isten létének élő bizonyosságául szolgál. A közönséges embereknek isten csak egy hagyományos hiedelem, a tanítómester azonban felnyitja a tanítvány szemét és meglátatja vele a létező istent. A tantrikus hagyomány, amely a vallás gyakorlati oldalát emeli ki, természetesen ugyanakkora hangsúlyt fektet a guru szerepére. Ráadásul a tantrikus gyakorlatok többsége titkos, ezoterikus jógagyakorlat, és összetett eljárásokat tartalmaz. A tantrikus gyakorlatok kényes természete miatt a tanítványnak előírják, hogy minden egyes lépésnél folyamodjon a guru segítségéhez. Ha helyesen és módszeresen hajtják végre őket, e bonyolult ezoterikus gyakorlatok a legnagyobb szellemi magaslatokba röpíthetik az embert; másrészt viszont lépten-nyomon fennáll a fizikai és mentális eltévelyedés veszélye. Ha nem elég óvatosan és módszeresen üzik őket egy tapasztalt guru irányítása alatt, ezek a gyakorlatok könnyen a pokol legmélyebb bugyraiba vezethetik az embert. Kényes természetük miatt az összes tantrában rendszeresen „a titkok titkának” (*guhyād guhyam*) minősítették e gyakorlatokat, s e jógarendszerbe ezért nem is lehet másképp beavatást nyerni, mint a guru gyakorlati segítségével. A gurut szinte minden tantrában felsőfokú kifejezésekkel dicsőítik, s magának a legfelsőbb valóságnak nyilvánítják.¹³³ Szinte az összes csarjádál nagy tisztelettel szól a gururól, aki az ember egyetlen segítőtársa a szádhana ösvényén; figyelmezteti a

jógit az ösvény buktatóira, és arra utasítja, hogy ha csak egy szemernyi kétely is van benne, s ha akár a legcsekélyebb nehézséget is tapasztalja, azonnal kérje a guru segítségét. A csarjá-dalokban oly bőséges, világos és nyomatékos utalásokat találhatunk a tanítómesterre, hogy állításunkat nem is kell példákkal illusztrálnunk. Később látni fogjuk, hogy dóhákban és csarjá-dalokban szereplő *guru-vāda* elmélet az ó- és középkori bengáli irodalomban szereplő összes vallási szekta egyik legfőbb jellegzetessége.

(ii.) A test jelentősége a szádhanában

A buddhista szahadzsija kultusz gyakorlati oldalával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy — az ortodox vallási formák elleni lázadás hajthatatlan szellemével párhuzamosan — a szahadzsija irodalomban nagy hangsúlyt fektettek az emberi testre, amit az univerzum mikrokozmoszának tekintettek. Mint már utaltunk rá, ez a vonás általánosan jellemző az összes olyan tantrára, melyben a jógaelem dominál; ám mivel a szahadzsiják ezt az elemet emelték ki leginkább, a test mint az univerzum kicsinyített másának elmélete náluk még nagyobb hangsúlyt kapott. A Hévadzsa-tantrában egy bódhiszattva azt a kérdést teszi fel a Magasztosnak (*Bhagavān*), hogy van-e valami értelme egyáltalán ennek az anyagi világnak és fizikai testnek, ha valójában minden csak tiszta üresség. Erre a Magasztos azt válaszolta, hogy test nélkül nem lehetne felismerni a hatalmas gyönyört, és ebben áll a test jelentősége.¹³⁴ S noha az igazság a testben található és abból származik, mégsem szabad fizikai dolognak tekinteni.¹³⁵ A Kálacsakra-tantrában az áll, hogy a test nélkül semmiféle tökéletesség nem létezhet, és a legfelső gyönyört sem lehet megvalósítani ebben az életben — ezért van az, hogy a test és az idegrendszer olyan fontos a jógában. Ha az ember eléri a test tökéletességét (*siddhi*), a három világban mindenféle tökéletesség könnyen elsajátítható.¹³⁶ A zarándoklás és a szent folyókban való fürdőzés helytelenítése kapcsán Szaraha megjegyzi: „Itt (ebben a testben) van a Gangesz és a Dzsumna, itt a *Gaṅgā-sāgara* (a Gangesz torkolata), itt van Prajága és Benáresz, itt a nap és a hold. Itt az összes szenthely, itt vannak a *pīthák* és az *upa-pīthák* — soha nem láttam olyan zarándokhelyet és gyönyör-lakhelyet, mint a saját testem.”¹³⁷ A *tattva* a testünk házában rejtezik, mégis, különös módon, sokszor az egész világot bejárjuk utána. Szaraha szépen fejezi ki: „Benn van a házban, ti mégis odakinn kérdezősködtök utána. Odabent látjátok a férjete, mégis a szomszédoktól érdeklődtök a holléte felől.” „Ó, ti bolondok, ismerjétek meg önmagatokat!” — szól Szaraha — „Az igazságon nem kell meditálni, nem kell észben tartani, mint valami *dhāraṇī*, és nem is mantraként kell mondogatni.”¹³⁸ A tudósok minden szentiratot meg képesek magyarázni, de nem ismerik a Buddhát, aki a testükben lakozik.¹³⁹ „Egy testetlen valaki rejtőzik a testben, s aki tudja, hogy ott van, megszabadul.”¹⁴⁰ A testről a csarjá-dalokban is úgy szólnak a legnagyobb tisztelettel, mint az igazság lakhelyéről. Kánha-páda egyik dalában például így énekel: „Kánha, a jógai, *kāpāli*¹⁴¹ lett, jógagyakorlatokba fogott, és most nem-kettős alakban játszadozik a teste városában”.¹⁴² Egy másik helyen így szól: „Az öt tathágatából készítsd öt evezőt, ó Kánha, vezesd tovább a csónakot (a testet),

134

135

136

137

138

139

140

¹⁴¹ A *kāpāli* a tantrikus jógik általános elnevezése [..]

142

és tépd le magadról az illúzió hálóját!”¹⁴³ A test mint csónak és a tiszta tudat mint evező, mellyel előre lehet jutni az igazság felismeréséhez vezető úton, a csarjá-dalok költőinek egyik kedvenc metaforája.

Miután megállapították, hogy minden igazság a testben lakozik, a tantrikus buddhisták kezdték meghatározni, hol helyezkednek el az emberi szervezetben a mahájána azon princípiumai, melyek a vadzsrajána alapelveivé alakultak át. Így, a — „hat lótusznak” is nevezett — hat idegközpontnak (*ṣaṭ-cakra*) megfelelően, melyek a hindu tantrák és más jógáról szóló szövegek szerint a gerincoszlop mentén találhatók,¹⁴⁴ a buddhisták három ilyen központot vagy lótuszt különböztettek meg, melyeket a három *kāya*val azonosítottak.¹⁴⁵ A köldöktájékon lévő legalsó csakra a legalsó *kāját*, a *nirmāṇa-kāját* (az átalakulás testét) képviseli; a szívközpontban levő csakra a *dharma-kāját* (vagyis a végső igazság mint kozmikus egység testét) jelképezi; a torokban levő csakra pedig a *sambhoga-kāját* (a gyönyörűség testét) jeleníti meg.¹⁴⁶ A *vajra-kāya* vagy *sahaja-kāya*, amely a tantrikus buddhistáknál a negyedik *kāya*, az *uṣṇīṣa-kamalában* található, amit a hinduk *sahasrārának* neveznek. A buddhisták ezen kívül még *mahā-sukha-cakrának* vagy *mahā-sukha-kamalának* is hívják, mivel ez a legmagasabb rendű felismerés székhelye.

Láttuk, hogy a bódhicsitta két összetevőből: *śūnyatā*ból és *karuṇā*ból vagy *prajñā*ból és *upāya*ból áll. A testben lévő megszámlálhatatlan idegszál közül harminchárom bír nagyobb jelentőséggel,¹⁴⁷ s azok közül három legfontosabb: kettő a gerincoszlop két oldalán, és egy középen. A két szélső idegszállal azonosítják a *prajñā* és *upāya* alapelveit, a középső idegszálat pedig, amely a másik kettő találkozási helye, úgy emlegetik, mint a szahadzsa útját, avagy inkább *avadhūti-mārgát* vagy egyszerűen *avadhūtikāt*. A magyarázatok szerint az *avadhūti* olyasvalami, melynek tündöklő természete folytán minden bűn megsemmisül,¹⁴⁸ elmossa a létezés kezdetnélküli gondolatképződményeit,¹⁴⁹ illetve igen könnyen elhárítja a gyötrelmek veszedelmeit.¹⁵⁰ A bal és jobb oldali idegszálakat, melyeket a *prajñā*val és az *upāya*val azonosítanak, s melyek a bódhicsitta létrehozására összehozódnak, a buddhista tantrákban és csarjá-dalokban különféle elnevezésekkel illetik. A jobb oldali idegszálat, amely az *upāya*, a hindu tantrákban és jógaírodalomban pedig általában *piṅgala* néven ismerik, *rasanānak*, *sūryānak*, *ravinak*, *prāṇānak*, *camanānak*, *kālinak*, *bindunak*, *yamunānak*, *raktānak*, *rajasnak*, *bhāvānak*, *puruṣānak*, *grāhyānak*, *vyañjanānak* (mássalhangzóknak), valamint *vaṁ* szótagnak is hívják. A bal oldali idegszálat pedig, amely a *prajñā*, s amelyet általában *iḍā* idegszállként ismernek, *lalanānak*, *candrānak*, *śaśinnak*, *apānānak*, *dhamanānak*, *ālinak*, *nādānak*, *gaṅgānak*, *śukrānak*, *tamasnak*, *abhāvānak* (sőt *nirvāṇānak*), *prakṛtinak*, *grāhakānak*, *svarānak* (magánhangzóknak), valamint *e*-nek is nevezik.¹⁵¹ Anélkül, hogy az elnevezések jelentésének részleteibe bocsátkoznánk, általánosságban elmondhatjuk, hogy a két idegszál a kettősség elvét, a középső (a *suṣumnā* vagy *avadhūtikā*) pedig a teljes egység elvét képviseli.

¹⁴³

¹⁴⁴

¹⁴⁵ [Valójában inkább azok központjainak tekintették őket.]

¹⁴⁶ [Inadekvát lábjegyzet]

¹⁴⁷

¹⁴⁸

¹⁴⁹

¹⁵⁰

¹⁵¹ Az elnevezések jelentésének részletes magyarázatát lásd a szerző *Bevezetés a tantrikus buddhizmusba* című könyvében

(iii.) Az ezoterikus gyakorlat

Rátérve a szahadzsiák ezoterikus gyakorlatának kérdésére, először is meg kell jegyeznünk, hogy igen nagy fontosságot tulajdonítanak a *kāya-sādhana* néven ismert jóga gyakorlatoknak, melyek szerepe a testet megerősítése és alkalmassá tétele a magasabb szintű felismerésekre. A *kāya-sādhana* elve és gyakorlata az összes ezoterikus jógaiskola közös vonása, a *nātha* sziddhák pedig kizárólag erre az egyre fektették a hangsúlyt. A jóga általában pszicho-fiziológiai folyamatokat indukál, s ezért van az, hogy a jóga magasabb fajtáinak gyakorlásához tökéletesen kidolgozott testre van szükség. Erre a célra a *haṭha-yoga* gyakorlatait kell alkalmazni. Ezért van az, hogy a buddhista *siddhā-caryák* gyakorlati téren kiváló *haṭha*-jógik voltak. A csarjá-dalokban gyakran találunk utalást a „szkhandhák” — vagyis a test alkotóelemeinek — megerősítésére. Amíg a „szkandhák” meg nem erősítik — más szóval, éretté nem teszik a *haṭha-yoga* gyakorlása által —, addig a legfelsőbb felismerés (melyet buddhista körökben *mahā-sukhā*nak neveznek) csak az érzékek elszenderülése vagy egyfajta ájultság lesz. Nagy tévedés lenne ezt az ájultságot összetéveszteni a *mahā-sukha* állapottal. A *Rati-vajra* című szöveg azt mondja, hogy ha a test és tudat ájultságba esik a jóga gyakorlása közben, akkor a gyakorlatot nem lehet tökéletesen végrehajtani.¹⁵² A jógit ezért folyamatosan arra intik, hogy tegye erőssé a testét, mielőtt belefog a *mahā-sukha* elérését szolgáló gyakorlatokba.

Mint korábban már elmagyaráztuk, a *prajñā* és *upāya* elveit a nőnek és a férfinak feleltették meg (sőt, a női és férfi nemi szervnek, melyet lótusznak és vadzsranak is neveztek), a bódhicsittát pedig a nő és férfi egyesüléséből származó gyönyörrel azonosították. A buddhista szahadzsiák voltaképpen ezoterikus gyakorlata a bódhicsitta felkeltése a *nirmāṇa*- vagy *maṇipura*-csakrában (a köldöktájon) *haṭha*-jógagyakorlatok segítségével, majd annak felfelé mozgatása és átvezetése a dharma- és szambhóga-csakrán, hogy végül mozdulatlaná tegyék az *uṣṇīṣa-kamalában*, ahol a *mahā-sukha* természetű szahadzsa élményét idézi elő. Úgy tartják, hogy a bódhicsittának két aspektusa van: nyughatatlan formájában (vagyis a magömlést kísérő, közönséges nemi élvezetként) *saṃvṛtā*nak; az erőteljes gyönyör mozdulatlan formájában pedig *vivṛtā*nak vagy *pāramārthikā*nak nevezik. A bódhicsitta *vivṛtā* aspektusa a *saṃvṛti-satyāt*, vagyis a valóság érzékelhető vagy feltételes arculatát; *pāramārthikā* aspektusa pedig a *paramārtha-satyāt*, vagyis a mahájána filozófia végső igazságát képviseli. A szahadzsiák jóga-szādhanáját először a bódhicsitta felkeltésére használják a *prajñā* és *upāya* egyesítésén keresztül, majd pedig arra, hogy a *saṃvṛta* bódhicsittát *pāramārthika* bódhicsittává változtassák. A szahadzsiák úgy tartják, hogy amíg a *prajñā* és *upāya* egyesítésével felkeltett gyönyör a *maṇipura*-csakrában, vagyis a durva anyagi szintet jelképező *nirmāṇa*-csakrában vesztegel, addig a jógik a kötöttségek és szenvedések világában marad. Ám ahogy a hagyományos mahájána filozófia szerint a bódhicsittának felébredését követően felfelé kell vonulnia a tíz *bodhicitta-bhūmi* néven ismert szinten keresztül, hogy a legfelsőbb *dharma-megha* állapotban elérje a buddhaságot, úgy a szahadzsiák felfogása szerint ezt a gyönyörfolyamot felfelé kell irányítani a különböző *kāyákon* keresztül (melyek a *bhūmi*knak felelnek meg),¹⁵³ hogy végül elérje a *vajra-kāya* vagy *sahaja-kāya* tájékát. Miközben felfelé halad, a gyönyör egyre magasabb szintű lesz, amikor pedig eléri az *uṣṇīṣa-kamalát*, a vadzsra- vagy szahadzsa-kāya helyét, *mahā-sukhává* válik, ahol a kettősség minden fajtája továtúnik a legfelső gyönyör egyedülálló felismerésében.

¹⁵²

¹⁵³ [A három *kāya* valójában nem feleltethető meg a tíz *bhūmi*nek, de a bódhicsitta felemelése a csakrákon keresztül csakugyan megfeleltethető a *bhūmi*kon való áthaladásnak. A részleteknek utána lehet nézni...]

(iv) A középső ösvény az ezoterikus szádhanában

A mahájána egyik meghatározó vonása, hogy kiemeli a két szélsőséges nézetet elkerülő középút jelentőségét. Nágárdzsuna filozófiai rendszerét azért nevezik *mādhyamikának*, vagyis a középső út filozófiai iskolájának, mivel felfogásuk szerint Nágárdzsuna egy olyan transzcendens ösvényt tett járhatóvá, amely a pozitivisták és a negativisták nézeteit is tagadja. Vasubandhi *abhūta-parikalpita* filozófiája, melyet a jól ismert *Madhyānta-vibhāga* című értekezésében fejtett ki, szintén vitatja mind a szélsőséges realisták (mint például a szarvászti-vádak), mind pedig a szélsőséges nihilisták (mint a mādhamikák) nézeteit,¹⁵⁴ s a vidnyána-vádinok mindig azt vallották magukról, hogy a középső utat követik. E filozófiai elméletektől eltekintve azt találjuk, hogy a mahájána követői épp annyira kifogásolták a nirvána gondolatát, mint a szenvedés világában való létezést (*bhava* vagy *samsāra*), s a végső állapot szerintük nem is *bhava*, nem is nirvána, hanem egy nem-kettős állapot, melyben a kettő egy és ugyanaz. Az *advaya* vagy *yuganaddha* elvével kapcsolatban már láttuk, hogy a végső állapot az, melyben a nem-kettősség elve minden dualitást magába olvaszt. A szahadzsiják a jóga gyakorlatok során is ezt az elvet alkalmazták. Láttuk, hogy a jobb és bal oldali idegszálak a test mikrokozmoszában a kettősség princípiumait képviselik. Amíg ezek külön-külön működnek, addig a szenvedések világához kötözik az embert, ezért a jóginak a két oldalsó idegpályát ellenőrzése alá kell vonnia és egyesítenie kell a középső idegszállal, hogy ott együttesen működjenek. A középső idegszál tehát a középső ösvény, amely a szahadzsa nem-kettős állapotába vezet.

A bódhicsittát úgy kell szabályozni, hogy az a középső idegszálon haladjon keresztül. A szádhanának ez a legfontosabb és egyben legnehezebb része, és ezért van az, hogy a csarjá-padákban és a dóhákósákban, valamint számos már buddhista tantrikus szövegben is ismételt figyelmeztetéseket találunk, hogy a jógi a gyakorlat kezdeti szakaszán kérjenek tanácsot a tanítómestertől. Ha a bódhicsitta folyama akár balra, akár jobbra térül, az egész dolog el lett rontva. A csarja-padákban ezért mindig arra figyelmeztetik a gyakorlót, hogy ne menjen se jobbra, se balra, hanem maradjon végig a középső ösvényen. A csarják gyakran arra utasítják, hogy tanulja meg tökéletesen uralni a két oldalon lévő idegszálat, és kapcsolja össze (vagyis készítse együttműködésre) azokat a középső idegszálaban. Luipá például azt mondja egyik dalában. „A Mester irányítása alatt rájöttem (a nem-kettős igazságra). Ott folytattam ülésemet, ahol a *dhamana* (a bal oldali idegszál) és a *camana* (a jobb oldali idegszál) egységre lép.”¹⁵⁵ *Guṇḍarī-pāda* így szól: „Pusztítsd el az anyózt (az életszelet) a házban (vagyis a testben), irányítsd a *maṇimulát*, és hasítsd fel a nap és a hold oldalát!”¹⁵⁶ *Cāṭilla-pāda* pedig így énekel: „A létezés folyama hatalmas áradatként hömpölyög. A folyó mindkét partja iszapos, de a közepe felmérhetetlenül mély. A Dharma (vagyis az összes dharma lényegnélküliségének felismerése) kedvéért *Cāṭilla* hidat épített, amelyen a túlpartra vágyó emberek nyugodtan átkelhetnek (a létezés folyóján). ... Miután a hídhöz értek, ne menjetek se jobbra, se balra! A *bodhi* közel van, nem kell messzire mennetek.”¹⁵⁷ A jóga szempontjából a létezés folyója az idegrendszerre és főleg a három fő idegszálra vonatkozik, melyeket a kommentár az *ābhāsa-trayával* (vagyis a *śūnyával*, *ati-śūnyával* és *mahā-śūnyával*) azonosít. Ezek a szennyeződés princípiumai és így az egész létezés okai is. A két part — vagyis a jobb és bal oldali idegszál — „iszapos”, vagyis szennyeződéshez vezető út,¹⁵⁸ a harmadik idegpálya viszont az igazság mélyére visz, ezért felmérhetetlen. A híd viszont az egység

¹⁵⁴ A vidnyána-vádinok (csakúgy, mint a védántinok), tiszta negativizmussal vagyis nihilizmussal vádolták a mādhamika iskolát. [A szerző vélhetőleg *Asaṅga Madhya-madhyānta-vibhāga*, *A közép és a szélsőségek megkülönböztetése* című művére utal, amely a jógácsára iskola középút-filozófiáját mutatja be.]

¹⁵⁵ Cs.1.

¹⁵⁶ Cs.4.

¹⁵⁷ Cs.5.

¹⁵⁸ Komm,

megteremtését jelképezi a bódhicsitta két aspektusa, a *saṃvṛti* és a *pāramārthika* között; más szóval ily módon kell felismerni, valamint szemléltetni, hogyan alakítható át a fizikai bódhicsitta a jógagyakorlat során végső bódhicsittává. *Cāṭilla-pāda* arra figyelmeztet, hogy amikor az ember a hídra ér — vagyis a *saṃvṛti* bódhicsittát *pāramārthika* bódhicsittává igyekszik átalakítani —, nem szabad kitérnie sem balra, sem jobbra, mert a bódhit a középső idegszálon keresztül kell elérni.

Kánha-páda egyik dala így szól: „Az ösvényt (vagyis a helyes ösvényt) az *āli* és a *kāli* elrekeszti.”¹⁵⁹ Később ezt találjuk: „Kánha úgy lép be a szahadzsza lótusztavába, hogy eltöri az *e* (a *prajñā*, vagyis a bal idegszál szimbóluma) és a *vaṃ* (az *upāya*, vagyis a jobb idegszál megfelelője) két jelzőoszlopát.”¹⁶⁰ Később azt látjuk, hogy miután Kánha elvégezte a jógagyakorlatot, az *ālī*-ből és *kālī*-ből egy pár bokaperecet, a napból és holdból pedig egy pár fülbevalót készített.¹⁶¹ Mindkét metafora arra utal, hogy Kánha teljesen uralma alá vonta az *ālī*t és a *kālī*t, avagy a holdat és a napot (melyek a *prajñā* és *upāya* princípiumaira valamint a két idegszállra vonatkoznak). Kánha azt mondja, hogy megismerte a hullámozást (vagyis a gyönyör vibrálását) a középső pályán.¹⁶² Dóháiban szintén azt mondja, hogy a két oldalon letörte a *lalanā-rasanā* illetve a *ravi-śāśi* két idegszálát.¹⁶³ *Kambalāmbara-pāda* azt mondja, hogy miután elfojtotta a bal és jobb (idegszálát) és szorosan tartotta magát a középúthoz, képes volt a legfelső gyönyör felismerésére.” Dombi-páda egyik dalában szintén így énekel, „A csónakot a Gangesz és a Dzsumna közepén át kell kormányozni. A felvillanyozott hölgy (vagyis a szahadzsza-gyönyörben elmerült *Nairatmā*) ott biztonságban viszi át gyermekeit (a jógikat) a túlpartra. Vezess tovább! Ó, Dombi! (kiált fel a költő) időnk már rég lejárt; a Guru lótusz-lábának (illetve áldásának) köszönhetően most a Dzsinák (az önmagukat uralók) földjére indulunk. Dolgozik az öt evező (mely a kommentár szerint a *Pañca-kramā*-ban adott ötrészes útmutatást jelképezi); útközben a *pīthā*-val kösd fel a hajókötelet (vagyis tartóztasd fel a bódhicsitta folyását, amit itt a csónak jelképez, a *maṇi-mūlā*-ban). Merd ki vizet az üresség vedrével, hogy a víz ne szivároghasson be az eresztékeken! A hold és a nap a két kerék, a teremtés és pusztítás (egysége) pedig az árboc (*pulinda*). A balra és jobbra levő ösvények nem látszanak — kormányozd a csónakot, ahogy kedved tartja!”¹⁶⁴ *Śānti-pāda* szintén azt mondja, hogy vándorlása közben elkerüli a bal és jobb oldalon lévő utakat.¹⁶⁵ *Viṇā-pāda* egy másik dalában elmondja, hogy készített egy *viṇāt* (vagyis lantot), melynek a nap a lopótök-teste (*lāu*), a hold a húrja, az *avadhūti* pedig az állványa. Az *āli* és a *kāli* dallama hallatán, mondja, a hatalmas elefánt a *sama-rasā*-ba lépett.¹⁶⁶ A nap, amit a lopótökkel azonosít, és a hold, amit a húrral, a két oldalsó idegszál szimbóluma, az állvány (*daṇḍa*) pedig a középső idegszálé. Amikor a jógai uralmat szerez a bal és jobb idegpálya felett és azokat hozzáhangolja a középsőhöz, egy *anāhata*¹⁶⁷ hang jön létre, amely az elefántot (vagyis a tudatot) bevezeti a *sama-rasa* állapotába. Szaraha így szól: „A jobb és bal oldalon csatornák és zuhatagok vannak — az egyenes út a biztonságos ösvény.”¹⁶⁸

Szükségtelen tovább szaporítanunk a példákat és analógiákat arra a folyamatra, amelynek során a jógai irányítása alá vonja a két oldalsó idegszálát és felemeli a bódhicsittát a középső idegszál mentén. De mely folyamat kölcsönöz felfelé irányuló mozgást a bódhicsittának? Úgy tartják, hogy az *apāna* szél

¹⁵⁹ Cs.7.

¹⁶⁰ Cs.9.

¹⁶¹ Cs.11.

¹⁶² Cs.13.

¹⁶³ D.5.

¹⁶⁴ Cs.14.

¹⁶⁵ Cs.15.

¹⁶⁶ Cs.17.

¹⁶⁷ Lásd a szerző *Bevezetés a tantrikus buddhizmusba* című könyvét!

¹⁶⁸ Cs.32.

mindig lefelé, a *prāṇa* pedig felfelé áramlik; a jóginak ezért mind az *apāna*, mind pedig a *prāṇa* folyását fel kell tartóztatnia és be kell terelnie azokat a középső csatornába. Ha az életszelek a középső idegszámban áramolnak, akkor a bódhicsitta is felfelé folyik egészen addig, amíg el nem éri az *uṣṇiṣa-kamalát*, ahol is kiváltja a *mahā-sukhát*. A bódhicsittát ezután a lélegzet megszilárdításával kell tartósítani, és a jóga ezen állapota a jógi számára a legvégső stádium.

A bódhicsitta felkeltésének négy fázisát különböztetik meg, melyek a négy csakrával vagy lótuusszal függnek össze, és e négy fokozat alapján tesznek említést a négy mudráról (*karma-mudrā*, *dharma-mudrā*, *mahā-mudrā* és *samaya-mudrā*) is, ami a jóga négy stádiuma.¹⁶⁹ Van ezen kívül négy tudatállapot, melyet négy „pillanatnak” neveznek (*vicitra*, *vipāka*, *vimarda*, és *vilakṣana*),¹⁷⁰ valamint négyfajta gyönyör: *ānanda*, *paramānanda*, *viramānanda*, és *sahajānanda*. A gyönyör *ānanda* akkor, amikor a bódhicsitta a *nirmāṇa*-csakrában van; *paramānanda*, mikor a *dharma*-csakrában; *viramānanda* a *sambhoga*-csakrában és *sahajānanda* a *mahā-sukha*-csakrában. Az *ānanda* enyhe örömet jelent, a *paramānanda* erősebbet, a *viramānanda* a világi örömöktől való eloldódást, a *sahajānanda* pedig végső gyönyört.¹⁷¹

(v) A szahadzsiják jóga-szádhanája és a női energia

A következő dolog, ami a szahadzsijá buddhisták jóga gyakorlatával kapcsolatban külön figyelmet érdemel, a női energia fogalma. A csarjá-dalokban gyakori hivatkozásokat találunk e női energiára, melyet hol *caṇḍālī*, hol *ḍombī*, *śavarī*, *yoginī*, *nairāmaṇi*, *sahaja-sundarī* vagy egyéb elnevezéssel illetnek. A szövegek arra is gyakran utalnak, hogy a jógi egységre lép e megszemélyesített istennővel.

A *yoginī* vagy szahadzsa-leány nem tévesztendő össze a hús-vér nővel, aki a konkrét jóga gyakorlatban játszik szerepet; ő csupán belső erő, melynek természete üresség (*śūnyatā*) vagy lényegnélküliség (*nairātmā*) és hatalmas gyönyör, amely a jóga gyakorlat különböző szakaszaiban a különféle idegközpontokban tartózkodik.

A hindu tantrákban azt találjuk, hogy a *mūladhāra*-csakrában (amely a legalsó csakra) összetekeredve nyugszik egy elektromos energia,¹⁷² amelyet a „kígyó erejének” hívnak (mert fel van tekeredve, mint egy kígyó). A szádhana abból áll, hogy ezt a *mūladhārā*ban szunnyadó energiát, akit *Kula-kunḍalini Śakti* néven is ismernek, felébresztik, és egyesítik a *sahasrārā*ban levő *Śivával*. (Mint láttuk, a tantrikus jógában Sakti és Siva egyesülése jelenti a tökéletességet.) Ennek az elképzelésnek megfelelően, a buddhistáknál is megtaláljuk a *nirmāṇa*-csakrában szunnyadó tűz-energia megszemélyesített alakját, akit általában *Caṇḍālī*ként emlegetnek. Ezért mondja Kánha-páda egyik dalában: „Egy a lótusz, hatvannégy a szirma — a *ḍombi* felmászik rá, és táncra perdül.”¹⁷³ A Hévadzsa-tantrában pedig ezt találjuk: „A köldökben lángoló *Caṇḍālī* elégeti az öt tathágatát és az istennőket, *Locanāt* és a többieket, s miután minden elégett, a holdból alácsordul a *hum* szótag.”¹⁷⁴ E *Caṇḍālī* nem más, mint *Nairātmā* istennő, az *avadhūtikā*, avagy *prajñā*. Amikor a jógi felkelti a köldökben ezt az energiát, az öt tathágata által jelképezett öt szkadha és az öt istennő — *Locanā* és a

¹⁶⁹ [Ezeket részletesen kifejtem valahol]

¹⁷⁰ [Ezek az üresség korábban ismertetett négy szintjének felelnek meg]

¹⁷¹

¹⁷² [Sic! De ezt inkább hasonlatként kell felfognunk]

¹⁷³ Cs.10.

¹⁷⁴

többiek¹⁷⁵ — által képviselt anyagi alkotóelemek elégnak, s amikor már minden elhamvadt, a bódhicsittát jelképező holdkorongból alácsordul a *hum*, ami pedig a végső tudás (*vajra-jñāna*) szimbóluma.¹⁷⁶

Guṇjari-pāda egyik dalában azt olvassuk: „A lóbusz és a vadzsra középén találkoznak, és ahogy egyesülnek, *Caṇḍalī* lángra lobban. A lobogó tűz eléri a *ḍombī* házát, fogom a holdat, és vizet öntök rá. Nem hagy sem füstöt, sem perzselő hőséget, de a Méru-hegy csúcsán át az égbe emelkedik.”¹⁷⁷ Amikor a lóbusz és a vadzsra egyesül a *mahā-sukhā* érzésén keresztül (amit találóan egy szélfuvallathoz hasonlítanak), a köldökben lévő *nirmāṇa*-csakrában fellobban *Caṇḍalī*.¹⁷⁸ A *mahā-sukha* tüze elégeti a „házat” (vagyis az összes komplexus, vágy és gyökér-ösztön tárházát), ám a hold (a bódhicsitta) vizet önt a tűzre. A *mahā-sukha* tüzeének se heve, se füstje, hanem a gerincoszlopon („Méru-hegy”) keresztül az ürességbe (*gaṇa*) távozik.

A *Sādhana-mālā*ban azt találjuk, hogy a *mahā-mudrā* a köldökben lakozik, ő hozza létre a *mahā-sukhāt*, melyet perzselő heve miatt a tűz természetével jellemeznek. Olyan, mint az első magánhangzó, és a buddhák őt tekintik bölcsességnek. Állandóan áthatja a három birodalmat (*tri-dhātu*), de a közönséges emberek (*prthag-jana*) mégsem ismerik fel.¹⁷⁹

Caṇḍalī a *Samputikā*ban úgy jellemzik, mint Vadzsrasattva női megfelelőjét; az fel van oldódva benne, mint *prajñā*, s amikor a jógai felébreszti, a köldöktájékon lángra lobban. Úgy ismerik, mint *Nairātmā* istennőt, valamint *Vasanta-tilakāt*. Ezernyi tűzrakást emészt fel magában — ragyogása akár a villám fénye; a jógagyakorlat során (melyben az ember megisteníti magát) e sakti teljes erőből áramlik az egész testen át. Felemészti a szívben lévő *dharma-csakrát*, majd továbbhalad a *sambhoga*-csakrán keresztül, belép a fejben lévő csakrába, mindent felemészt és kiváltja a gyönyört, minekutána visszatér a köldök tájékára.¹⁸⁰ A *Marma-kalikā-tantra* kommentárja egy olyan különleges lelkiállapotként értelmezi a *caṇḍalī* természetét, melyet a jógagyakorlatoknak a tanítómester utasításai szerinti alkalmazásával lehet előidézni, s mely olyan, mint a cukornádból kisajtolt nedű, az erdőben csiholt tűz ragyogó fénye, egy szerelmespár gyönyörűsége szeretkezés közben, a tejből kiköpült tejszín, a tejszínből kifőzött sűrítmény (*ghṛta*), a fazekaskorongon készített agyagedény, a szőlőből erjesztett legkiválóbb bor, vagy mint mikor az ember a mantra által keltett vonzalomnak köszönhetően ténylegesen megkapja vágyai tárgyát — és így tovább.¹⁸¹

¹⁷⁵ [Az öt buddha-család szimbolikáját lásd a *Tibeti Halottaskönyv*ben]

¹⁷⁶ A *Hevajra-pañjikā*ban e versszaknak négy különböző értelmezését találjuk. Az első szerint a *caṇḍā prajñāt* jelent, mivel a nagyobb és kisebb gyötrelmek (*kleśopakleśa*) uralása terén igen heves (*caṇḍa*) természetű, az *ālī* pedig Vadzsra-sattvára utal. A *caṇḍālī* tehát a *prajñā* egyesülését jelenti Vadzsra-sattvával, aminek eredményeképpen az öt nagy érzelem (*mahā-raga*) elégeti az öt szkandhát és az öt elemet — a földet és a többi [...], a *śāśī* mint Vadzsrasattva pedig a *hum* természetét veszi fel. (A *hum* Vadzsrasattva *bīja* mantrája.) A második értelmezés majdnem ugyanaz, mint az első. Egy másik szektás nézet (*sampradāya vyākhyā*) szerint a *caṇḍā* a *prajñā*, a bal idegszál, (amely a bal orrlyukból ered), az *ālī* pedig a jobb idegszálban lévő *upāya*. Amikor a tanítómester utasításai révén a kettő összekapcsolódik, azt *caṇḍālī*-nak nevezik. A *nābhi* a középső idegszálra, az *avadhūtikāra* vonatkozik, melyen keresztül a hatalmas szenvedély tüze (*mahā-rāgaṇī*) mind az öt szkandhát és öt anyagi elemet elégeti, s mikor azok elégték, megjelenik a *mahā-sukha* tudomása. Egy újabb szektás értelmezés szerint a *caṇḍā* a *prajñāt*, vagyis az üresség ismeretét, az *ālī* pedig az egyetemes együttérzéssel teli tudatot jelenti. *Caṇḍālī* tehát az üresség és az együttérzés egységét képviseli, s amikor ezek egységre léptek, a *śāśī*, vagyis a Vadzsra-dhara egy megvilágosító számádhit (*prabhāsvaramaya-samādhī*) ér el, melyben az ember felismeri a múlt, jelen és jövő világainak változhatatlan egységét. [...]

¹⁷⁷ Cs.47.

¹⁷⁸

¹⁷⁹

¹⁸⁰

¹⁸¹

Mindezen leírásokból úgy tűnik, *Caṇḍālī* istennő nem más, mint egy jógával felkeltett belső energia, és az ezoterikus jógagyakorlatok által előidézett *mahā-sukha* első megtapasztalására utal. Amikor felfelé történő vándorlása során eléri az *uṣṇīsa-kamalát*, a tiszta *mahā-sukha* természetét ölti magára. A buddhisták Saktiről alkotott eme felfogása az általános tantrikus elképzelés adaptációja, ötvözve a pusztító tűz vagy a köldökben található tűz-energia princípiumával, melyet a nátha-jógik tételeztek és hangsúlyoztak.¹⁸² Amikor a jógi felfelé irányuló mozgásra készíti, a sakti lassan elkülönül a durva anyagi szennyeződések alapelveitől, fokozatosan feltárja a jógi előtt saját tiszta gyönyörtermészetét, a fejben lévő lótusz tájékán — vagyis durva anyagi szennyeződésektől teljesen megtisztult, legfelsőbb állapotban — pedig tiszta *mahā-sukhā*vá válik.

Felfelé tartó vándorlása során *Caṇḍālī*t gyakran *ḍombī*nak nevezik, a *mahā-sukha-kamalában* pedig ő a szahadzsa-hitves (*sahaja-sundarī*), akivel a tökéletes jógi állandó egységben él. A csarjá-padákban gyakran azt találjuk, hogy a jógi *Nairātmā* istennővel játszadozik a toroktáján lévő *sambhoga*-csakrában. *Śavara-pāda* például egyik dalában így énekel: „Megrágtam szívem bétellelét és kámfort rágtam nagy gyönyörűségemben. Ezek után, torkomban *Nairāmanī* istennővel, *mahā-sukhā*ban töltöm az éjszakát.”¹⁸³ A „szív bétellevele” a tündöklő tudatot, a kámfor (*kāpura*=*karpura*) pedig az ondót jelképezi.¹⁸⁴ *Nairāmaṇi* (vagy *Nirāmaṇi*) nem más, mint *Nairātmā* istennő, vagyis a *prajñā*; a torok a *sambhoga*-csakrára utal, az éjszaka pedig a tudatlanság és a gyötrelmek sötéttségét jelképezi. Kánha-pāda egyik dalában azt találjuk, hogy a beavatatlanok csúfságokat beszélnek a *ḍombī*ről (vagyis *Nairātmāról*), a bölcsek azonban mindig a torkukban (vagyis a *sambhoga*-csakrában) hordozzák őt.¹⁸⁵ *Śavara-pāda* egy másik dalában azt találjuk, hogy a jógi ébren marad a torkában felébresztett *Nairātmā* istennővel.¹⁸⁶ *Guṇḍarī-pāda* egyik dalában pedig ez olvasható: „Miután mindháromat összeszorítottam (vagyis megtisztítottam és uralmam alá hajtottam a három idegszálat), magamhoz ölelem a jóginét. ... Ó, Jóginí (kiált fel a jóg), egy pillanatig sem élhetek nélküled! Állandóan csókolom az ajakad, és lótuszod nedvét szüröcsölöm.”¹⁸⁷ Kánha-pāda egy másik dalában ezt találjuk: „Városszélén van a kunyhód, *Dombī*; a brahminokhoz és a leborotvált fejűekhez mindig csak hozzáérsz (de sosem tárod fel magad előttük). O *Dombī*, veled akarok élni, és e célból lettem *kapālī*, aki semmitől sem idegenkedik. Egy a lótusz és hatvannégy a szirma — a kedves *ḍombī* felmászik rá, és táncra perdül. Őszintén kérdezlek: kinek a csónakján közlekedsz? A *ḍombī* szövőszéket és (bambuszból készült) lapos kosarat árul. Én miattad leszámoltam már az élet drámájával. Te vagy a *ḍombī*, én meg a *kapālī*, s a kedvedért csont-füzért öltöttem magamra. A *ḍombī* tönkreteszi a tavat, s mind megeszi a lótusz-szárákat. Megöllek, *Dombi*, s kioltom életed!”¹⁸⁸ A *ḍombī* nem más, mint *Nairātmā*, és ahogy a brahminok nem érhetnek hozzá egy *ḍombī*hoz (vagyis *ḍoma* kasztbéli nőhöz), úgy nem ismerhetik meg *Nairātmāt* sem, mivel ő érzékszervileg nem felfogható.¹⁸⁹ *Dombī* ezért lakik a városszélén, vagyis az érzékek világán kívül. A szövőszék- és kosárárulás metaforája a jelek szerint szójátékot tartalmaz: *tanti* a köznyelvben szövőszéket jelent, de a szanszkrit *tantrī* vagy *tantra* szóval is összefügg, ami a tudati képződmények fonalára utal. A *cāmgeḍā* bambusznádból font kosarat jelent, de a kommentár magyarázata szerint *viṣayābhāsam*, vagyis a tárgyak észlelése által okozott szennyeződésre utal. A fent említett *tó* nem más, mint a test, a lótusz-szár pedig a bódhicsitta; a *ḍombī*, ha nem tökéletesen letisztult, mindkettőt tönkreteszi. Ezért van az, hogy a bódhicsitta megvalósítása

¹⁸²

¹⁸³ Cs.28.

¹⁸⁴

¹⁸⁵ Cs.18.

¹⁸⁶ Cs.50

¹⁸⁷ Cs.4.

¹⁸⁸ Cs.10.

¹⁸⁹

érdekében a *ḍombī* meg kell tisztítani, és szilárdná kell tenni. Ez utóbbi *ḍombī* azonban valószínűleg a tisztátalan, nem uralt léletszél, mint ahogy a Hévadzsa-tantrában is azt találjuk, hogy a levegő elemet *Dombī* istennő jelképezi.¹⁹⁰

Vīṇa-pāda, aki a napból, holdból és az *avadhūtī*ből készített lantot, egyik dalában azt mondja, hogy amikor a lant megszólal, Vadzsradhara (maga a jógi) táncra perdül, az istennő (*Nairātmā*) dalra fakad, és így adják elő a Buddha színjátékát.¹⁹¹ Kánha-pāda egy másik dalában így énekel: „Ó Dombí, miféle a te okosságod? Az arisztokraták rajtad kívül, a *kāpālī*k pedig belül vannak (vagyis az öntelt tudósok és ortodox papok sosem juthatnak hozzá a *sahaja-nairātmā*hoz, csak a *kāpālī* jógik ismerhetik fel őt). Mindent tönkretettél; az ok-okozat törvényével megölted a holdat. (Ez azt jelenti, hogy amikor a tudatlanság fátyla eltakarja, *Nairātmā* káprázatszerű ismeretekkel téveszti meg az egész világot, és ilyen értelemben tönkreteszi a holdat, vagyis a bódhicsittát.) Egyesek rosszindulatúan beszélnek rólad, de a bölcsek sosem vetnek le a nyakukból (vagyis a torokban lévő *sambhoga*-csakrából). Te vagy a *kāma-caṇḍālī* — a *ḍombī*nál nincs csalfább és ravaszabb asszony.”¹⁹² Kánha-pāda egy másik dalában a Dombíval való házasságkötés gyönyörű metaforája található. Először egy lakodalmas menet következik, melynek során a létezésből és az ellobbanásból *paṭaha* és *mādala* nevű hangszerek lesznek, a tudatból és az léletszélből pedig két másik hangszer. A dobok győzedelmesen peregnek, miközben Kánha elindul feleségül venni a *ḍombī*t. Ebből az a haszna származik, hogy elkerüli a születést, és a *mahā-sukha* transzcendens régióját (*ānata-dhāma* = *anuttara-dhāma*) kapja hozományul. Miután összekelnek, a nappalokat és éjszakákat szerelmes évdőssel töltik, az éjjel pedig a jóginí fényes társaságában telik (vagyis a tudatlanság sötétsége tovatűnik a ragyogó szahadzsa-tudás megjelenésével). A jógi egy pillanatra sem hagyja el a *ḍombī*t, akibe fülíg szerelmes, és egyfolytában szahadzsa-gyönyörtől mámoros.”¹⁹³ *Kukkuri-pāda* egyik dalában *Nairātmā* szájából hangzik el: „Mentes vagyok minden vágytól és reménytől, és az üresség-tudat a férjem. Kifejezhetetlen a gyönyör természetének felismerése, mely belőlem fakad.”¹⁹⁴ *Śavara-pāda* egy másik dalában így énekel: „Magas a hegy (vagyis a gerincoszlop), melynek tetején (vagyis a fölötté levő *mahā-sukha*-csakrában) ott ül a *śavarī* lány. Színes pávatollak ékesítik, s a nyakában rózsafüzér. — Ó, jókedvű *Śavara*, örült *Śavara* (kiált fel a lány a hegytetőn), ne leld kedved világi örömeiben! Én vagyok a te drága hitvesed, akit *Sahaja-sundarī*nak (vagyis Gyönyörű Szahadzsa-hölgynek) neveznek. A hegyen rengeteg fa nő, melynek ágai az égig érnek, a fülbevalóval és vadzsrával ékesített *śavarī* lány pedig egyedül játszadozik az erdőben. A három összetevő (a test, beszéd és tudat) ágykeretét elhelyezi, a *Śavari* pedig nagy élvezettel veti meg az ágyat. A kígyószerű *Śavara* (vagyis a *citta*) és *Nairātmā* istennő (aki véget vet az összes gyötrelmeknek) ezen az ágyon töltik szerelmes éjszakájuk.”¹⁹⁵ *Bhusuka-pāda* egy másik dalban így szól: „Átkormányoztam a vadzsra-csónakot a lótuszcsatornán, s miután a nem-kettős Bengálba érkeztem, magam mögött hagytam minden gyötrelmemet. *Bhusuka* ma igazi bengáli lett, mert *Caṇḍālī*t vette feleségül.”¹⁹⁶ A vadzsra itt a csitta-vadzsrát (vagyis a gyémántkeménységű tudatot), a lótusz pedig a *prajñā*t jelképezi, s kettejük egyesülése által fedezhető fel a nem-kettős igazság (Bengál).¹⁹⁷ Azzal, hogy feleségül vette *Caṇḍālī*t (aki a vadzsra és a lótusz egyesüléséből származik), a jógi felismerte a tisztán nem-kettős igazságot.

¹⁹⁰ A földet *Pukkaṣī*, a vizet *Śavarī*, a tüzet *Caṇḍālī*, a levegőt pedig *Dombī*

¹⁹¹ Cs.17.

¹⁹² Cs.18.

¹⁹³ Cs.19.

¹⁹⁴ Cs.20.

¹⁹⁵ Cs.28.

¹⁹⁶ Cs.49.

¹⁹⁷ Figyelemreméltó, hogy Bengál itt a nem-kettősséget jelképezi. (Lásd még Cs.39) Nem tudjuk, ennek mi lehet az oka. [...]

(vi) A végső bódhicsitta, avagy a mahā-sukha állapota

Korábbi fejtegetéseinkből világosan kitűnik, hogy a bódhicsitta felkeltése és felfelé vándorlása a különböző csakrákon keresztül az *uṣṇīṣa-kamalā*ba, hogy ott *mahā-sukhā*vá alakuljon át, szorosan összefügg azzal, ahogy a sakti a jelenségvilág alsó pólusából a végső igazság felső pólusába emelkedik. Amikor végül eléri a *vajra-kāyāt* vagy *sahaja-kāyāt*, ürességgé válik. Az ember tökéletesített tudatából Vadzsra-szattva lesz, az igazi *mahā-sukha* pedig csak akkor következik be, amikor az üresség a *sahaja-kājā*ban egyesül Vadzsra-szattvával.

Vannak azonban bizonyos jelek, melyeket a jógí a végső állapot megvalósítása közben megtapasztal. A *Śrī-guhyā-samāja* öt ilyen jelről tesz említést: az első délibáb formájában jelentkezik, a második füst formájában, a harmadik szentjánosbogarak formájában, a negyedik égő mécses formájában, az ötödik pedig a makulátlan égbolthoz hasonlít.¹⁹⁸ E jelek meglehetősen fontosak. A *Marma-kalikā-tantra* kommentárjának magyarázata szerint, a délibáb jele a világ természetéről alkotott tudást jelképezi, mely ilyenkor a jóginak olyan káprázatszerűnek tűnik, mint a délibáb. Amikor ily módon felismeri a dharmák káprázatszerűségét, eltűnnek a látszatok (*pratibhāsa*), s ezért minden füstösnek tűnik — pusztá káprázatszerű jelenésnek, mely az okok és körülmények összjátékából fakad, mint egy varázsolt elefánt. Ez a függő keletkezés (*pratītya-samutpāda*) a világ füstössége, s ezért ez a második jel.¹⁹⁹ A harmadik jellel kapcsolatban azt mondja a kommentár, hogy ezen a szinten, ahogy a szentjánosbogár olykor-olykor egy pillanatra felvillan az égen, úgy tűnik át a tökéletes tudás fénye egy-egy pillanatra a dharmák ürességén, s ezért ez a harmadik jelnek felel meg.²⁰⁰ A tudás a negyedik szinten olyan fényes lesz, mint egy égő mécses, az ötödik vagy utolsó szinten pedig olyan lesz, mint a tiszta kék ég egy őszi napon. E jelekről a *Śrī-kāla-cakra-tantra* is említést tesz, de ott — csakúgy, mint a *Saḍaṅgā*ban — azt találjuk, hogy a füst az első jel, a délibáb pedig a második.²⁰¹

De vajon milyen állapotba kerül a jógí, amikor megvalósítja a bódhicsittát és eléri a végső megvilágosodást? A *Vyakta-bhāvānugata-tattva-siddhiben*²⁰² az áll, hogy ilyenkor az összes érzékszerv a tudatba oldódik, minden gondolatképződmény megszűnik, s a létezés magvai megsemmisülnek. A tudat olyan, mint az üres égbolt, mely nyugodt és derűs.²⁰³ Más helyen az áll, hogy ez a szint olyan, mintha az érzékek álomba merültek volna. A tudat magába fordul, a test pedig teljesen elmerül a legfelső gyönyörben, mintha egyáltalán nem is működne.²⁰⁴

A Csarjá-padákban rengeteg dal található, amely a végső tökéletesség állapotát, vagyis a szahadzsa-természet *mahā-sukha* formájában történő felismerését ábrázolja. Kánha egyik dalában egy megittasult elefánthoz hasonlítja magát, amikor a szahadzsa-gyönyörben tartózkodik: Letaposta az *e* és a *varṇ* — avagy a nap és a hold — tartóoszlopait, mint egy erősen megittasult elefánt, becsörtetett a lótusz-tóba, és ott tökéletesen megnyugodott.²⁰⁵ *Mahādhara-pāda* egyik dalában azt mondja, hogy azonosította magát a három fadeszkával (vagyis a testhez, beszédhez és tudathoz tartozó, háromfajta gyönyörrel); vagyis a test gyönyörét a beszédével, azt a tudatával, s végül mindhármat önmagával azonosította.²⁰⁶

¹⁹⁸ [Ezek a *Tibeti Halottaskönyv*ben is megtalálhatók, mint a szkandhák lebomlásának jelei a haldoklás során,]

¹⁹⁹ [Mi inkább ködösségnek mondanánk]

²⁰⁰

²⁰¹

²⁰² A *Subhāṣita-saṃgrahā*ban ezt a szöveget Szaraha-pádának tulajdonítják, de szöveg a rendelkezésünkre álló kéziratában nem találtunk említést a szerzőről.

²⁰³

²⁰⁴

²⁰⁵ Cs.9.

²⁰⁶

Ezt a spontán *anaha* (*anahāta*) hang rettenetes dübörgése követi, melynek hallatán az összes testi vágy és gyötrelem semmivé lesz. A tudat elefántja felvillanyozva halad tovább, miközben hátával a napot és a holdat (vagyis a kettősség princípiumaihoz) dörzsöli. A bűnt és az erényt is elpusztítja, a láncot letépi, a jelzőoszlopokat letapossa, az ég pedig egyre hangosabb lesz — a tudat belép a nirvánába. Tudomást sem véve a három világról, megissza a finom szeszestalt (a *mahā-sukhāt*) és mámorban tobzódik. Így válik az ötféle tárgy urává, vagyis Vadzsra-szattva Buddhává, és ettől kezdve sehol sincs ellensége. A sugarak (a *mahā-sukha* sugarainak) perzselő hevében, az ég peremére ért. *Mahādhara* így szól: „Mikor így magamba süppedek, semmit se látok.”²⁰⁷ *Bhusuku-pāda* pedig így énekel:²⁰⁸ „A lét és nemlét kettősségének elfojtását követően az együttérzés felhői mindig fényesen ragyognak. A gyönyörűség felvirradt az égen. Lásd, *Bhusuka*, a szahadzsa-természetet, melynek láttán és hallatán az összes érzékszerv megsemmisül, s a tudat magában örvendezik!”²⁰⁹ Amikor a fényes telihold felkel az égen, az összes sötétség szertefoszlik; így szűnik meg a tudatlanság sötétsége, amikor megszületik a bódhicsitta, és a szahadzsa-gyönyör felismerésével az ember felfedezi a tárgyak mögött rejlő, végső valóságot.

²⁰⁷ Cs.16.

²⁰⁸ Cs.30.

²⁰⁹