

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE  
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont  
Munkafüzetek 76.

**Kárpáty Ágnes**

# **Buddhizmus Magyarországon**

**avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene**

**Budapest, 2001**

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjedését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmány megjelenését az ELTE BTK Szimbiózis Alapítványa és az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé. Kiadásához az OTKA T 022600 és a T 035241 számú kutatási kerete biztosított anyagi háttérrel.

© Kárpáty Ágnes, Budapest, 2001.

**Sorozatszerkesztő: A. Gergely András**

Kiadni, másolni csak a szerző engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: szubkultúra, közösségek, vallásszociológia, életmód, kulturális minták, földrajzi (Magyarország), kulturális kisebbség, kulturális antropológia, identitás.

ISSN 1416-8391

ISBN 963 9218 67 7

**Kiadja:**

**az MTA Politikai Tudományok Intézete  
Budapest, 2001**

## Előszó

Magyarország európai (vissza)csatlakozásának küszöbén elkerülhetetlenül felvetődik a kulturális értékek, nemzeti hagyományok integrálhatóságának kérdése. E témakör tárgyalásakor gyakran felmerül a multikulturalizmus kérdése, amelyet a legegyszerűbb módon különböző kultúrák találkozásaként, érintkezéseként és együttéléseként fogalmazhatunk meg. E „találkozások” fontosságát és jelentőségét számomra legkifejezőbben Szent István fiának, Imre hercegnek szóló intelmei jelentik: „Mert amiként különb-különb tájakról és tartományokból jönnek a vendégek, úgy különb-különb nyelvet és szokást, különb-különb példát... hoznak magukkal, s mindez az országot díszíti... Mert az egynyelvű és egy szokású ország gyenge és esendő. Ennélfogva megparancsolom neked, fiam, hogy a jövevényeket jóakarattal gyámolítsd és becsben tartsd...”. Úgy gondolom, e szavak ezer év elteltével sem veszítettek jelentőségükből.

A különböző kultúrák találkozásakor a vallási jelenségek, a vallás szerepe gyakran, ám legtöbbször nem önálló vizsgálati szempontként vetődik fel. A kérdés általában az, hogy kitüntetett szerepe van-e a vallási dimenzióknak a multikulturalizmus problémakörében? Azt gondolom, hogy a vallás az egyik legfontosabb rendező ereje, hordozója és formálója, sőt általános inspirálója az egyes népek civilizációjának, így méltán kaphat kitüntetett szerepet az eltérő kultúrák együttélésének vizsgálatában. Különösen a modern, vagy inkább posztmodern társadalmakban, amelyekben a vallások olyan relatíve önálló létű és dinamikájú entitásnak tekinthetők, amelyek hatással vannak a társadalom és kultúra egészére.

Hazánk vallási szempontból is ugyanazt a pluralitást mutatja, mint kulturális és etnikai szempontból, hiszen a két legnagyobb hívő közösségen, a katolikus és a református egyházon kívül egyre több felekezet tevékenykedik ma Magyarországon. E tendencia elsősorban a kulturális kapcsolatok rendszerének kiszélesedésének köszönhető, amely az egyre erősödő pluralitást és annak következményeként a nyitottság igényét is magával hozta. Ezek a szokatlan és gyakran ismeretlen vallások, élet- és morálfilozófiák az adott politikai határokon és a saját, hagyományos nemzeti kultúránkon kívülállónak, sőt attól sok vonatkozásban eltérőnek tűnnek. Megjelenésük és terjedésük új kihívások elé állít bennünket mind a kapcsolatteremtés, mind a kultúrákövetítés terén, s az új kérdésekre megfelelő új válaszokat kell találnunk. A tőlünk eltérő kultúrák megértésében csak a kölcsönös, nyitottságon és elfogadáson alapuló közeledés segíthet. E törekvésben jelentős szerepe van a vallási különbségek megismerésének, hiszen a kulturális sokszínűségben, amelyben minden egyes vallási közösség újabb és újabb eszmérendszert, másfajta „igazságot” és ezáltal új, választható alternatívát képvisel, nyilvánvalóan nem arra kell törekednünk, hogy meggyőzzük egymást saját világképünk helyesebb, etikusabb voltáról. Célunk „csupán” az lehet, hogy megismerjük mások gondolkodását, hitét, erkölcsi szabályrendszerét és megkeressük benne azokat a támpontokat, amelyeket mindnyájan elfogadunk.

Nem meglepő tehát, hogy a vallások közötti párbeszéd egyre égetőbb igényként jelentkezik, de fontosnak tartom azt is, hogy ennek középpontjában elsősorban ne a hitvita álljon, hanem a kölcsönösen elismert közös értékek és különbözőségek feltárása és megőrzése. Ehhez azonban szükséges, hogy a Magyarországon található vallási felekezetekről megfelelő képet kapjunk. Jelen tanulmány, amely vallásszociológiai szakdolgozatomból született, ehhez szeretne hozzájárulni a hazai buddhista „társadalom” rövid bemutatásával.

Tanulmányomban nem foglalkozhatok a buddhista vallás és filozófia részletes bemutatásával, mert e feladathoz sem megfelelő tudással, sem tapasztalattal nem rendelkezem. A buddhista eszmerendszer megértése és elsajátítása ugyanis több évi (évtizednyi?) intenzív elmélyülést és gyakorlást igényel.

Munkámban arra helyeztem a hangsúlyt, hogy bemutassam a buddhizmus magyarországi „intézményesülésének” történetét, az általam megismert közösségek élet- és szemléletmódja közötti eltéréseket, így bepillantást adjak egy mind jobban szélesedő társadalmi jelenségbe, szellemi-társadalmi irányzatba, a hazai buddhizmus elterjedésének jellegzetességeibe.

Szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek Dr. Kamarás Istvánnak, bíráló tanáromnak Hidy Péternek, a Tan Kapuja Buddhista Főiskola főigazgatójának Farkas Pálnak, valamint minden adatközlőmnek és interjúalanyomnak, akik válaszaikkal és véleményükkel segítették munkámat.

### **A gondolat megfogalmazódik**

Fontosnak tartom elmondani, hogy miért és hogyan kezdtem e téma feldolgozásába. A buddhizmussal részletesen először egyetemi tanulmányaim során találkoztam, ahol felkeltették érdeklődésemet az erről tartott érdekes, személyes élményekkel tűzdelt előadások. Később, egy kirándulás alkalmával ellátogattam a zalaszántói sztúpához,<sup>1</sup> amelynek varázsa és lenyűgöző környezete tovább fokozta érdeklődésemet. Kíváncsiságomat csak növelte az a kezdetben érthetetlen jelenség, amit a buddhizmus hazai megnyilvánulása jelent. Hogyan lehet létjogosultsága egy számunkra látszólag teljesen kultúra-idegen vallási rendszernek? Hogyan és milyen hiányok, vágyak következtében talál rá hazánkban egyre több ember a buddhizmusra?

E kérdések révén fogalmazódott meg bennem, hogy e témával mindenképpen foglalkozni kell. Felmerülő gondolataimhoz a következő kapcsolódási pontokat találtam:

Az első, akit a hazai buddhizmussal kapcsolatban meg kell említenem, Kőrösi Csoma Sándor, aki megalapozta mind a buddhizmus, mind a Tibet iránti tudományos érdeklődést. Az azóta is élő, olykor délibábos Csoma-kultusz az őshaza, az esetlegesen Ázsiában maradt magyarok felkutatására indult hősnek szült, aki útja során elkészítette az első tibeti-angol szótárt, összegezte a tibeti nyelvtan szabályait és ezzel lényegében megalapozta a tibetológia tudományát. A református hitét soha meg nem tagadó<sup>2</sup> „nyugati tanítványt” 1933. február 22-én a tokiói Taisho buddhista egyetemen szentté avatták, ő lett „a nyugati világ egyetlen bódhiszattvája”,<sup>3</sup> aki „megnyitotta a Nyugat szívét a Buddha tanítása előtt” (Farkas, 1997). A Csoma-kultusz, annak ellenére, hogy a „nyugati tanító” nem lett buddhista, sokszor segítette a buddhizmus érvényesülését, így többek között a szocialista időszak egyfajta „buddhizmust legitimáló szimbólumává” is vált.

Érdeemes tehát Kőrösi Csoma alakját, mint jelképet megvizsgálni. A nemzeti identitástudat kérdése és az ezt segítő eredetkutatás mindig fontos szerepet játszik egy társadalom jelenbéli önazonossága szempontjából. Azt az ősi mítoszt pedig, miszerint a magyarok tulajdonképpen

---

<sup>1</sup> Buddhista szentély. (szanszkrit)

<sup>2</sup> A buddhizmus nem követel kizárólagosságot követőitől. Egy buddhista tagja lehet bármely más egyháznak. Előzetes beszélgetéseim során igen sok „keresztény buddhistát” ismertem meg.

<sup>3</sup> „A Megvilágosodott Hős” (szanszkrit), aki „késlelteti a tökéletes megvilágosodást”, hogy további tanításával előbb a többi lényt segíthesse a megszabaduláshoz.

nyugatra tévedt keletiek, Kőrösi Csoma személye jelképezi a legtisztábban. A magyarság keleti eredetét hangsúlyozza Rács Géza (buddhista teológiai doktor), aki feltételezi, hogy az ősmagyarok ismerték és sokan követték is a Buddha vallását. A „keleti eredet” mítoszai közé tartozik a buddhizmust jól ismerő Galeotto Marzio érdekes, ám minden alapot nélkülöző feltevése, miszerint a Buda helységneve Buddhával lenne kapcsolatban.<sup>4</sup> Ezek a Kelethez, keleti eredethez fűződő romantikus elképzelések azonban érdekes módon a hazai buddhizmusban egyáltalán nem örvendenek nagy népszerűségnek, ami elsősorban fővárosi eredetének, „urbánus-entellektüel” háttérének és kozmopolita jellegének tudható be (Farkas, 1997).

Meg kell említenem azonban, hogy beszélgetéseim során találkoztam néhány buddhistával, aki úgy gondolja, hogy a Kelet (így a buddhizmus) iránti vonzalom ösztönösen jelen van a magyar nép szívében. Ezt azzal magyarázták, hogy a tanítások hallatán úgy érezték, mintha mindig is ismerték volna Buddha tanításait. Ha azonban a „keleti eredet” mítosz elfogadása és táplálása nem is játszik fontos szerepet a hazai buddhista-identitásban, azt azért sokan elismerik, hogy a misztikus Kelet a maga nyugalmaival, bölcsességével rendkívül vonzó szempont a buddhistává válóknak.

A buddhista-identitás meglétével vagy nemlétével a későbbiekben még foglalkozom, azt azonban fontosnak tartom már az elején tisztázni, hogy az általam megkérdezettek közül csupán néhányan nevezték magukat buddhistának. Ennek több oka van, amelyek közül most csak azt említeném meg, hogy jó néhány megkérdezett szerint a „buddhista” és a „buddhizmus” kifejezés európai műszó. A „buddhisták” Tibetben és Indiában „Buddha követőjének”, „törekvőnek” vagy „gyakorlónak” mondják magukat, hitüket pedig a páli Dhamma szóval („Tanítás”, „Törvény”) jelölik és e kifejezéseket részesítették előnyben beszélgetőpartnereim is. Ennek ellenére az egyszerűség és az érthetőség kedvéért írásom során inkább a „buddhista” illetve a „buddhizmus” kifejezéseket használom, kivéve természetesen azokat az eseteket, ahol ez lényegi eltéréseket eredményezne.

Ami miatt még fontosnak érzem a témával való foglalkozást, a már említett zalaszántói sztúpa. Ahogy mostani tanulmányomig én sem, sokan nem tudhatják, hogy Zalaszántón, a világosvári hegyen áll Európa legnagyobb buddhista-szentélye, a 36 méter magas és 24 méter széles Béke-sztúpa. Belsejében Buddha tanításai, ereklyéi és egy 24 méter magas életfa található, az oltáron pedig egy Dél-Koreából származó Buddha-szobor. Öszentsége, a tizennegyedik dalai láma, Tendzin Gjatso 1993. június 17-én avatta fel a „béke, a boldogság és a megvilágosodás” jelképét. Úgy gondolom, ez méltón igazolja a buddhizmus magyarországi jelenlétét. A zalaszántói sztúpa azonban nem az egyetlen hazánkban, rajta kívül még négy kisebb és egy nagyobb szentély található.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A 19. században Duka Tivadar, Kőrösi Csoma első életrajzírója fogalmazta meg azt a feltevést, hogy a Buda neve egy, a Gellért-hegyen állt Buddha-szobortól, esetleg buddhista kolostorból származik, a Pest pedig a perzsa „past” (alant) szóból ered. Ez azonban nem több a korra jellemző etimológiai játéknál, Duka maga sem gondolta komolyan. (Nagy, 2000) Találkoztam azonban néhány buddhistával, aki hisz ebben az „elméletben”.

<sup>5</sup> Két sztúpa található Budapesten; 1982. szeptember 25-én avatták fel a Kőrösi Csoma Sándor sztúpát, majd 1987-ben a Buddhista Misszió központjában a Maitreja sztúpát. Ugyanebben az évben felavatják a szintén Kőrösi Csoma nevével fémjelzett sztúpát az uszói tanyán, majd 1988-ban Budakeszin egy magánvilla kertjében a Sákjamuni Buddha sztúpát. Az előbbieknél nagyobb, 13 méter magas sztúpát Kőrösi Csoma halálának 150. évfordulója alkalmából, 1992-ben szentelték fel Tar községben.

A magyarországi buddhizmus elterjedésében kiemelkedően fontos szerepe van a Tan Kapuja Buddhista Egyház által 1991-ben alapított, négyéves nappali tagozatos képzést nyújtó főiskolának, amely egyedülálló intézmény Kelet-Európában.

A legfőbb és egyben az előbbi tények által is alátámasztott motivációt a dolgozat megírásához az jelentette, hogy meglepően kevés a hazai buddhizmusról szóló szakirodalom. Míg a buddhizmussal általánosan, a különböző irányzataival részletesen foglalkozó irodalom szép számmal áll az érdeklődők rendelkezésére, a hazai adaptálás mikéntjéről csupán néhány jelentős munkát találtam.<sup>6</sup>

Véleményem szerint e hiány oka leginkább abban rejlik, hogy a buddhizmus nem térítő vallás, ezért hazánkban kevésbé ismert. Ismertségét gátolja apolitikus jellege, más felekezetekkel szemben mutatott toleráns magatartása, amelyek miatt kevésbé „médiavonzó”. Az ismeretlenség azonban sokszor félreértésekhez, általánosításokhoz és más „hasznalónak” ítélt eszmerendszerekkel, vallásokkal való összeméréséhez vezet. Így a hazai buddhistákkal kapcsolatban is gyakran tapasztaltam, hogy a „krisnásokkal” vagy egyszerűen a „szektásokkal” azonosítják őket.

Az előbbi a „közös” indiai eredetnek köszönhető, az utóbbi pedig talán annak, hogy sokan az ismeretlenséget a „homályossággal”, a „rejtélyességgel” és a „veszélyességgel” azonosítják. Ez utóbbi félreértést nagyon szerencsétlennek tartom, hiszen a „szekta” megbélyegzés a köztudatból általában félelmet és elítélést vált ki. Ennek okát a kifejezés sokszor helytelen és nem következetes használatában, s ezáltal gyakori pejoratív értelmezésében látom. A félreértést tovább növeli, hogy ma Magyarországon a buddhista közösségek zöme szabályos kisegyházként került bejegyzésre, melyeket viszont a különböző sajtótermékekben, vitafórumokon, de még egyházpolitikával foglalkozók körében is gyakran azonosítanak a szektákkal, így nem csoda, ha sokan a buddhista közösségeket is - helytelenül - szektáknak tekintik.

A hazai buddhisták mind tanaikban, mind vallási gyakorlataikban eltérnek a vallási kisközösségek közismert formációitól.<sup>7</sup> Sőt, talán nem túlzás azt állítani, hogy a buddhizmus kifejezetten „szektaellenes”, amennyiben nem kíván a követőitől kizárólagos elkötelezettséget, „engedi” a különböző buddhista és nem buddhista felekezetek közötti átjárást és nem követeli meg, sőt kifejezetten ellenzi a mester és a Buddha tanításainak „vak hiten” alapuló elfogadását. Buddha minden tanításának alapvető eleme az, amit a szabad útkeresés szellemének nevezhetnénk. Erről Max Weber a következőket írja:

---

<sup>6</sup> Rács Géza 1959-ben készült doktori disszertációja és Hetényi Ernő munkái segítettek a magyarországi buddhizmus történetének megismerésében. A hazai buddhizmus szociológiai jellegű vizsgálatáról azonban csupán Farkas Attila Márton „Buddhizmus Magyarországon” című kultúrantropológiai dolgozatát találtam, amely nagy segítséget jelentett számomra. Azt hiszem, e „szubjektív esszé” nélkül, amely jellegénél fogva rendkívül kritikus és néhol túlságosan elfogult, ám izgalmas kérdésekkel és meglátásokkal bíró munka, nem kezdtem volna e téma feldolgozásába.

<sup>7</sup> Fontosnak tartom, hogy ennek az előtanulmánynak egy részletes szociológiai kutatás keretében folytatása legyen. A nyilvánosság talán segítene eloszlatni a buddhizmussal kapcsolatos félreértéseket. Sok segítséget jelentett például a Krisna-tudatúakkal szemben tanúsított előítélet csökkentéséhez a Kamarás István által vezetett, „Krisnások Magyarországon” c. könyvben közölt kutatás. A ilyesfajta publicitás véleményem szerint segíthetné a hazai buddhizmus megismertetését is.

„Sem a galileai próféta rövid példázata, sem ironikus útmutatásai, még kevésbé patetikus bűnbánó prédikációi, sem az arab hadvezér víziókból kiinduló szónoklatai nem állíthatók párhuzamba azokkal a teljességgel az értelemre ható, nyugodt, tárgyilagos, minden belső felindulástól mentes mérlegelésekkel, szuverén, a tárgyról mindig módszeres-dialektikusan teljes képet adó előadásokkal és beszélgetésekkel, amelyek, úgy látszik, Buddha tevékenységének sajátos formái voltak” (idézi Bálint, 1992:144).

Buddha soha nem fektetett le olyan dogmákat, törvényeket, amelyeket minden embernek követnie kellene. Ehelyett etikai vezérfonalat, tanácsokat, viselkedési mintákat ajánlott fel és igyekezett úgy láttatni a dolgokat az emberekkel, amilyenek azok „valójában”. Ez a megvilágosodás lényege: a személyiség egészének teljes ráébredése a valóságra.

„Egy nap például egy asszony, Kisa Gotami látogatott el hozzá. Meghalt a gyermeke és az asszony emiatt megháborodott. Halott gyermekét a melléhez szorítva futkosott, keresve azt az orvosságot, amely ismét életre keltene a kicsit. A halott gyermeket Buddha felé nyújtogatva azt nyűszítette: - Kérlek, kérlek! Adj orvosságot a gyermekemnek!

- Rendben van - mondta Buddha -, de először hoznod kell nekem egy mustármagot.

- Egy mustármagot! Hát ez nagyon könnyű!

- Azonban - tette hozzá Buddha - egy olyan házból kell származnia, ahol még nem halt meg senki.

Kisa Gotami elrohant, hogy mustármagot kérjen. Háztól házig rohant. Az emberek szívesen segítettek neki, ám minden alkalommal, amikor megkérdezte, - Halt-e már meg valaki ebben a házban? - A válasz mindig ugyanaz volt. - Sajnos igen. Sokan vannak holtak és kevesen az élők. Kisa Gotami nagyon el volt keseredve. Honnan fogja megszerezni azt a mustármagot, amire oly nagy szüksége lenne? Ahogy egyik háztól a másikig sietett, kezdte lassan felfogni az üzenetet. A halál mindenkit utolér. Nincs előle menekvés. Visszatért Buddhához és letette elé halott gyermekét. - Most már tudom, hogy nem vagyok egyedül nagy gyászommal. A halál mindenkit utolér. Kisa Gotami csatlakozott a szangához<sup>8</sup> és idővel elnyerte a megvilágosodást” (Kulananda, 1996:23).

A buddhizmus fő eleme tehát a „gnózis”, az értelmezett tapasztalati megismerés, amelynek segítségével mindenki a saját útján haladva eszmélhet rá az igazságra. Meglátásom szerint - többek között - ez ad akkora jelentőséget korunkban a buddhizmusnak és ezért vonz annyi követőt napjainkban.

---

<sup>8</sup> „Szerzetesi közösség”, később „szerzetesrend” (szanszkrit).

## **A buddhizmus kultúrája, avagy egy „posztmodern” szubkultúra?**

Vizsgálódásaim és beszélgetéseim során egy megdöbbentően heterogén „mikrotársadalom” képe rajzolódott ki előttem, ahol nem ítélik meg abszolút vagy biztos igazságok mércéje szerint.

Rengeteg irányzat képviselteti magát a hazai buddhizmusban és mindegyik egy különálló, független intézmény, amelynek megvan a maga „igazsága” és eszmerendszere. A különböző irányzatok egymást tolerálva és legtöbbször tisztelve élnek egymás mellett, de viszonylag kevés párbeszédet folytatnak. Meglepő volt számomra, hogy az egyes közösségek követői mennyire felszínesen vagy egyáltalán nem ismerik a többi közösségek tagjait, tanításait.<sup>9</sup>

Amikor a buddhisták közötti párbeszéd fontos és szükséges voltát említettem a közösségek vezetőinek, általában úgy vélekedtek erről, ahogy Mireisz László, a Tan Kapuja Buddhista Egyház vezetője is.<sup>10</sup>

„Feltétlenül szükség lenne egy rendszeres párbeszédre, de erőlködés nélkül. Úgy gondolom a közeledés jelei maguktól meg fognak mutatkozni, mert valóban szükség van arra, hogy ezek a közösségek egy egységbe tömörüljenek. A magam részéről, vagyis az egyház részéről már vannak elképzelések erre vonatkozó kezdeményezésekről, de meg kell várnunk a megvalósítására kedvező pillanatot”.

E mikrotársadalom heterogeneitása akaratlanul is a „posztmodern” körüli vitákat idézi fel. Vajon a posztmodern életérzések vállalása számára szükség van-e egy nagy, mindent átfogó, abszolút „narratívára”, avagy megférnek egymás mellett a kis, sokszor határozatlan igazságok is? Ihab Hassan, a posztmodern egyik legismertebb teoretikusa szerint a „intellektuális barkácsolás”, az „alapját vesztett képzelet fénylő szilánkjai”, amelyek „mind-mind zajongják sajátos témáikat és variációikat”, összefoglalóan a „kulturális láрма”, közvetett bizonyítékai annak, hogy igény van a „megszüntető” és „integratív” akarat közötti ürré betöltésére, egy olyan „átmeneti” életszférára, amely az „egydimenziójúság” (Marcuse) és a „Lét nyitottsága” (Heidegger) között helyezkedik el. „Az emberek elkötelezettség nélküli elégedettségre áhítoznak” (Pethő, 1996:189).

Hans Küng ezt a „tetszőlegesség-pluralizmust”, amely minden vallást egyaránt helyesnek és igaznak tart („anything goes”), az olcsó tolerancia álláspontjaként jellemzi. Szerinte ez félreértett liberalizmus, „ahol az igazság kérdését oly mértékben tekintik lényegtelennek, hogy rákérdezni sem mernek. Az igazság nem lehet más és más a különböző vallásokban. Az igazság csak egy lehet” (Küng, 1997:11-12).

---

<sup>9</sup> E megállapítás alól általában kivételt képeznek a Buddhista Főiskola diákjai. Egyrészt azért, mert ez az intézmény, hallgatóin keresztül, afféle „gyűjtőhelye” a legjelentősebb buddhista közösségnek, másrészt mert a diákok az itteni tanulmányaik során elsajátítják a különböző irányzatok fő tanításait és jellegzetességeit.

<sup>10</sup> Éppen vizsgálódásaim idején rendeztek (Krisna-tudatú kezdeményezéssel) először vallás- és felekezeti közti nyílt napokat, ahol az unitáriusok, a szerb ortodoxok, a Krisna-tudatúak, a protestánsok, a katolikusok, zsidók és muzulmánok mellett a buddhisták is bemutatkoztak. Az egy hetes párbeszéd rendkívül kellemes hangulatban telt, nem beszélve egymás megismerésének hasznosságáról. Mireisz Lászlóval e kellemes élmény kapcsán beszélünk egy hasonló buddhisták közötti párbeszéd igényéről.



A buddhizmus és egyáltalán a vallásosság iránt érdeklődők számára sem a tanítások hozzáférhetősége okozza a legnagyobb gondot, hanem a zavarba ejtően bő választék. Melyik pulthoz lépünk ebben a szellemi „szupermarketben”?

Dolgozatomban megpróbálom megkeresni azokat az okokat, amelyek miatt valaki a buddhizmus „pultjához” lép.

### **Intézményesülés, avagy egy „legitim ellenzék” születése**

Bár a buddhizmus már a századelőtől jelen van hazánkban, első egyházi szerveződései pedig már a harmincas években megjelentek,<sup>11</sup> intézményesülése csak az '50-es években kezdődhetett meg. A korábbi közösségalapítás egyik fő nehézségét az akkori jogszabályozás jelentette (1895:XLIII.tv.), amely megkülönböztetett bevett, elismert és el nem ismert felekezeteket. A buddhizmus ez utóbbi kategóriába esett. A második világháború után a felekezetek közötti egyenjogúsítás felé tett első fontos lépés az 1947:XXXIII. tc. megalkotása volt, amely megszüntette a vallásfelekezetek megosztásának e háromfázisú rendszerét. Helyette megszületett az állam által elismert, illetve el nem ismert felekezeti kategória.

A Buddhista Misszió 1951-ben alakult meg, mint a buddhista világvallás első Magyarországon elismert felekezete. A többi egyházhoz hasonlóan e közösséget is az 1951-ben felállított kormányzati szerv, az Állami Egyházügyi Hivatal vette nyilvántartásba. A Misszió egy évvel a megalakulása után csatlakozott a németországi székhelyű Árja Maitréja Mandala Rendhez, amelynek 1956-ban kelet-európai központjává vált. E feladatkörét egészen 1993-ig gyakorolta. Ekkor ugyanis a kelet-európai országokban lezajlott politikai rendszerváltás következtében minden országban szabad szerveződési lehetőséget nyertek az egyes országok helyi buddhista közösségei, így a Misszió központi funkciója feleslegessé vált. Nevét ennek következtében módosította „Kelet-európairól” „Magyarországi” Árja Maitreja Mandala Egyházközösségre (továbbiakban ÁMM), amely a tőle elválaszthatatlan Buddhista Misszióval a szocialista időszakban a hazai buddhizmus egyedüli letéteményeseként működött. E „kettős intézmény” alapítója és egészen a rendszerváltásig meghatározó személyisége Dr. Hetényi Ernő, aki a „legenda szerint” 1931-ben, fiatal újságíróként, olaszországi tartózkodása alkalmával gyalog tette meg a Nápolyból Bariba vezető utat, hogy megtekintse az ott megrendezett világkiállítást (Farkas, 1997). Útja során találkozik egy osztrák származású szerzetessel, akinek hatására maga is buddhista lesz, s akitől 1938-ban elnyeri a felavatást. Az általa alapított Buddhista Misszió, amelynek létezését az állam csak 1957-ben ismerte el hivatalosan, a buddhizmus fő áramlatai közül nem a hinájána, hanem a mahájána útját követi.

Az értelmezhetőség szempontjából fontosnak tartom röviden elmagyarázni a buddhista irányzatok közti különbséget.

---

<sup>11</sup> Körösi Csoma Sándor dolgozatai címmel, Duka Tivadar műveként már 1885-ben megjelent az első komoly híradás Tibetről és buddhizmusáról. Nyolc évvel később napvilágot látott Máramarosszigeten a Buddhista Káté című kis könyv, amely kérdés-felelet formában ad képet Buddha tanításairól. Ennél sokkal részletesebb Lénárd Jenő 1911-12-ben megjelent műve, a „Tan”. 1920-ban Schmidt Józsefnek köszönhetően monográfia jelent meg „Buddha élete, tana, egyháza” címmel. 1931 és 1935 között dr. Kovács György, a hazai buddhizmus egyik leghitelesebb képviselőjének vezetésével egy néhány fős, főleg értelmiségiekből és művészekből álló csoport tette meg az első lépéseket egy valószínűs buddhista közösség létrehozásáért.

A *hinájána*,<sup>12</sup> amit legtöbbször „kis szekérnek”, „keskeny útnak” fordítanak, a tulajdonképpeni ortodox buddhizmus, amely pontosan be akarja tartani és tartatni a buddhizmus valamennyi előírását, Buddha összes eredeti erkölcsi parancsát. Ezen elvárásoknak azonban, ahogy erre a „keskeny út” elnevezés is utal, szinte csak a kolostorok szerzetesei tudnak megfelelni, akik a világ kísértéseitől félrevonulva aszketikus életkörülmények közötti meditációval keresik a megvilágosodást.

A *mahájána*, „nagy szekér” irányzat azonban ennél engedékenyebb, mert enyhítette a legszigorúbb követelményeket annak érdekében, hogy Buddha tanításai minél szélesebb rétegek számára legyenek elfogadhatók és követhetők. Ez lett a buddhizmus „populáris” irányzata, amely „széles út”-ja miatt talált követőkre hazánkban is. A Buddhista Misszió megalakulása e szempontból is változást hozott a hazai buddhizmus történetében, hiszen ettől kezdve a korábban gyakrabban előforduló hinájána követése „visszaszorult”, ami szigorú szabályozottsága miatt elkerülhetetlen volt a modern kor társadalmi-kulturális körülményei között.

A *vadszrajána*, „gyémánt szekér” kifejezést a tibeti lámaizmusra használják. A buddhizmusnak ebben az ezoterikus-okkult irányzatában nagy szerep jut mindennemű mágának, rejtélyes beszédnek, saktisztikus megnyilvánulási formájában pedig szexuális praktikáknak (Küng, 1997).

Az Árja Maitréja Mandala rend működésében e különböző irányzatok együttélése figyelhető meg. A rendet 1933-ban alapították Dardzsilingben, nyugati ágának létrehozását pedig 1952-ben hirdették ki. Mindkettő alapítója egy német származású filozófus, festőművész, költő, aki Láma Anagárika Góvinda néven lett közismert. Az ÁMM rend egyfajta „buddhista ökumenizmus” képviselője, s mint ilyen, jellegzetesen nyugatra jellemzőbb képződmény. Felfogásuk lényege, hogy megpróbálják a különféle buddhista irányzatokban fellelhető közös elemeket a középpontba helyezni, és e köré építeni egy tanítási rendszert. Ezen elképzelést a rend nevében szereplő Maitréja<sup>13</sup> személye is jelképezi: ő az egyetlen bódhiszattva, akit a buddhizmus minden iskolája elismer. Ezáltal összekötő „hídnak” tekinthető a hazai buddhista közösségek között. E rendszer érdeme továbbá, hogy a buddhizmust modern európai módon értelmezi, s ezáltal kívánja járhatóvá tenni minden ember számára, „különös tekintettel a nyugati emberek pszichikai adottságaira és lehetőségeire” (Góvinda, 1984:6).

Felvetődhet a kérdés, hogyan nyerhetett legitimitást a buddhizmus éppen az ötvenes évek Magyarországon? (Gondoljuk csak el, hogy éppen abban az évben, amikor Rákosi hatvanadik születésnapját ünnepelik országszerte, a magyar buddhisták csatlakoznak egy, a Németország nyugati szektorában székelő nemzetközi buddhista egyházhoz! /Farkas, 1997). Ennek magyarázata az akkori rendszer egyházpolitikájában keresendő. A hatalom számára ugyanis szervezettségük, politizáló tevékenységük és nagy támogatottságuk miatt a legnagyobb veszélyt a történelmi egyházak (s ezek közül is leginkább a katolikus egyház) jelentették, ellentétben a kis létszámú, kevésbé szervezett és általában nem politizáló kisegyházakkal. Ráadásul azáltal, hogy legitimé tettek egy Magyarországon eddig „el nem ismert”, a

---

<sup>12</sup> E kifejezést a mahájána követői lekicsinylő jelentésben használták, azzal vádolva ezt az irányzatot, hogy korlátoltan értelmezi Buddha tanítását és indokolatlanul leszűkíti a szabaduláshoz vezető utat. Fontos megemlíteni azonban, hogy mára e pejoratív értelmezés teljesen elhalványult, sőt a tibeti buddhisták a hinájána tanításokat a mahájánához és a vadszrajánához vezető út első állomásának tekintik.

<sup>13</sup> „Szeretetteljes” (szanszkrit), az eljövendő világkorszak Buddhája.

történelmi egyházakhoz képest rövid idejű nyugati kulturális tradícióval rendelkező vallást, biztosítottak látták e felekezet politikai rendszerhűségét is. A *Népakarat* című napilap 1957. szeptember 19.-i számában a következőkről ad hírt: „A budapesti Buddhista Misszió a kormány és az Állami Egyházi Hivatal teljes erkölcsi, sőt anyagi támogatása mellett működik”.

Ugyanakkor a nemzetközi helyzet is indokolta a Buddhista Misszió létjogosultságát. Bejegyzése ugyanis a koreai és indokínai háborúk, valamint a szocialista rendszer Kínához fűződő legjobb viszonyának idejére esett. Ezáltal bizonyos propaganda- és protokoll-feladatokat is ellátott az intézmény, amikor többek között fogadta az ‘50-es és ‘60-as években Keletről jött diplomáciai küldöttségeket.

S végül, fel kell ismernünk, hogy milyen legitimációs funkciót töltött be e rendszerben a „Csoma-kultusz”. Mert nem csupán nemzeti „ereklye” volt az Európában elsőként, s mindeztáig egyedül felavatott buddhista szent, hanem a hatalom által is elismert, s így egyfajta legitimáló szerepet is betöltő szimbólum. E kultusz látványos formákat is öltött, amikor a ‘60-as években a Buddhista Misszió Kőrösi Csoma tiszteletére emléktáblát állíttatott Teheránban, majd sztúpát építtetett Vietnamban. 1982-ben pedig megépítették Budapesten Kelet-Európa első buddhista szentélyét, amelyben szárnáthi földdel<sup>14</sup> együtt elhelyezték a Kőrösi Csoma szülőházának kertjéből származó földet és az ottani diófa néhány termését (Farkas, 1997:12-13).<sup>15</sup> A „Csoma-kultusz” a rendszerváltással megszűnt, de napjainkban újra éledezni látszik. Ennek egyik megnyilvánulása a Taron található Kőrösi Csoma Emlékparkban tervezett kiállítás, amely a magyar bódhiszattva életét és munkásságát bemutató emlékhellyel kívánja pótolni az e témában tapasztalt hiányosságokat. A kiállítás helyszínéül tibeti stílusú pavilon épül a Kőrösiről elnevezett sztúpa mellett (TAR-PA, 2000:4).

A hatalommal való „kompromisszumos” kapcsolat ellenére, 1962-ben a pártállam néhány hónapra megszüntette a Buddhista Misszió működését. Valószínűleg e „revízió” alkalmával semmisítették meg a hazai buddhizmus történetéről szóló dokumentumok jelentős részét.

Vizsgálódásaim során az a meggyőződésem alakult ki, hogy a magyarországi buddhizmus kezdettől fogva képviselt egyfajta csendes „értelmiségi ellenzékiiséget”. Nem a szó politikai értelmében - hiszen, mint már említettem, a buddhizmus apolitikus vallás -, hanem kulturális értelemben. Az akkori követők általában mély ellenérzést tanúsítottak minden konvencióval szemben és megpróbálták valahogy „megtalálni a lényegét, a különlegességet abban a szürkeségben” (interjúrészlet - Mireisz László).

Ehhez a spirituális kereséshez és a buddhizmus tanainak részletesebb megismeréséhez megfelelő fórumot biztosított a Misszió és az ÁMM által 1956-ban közösen létrehozott oktatási intézmény, a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet, amely négyéves esti papi szemináriumot indított.<sup>16</sup> E tudományos intézet kapcsolatokat épített ki a nemzetközi tudományos intézményekkel és buddhista központokkal, sőt közreműködött mintegy harminc könyv kiadásában is, de a legnagyobb kiváltsága a teológiai bizonyítvány és a doktori cím kiadásának lehetősége volt. Az Intézet igazgatója az immár több vezetői posztot (Buddhista Misszió elnöke, az ÁMM Rend Kelet-Európai Tartományfőnöke) betöltő Hetényi Ernő lett.

---

<sup>14</sup> Az indiai Szárnáthban hirdette először tanításait a történelmi Buddha.

<sup>15</sup> Farkas Attila további legitimációs okként említi Hetényi Ernő „üldözött és ellenálló” múltját (A Horthy rendszerben a nyilasok és a Gestapo is üldözte irodalmi működése és antifasiszta magatartása miatt. /A Tan Kapuja Buddhista Egyház tájékoztatója, 2. p./) Hozzáteszi még azt a - Hetényi által soha meg nem erősített - legendát, miszerint Rákosi Mátyás felesége buddhista volt.

<sup>16</sup> Az Intézet egészen a nyolcvanas évek elejéig magánlakásokon működött.

A hetvenes években a hazai buddhizmus és főként annak oktatási intézménye egyre inkább az akkoriban illegitimnek számító szellemi irányzatok gyűjtőhelyévé vált. Ilyen volt például az asztrológia, amelyet „kozmbiológia” néven sokáig tanítottak az Intézetben. De szinte megfordult itt mindenki, akit nem feltétlenül a buddhizmus érdekelt, hanem általában az okkultizmus és a misztikum, vagy más keleti tanok. Sokan mentek a Misszióhoz „mágikus erők”, „magasabb rendű képességek” megszerzéséért, hogy részesei legyenek valamiféle misztériumnak. Ez a fajta „csodakeresés” érezhetően áthatotta e korszak buddhizmus iránti érdeklődését. Ezt igazolja Farkas Attila saját belépésének élménye is:

„Amikor először mentem a Dokumentációs Központba,<sup>17</sup> hogy jelezzem intenzívebb érdeklődésemet az Árja Maitréja Mandala rend felé, az ügyvivő azonnal - és láthatóan már rutinból - figyelmeztetett, hogy a rendbe történő belépéssel nem érek el semmiféle magasabb rendű képességet, nem fogok vízen járni tudni, vagy efféléket megtenni” (Farkas, 1997:108).

Az érdeklődés sokszínűségét mutatja a Buddhista Misszió könyvkiadása is, amely nagy részben külföldi szerzők munkáit „forgalmazta”, de kínálatában megtalálhatók voltak a háború előtti magyar íróktól származó reprint kiadások és a Misszió köréhez tartozó személyek tanulmányai is<sup>18</sup> (Farkas, 1997).

A nyolcvanas évek a hazai buddhizmus egyik legtermékenyebb és legtöbbet ígérő időszaka volt. Ez annak az alakuló szellemi műhelynek volt köszönhető, amelynek a kezdetben csak egy szűk kör számára elérhető uszói tanya adott otthont. Mireisz László, miután elvégezte a papi szemináriumot, 1982 telén megvette ezt a kis bükkmogyorósi tanyát és úgy döntött, visszavonul ide. A tanya „hivatalos” elnevezése Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet Uszó Alkotóháza lett, ahol az oktatáson kívül ház körüli munka, meditálás, könyvírás és fordítás folyt.<sup>19</sup> 1990-ben különböző okok miatt szétesett a Kőrösi Csoma Sándor Intézet, amelyet később a hazai buddhizmus két másik nagy alakja, Dobosy Antal és Takács László szervezett újjá.<sup>20</sup> Később Mireisz László is csatlakozott hozzájuk. Hármójuk színvonalas előadásai és nem utolsósorban személyes vonzerejük nagy hatást gyakorolt mind az Intézet hallgatóira, mind a „laikus” érdeklődőkre. Személyükön és tanításaikon kívül a buddhizmus vonzerejét az is növelte, hogy „menedéket”, kivonulási lehetőséget jelentett az ez időben erősen marginalizálódó értelmiségiek számára, akiknek elégük lett az egyre inkább érthetetlennek és értelmetlennek tűnő társadalmi létből. Az elvonulást az akkor népszerű „tanyavásárlás” és a buddhizmusban való elmélyülés jelenthette. Ugyanakkor a buddhizmus sokak számára a kádári rendszerrel szembeni ellenzékiesség egy sajátos módja volt.

---

<sup>17</sup> A Buddhista Misszióhoz tartozó - Horváth József lakásán működő - ún. Dokumentációs Központ fogadta az érdeklődőket és a könyvvásárlókat. Felesége dokumentációs munkájának köszönhetően gazdag képanyag (több tucat fényképalbum) áll a kíváncsiskodók rendelkezésére a különféle buddhista összejövetelekről, eseményekről.

<sup>18</sup> Ezek a kiadványok csak kis példányszámban, igen rossz minőségben és meglehetősen borsos áron voltak hozzáférhetők.

<sup>19</sup> Egyik adatközlőm szerint az uszói oktatás annyira népszerű és sikeres lett, hogy sok hallgatót „elcsalizott” a Buddhista Missziótól.

<sup>20</sup> Az újjászervezés után felköltöztek az uszói tanyára és három évig hármasan éltek itt, felváltva járva Budapestre tanítani. Az együtt töltött idő alatt nem engedtek senkit a tanyára, később azonban nyitva állt a lehetőség minden érdeklődő előtt. Farkas Attila egy lényegében mindvégig zárt, hierarchikus körként jellemzi az „uszói társaságot”, ahová a nem bennfentesek csak az évente egyszer tartott ún. „nyílt napon” látogathattak el.

Mireisz László az uszói összejövetelekről a következőket mondta: „Amikor megnyitottuk az összejöveteleket az érdeklődők számára, viszonylag sokan jöttek. Utólag ki is derült, hogy Uszón rendszeres megfigyelés alatt voltunk a '80-as években. Nem igazán tudták, hogy mi zajlik ott, csak a sok embert látták. A buddhizmus akkor még olyan misztikus dolognak tűnt, ami sokakat vonzott. Ráadásul nem volt lehetőség arra, hogy ilyen jellegű körök szabadon működhessenek. Tulajdonképpen akkor kezdődött az a folyamat, ami most kulminál. A fogyasztói társadalomnak egy picinyke kis előképe az, ami kialakult abban a trabantos kádárista éraban. Az emberek egy része már kezdett megcsömörölni attól a fajta létformától, amit a kis víkendház, trabant stb. jelentett, ehelyett azt keresték, hogy hogyan lehet ebből az egészből kilépni”.

Arról, hogy a Buddhista Misszió és a köréje tömörülő intézményeknek pontosan hány tagja volt a szocialista időszakban, semmiféle adat nem állt rendelkezésemre és az érintettek sem tudtak segíteni e kérdésben. Ennek egyik oka, hogy a második világháború utáni első népszámlálás, az 1949. januári adatfelvétel volt az utolsó, ahol felmérték a népesség felekezeti hovatartozását. Az 1949. évi alkotmány ugyanis kimondta a már 1947-ben megkezdődő szeparációt, az állam és az egyház szétválasztását. A vallást ekkor magánügynek deklarálták és azóta erre vonatkozó adat nem szerepelhet közokiratban.

A másik ok, hogy bár az alkotmány garantálta a lelkiismereti- és vallásszabadságot - Hetényi Ernő feleségének elmondása szerint - azok, akik a Buddhista Misszióba vagy intézményeibe jártak, külön kérték, hogy nevüket sehol ne tüntessék fel. Az alkotmány ezen passzusán ugyanis az ateizmus szabadságát és az egyházaknak a templom falai közötti korlátozott gyakorlatát értette csupán, ám ezt is leplezetlenül vallásellenes állami-rendőri ellenőrzés alatt (Horváth:277).

A harmadik ok, amiért nehéz akár megközelítő adatot is mondani arra vonatkozóan, hogy hányan voltak a szocializmus idején buddhisták, az, hogy bár sokan hozzájutottak az e témával foglalkozó könyvekhez vagy valamilyen módon kapcsolatba kerültek e tanokkal, mégsem keresték fel a buddhizmus intézményeit. Vagy ha fel is keresték, intenzív érdeklődésük a buddhizmus intézményesült formája iránt hamar alábbhagyott. Az ilyen „látens buddhisták” - valószínűleg jelentős - számát azonban lehetetlen meghatározni.

### **Rendszerváltás és aztán...**

A '80-as évek politikai, gazdasági és kulturális változásai a buddhista mikrotársadalomban is az átalakulás igényét jelezték. A nyugati határok megnyitása következtében a külföldi buddhista tanítók elindultak, hogy megismertessék a „Tant” a nyugati világgal. Az 1959-es kínai kommunista hatalomátvétel, majd a tibeti buddhizmus csaknem végleges elpusztítását teljessé tevő kulturális forradalom (1966-76) egyetlen pozitív hatással járt: a tibeti szerzetesek önkényes vagy erőszakos száműzetése a tibeti buddhizmus szellemi gazdagságát hozzáférhetővé tette a nyugatiak számára. 1959 után a lámák, köztük a dalai láma is, megkezdtek nyugati missziójukat és tibeti irányzatot képviselő központokat hoztak létre szerte a világon.<sup>21</sup> Így jutott el először Magyarországra a Svédországban élő magyar származású láma Csöpel is,

---

<sup>21</sup> Egyes elképzelések szerint a véres hatalomátvétel áldozatainak között lévő lámák egy része Nyugaton született újjá. A nyugati missziót ez az elmélet is segítette.

akitől többen „menedéket vettek”.<sup>22</sup> Ez a látogatás egy új, tibeti irányzatú közösség születését jelentette, ami talán hozzájárult a Buddhista Misszió egységének fokozatos felbomlásához.

### **A rejtett pluralizmus felszínre tör**

1988-ban megalakult az Orientalisztikai Diákkör, amely fogadta és támogatta a külföldi, elsősorban nyugaton élő tibeti tanítókat. Ez a lépés szintén hozzájárulhatott ahhoz, hogy a Misszió ez időre végleg elvesztette a szocialista korban mindvégig meglévő monopolhelyzetét. A legitimitását mindaddig csak egységben - a Buddhista Misszió keretein belül - élvező különböző elképzelések most önállósodni kívántak. Több tényező játszott szerepet abban, hogy az eddig rejtett pluralizmus felszínre törhetett.

Az egyiket az 1989-ben bekövetkező személycseréje jelentette. Az ÁMM német rendfőnöke leváltotta Hetényi Ernőt, s helyébe Pressing Lajost nevezte ki a rend kelet-európai elnökévé. Ez a lépés mind a rend magyarországi ágának, mind a Missziónak látványos felbomlását eredményezte. E változások a hazai rendszerváltással egy időben, mégsem annak következményeként történtek. Az ÁMM német központjában végbemenő változások következtében revízió alá került az egész Kelet-Európai rendi tagság. Az ÁMM tagjainak bizonyítaniuk kellett, hogy méltók e tagságra. Farkas Attila szerint - bár indoklásként a központ jóváhagyása nélkül történt tagfelvétel szerepelt - e „felülvizsgálás” valódi célja az volt, hogy a tagok újbóli jelentkezésükkel elkötelezettséget vállaljanak az új vezetés mellett.<sup>23</sup>

Hetényi Ernő azonban nem fogadta el, hogy a német rend lemondatta és hosszú pereskedésbe kezdett az új vezetőséggel. E vitában a már kivált irányzatok általában nem folytak bele és nem kötelezték el magukat egyik oldalon sem. Ehelyett a legtöbben saját kisegyházat alapítottak, amelyet megkönnyített az egyházak nyilvántartásba vételéről szóló új jogszabály, amelyet épp ezidőtájt alkottak meg. Eszerint a bíróság köteles nyilvántartásba venni azt az egyházat, amelynek működési alapszabályát, valamint az ügyintéző és képviselői szerveit legalább száz természetes személy elfogadta (Erdő, 1993:54). E változások révén sorra alakultak meg a különféle buddhista közösségek, köztük olyanok is, amelyek nem a Misszió keretei közül nőttek ki.

Ez a hirtelen jött „szabadság”, amit az új gazdasági-társadalmi rendszer, az új egyházi jogszabály és az új lehetőségek jelentettek, más vágányra terelte a hazai buddhizmust. A szocialista kori „intellektuális” buddhizmus mellett megerősödött a devócióra alapozott, „hagyományosabb” vallásosságot képviselő alternatíva (Farkas, 1997:31). Egyre nagyobb teret nyert a könyvkiadás és természetesen megjelentek a nyugatról érkező mesterek is, hogy egy eddig elzárt, új „piacot” tárjanak fel.

E természetes folyamatok következtében hatalmas spirituális választék nyílt a keleti tanok iránt érdeklődők számára. A buddhizmust választók nagy része nem a magyar alapítású, hanem a külföldön létrehozott közösségekhez csatlakozott, amelyek vezetői magukat egyfajta mester-tanítvány láncolatán át különféle régi keleti iskolák alapító atyáig vezetik vissza, s ezért tradicionális közösségeknek nevezik őket. Az ilyen közösségek szigorúan az „eredeti” irányzat

---

<sup>22</sup> A menedékvétel azt jelenti, hogy az illető, aki az adott irányzathoz csatlakozni akar kijelenti, hogy elfogadja és követi Buddha tanításait. Nevezhetjük tehát egyfajta „buddhista konfirmálásnak” is (Snelling, 1996:131).

<sup>23</sup> Felülvizsgálásra kerültek a Hetényi által kiadott doktori címek is, amelyek közül nem egy visszavonásra került (Farkas, 1997:30).

tradícióit követik, természetesen nem nélkülözve hazai sajátosságokat sem. Fontos ugyanis, hogy a buddhizmus soha nem fordult szembe olyan élesen a helyi tradíciókkal, vallási rendszerekkel, mint ahogy azt annyi más vallás tette. Ehelyett valamiféle állandó azonosság-kereséssel alkalmazkodni próbált az adott ország körülményeihez. Ez a rendkívüli adaptálódás a sokszor teljesen különböző életfilozófiákhoz, vallási eszmékhez, eredményezi, hogy ennyi irányzat alakult ki a buddhizmuson belül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a buddhizmus „összemosódik” a helyi vallásokkal. Csupán arról van szó, hogy miközben megőrzi autonómiáját, felveszi az adott ország sajátosságait, és megalapozza a maga identitását az új feltételek között, elkerülve ezzel azt, hogy a buddhizmust választónak le kelljen mondania saját tradíciójáról. Ebben rejlik a buddhizmus meglepően nagymértékű terjeszkedésének sikere.

### Új egyház születik

A „százfős” jogszabályt kihasználva 1991-ben 108 alapító taggal - a buddhizmus szent számának megfelelően - megszületett a Tan Kapuja Buddhista Egyház. Tagjai több közösségből „toborozódtak”, nagy részük a hajdani Kőrösi Csoma Sándor Intézet hallgatója volt.<sup>24</sup> Az Egyházat öt kisebb közösség alapította egyfajta szövetséget teremtve a különféle irányzatok között.<sup>25</sup> Ezen ökumenikus funkcióját, leginkább oktatási intézményén keresztül, máig is őrzi. Meglepő azonban, hogy mindez milyen spontán módon működik, hiszen az „anya”-egyháznak valójában nincsen semmiféle közös vallási élete, szertartása. Ez azzal magyarázható, hogy a különféle irányzatok vallási szertartásai - ha egyáltalán vannak - annyira eltérőek, hogy nehéz lenne és nem is biztos, hogy kell közös, rendszeresen végzett vallási gyakorlatokat találni.

Hogy miért különböznek ennyire a szertartások, vallási gyakorlatok, arról már beszéltem, de, hogy ezen a sokszínű palettán melyek azok az „alapszínek”, amelyekhez mindenki hozzákeveri a saját értelmezési és megjelenési formáját, még nem esett szó. Ezért most röviden - a teljesség igénye nélkül - fontosnak tartom bemutatni az „alaptanításokat”, hiszen ezek ismerete nélkül aligha érthetjük meg a buddhizmust választók motivációit.

A buddhista „Tan” legfontosabb téziseit a „*Négy Nemes Igazság*” foglalja össze, melyeket Buddha saját maga fogalmazott meg és adott át tanítványainak a híres benáreszi prédikációja alkalmával. Buddha szerint a megvilágosodás felé törekvőnek tartózkodnia kell a szélsőségektől, mind az önkényeztetéstől, mind az önsanyargatástól, ehelyett a Középutat kell választania, ami a négy nemes igazság révén járható végig (Szegedi, 1999:148).

Az első e négy igazság közül így hangzik: *a létezés szenvedés*. Már szenvedéssel kezdődik az élet: „a születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötve lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elveszíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés” (Buddha beszédei, 1999:57). Azaz a létezés lényegében szenvedéssel teli. E kijelentés alapján elsőre azt mondhatnánk, hogy a buddhizmus pesszimista világnézet, amely nem nyújt megnyugvást és menedéket követői számára. Ez az elgondolás azonban ellentmon-

---

<sup>24</sup> Az „egyház” elnevezést a közösségek csak a legalitás miatt használják, a buddhizmusban ugyanis nem létezik európai értelemben vett egyház. Ráadásul az „egyház” történeti jelentése értelmében, miszerint az „egyház” kifejezés a keresztény egyházzal azonos, sem beszélhetünk buddhista egyházzal (Kamarás, 1998:3).

<sup>25</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy csak az lehet tagja az egyháznak, aki az öt alkotó kisközösség valamelyikéhez tartozik.

dana a buddhistákról kialakult képnek, amely szerint mindig nyugodtak és kiegyensúlyozottak. „A buddhizmus nem pesszimista és nem optimista, hanem realista, mivel a létről és világról valóság-hű képet rajzol. A dolgokat objektív módon vizsgálja; nem állítja, hogy paradicsomban élünk, de nem ijeszti híveit képzelt félelmekkel sem” (Hetényi, 1989:20).

De miért állítja Buddha, hogy szenvedés az élet? Mert a látható világ valamennyi jelensége mulandó. Minden folytonos változásnak, a keletkezés és elmúlás elkerülhetetlen körforgásának van alávetve. „Ahogy a tovarohanó hullám taraján képződő hab buborékjai fel- és letűnnek, maradandó lényegiség nélkül, úgy a személyiségünket alkotó elemek is. Csak tudatlanságból és elvakultságból keresünk folyton valami állandót és el nem múltot a létben, maradandó önmagunkat, öröklétű lelket” (Küng, 1997:26). Buddha tehát azt mondja: látszólagos folytonosságban élünk, ahol minden mulandó és semmi sem létezik önmaga által. Az alapvető szenvedés abból fakad, hogy az emberek nem hajlandók belátni ezt a mulandóságot, s így állandóan újabb és újabb élményeket hajszolnak, újabb és újabb tulajdonra akarnak szert tenni.

A második nemes igazság tehát így szól: *a szenvedés oka a szenvedély*, a test kielégíthetetlen szomjúsága, mértéktelen vágyakozás a hatalom, a vagyon és a múltó evilági örömek után. Ezek el nem érése is szenvedés, de esetleges megvalósulásuk után nyomban a kiábrándulás, az üresség, majd az újabb iránti vágyakozás következik. Az újabb és újabb dolgok megszerzésére irányuló alapvető hajlamunk készlet minket egy állandó önazonosításra, miszerint „én egy olyan ember vagyok, aki egy ilyen és ilyen autót vezet, ilyen és ilyen környéken lakik, ilyen és ilyen ruhákat vásárol” stb. Így alakítjuk ki személyiségünk törékeny identitását ragaszkodva az elveszthető tárgyakhoz és emberekhez.

„Minden, mi összetett, állandótlan.  
Minden születés szenvedést hordoz.  
Minden jelenség üres, s így éntelen,  
Én nélkül pedig ‘enyém’ sincsen”.

(Szegedi, 1999:12)

Természetesen mondhatjuk, hogy ezek a dolgok a biztonságérzetünk szempontjából fontosak, ugyanakkor azt is be kell látnunk, hogy ezen tárgyak és személyek állandóságának túlzott jelentőséget tulajdonítani legalább akkora bizonytalanságot okozhat, mint nemlétük.

Buddha javaslata a szenvedés megszüntetésére a harmadik nemes igazság: a vágy, *az örökös szomjúság kioltása és elhagyása*, a ragaszkodás-nélküliség révén (Szegedi, 1999:48). A szenvedés megszüntetése s így a Nirvána állapotának elérése<sup>26</sup> a „*Nyolcágú Nemes Ösvény*” - a helyes nézet, a helyes elhatározás, a helyes beszéd, a helyes cselekvés, a helyes életmód, a helyes erőfeszítés, a helyes összpontosítás és a helyes elmélyedés - követésével lehetséges. Ez a negyedik nemes igazság. Ezeken az alappilléreken nyugszik minden buddhista közösség, bármennyire is különböznek külsőségeikben és vallásgyakorlataikban.

„Hallhatatlanság kapuja kitárva.  
Kinek füle van, fogadja be hittet...”

(Buddha)

---

<sup>26</sup> A Nirvana - eltérően számos nyugati fordítástól és téves értelmezéstől - nem a semmi, nem a végső megsemmisülés, hanem a tökéletes szenvedélymentesség, vágy nélküli állapot, amely az ember teljes lelki megbékélését, kiegyensúlyozott, tökéletes nyugalmát jelenti (Bárdi, 1996:34).



Mint említettem, a Tan Kapuja Buddhista Egyház egyfajta „gyűjtő” funkciót lát el a buddhista mikrotársadalomban. E feladatát oktatási intézményén keresztül gyakorolja, amelyet az Egyház megalakulását követő évben, 1992-ben alapított.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola tulajdonképpen a hajdani Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet erkölcsi és jogutódja, ami nem meglepő, hiszen alapítói e régi intézmény tanáraiból, hallgatóiból és baráti köréből kerültek ki. Ugyanakkor pont ez a „baráti kör” jelleg, aminek segítségével az intézmény létjogosultságot nyert, okozta a későbbi nézeteltéréseket a tanári karban.

A kezdeti tantárgyi struktúra ugyanis aszerint alakult, hogy „ki mihez értett”, nem pedig egy kidolgozott oktatási metódust követve (interjúrészlet - Farkas Pál főigazgató). Spontaneitása és tantárgyi sokszínűsége s egyben rendszertelensége azonban teljesen érthető, ha figyelembe vesszük, hogy milyen sokféle irányzat és elképzelés kellett, hogy szót kapjon az oktatás keretein belül. Ráadásul egy-egy tantárgy vagy elmélet fontosságát nehéz egy ilyen heterogén rendszerben, mint a buddhizmus, vitatni.

A Főiskola működésének első éveiben több alapító tag távozott az intézményből, akik helyére „hivatásos” vallási tanítók és képzett orientalisták: indológusok, tibetológusok és sinológusok kerültek. E „tudós” vonal erősödése a vallásgyakorlást előtérbe helyezők közt sokszor tiltakozást váltott ki. E két „tábor” között - ahogy ezt a főiskola diákjai is megerősítették - máig érezhető, bár csillapodó ellentét feszül. Az intézmény oktatási programjának folyamatos tisztulását és egységesülését segítette az 1999 januárjában benyújtott akkreditációs beadvány, amelyben az imént említett tantárgyi aránytalanságok kiküszöbölésére irányuló folyamatok is megjelennek.<sup>27</sup>

„A nagy hallgatói érdeklődésre való tekintettel az első években jó néhány olyan szimbológiai tárgy oktatására is sor került (hermetika, asztrológia, kabbala), amelyek nem voltak szervesen beilleszthetők a főiskola programjába. Ezt belátva, ( ...) ezek oktatása fokozatosan visszaszorult vagy megszűnt. (...) Az 1993-95 közötti időszakot ezzel szemben, mintegy az előzőekben elmondottak következményeként, a szigorúan vett ‘tudományos’ irányba történt aránytalan mértékű elmozdulás jellemezte. Valamennyi hallgatónak legalább egy keleti nyelvet fel kellett vennie, és nyelvi tanulmányait szigorlattel kellett zárnia (Akkreditációs beadvány 1999:13)”.

A főiskola egy tudományterületen, a hittudomány ágában folytat egyszakos buddhista tanító képzést. Meg kell azonban említeni, hogy a buddhista tanító kifejezés nem az európai értelemben, hanem a buddhista hagyomány szerint értendő. Tehát nem iskolai tanítóról van szó, hanem olyan emberről, aki képes kifejteni, magyarázni és értelmezni a hallgatók előtt Buddha tanításait. A főiskolán tanulók számára három tanszék áll rendelkezésre: a Buddhista, a Nyelvi és a Vallásbölcseleti. De, hogy mért választja valaki a buddhista főiskolát tanulmányai elkezdésére vagy folytatására, mindenképpen érdekes megvizsgálni. A „belépési” motivációk hasonlóak, a buddhista kisközösségekéhez, azonban meg kell említenem egy fontos eltérést. A főiskolán nem feltétel a buddhizmus elfogadása és gyakorlása, természetesen a környezet erre inspiráló erőként hat a diákokra. Ennek következtében az itt tanulók nagyobb része nem vallja magát Buddha követőjének, ellentétben a kisközösségekkel, ahol a vallásgyakorlók és azt vállalók száma igen magas. A motivációk ezek következtében némi eltérést mutatnak, az alapindítatás azonban ugyanaz: a szellemi útkeresés.

---

<sup>27</sup> Az akkreditáció előkészítése során távozott a főiskoláról az ezután „válaszként” megalapított Kőrösi Csoma Sándor Buddhista Egyetem vezetője. A nem akkreditált „szabadegyetem” elnevezése tévesen azt sugallhatja, hogy képzése a Buddhista Főiskola magasabb szintjét képviseli. E félreértések tisztázatlanságáról meg szerettem volna kérdezni az „egyetem” vezetőjét, azonban ha egyáltalán elérhetőségre bukkantam, az általában csak egy postafiók száma volt.

## **Alternatív vallás? Filozófia? Esetleg pszichoterápia?**

A társadalomtudományokat még nem is olyan régen az a meggyőződés uralta, hogy a vallás ellentétes a modernizációval, régmúlt és túlhaladott kultúrformákból él, így létjogosultságát a történelem lassan felszámolja. Eszerint a modernizáció a szekularizáció, az „elvallástalanodás”, a vallás és az egyház nyilvános szerepének felszámolódásához vezet (Tomka, 1996:163). A világ „varázstalanításának” elmélete azonban nem állja meg a helyét, hiszen - ahogy azt Tomka Miklós statisztikai is mutatják - a vallás több ponton is visszatér a társadalmi és személyes életbe (Molnár, 1998:16).

Tény, hogy Európában az elmúlt néhány évtizedben az egyházak intézményi szerepe gyorsuló ütemben hanyatlott, de fontos hangsúlyozni, hogy ez nem az általában vett vallásosságra, hanem a szervezett keretekhez és előírásokhoz igazodó vallásosságra értendő.

„A hagyományos szociológiai felfogás azt tartja, hogy a modernitás szükségszerűen magával hozza a vallás szerepvesztését és az elvallástalanodást. Van azonban olyan iskola, amely szerint éppen a társadalom és a kultúra komplexitásának a modernitásból eredő növekedése teremt új vallási igényt és a vallásnak össztársadalmi funkciót (Höhn, 1994; Luhman, 1977). És van olyan felfogás, ami szerint hiba a vallás társadalmi relevanciáját funkciói alapján megítélni (Kaufmann, 1989). Annyi bizonyos, hogy újragondolandóak a 0klasszikus modernizációs elméleteknek a vallást érintő és szekularizációt sugalló következtetései” (Tomka, 1996:165).

Ha azonban a szekularizáció folyamata kérdéses lehet is, a tekintélyvesztése biztosan nem az. Közismert a magyar társadalom többségének vallási közömbössége. A legújabb vizsgálatok is azt mutatják, hogy az egyházak tanításával csupán egy kisebbség azonosul, s bár a korábbi tendenciákat az 1989 utáni változások valószínűleg némileg visszafordították, egészében véve és hosszabb távon Magyarországon is vastörvényként érvényesülnek az ipari társadalom szekularizáló hatásai. A szekularizáció vallási közelítésben azt jelenti, hogy gyakorlatilag még az úgynevezett történelmi vallások is szórványhelyzetbe kerültek. A lakosságnak csak 15-20 százaléka mondható gyakorló vallásosnak, aktívan résztvevőnek. A többi nyolcvan százalék nem ellenséges ugyan, nem is tudatos vagy harcos ateista, inkább közömbösnek nevezhető (Glózer, 2000:73, 104). E bizonytalanságban és az egymást kölcsönösen bíráló világnézetek tengerében éppen a „kereső” egyén az, aki elveszítve a korábbi biztonságot nyújtó tájékozódási pontokat, magára marad.

A tekintélyvesztésből fakadó bizonytalanságot és a választási kényszert az új vallási formák között, talán először Fromm és Mannheim írta le. Szerintük az elvesztett bizonyosság megtalálásának alapja a vallási élmény, a transzcendencia közvetlen személyes megtapasztalása lehet. A vallási tapasztalás igénye és felértékelődése a mai világban tehát, a bizonyosság iránti vágygal magyarázható főleg egy olyan individuális, „befelé forduló” vallásnál, mint a buddhizmus, amely a bizonyosság formáját nem kívül, a hagyományban és a tekintélyben keresi, hanem az egyénen belül.

„Legyetek a saját lámpásotok. Legyetek a saját menedéketek. (...) Ne keressetek magatokon kívül menedéket. Ilyen módon legyőzitek a sötétséget - ígéri a Mester” (Lowenstein, 1997:51).

De mit is ígér a világnak e részén megjelenő buddhizmus, amit a kereszténység, illetve a hagyományos vallásosság nem? Vajon mért nem tudnak azonosulni a Magyarországon „honos” vallásokkal a buddhizmust választók?

Eddigi beszélgetéseim során azt tapasztaltam, hogy bár legtöbbször rendelkeznek keresztény múlttal, mégsem mélyedtek el annak alaposabb tanulmányozásába és gyakorlásába mielőtt „félretették” volna. Ebből nem szeretnék mélyebb következtetéseket levonni, mindenesetre nyilvánvaló, hogy a buddhisták „kereszténységképe” - néhány gyakorló keresztény-buddhistától eltekintve - nem épül megfelelő ismeretre és tapasztalatra. Így a kereszténységről csak olyan általános hiedelmek figyelhetők meg, mint például „a vak hit vallása”, „a bűntudat vallása”, „a mennyország és pokol vallása” stb.

Vannak természetesen olyanok is, többségükben korábbi hívő katolikusok, akik igen jól ismerik a kereszténységet. Ők azonban buddhista mivoltukban sem szakadnak el a keresztény tanításoktól, s a buddhizmusban bizonyos értelemben korábbi kereső tevékenységüket folytatják (Farkas, 1997:78).<sup>28</sup>

A legtöbbször - általában keresztény ismeretekkel nem rendelkezők - a következőképpen vélekednek: „A keresztény tanításokkal az a baj, hogy nem követi a világban történő változásokat, elavult és unalmas, nem ad megfelelő válaszokat a mai fiatalok számára. Azt hiszik, a mi korosztályunk elvadult és nevelhetetlen, közben nem veszik figyelembe, hogy mennyi mindennek kell megfelelnie manapság egy fiatalnak. Az állandó bizonytalanság és stressz miatt az embereknek egyre nagyobb szükségük van lelki és egyéb tanácsadásra, segítségre. Hogy tudna egy ennyire elavult rendszer választ adni ezekre az új problémákra?” (Interjú egy 20 éves lánnyal).

Az iménti részlet az egyik típusú - általam tapasztalt - buddhista kereszténység-kép bemutatása volt, a másik általánosnak mondható vélemény a következő:

„A kereszténység tudománytalan. Teljesen tudományosan megalapozatlan hittételekre épít. (...) Ugyanilyen elfogadhatatlan a hit kritika nélküli elfogadása. Számomra a buddhizmus azért elfogadhatóbb, mert nem kényszerít rám semmit, nem akarja megmondani, hogy mi az abszolút igazság. Azt mondja, sőt figyelmeztet rá, hogy ezt mi döntsük el tapasztalás révén. (...) Szerintem ez sokkal hitelesebb a mai bizalmatlan világban” (interjúrészlet).

Észre kell vennünk, hogy mennyire megfelel ez a gondolkodás a „posztmodern vallásosság-nak”, ugyanakkor az interjúkból az derül ki, hogy a kereszténység elfogadhatatlanságát a buddhisták számára nem a tanok jelentik, hanem a keresztény egyházi intézményrendszer.

A hit és a tudás vagy megismerés kérdése alapvető a buddhizmus és a kereszténység összehasonlításánál.<sup>29</sup> A buddhizmust tulajdonképpen lehetne a hit helyébe ültetett gondolkodás és empirizmus „vallásának” tekinteni. Ez azonban e kérdés durva leegyszerűsítése lenne, hiszen a buddhizmus, bár a megismerésre épít, nem nélkülözheti a hitet sem. Úgy tűnik, leginkább a keresztény egyház által „kisajátított” hit szó okozza a félreértést. Érthetőbb lenne a buddhizmus esetében a bizalom szót használni. A két szó természetesen nem egészen ugyanazt fedi, mégis fontos „hangzásbeli” megkülönböztetésük. A bizalom pedig mind a megismeréshez, mind annak elfogadásához nélkülözhetetlen.

„Az értelem amolyan ‘praebulum fidei’, a ‘hit előcsarnoka’: a hithez csak az értelmén át, de az értelmén át szükségszerűen a hithez vezet az út. A filozófia előkészíti a teológia felismeréseit, (...) ez a hitet érteni akaró értelem útja; értelem és hit nem ellenségei egymásnak, hanem kiegészítik egymást az Egész befogadásában” (Horváth: 136).

---

<sup>28</sup> A buddhisták másik csoportját az ateista családban felnövőök adják.

<sup>29</sup> E kérdés megvitatása a vallásközi párbeszéd egyik fő szempontja.

„A különbség a hit és a bizalom között az, hogy amikor bízol, akkor egyszerűen elvárod, hogy teljesen be is bizonyosodjon: valójában úgy van, ahogy azt állítják. Például a buddhizmus gyakorlásának következménye az lesz, hogy buddhává válsz. A hitvallásban csak hinned kell, de nem éred el a célt. Mert ha istenben hiszel, nem válsz istenné: mindig csak hívő maradsz” (Nydahl, 1998).

Tény, hogy a buddhizmus elsősorban gyakorlati vallás és szemben a kereszténységgel, ahol a hit Istentől kapott kegyelem, a buddhizmus, mint potencia mindenkiben jelen van, tehát megtanulható, „feléleszthető” spirituális jártasság. Rendszeres és tudatos gyakorlás, meditálás révén mindenki által elérhető a „buddhaság” állapota. Láma Ole Nydahl „egyszerűen” azt mondja: a buddhizmus az, ha megértjük „ahogy a dolgok vannak”. Talán ez is növeli a buddhizmus vonzerejét.

Mindezek után elkerülhetetlen annak a kérdésnek a tisztázása, hogy mi is a buddhizmus? Vallás, filozófia, életmód?

A vallásokra általában úgy gondolunk, mint Istenben, vagy az ő valamilyen megnyilvánulási formájában való hitre, a buddhizmusban azonban nincs Isten. Akkor talán az egész nem más, mint filozófia, a világ szemlélésének és szemléltetésének egy bizonyos módja? Vagy esetleg egyfajta életmód, amit követve tisztába tudunk jönni önmagunkkal és a körülöttünk lévő világgal? Sokaknak feltettem ezt a kérdést, és bár a buddhizmus köztudottan a világvallások egyike, a „legnépszerűbb” válasz a filozófia illetve az életmód volt.

A főiskola egyik tanára így jellemezte a buddhizmust: „A buddhizmus elsősorban gondolkodásmódként, filozófiai láncolatként indult, majd később erre épült rá egy életmód, majd kialakult a vallási aspektusa. A legideálisabb esetben természetesen e három egyszerre van jelen egy buddhista életében, azonban ez egy mai embertől nehezen várható el” (interjúrészlet).

Lényegében ugyanezt a „sorrendiséget” (tanulás-megértés, gyakorlás, megélés) követi egy buddhista főiskolás. Az okok azonban, amiért sokan ide jelentkeznek, ennél sokkal prózaibbak. A főiskolára meglehetősen könnyű bejutni, hiszen a feltétel csupán egy otthon elkészített dolgozat - amelynek témája lehet a buddhizmus vagy más keleti filozófiák, vallások -, valamint a szakirodalom-ismeretet és a jelentkezési motivációkat vizsgáló felvételi beszélgetés. Sokan tehát a „biztos” felvétel reményében jelentkeznek.

Jó lehetőség a főiskolai tanulmányok elkezdésével a katonaság és a rendszeres munka elkerülése is.<sup>30</sup> Ráadásul biztosítja a diákstátusszal járó kedvezményeket és meglehetősen olcsón igényelhető kollégiumi ellátást tesz lehetővé. Ez utóbbi nem elhanyagolható szempont egy olyan főiskolán, ahol a diákok 57%-a vidéki. Farkas Attila az egyéb nappali szakokhoz viszonyított nagyobb arányú vidéki érdeklődést a „Pestre való feljutás” első állomásaként értelmezi.<sup>31</sup>

Érdekesnek tartom megemlíteni - egy főleg a férfiak számára vonzó lehetőségként - a budo aikido és a budo karatedo szakirányokat. Ezek a sokak által vitatott szakirányok igen erős

---

<sup>30</sup> Hozzá kell tenni, hogy a főiskola elkezdésekor a legtöbben „alkalmi” munkát vállalnak.

<sup>31</sup> Fontosnak tartom felhívni a figyelmet arra, hogy amikor a buddhizmus urbánus jellegét hangsúlyozzuk, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a térségben egyedül e budapesti főiskola képviseli a buddhizmus oktatását. E tény következtében a fővárosba „áramlás” szükségként és nem feltétlenül motivációként értelmezhető.

gyakorlati alapképzést nyújtanak, nem nélkülözve azonban a filozófiai háttér és a keleti nyelvek elsajátításának követelményeit sem.<sup>32</sup> A két csoport (aikido - karate) összetétele meglehetősen érdekes volt számomra. A „karatésok” csoportja sokkal nyughatatlanabb, energikusabb és egocentrikusabb fiatalokból áll, mint az „aikidósoké”. Ez már a két sportág különbözőségéből is adódik, amennyiben a karate egy sokkal harciasabb, versenyszellemen alapuló mozgás-rendszer, ellentétben az aikidóval, ahol inkább a nyugodt mozdulatok dominálnak és nem is rendeznek belőle versenyeket. E szakirányok érdekességét a tulajdonképpen nem is annyira meglepő „belépési” motiváció jelenti. Egyik aikidós beszélgetőpartnerem - aki melleleg katolikus teológiát végzett - elmondta, hogy nemrég arról beszélgettek, hogy egy-két kivételtől eltekintve (körülbelül 20-an vannak a két szakirányon) mindenki súlyos családi problémákkal küzd. A legtöbbjüknek vagy meghalt az édesapja vagy alkoholista lett.

„Nem véletlen tehát, hogy ezt a szakot választották, ahol a mester apapótló és lelki vezető is egyben és ráadásul képviseli a példamutató férfiaságot is. Ezek a fiúk az apa és férfi szerepet itt sajátítják el (interjúrészlet)”.

A főiskola azonban nem csak e szakokon, hanem egész intézményével is egyfajta szocializációs funkciót lát el. Meglepő volt számomra az a szabad és barátságos légkör, amely mind az előadásokon, mind azokon kívül érezhető. A tanár és a diák közti kapcsolat teljesen egyenrangú és baráti. Ennek „felszínes” jele a tegeződésben, mélyebb módja a rendszeres közös programokban nyilvánul meg. A főiskolán e vonzó szempontok ellenére is nagy a fluktuáció és sokan félbehagyják tanulmányaikat. A körülbelül 40 elsőévesből átlagosan 10 szerez diplomát. Ennek egyik oka, hogy a főiskolát sokan egyfajta „minibölcsészakarnak” használva, itt készülnek föl az ELTE keleti szakirányaira. Tehát sokan egy állomásként élik meg itteni tanulmányaikat: lehetőségként a szellemi útkeresésben vagy lépcsőfokként további tanulmányaikhoz.

Ezek a tények azonban mit sem csorbitanak a főiskola érdemén, hiszen magam is tapasztaltam, hogy a kezdetben sokszor közömbösen kezdő diákok a színvonalas oktatásnak köszönhetően egyre nagyobb érdeklődést tanúsítanak az elsajátítható ismeretek iránt. Úgy vélem, a lényeg szempontjából teljesen mindegy, hogy felkeltett érdeklődésüket a főiskolán vagy azt elhagyva egy másik oktatási intézményben elégítik-e ki.

---

<sup>32</sup> Arról, hogy elég elméleti tudást kapnak-e az ezen szakokon végzők, megoszlanak a vélemények. A főiskola egyik tanára kifejezetten rossznak tartja, hogy egy hittudományi főiskola „karate edzőket” képez ki. Egy másik vélemény szerint éppen azt a háttértudást és erős nyelvi képzést sajátíthatják itt el, amire egy „edzői szakon” nincs lehetőségük.

## **A választhatóság alternatívái: a „legnépszerűbb” buddhista közösségek rövid bemutatása**

A fellelhető buddhista irányzatok közül hazánkban két tanítási vonal terjedt el leginkább: a **tibeti- és a zen buddhizmus**. E két vonulaton belül eltérő tanítási rendszerek találhatók. Példáim mindkét esetben az irányzatokon belüli két végletet reprezentálják. A bemutatásra kerülő két zen iskola meglehetősen népszerű, de erős lelki és fizikai terhelése miatt nem tartozik a leglátogatottabb irányzatok közé. Ellenben a másik két tibeti közösség - bár egészen más okok következtében - messze a legnépszerűbb buddhista csoport Magyarországon.

### **Az „itt és most” tana**

Mielőtt a két zen iskolát bemutatom, fontosnak tartom röviden elmagyarázni, hogy mi is a zen. Ez a sajátos irányzat egyidejűleg elvont, szinte a szürrealizmussal rokon, másrészt a kolostori meditáció hagyományos befelé forduló világát, szemléletmódját vetíti ki a mindennapi életre. A zen-buddhizmus<sup>33</sup> a hangsúlyt a külsőségek helyett a meditációra és a valóság megismerésének szertartásoktól mentes, közvetlen módjára helyezi. A logikus gondolkodást nem tartja értéknek, sőt arra törekszik, hogy a tanítványokat minél hamarabb megszabadítsa a logika bilincseitől, hogy ne értelmükkel, hanem szívükkel értsék meg a dolgok lényegét.

A szívvel történő kommunikációról szóló példázatok jellegzetes műfaja a „koan”, olyan feladvány, amelyet józan ésszel nem lehet megoldani, ezért alkalmas arra, hogy bebizonyítsa annak határait. „Szembjön veled az úton a mester, de te sem szóval, sem szó nélkül nem üdvözölheted. Miképpen üdvözlöd hát?” A válasz talán így hangzik: a szív üdvözlésével, de erről semmi többet nem tudunk, hiszen ezt csak az tudja, aki képes arra, hogy minden külső jel nélkül örömet szerezzen a másinak (Szunyogh 1997:38).

A zen példázatok - az európai ember számára - ennél kevésbé érthető típusai, azok a történetek, amelyeknek jellegzetes elemük a horkantás, a „kha”. Ez a horkantás jelezheti az egyetértést, a tiltakozást, a megvilágosodást, vagy csak egyszerűen azt, hogy „a Mester éppen a lábát mossa, és nem ér rá filozofikus dolgokról eszmét cserélni” (Szunyogh, 1997:37).

„A Mester így szólt egyik szerzeteséhez: - Egyetlen kha olykor olyan, mint a gyémánt-király drága kardja; egyetlen kha olykor olyan, mint egy földre kushadó aranyszőrű oroszlán; egyetlen kha olykor olyan, mit a füvekkel álcázott halászszigony; olykor pedig a kha nem ér egyetlen khát sem. Érted te ezt? A szerzetes tévovázott, mire a Mester megverte” (Miklós, 1994:31).

A verés (általában bottal), nagyon gyakori a zen példázatokban, de ez nem büntetés, hanem őszinte érzelemnyilvánítás, ami lehet éppen dicséret, sőt segítség is. Célja az, ami a zen-buddhizmus lényege: a váratlan sokk általi hirtelen megvilágosodás.

---

<sup>33</sup> A tan alapítója, egy indiai szerzetes Bódhidharma, többek között azzal szerzett magának hírnevet, hogy egy Sao-lin templom mellett kiszemelt remetebanlamban kilenc éven át „nézte a falat” és meditált. A meditáció szanszkritul „djhána”, amelynek a kínai „csan” és a japán „zen” szó a megfelelője.

„Egy bizonyos Ting nevű kitűnő szerzetes jött Lin-csi mesterhez személyes tanításra, és megkérdezte: - Mi a buddhizmus alapvető jelentése? A mester leszállt a székéből, megragadta a kérdezőt, pofon vágta, és eleresztette. Ting elképedve állt. Az egyik közelében álló szerzetes így szólt hozzá: - Ting úr, miért nem hajol meg? Miközben Ting szertartásosan meghajolt, hirtelen elérte a nagy megvilágosodást” (Szigeti, 1996:11).

### **A Mokusó Zen Dódzsó iskola**

Az 1967-ben Párizsban alapított zen iskolának magyarországi központját egy volt francia zongoraművész, Yvon Beck<sup>34</sup> szervezte meg és vezeti azóta is. A közösség a fő hangsúlyt a csoportos meditációkra helyezi, ami rendszerint ülő meditációt jelent.

A csoport tagjai általában elutasítók a „túlzásba vitt” intellektuális tevékenységekkel szemben, ezért e közösségből kerül ki a legkevesebb főiskolai hallgató. A dolgokat „túlmagyarázó” és „túlgondolkodó” társaiknak - Farkas Attila szerint - azt szokták mondani, hogy „mi megéljük azt, amiről ti csak beszéltek”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ők a buddhizmus filozófiai háttérével nem foglalkoznak, hiszen annak ismerete és megértése nélkül aligha lenne értelme a többórás meditációknak. Arról van szó csupán, hogy a hangsúlyt a vallási élmény minél intenzívebb megtapasztalására helyezik, amit azzal jeleznek, hogy tüntetően leszólják az írások tanulmányozását és a meditáláson kívüli egyéb vallásos cselekedetet.<sup>35</sup> A zen ellene fordul Buddha hagyományos, eltúlzott bálványozásának is. Híres mottó, hogy „aki Buddhával találkozik, ölje meg!”

„Ami a lényeges, az a közvetlen tapasztalat, megtapasztalni azt, hogy mi történik akkor, ha nem csinálsz semmit. Ezt egyébként úgy is nevezik, hogy hazatérés. Hazatalálni, eljutni arra a helyre, ahol már nincs szükséged semmire... (...) Tapasztalásról van szó és nem intellektuális megértésről; test és tudat megtapasztalásáról” (interjúrészlet).<sup>36</sup>

Egyik beszélgetőpartnerem arról kérdeztem, hogy miért ennyire fontos a gyakorlás? „Azért mert zazen (ülő meditáció - K. Á.) közben befele nézünk, befelé fordítjuk a fényt és megpróbáljuk elérni a gondolkodás nélküli állapotot. Ez nagyon nehéz és sok gyakorlást igényel, hiszen a tudatunk már megszokta, hogy össze-vissza kóborolhat, de csak ennek segítségével tudjuk legyőzni az ‘én’-t” (interjúrészlet). A zen mesterek szerint az embereket az én-be vetett hit, valamint az én birtoklásának illúziója, amely elhomályosítja a magasabb rendű valóságot, gátolja meg abban, hogy megértsék a nirvána állapotát. De vajon miért és hogyan lesz valaki zen követő?

„Ez valahogy úgy van, hogy az ember talál egy ellentmondást, amit nem tud feloldani. Ilyenkor, aki halott róla és érdekli, elmegy a dódzsóba, ami azt jelenti ‘az Út gyakorlásának helye’. Itt megtanulja a helyes testtartást, ami abból áll, hogy keresztbetett lábakkal kell ülni lótusz, vagy fél-lótusz ülésben egy párnán, egyenes háttal, ellazult vállakkal, összeérintve a hüvelykujjakat és a légzésre kell koncentrálni. A szemedet nyitva kell tartanod, különben elalszol” (interjúrészlet).

---

<sup>34</sup> Yvon Beck, Mjőken szerzetes egy nagyon karizmatikus és energikus ember, aki láthatóan élvezi a „guru” szerepét.

<sup>35</sup> Yvon Beck tüntetőleg néha még a Buddha szobrokat is földhöz vágja.

<sup>36</sup> Barkó Judit beszélgetése Mjőken zen szerzetessel az Írók Boltjában.

Látszólag érthetetlennek tűnhet, hogy mért kell ehhez a „néma egyhelyben üléshez” közösségbe járni. A válasz az, hogy egyedül nehéz csendben, mozdulatlanul gyakorolni és nincs ott a mester sem, aki kijavítja a rossz testtartást. A helyes ülést ugyanis viszonylag könnyű megérteni, felvenni és fenntartani azonban már sokkal nehezebb. Ezen iskola vallási gyakorlatai - ellentétben a másik zen iskolával - kizárólag az ülő meditációra korlátozódnak.

„Egy kívülállónak talán kicsit militárisnak tűnhet az, ahogy mi a gyakorlatokat csináljuk, de nekem ez adja a fix pontokat az életemben. A rendszerességhez nagyon nagy akaraterő kell, e nélkül nem lehet teljes az élet. Ezen nem azt értem, hogy beszűkültnak kell lenni. Tulajdonképpen teljesen mindegy, hogy valaki mindennap sportol, vagy imádkozik, a lényeg, hogy csináljon valamit, ami rendszeresen kikapcsolja. Nekem a zazen vált be, de ezzel kevesen vagyunk így” (interjúrészlet).

E nagyon zárt csoport hagyományos értelemben vett vallási közösségnek tekinthető, amennyiben kézzelfogható tagsága és rendszeres összejöveteli vannak.

### **A Zen Kvan Um Iskolája**

A másik zen közösség a Zen Kvan Um,<sup>37</sup> amely az előbbi értelemben szintén hagyományos vallási közösségnek számít. Hazai alapítója és vezetője Dobosy Antal, aki 1984 óta tart zen előadásokat, kezdetben a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet keretében, majd a főiskolán, amelynek most főigazgató-helyettesi pozícióját is betölti.

1989-ben hazánkba látogatott az irányzat alapítója, Szung Szan, keresztény protestáns szülőktől származó koreai mester. Előadásai nagy hatást gyakoroltak a magyar zen tanítóra, aki még az év novemberében megalapította a hazai Zan Kvan Um Iskolát.

A közösség körülbelül 40-50 gyakorlóból áll, beleértve ebbe a szegedi és tatabányai központok tagjait is. Érdekes, hogy ezen iskola kivételével egyetlen csoport rendelkezik még vidéki „alközösségekkel”. Ezzel igazolódni látszik a hazai buddhizmus urbánus jellege. Ami pedig a kis létszámú tagságot illeti, hozzá kell tenni, hogy a zen út, nehézsége miatt, nagyon kevés ember számára követhető. Gyakorlásához olyan erős, kitartó lelki alkatra és fegyelmezettségre van szükség, amellyel nem sok „kereső” rendelkezik. Ráadásul ez az irányzat hagyja a leginkább „magára” a követőjét. A mester nem áll tanítványa mellett állandó lelki támaszként. Ezzel az a célja, hogy a gyakorlót teljes önállóságra készítse, ezt azonban tartósan csak az alapvetően kiegyensúlyozott emberek képesek teljesíteni.

Arra a kérdésre, hogy szerinte miért vonzódnak a fiatalok a zen irányzatokhoz, Dobosy Antal a következőket mondta: „A zen egy nagyon szigorú gyakorlati rendszer. Valakinek már az szimpatikus, hogy ilyen jellegű gyakorlatokon részt vehet. Más embereknek meg az szimpatikus, amit az irodalomból tudnak a zenről, leginkább amit a koán gyűjteményekben olvastak. Ezek tulajdonképpen tanmesék, amelyek azért tetszenek a fiataloknak, mert humorosak, frappánsak, paradoxonok. Engem is a zen írások ragadtak meg annakidején... (...) Az önmagában senkinek nem vonzó, hogy merev tartásban kell órákig ülnie. Az viszont már lehet vonzó, amilyen élményekre ennek kapcsán szert tehet. (...) Általában olyan emberek jönnek - foglalkozástól függetlenül -, akik konkrét problémával, céllal rendelkeznek. Vagy

---

<sup>37</sup> Kvan Um a könyörületesség bódhiszattvája, „az aki a szenvedők hangját meghallja”. „Azt mondhatnánk, hogy olyan szerepe van a buddhizmusban, mint Szűz Máriának a kereszténységben” (Dobosy Antal - interjúrészlet).



depressziós az illető vagy egyszerűen megfogta a zen szellemisége, vagy szeretne tényleg megvilágosodni” (Dobosy Antal - interjúrészlet).

A közösségi forma itt is fontos szerepet játszik a vallásgyakorlásban, de a formalitás és a külsőségek sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak, mint az előző zen iskola esetében. A gyakorlatok e közösség életében sokkal „színesebbek”. A tagok szürke köpenyt viselnek szertartásaik alatt, amelyeket gyakori recitálás és hangszerhasználat tesz változatosabbá. Egy hétköznapi gyakorlás-sor fél órás ülő meditációval indul, amelynek kezdetét és végét csengőhang jelzi. Fontos, hogy a zen meditáció eltér a többi iskoláétól, mert nem köti meg a tudatot, nem mondja meg, hogy mire kell a gyakorlás alatt gondolni, a szellem így teljesen szabad maradhat. A meditációt egy szintén félórás koreai nyelvű recitációs gyakorlat követi, amelyhez egy ütőhangszert használnak, mely jelzi, hogy mikor kell leborulni és felállni. Leborulási gyakorlatot külön is végeznek, amikor - a tibeti leborulástól eltérően - térdre ereszkedve érintik meg a földet. Ezekből általában hármat-négyet csinálnak, de van, hogy a buddhista szent számnak megfelelően 108-at. Rendszeres gyakorlat a „zen-interjú”, amely egy intímabb párbeszéd a mester és a tanítvány között. Ilyenkor kérdezhet a törekvő, de egyfajta tanítói jelleggel akár a mester is. Ennek a részét képezi a már említett koan tanítás is.

A Zen Kvan Um Iskolája érezhetően népszerűbb a főiskolai diákok körében, mint az előbbieken tárgyalt Mokuso Zen Dódzsó közösség. Népszerűségét emellett, hogy erőteljesebb képviselőben részesül a főiskolán, az utóbbinál sokkal intellektuálisabb jellegének köszönheti. Egy főiskolás diáknak nem elég a több órás szórt meditáció, szüksége van magyarázatokra, beszélgetésekre is a gyakorlások után.

### **A tibeti láng őrzői**

A buddhizmusról a legtöbb embernek Tibet és a dalai láma jut eszébe, annak ellenére, hogy ez volt az az ázsiai ország, ahová utoljára jutottak el az indiai térítők. E népszerűség okaként említhető a hazánkban is divó „Tibet kultusz”, de sokkal figyelemreméltóbb a vadzsrajána (gyémánt szekér) irányzat kereszténységhez való hasonlósága. A lámaizmus<sup>38</sup> ugyanis a vallás gyakorlásának külsőségeiben emlékeztet a katolikus vallásra. Itt is használnak tömjént, gyertyát gyújtanak, imákat mormolnak, istenségeket imádnak és a buddhai elvekkel teljesen szemben álló, szigorúan hierarchizált egyházszervezettel rendelkeznek. „Ezért az első keresztény hittérítők, akik Tibetbe érkeztek, azt hitték, a katolikus egyház gúnyképét látják, s az ördög birodalmában járnak” (Szunyogh, 1997:35).

A vadzsrajána a buddhizmus harmadik nagy ágazata, amely okkult, alkalmanként erotikus színezetű háttérét a hindu tantrizmusból merítette, amely a mahajána tanítási rendszert népi, mágikus és vallásos elemekkel gazdagította. A vadzsrajána vallási gyakorlatának alapja az istenségek kultusza, mágikus formulák (mantra) recitálása, a misztikus kéztartások (mudrá) tana, az elmélkedést elősegítő „körök” (mandala) és ábrák (jantra) meditációs tárgyként való alkalmazása.

---

<sup>38</sup> Tendzin Gyatso, a XIV. dalai láma, könyvében figyelmeztet a „lámaizmus” kifejezés téves használatára. Szerinte ez az indiai és a tibeti buddhizmus közötti látszólagos különbséget kívánja jelezni. Ő azonban úgy gondolja, hogy a két tanítás ugyanaz, így e megkülönböztetés teljesen alaptalan (Gyatso, 1992:19).

A korai buddhizmusban hiába keresnénk e más vallásokban központi jelentőséggel bíró rítusokat, szertartásokat. A buddhizmus nem ismeri azt a fajta istentiszteletet, ami a keresztények és a muszlimok életében megszokott, hogy összegyűlnek a templomban, együtt imádkoznak vagyis aktív részesei a szertartásnak. Sokak életének azonban fontos részévé válik az ima, a rítus és a csoda keresése, így aztán - ahogy a tibeti buddhizmus példája is mutatja - sok minden „amit Buddha kituszkolt az ajtón, a vallás fejlődése során visszaszökött az ablakon” (Küng, 1997:21).

### **Karma Ratna Ling Dargye - Magyarországi Karma Kagyüpa Közösség**

Az irányzat alapítója egy tibeti szerzetes, Láma Ngavang. Az ő tanítványa, a svéd állampolgárságú magyar Láma Csöpel hozta létre a kagyü vonal<sup>39</sup> magyarországi képviselőjét, amely 1989-ben vált hivatalosan bejegyzett egyházzá.

A hazai buddhista kisegyházak közül a „karma-kagyüsők”-et jellemzi a leginkább a devóción alapuló, hagyományos vallásosság. Eddigi beszélgetéseim során itt találkoztam a legtöbb „erős vallási hajlamról” beszámoló buddhistával. Azt is mondhatnám ők az egyetlen európai értelemben vett „egyházi” jellegű buddhista közösség Magyarországon. Talán ez az egyik oka egyre növekvő tagságának.

Egészen más lelki alkatú embereket ismertem itt meg, mint a többi buddhista közösségnél. Talán a „megtérés misztikus mintája”<sup>40</sup> jellemzi leginkább e csoport tagjait, amennyiben a „megtérés” rövid idő alatt, hosszú stresszes időszakot követően történt meg, heves érzelmekkel járt és kiváltotta a szervezeti részvétel igényét is. Erős vallásos érdeklődésükhöz pedig mély vizualitás, áhítatosság és szertartásosság társul. Ezek gyakorlásához egyedülálló lehetőséget nyújt a Nógrád-megyében található tari központjuk, amely turista-látványosság is. A Lótuszvirág Tibeti Vendégházban az érdeklődők füstölők, könyvek, képeslapok és egyéb „szuvenírek” közül válogathatnak.

A feljebb található sztúpa mellett található a nemrég épült Kőrösi Csoma kiállítás, de itt van az egyetlen olyan buddhista elvonulóhely is, amely hosszú idejű, teljes magányban eltölthető gyakorlást tesz lehetővé. Tíz egyszemélyes „tábori” szoba áll rendelkezésre az elvonulók számára, akik az új rendszer szerint csak bizonyos időközönként, meghatározott ideig - általában egy hónapig - vonulhatnak el. Ez a korlátozás annak köszönhető, hogy sokan felkészületlenül vágtak bele egy-egy hosszabb „kivonulásba”. Egyik közösségi tag szerint ugyanilyen „szűrőként” szolgál az is, hogy egy hónapos elvonulás 39 ezer forintba kerül. „Valójában ennél jóval olcsóbban le lehet jutni.”<sup>41</sup> Ez amolyan elrettentés azok számára, akik csak úgy heccként akarják kipróbálni az elvonulást. Láma Csöpel pedig sokáig szinte mindenkinek megengedte, hogy lejöjjön... (...) Ezt az ingerszegény környezetet azonban csak

---

<sup>39</sup> A tibeti buddhizmus négy nagy iskolája közül az egyik. Az irányzatot az I. Karmapa alapította a XII. században.

<sup>40</sup> Thomas Robbins öt motívum - a szociális nyomás mértéke, a megtérés időbeli hosszúsága, az érzelmek felkeltésének szintje, az érzelmek minősége, a hit és a részvétel sorrendisége - alapján állapít meg intellektuális, misztikus, tapasztalati, érzelmi, ráébredési és agymosó megtérési mintákat (Robbins, 1988:67-71).

<sup>41</sup> Interjúalanyomat például egyszer egyik társa szponzorálta, hogy el tudjon vonulni. Mint mondta, ez bevett szokás azoknál, akik valamilyen oknál fogva nem tudnak maguk elvonulni, ezért örülnek, ha legalább mást hozzá tudnak juttatni.

kevesen bírják sokáig elviselni. A hajnali kelés, az egész napos munka és meditálás hamar kifárasztja az embert, ezért erre tudatosan készülni kell, mielőtt rászánja magát az ember” (Interjúrészlet).

Az elvonulás előtt minden jelentkezőnek egy „rostán” kell átesnie, ami egy személyes beszélgetésből áll Láma Csöppellel. Ez azért nagyon fontos, mert ilyenkor derül ki, hogy miért akar az illető kivonulni eddigi életéből. Sokan ugyanis egyfajta pszichoterápiának tekintik az elvonulást és depressziójuk, problémájuk megszűnését várják tőle. A gondok megszüntetésének e menekülő formája azonban nem mindig és nem mindenkinél hatásos. Vannak rendszeres elvonulók, akik gyakran egy-egy hétvégére is „leugranak” Tarra, hogy megszabaduljanak a városi zajtól és kipihenjék magukat. Az ilyen „törzstagok” azonban nincsenek sokan. Több beszélgetőpartnerem elmondta, hogy bár nem e közösség tagja, szívesen jön ide, hogy beszélgessen a lámával. Ilyenkor leülnek a szertartásteremben és megbeszélik a felmerülő problémákat.<sup>42</sup>

„Nagyon régóta tudatosan kerestem a számomra megfelelő vallást. Római katolikus révén sokáig próbálkoztam a kereszténységben megtalálni a válaszaimat, de mindig falba ütköztem. A pap, akihez kamaszkorom legnehezebb időszakában fordultam, egyáltalán nem értett meg és nem tudott bensőséges, igazi kapcsolat kialakulni köztünk. Ez a kudarc elvette a kedvem a kereszténységtől és máshol próbálkoztam. Később jártam a krisnásoknál is, de az meg túl radikális volt nekem, így végül a buddhizmusnál kötöttem ki. (...) Láma Csöppellel bármilyen problémát meg lehet beszélni, még e legintimebbet is. Soha nem oktat ki és nem mondja meg, hogy mit kell tennem. Egyszerűen meghallgat és hagyja, hogy magamtól találjam meg a megoldást” (interjúrészlet).

Mint ahogy az előbbi beszélgetésrészlet is mutatja, sok buddhizmus felé forduló fiatal számára nem a keresztény tanok tették lehetetlenné az azonosulást, hanem az egyházi intézmény-rendszere, amelyből hiányolják a bensőséges mester-tanítvány kapcsolatot, a személyes figyelmet. A buddhizmus e szempontból is „idomult” a modern világ követelményeihez. A vallási tanító valamelyest ellátja a pszichológus szerepét is, ugyanakkor vigyáz arra, hogy ne alakuljon ki túl erős érzelmi kötődés a törekvő felől. Nem kíván állandó támaszként a tanítvány mellett állni, hiszen a buddhizmus arra tanít, hogy mindenkinek saját magában kell megtalálnia a segítséget, mert a nirvánához vezető út sikere kizárólag tőlünk és személyes érdemeinktől függ. Az önállóságot elősegítve, a mester nem hagyja, hogy minden aprósággal hozzá forduljanak. „A kérdést először magunknak kell feltennünk, és ha elsőre nem kapunk választ, fel kell tennünk újra és újra. Ha végképp nem megy, csak akkor megyünk a mesterhez, de sokszor mire odajutnánk, értelmét veszti a kérdés. Rájövünk, hogy nem is volt fontos, de mi jövünk rá és ez a lényeg” (interjúrészlet).

„Bizonyos, hogy a tanításom átvisz benneteket a folyón - mondta Buddha - s ha már a másik parton vagytok, akkor ugyan kinek lesz szüksége a tutajra? A tutaj arra szolgál, hogy átkeljete, nem pedig arra, hogy ragaszkodjatok hozzá” (Nagy, 2000).

---

<sup>42</sup> Ottlétemkor is három fiatal kérdezte a mestert az öngyilkosságról, mert meg akarták érteni, hogy mi történik a pár nappal korábban saját életét kioltó barátjukkal.

## Karma Decsen Özel Ling - Tibeti Buddhista Közösség

A buddhista szubkultúra „populáris” vonalát képviseli ez az ugyancsak karma-kagyü irányzathoz tartozó, de az előzőtől teljesen eltérő közösség. A hazai központ alapítója a dán Láma Ole Nydahl, aki a hatvanas években a hippik szokásos útját végigjárva lett Keleten buddhistává. Karizmatikus személyisége rendkívül sok embert vonz a közösséghez. Sokak - természetesen nem ez irányzathoz tartozók - szerint szinte már személyi kultusz övezi a megnyerő külsejű mestert, aki feleségével vagy barátnőjével járja a világot, hogy „tanítást adjon”.

A „laikusok” felé ez az irányzat képviseli a hazai buddhizmust, hiszen a legtöbb nagyszabású programot - mint ahogy legutóbb a Karmapa láma látogatását is - ez a közösség szervezi. Jelenlétüket plakátokkal, prospektusokkal, különféle kiadványokkal, sőt még „Olés” poszterrel is demonstrálják.

A vallási gyakorlatok közös meditációkból, továbbá ugyancsak a közösségi életet erősítő rendezvényekből, az ún. „beavatásokból” állnak. Ilyenkor a mester egyenként „buddhistává” avatja a törekvőket. Ezek általában hétvégi programok, amelyekért természetesen fizetni kell. A programokon - Ole Nydahl magyarországi „helyettese” szerint - általában két-, két és fél ezren vesznek részt. (A mindennapos meditáción, amelynek egy belvárosi lakás ad otthont, természetesen kevesebben vannak).

Felvetődhet az a kérdés, hogy miként alakulhat ki bensőséges mester-tanítvány kapcsolat egy kétezres tömeggel? „A fizikai jelenlét az nem minden. Sőt pont a tanító mondja azt, hogy az a tanítvány, aki dolgozik a tudatán, s a tudata természetében nyugszik, az sokkal közelebb áll hozzá, mint az, aki ott ül mellette. Amikor azonban valóban szükséged van a tanítóra, odakerülsz hozzá, egyszerűen megjelenik a lehetőség. Régen tartott az Ole rendszeresen interjúkat, de egyszerűen a tanítványok nem tettek fel olyan speckó személyes kérdést, amit ne lehetett volna mindenki előtt megkérdezni. Ezért azóta úgy működik a dolog, hogy mindenki leírja egy papírra a kérdéseit és az Ole a tanítás végén megválaszolja őket” (Kőszegi Zsuzsa, Ole Nydahl megbízott magyarországi képviselője - interjúrészlet).

Ez a közösség mind nyelvezetében, mind gondolkodásmódjában a New Age szellemiségét idézi. S bár több vidéki központjuk is van, jellegzetesen nagyvárosi szellemiséget képviselnek. Ugyanez igaz a „tariakra” is, akik szintén nagyvárosi és leginkább budapesti gyakorlók közül tevődnek össze. A közösség főleg fiatalokból áll, de megtalálható minden korosztály és társadalmi réteg. Főleg azok választják hosszú távon ezt az utat, akik kevés idővel rendelkeznek, de tudatosan törekednek arra, hogy időnként megálljanak és lazítsanak. Itt tulajdonképpen kényszerből is önállóságra, önálló gyakorlásra szorul az ember, hiszen se ideje, se lehetősége nincs gyakori útmutatást kérni az általában külföldön tartózkodó mestertől. E rendszeres személyes kapcsolat hiányát pótolják sokan, például Taron. A buddhizmus „saját erőre támaszkodó” jellege e közösségben - az önállóság következtében - még nagyobb hangsúlyt kap. Megjelenik e szemlélet a buddhista identitás kérdésében is. Nagyon kevesen vállalják „buddhistaságukat”, aminek egyik oka, hogy szerintük a „buddhista” kifejezés európai műszó, ami helyett a „követő”, a „törekvő” vagy „gyakorló” kifejezést használják. Másik gyakori ok az előítéletektől való félelem, míg harmadikként és leginkább e csoportra jellemző okként szerepel a „címkézés” visszautasítása. „Én ugyanannyira vagyok buddhista, mint amennyire XY-nak hívnak, vagy mint amennyire 32 éves, öszülő férfi. Ezek mind csak címkék, amikből az ember összeállítja az egóját, és azt hiszi, hogy minél több - lehetőleg pozitív - jelzőt ragaszt magára, annál jobb ember lesz. Ez persze csak önáltatás. Meg kell szabadulnunk ezektől a konvencióktól ahhoz, hogy rátaláljunk a valóságra” (interjúrészlet).

Ezek után felvetődhet az a látszólagos ellentmondás, miszerint „kérheti”-e egy ilyen individualista vallás az ego levetését. Mireisz László ezt úgy magyarázta, hogy a buddhista gyakorlás először arra irányul, hogy introspektív módon megismerjük önmagunkat, mert csak ezután leszünk képesek belátni, hogy az „én mint olyan” nem létezik, majd ezt követően terjesztjük ki a figyelmünket a többi lényre.<sup>43</sup>

Az önállóságra való törekvés abban is megnyilvánul, hogy - eltérően a tarsi közösségtől - semmilyen külső „stimulációs dolgot” nem használnak. Nem öltönek szerzetesi ruhát, nem gyakorolnak tibeti szövegekkel, nem vesznek igénybe a vallásgyakorlás kedvéért semmi olyat, ami összeegyeztethetetlen lenne a „modern” élettel. „Nálunk nincsenek viselkedési megkötöttségek, nem kell különösebb fogadalmakat letennünk. Egyetlen fogadalmunk van, amit inkább ígéretnek hívunk, hogy minden lény javára próbálunk dolgozni. (...) Vannak olyanok, akiknek nagyon fontos, hogy intellektuális szinten meg legyenek vakarva, ez nálunk nem fontos. Az kell, hogy tudd, mit csinálsz, de a tapasztalati átadás mindennél fontosabb. Ezért fontos, hogy a mester ne csak beszéljen a tanításokról, hanem meg is valósítsa őket. Nekünk pedig nyitottnak kell lennünk ezek befogadására. Ami még nagyon fontos, az a kreativitás és a humorérzék. Ezek nélkül nem járható ez az út, ha az ember nem tud magán nevetni és túl komolyan veszi a dolgokat, nem is lehet jó buddhista. Oléban az a jó, hogy arra ösztönöz minket, hogy minden helyzetbe jól tudjunk viselkedni, és jól tudjuk érezni magunkat, ne csak ilyen mesterként, elvonult furcsa helyzetekben. Ole mindig a szabadságot és az örömet hangsúlyozza és ez sokaknak nagyon bejön, ugyanakkor ő nem állítja a tanítványait és nem beszél nekik rózsaszín álmokról. Elmondja, hogy mi történik a világban, még ha emiatt sokszor konfrontálódik is” (interjúrészlet - Kőszegi Zsuzsa). A konfrontálódáson interjúalanyom Ole Nydahl erősen politizáló magatartását érti, aki előadásain (évente három-négy alkalom) mindig figyelmezteti tanítványait az iszlám fundamentalizmus veszélyeire. E politizáló tevékenység és a szexuális szabadosság hirdetése bizonyos tartózkodást vált ki a többi iskola gyakorlóiból. A helytelenítők arra hivatkoznak, hogy e tanítás a popularitás előnyét keresve eltorzítja a buddhista alapeszméket, hogy „könnyen emészthetővé” tegye a tömegek számára.<sup>44</sup>

A közösség programjain kívüli bevételi forrása egyébként a negyedévente megjelenő „Buddhizmus ma” (korábban „Kagyü life”) című, igényes kivitelezésű újság és a dán mester által írott könyvek. A bevételekből egy elvonuló helyet és egy nagy meditációs központot szeretnének létrehozni Bekecsen, hogy minél jobban kielégíthessék az egyre nagyobb számban jelentkezők igényeit. Arra, hogy miért olyan vonzó a közösségük, Kőszegi Zsuzsa a következőket mondta: „Az idealizmusunk, hogy a lehetőségeket hangsúlyozzuk, nem az élet negatívumait, ugyanakkor reálisak vagyunk. Aki eljön hozzánk, egyszerűen jól érzi magát, mert természetesen vagyunk. Nincsenek allűrjeink, nem erőltetünk az európai emberek számára teljesen érthetetlen magatartásformákat, gondolok itt a leborulásokra, a külsősé-

---

<sup>43</sup> A buddhizmus egyik sarkalatos tanítása az „én-nélküliség” tana. Eszerint az emberi lényeket öt nem állandó „halom” alkotja: a testforma, az érzések, az észlelés, az ösztönök és a tudatos cselekedetek. E tanítás ellentmondásaira hívja fel a figyelmet Molnár Tamás „A buddhizmus mint divat és veszély” című cikkében. (Hitel, 1992. október)

<sup>44</sup> Fontosnak tartom megemlíteni, hogy a buddhista főiskola rektora, Farkas Pál kifejezetten ellenzi az „olésok” elleni megnyilvánulásokat. Ez a fajta ellenségeskedés - ami leginkább a fiatalokat jellemzi - szerinte teljesen ellentmond a buddhista eszméknek. E kérdés toleráns kezelését jelzi, hogy a főiskolán mindig közzéteszik e közösség programjait.

gekre.<sup>45</sup> Természetesen a mester személye is nagyon fontos, hiszen ő vonzza a közösségbe az embereket. A másik, amit sokan az Ole szemére vetnek, az a testi szabadság hirdetése, de sokakat pont ez vonz”.

E „vádra” Ole Nydahl így reagál: „Ahogy ezt nagy példaképem, Marpa 950 évvel ezelőtt Dél-Tibetben tette, első csoportjaimat Oslótól Athénig bizalmas barátnőkön keresztül építettem fel. Aztán erős férfiak szegődtek hozzájuk, és most egyensúlyban vannak a centrumok. Naponta bővölnek el a női báj képviselői, de túl sok barátnő zavarja a munkát, és minden szinten szíven üt, ha az irányomban nyitott embereknek csalódást kell okoznom. Aztán itt van az AIDS is, s nekem helyes példát kell mutatnom, máskülönben rossz tanító lennék. Ez egy csúnya betegség, és még mindig óva intek mindenkit Afrikától, a szexuális kisebbségektől és a kábítószeresektől. Az a mostani állapot, ahogy Hannah (a felesége - K.Á.) megosztja Catyvel (a barátnője - K.Á.) a velem töltött időt, egyszerűen nem lehetne tökéletesebb. Mindketten csodálatos nők és boldogsággal töltik meg az életemet. Ha más barátot keresnének, nem tartanám vissza őket. Végtelenül távol áll tőlem, hogy korlátozzam szabadságukat vagy leszűkítsem a boldogságukat. Viszont mindenkinek azt tanácsolom, hogy gondolkodjon el egy kicsit, mielőtt az egyik barátnőt a másiknak bemutatja. Tapasztalatom szerint a férfi egyszerűen az öröm és változottság kedvéért keres egy másik nőt és ennek nincs jelentősége a már fennálló kapcsolatot illetően. Ha viszont a nő lép földre, akkor ott többnyire komoly gondok vannak (...)” (interjúrészlet - Ole Nydahl: *Kagyü Life*).

Kérdés, hogy Buddha tanainak ilyesfajta kommentárja jót tesz-e a buddhizmusnak? Tény, hogy Buddha tanításainak e sajátosan liberális értelmezése sokkal elfogadhatóbb egy dogmatikus megköötöttségektől menekülő fiatal számára. Aki pedig itt nem kapja meg a megfelelő válaszokat, tovább keres egy másik buddhista közösségnél. A lényeg valóban az, hogy e népszerű irányzat „magokat szór szét a spirituális keresőknek”. „Aztán ha valakinek ez túl kommersz és modern, akkor lemegy Tarra és arról is megfeledkezik, hogy hányadik századot írunk. Számomra mindkét pólus túlságosan végletes, kellene egy irányzat, amely a kettő között van” (interjúrészlet - egy magát ‘félolésnak’ valló buddhista-főiskolás lány).

E valóban a közérthetőség érdekében néha kissé leegyszerűsített buddhizmus-felfogás nem az „intellektuálisabb réteget” célozza meg. Kérdés persze, hogy ez lenne-e a feladata. Mindenesetre ez az irányzat teljes mértékben alkalmazkodik mind a fogyasztói társadalom igényeihez, mind az ebből kiábrándult, de mégis ebből megélni kénytelen ember elvárásaihoz. Kőszegi Zsuzsa a közösség összetételéről a következőket mondta: „Egyre több olyan ember jön, aki jó helyzetben van. Arról van szó, hogy megállja a helyét a világban és ebből jól él, van biztos egzisztenciája. A pénz az nem egy koszos dolog, az egy energia, tőled függ, hogy hogyan használd”.

Véleménye megegyezik azzal, amit előzetes felméréseim alapján tapasztaltam, miszerint a legtöbb jobb módú fiatal és vállalkozó e közösségben található, akik a buddhizmust gyakran egyfajta esti és hétvégi kikapcsolódásként alkalmazzák. De vajon csorbít-e bármit is a buddhizmus tanainak megvalósításában és jelentőségében, hogy egyes adaptációi mindenki számára „fogyaszthatóvá” váltak? Szükségszerű-e a buddhizmus értelmiségi rétegvallásként való értelmezése?

---

<sup>45</sup> Természetesen sem Kőszegi Zsuzsa lakása, sem a meditációs terem nem nélkülözi a különböző buddha és bódhiszattva szobrokat sem az oltárt. Zsuzsa hangsúlyozza, hogy ezek kizárólag azért fontosak, mert „pozitív benyomást jelentenek a tudatnak”.

E kérdések megválaszolása nem könnyű feladat, hiszen rengeteg tényezőt kellene még figyelembe venni és megvizsgálni. A buddhizmus erősen intellektuális jellege azonban nem vitatható. Az, hogy e vallás a „szemlélődő értelmiség megváltása” Max Weber írásaiban is megjelenik. „Az a megváltás, amelyre az értelmiségi törekszik, mindig ‘belső szükségből’ fakad, és ennél fogva egyfelől életidegenebb, másfelől elvibb és szisztematikusabb jellegű, mint a külső szükségből fakadó megváltás, amely a nem kiváltságos réteg sajátos jellemzője” (Weber, 1992:209). Ugyanezt hangsúlyozza Allport, amikor a vallásosság kívülről és belülről vezérelt szélsőséges formáját különbözteti meg. Az első esetben hagyományos vallási kultúra, minden kreativitást és önállóságot nélkülöző passzív befogadásáról és reprodukciójáról van szó, amely a népi vallásosság szocializációs modelljét képviseli. Ezzel szemben a belülről vezérelt vallások - mint amilyen a buddhizmus is - urbánus és intellektuális jellegűek.

1970-es évek vége óta a legjelentősebb változás éppen a magas iskolai végzettségű nagyvárosi fiatalok körében történt, amennyiben e társadalmi rétegben jelentősen megnőtt a magukat vallásosként definiálók száma (Andorka, 1988). Ezt is figyelembe véve, talán nem is annyira meglepő a buddhizmus terjedésének alternatívája.

## Utószó

Az előtanulmányokból, melyeknek legfontosabb eredményeit e tanulmányban vázoltam, egyértelműen kiderül, hogy a buddhizmus magyarországi elterjedése része a posztmodern európai kultúrának. Teljesebb megértéséhez további empirikus szociológiai felvételekre, adatgyűjtésre és értékelésre van szükség.

Bár az interjúkból és a feldolgozott szakirodalomból élénk tárlat a buddhista vallás irányzatainak széles skálája, további kutatási eszközökre van szükség ahhoz, hogy e vallás követőinek szociális hátterét, gondolkodásmódját, hitvilágát és a közösségek társadalmi összetételét részleteiben is pontosabban feltárhassuk. Egy ilyen munka a magyarországi átalakulás jellegzetességeire is rámutatna, hiszen e két és félezer éves vallás meglepő fejlődésnek indult hazánkban az utóbbi években. E „népszerűségnek” köszönhetően, kialakulóban van egy sajátos „magyar buddhizmus”, amelyet tanácsával a dalai láma is ösztönöz: „Önöknek a saját, európai buddhizmusukat kell megteremteniük”.

Végül szeretném felsorolni és pár szóban bemutatni az eddigiekben nem említett, általam fellelt buddhista közösségeket.

**Árja Tantra Mandala Közösség.** Hazai alapítású autonóm szerveződés, amely a tantrikus hagyományt vallja magáénak. A közösséget Mireisz László alapította 1989-ben, mára azonban egyfajta „virtuális közösséggé” halványult, amennyiben nincsenek rendszeres összejövetelei.

**Buddhapada Alapítvány.** Bejegyzés alatt álló közösség, amely őexellenciája Pradap Pibulsonggram, a Thai Királyság budapesti nagykövetének kezdeményezésére alakult. Tevékenységének kezdeti szakaszában elsősorban thai „hinajána” mesterek alaptanításainak kiadását tűzte ki célul.

**Buddhista Misszió - Magyarországi Árya Maitreya Mandala Egyházközösség.** Az Egyházi Tanács 1994-ben változtatta meg a „Buddhista Misszió, az Árya Maitreya Mandala kelet-európai Rendtartománya” nevet. A közösségnek körülbelül 1500 híve és pártoló tagja van.

**Magyarországi Csan Buddhista Közösség.** 1989-ben alapította az iráni származású Lofti Farhad. Régebbi nevük: Csan Buddhisták, másnéven Nyingmapák. Azonban ez utóbbi elnevezés önellentmondó, s főként történeti okoknál fogva meglehetősen zavaró volta miatt a közösség nevét pár év múltán a maira változtatta. A meglehetősen kisszámú és zárt közösség egyfajta „harcművészeti buddhizmus” gyakorlóiból áll.

**Magyarországi Nyingmapa Közösség.** A négy tibeti irányzat egyik hazai képviselője. A Tan Kapuja Buddhista Egyház tagja.

**Mahá Maitrí Buddhista Közösség és Konzultációs Szolgálat.** A közösség nevének jelentése: Egyetemes Szeretet. A közösség a teljes buddhista hagyományt figyelembe véve, szertartásrendjében és a szellemi értékek átadásában az ÁMM Rend vonalát követi. Működését 1994-ben kezdte meg a Buddhista Misszió keretein belül. A közösség egyfajta családi és egyéni pszichoterápiás „kezelést” is ellát.

**Panycsa Szila - Öt Erény Alapítvány és a Pécsi Buddhista Egyesület.** Ez az új közösség rendezvényeit Baranya megyében különböző helyszíneken tartja. A legtöbb eseményre Mánfán, a középiskolai cigány-tehetséggondozó kollégiumban kerül majd sor.



**RIME Tenzin Sedrup Ling Rime Buddhista Centrum.** Tibeti ökumenikus közösség, amelyet 1994-ben alapított Karma Dordzse, hazánkban élő tibeti tanító.

**Szakja Tasi Csöling Buddhista Egyházközség.** 1999-ben alapították, a négy tibeti irányzat egyik hazai képviselője.

**Szangye Menlai Gedün, A Gyógyító Buddha Közössége.** 1993-ban alapított, bizonytalan létszámú tagsággal rendelkező közösség, amely azon fáradozik, hogy a természetgyógyászat keretében a gyógyító munka tibeti módszerei megkapják az őket megillető helyet.

**Tantra Szangha.** Vallásgyakorlatait a Sambhala központban, öt napos elvonulásait pedig a főiskola tulajdonában lévő uszói tanyán tartja minden hónap teliholdján.

**TEKI-KAGYÜ, Természetellenes Kilátástalanság Karmikus Gyülekezete.** Hazai alapítású szerveződés, amely szellemi eredetét a tantrikus hagyományokra vezeti vissza, azon belül is az indiai buddhizmus nem evilági törvényeinek engedelmeskedő, s ezáltal olykor megbotránkoztató csavargó vándorfilozófusainak, a Mahásziddháknak hagyományára. Az ÁTAMA-hoz hasonlóan szintén virtuális közösség.

**Tibet Segítő Társaság.** E jelentős és színvonalas nem egyház jellegű szervezet 1994-ben alakult és 2000 januárjában nyitotta meg központját, a Sambhalát. A központban található egy 80 fős előadó- és vetítőterem, egy több ezer kötetes orientalista könyvtár, könyvesbolt és meditációs terem.

## Felhasznált irodalom

- AGÁRDI Péter (1995): Szöveggyűjtemény a magyar művelődéstörténet tanulmányozásához. JPTE, Pécs.
- ANDORKA Rudolf (1996): Értelmiség és vallás. = Merre tart a magyar társadalom? Antológia Kiadó, Lakitelek.
- ASVAGHÓSA (1999): Buddha élete. Terebess Kiadó, Budapest.
- BAILEY, Jeffry (1997): Találkozás az igazi sárkánnyal. Túlpart Kiadó, Budapest. /1992/
- BÁLINT B. András (1992): Szabadulás a félelemtől. Vallásszociográfia. Magyarország felfedezése. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- BÁRDI László (1996): Vallástörténet I. Keleti világvallások. JPTE - TANORG, Budapest. 3-42, 54-94. p.
- BÁRDI László - ÚJFALUDI László (1997): Vallástörténeti szöveggyűjtemény. JPTE - TANORG, Budapest - Pécs. 50-71. p.
- BELLINGER, Gerhard (1993): Nagy valláskalauz. Akadémiai Kiadó, Budapest. 47-77. p.
- CONZE, Edward (2000): A buddhizmus rövid története. A világ vallásai. Akkord Kiadó. /1980/
- DESSEWFFY Tibor (1997): Kedélyes labirintus. Új Mandátum, Budapest.
- EARL, Babbie (1996): A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Balassi Kiadó, Budapest. /1989/
- EGYED Albertné (1993): Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek. Művelődési és Köznevelési Minisztérium kiadása.
- ERDŐ Péter - SCHANDA Balázs (1993): Egyház és vallás a mai magyar jogban. Szent István Társulat, Budapest.
- FARKAS Attila Márton (1997): Buddhizmus Magyarországon. MTA PTI, Etnoregionális munkafüzetek 50., Budapest.
- FROMM, Erich - SUZUKI, Daisetz Teitaro (1989): Zen-buddhizmus és pszichoanalízis. Helikon Kiadó.
- GÁBOR Luca szerk. (1996): Kreatív sokszínűség. UNESCO könyvek. Osiris Kiadó - Magyar UNESCO Bizottság, Budapest.
- GERGELY Jenő - KARDOS József - ROTTLER Ferenc (1997): Az egyházak Magyarországon. Korona Kiadó, Budapest. 169-243. p.
- GECSE Gusztáv (1975): Vallástörténeti Kislexikon. Kossuth Könyvkiadó.
- GLASENAPP, Helmuth (1987): Az öt világvallás. Gondolat, Budapest. (5. kiadás/1972). 5-141. p.
- GLÓZER Rita, HAMP Gábor, HORÁNYI Özséb (szerk.) (2000): A vallások és az európai integráció II. Balassi Kiadó, Budapest.
- GOVINDA, Anagarika Láma (1984): Az Árya Maitreya Mandala Rend áhítat szertartása. Buddhista Misszió kiadványa, Budapest.

- GOVINDA, Anagarika Láma (1984): Az Árya Maitreya Mandala Rend eredete és célja. Buddhista Misszió kiadványa, Budapest.
- GUENTHER, Herbert (2000): A tibeti buddhizmus. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest.
- GYATSO, Tenzin a XIV. Dalai Láma (1992): Tibeti buddhizmus. Pesti Szalon Könyvkiadó. /1975/
- HAMILTON, Malcolm B. (1998): Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. AduPrint, Budapest. /1995/
- HETÉNYI Ernő (szerk.): Buddhista lexikon. Trivium Kiadó.
- HETÉNYI Ernő (1989): Buddhizmus a buddhológia tükrében. Laude Kiadó, Debrecen.
- HORÁNYI Özséb szerk. (1997): Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon. = Egyház a társadalomban 1. Vigilia Kiadó, Budapest.
- HORVÁTH Pál: Vallásismeret. Calibra Kiadó, Budapest. (évszám nélkül) 7-60; 132-141; 202-303. p.
- HORVÁTH Zsuzsa (1995): Vallásszociológiai tanulmányok. = Hitek és Emberek. ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet, Budapest. 33-369.
- HUNYADI László (1995): A világ vallásföldrajza. Végeken Kiadó, Budapest.
- KAMARÁS István (1998): Krisnások Magyarországon. Iskolakultúra, Budapest.
- KAUFMANN, Franz-Xaver (1996): Vallás és modernitás. = Replika 21-22. Replika Kör, Budapest.
- KŐSZEGI Zsuzsa szerk. (1999): Buddhizmus ma - Láma Ole Nydahl magyarországi közösségének lapja. 1999. november 5./3. szám.
- KULANANDA (1996): Buddhizmus. Alexandra Kiadó, Debrecen.
- KÜNG, Hans (1994): Világvallások etikája. Egyházfórum, Budapest. /1991/.
- KÜNG, Hans - BECHERT, Heinz (1997): Párbeszéd a buddhizmusról. = Kereszténység és világvallások. Palatinus. /1984/
- LENGYEL Zoltán - SZEGEDI Mónika szerk. (1999): A bölcs és a balga. Tibeti buddhista történetek. Palatinus.
- LOVIK Sándor - HORVÁTH Pál (szerk.) (1990): Hívők, egyházak ma Magyarországon. Vallástudományi tanulmányok 2. MTA Filozófiai Intézet, Budapest.
- LOWENSTEIN, Tom (1997): Buddha látomása. Bölcsesség, hit, mítosz. Magyar Könyvklub - Helikon Kiadó, Budapest. /1996/
- LUGOSI Ágnes - LUGOSI Győző szerk. (1998): Szekták - Új vallási jelenségek. Pannonica Kiadó.
- MELLES Ágnes - LAHUCSKY Péter szerk. (1998): Egy jógi 109 válasza - válogatás Láma Ole Nydahl tanításaiból. MIND Kiadó, Budapest.
- MIKLÓS Pál szerk. (1994): Kapujanincs átjáró. Kínai csan-buddhista példázatok. Helikon. (második, változatlan kiadás).
- NAGY Károly (2000): Buddhizmus, misztika, Tibet. Változó világ 40.

- NYDAHL, Ole Láma (1995): Ahogy a dolgok vannak. Korszerű bevezetés Buddha tanításaiba. MIND Kiadó, Budapest.
- PETHŐ Bertalan szerk. (1996): A posztmodern. Platon, Budapest. /1992/
- RÁCS Géza (1959): Magyarországi és a buddhizmus. Doktori értekezés (kézirat)
- RENCSENYI Tibor (évszám nélkül): Élő vallások. = Változó világ 1. Útmutató Kiadó.
- ROBBINS, Thomas (1996): Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. Replika 21-22. Replika Kör.
- ROBBINS, Thomas (1988): Cults, converts and charisma. The sociology of New Religious Movements. SAGE, London.
- ROSA, de Giuseppe (1991): Vallások, szekták és a kereszténység. Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. (1990). 5-23; 128-166; 190 sköv.
- SNELLING, John (1996): Kelettől nyugatig. Tárgyilagosan a buddhista tanításról. Édesvíz Kiadó, Budapest. (1990) 236 p.
- SÜLE Ferenc (1999): A fanatizmus mélylélektana. Belügyi Szemle, 12. BM Kiadó, Budapest.
- SZÁNTÓ János (1998): Vallásosság egy szekularizált társadalomban. Nagyítás. Szociológiai könyvek 7. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- SZIGETI György szerk. (1996): Zen történetek. Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- SZÖPA, Lhündrup (1995): Tibeti buddhizmus első kézből I. Tibet Társaság, Budapest.
- SZUMÉDHÓ, Ácsán (2000): Csittavivéka. A csöndes tudat tanítása. Buddhapada Alapítvány. /1992/
- SZUNYOGH Szabolcs (1997): Világvallások Magyarországon. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 5-44. p.
- TOMKA Miklós (1996): A vallásszociológia új útjai. Replika 21-22. Replika Kör, Budapest.
- VEKERDI József szerk. (1999): Buddha beszédei. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- WEBER, Max (1992): Vallásszociológia. In Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest. /1976/.
- WEÖRES Sándor (1995): A teljesség felé. Tercium Kiadó, Budapest.

### **Egyéb források**

- Egyházak Magyarországon 1990-93. Művelődésügyi és Közoktatási Minisztérium Kiadása
- A Tan Kapuja Buddhista Egyház tájékoztatója 1999.
- A Tan Kapuja Buddhista Egyház tájékoztatója 2000.
- A Tan Kapuja Buddhista Egyház tájékoztatója 2001.
- Oktatói és hallgatói vélemények a Tan Kapuja Buddhista Főiskoláról. Készítette az Expanzió Humán Tanácsadó. 1999. november, Budapest.
- A Tan Kapuja Buddhista Főiskola akkreditációs beadványa. 1999, Budapest.
- Buddhista Meditáció Központ programfüzete. 1999, Budapest-Tar.

- TAR-PA. A Karma Ratna Dargye Ling közösség lapja. 2000 január 1. szám. Budapest - Tar.
- [www.tbfk.hu](http://www.tbfk.hu)
- [www.dharma.hu](http://www.dharma.hu)
- [www.karma-kagyü.hu](http://www.karma-kagyü.hu)
- [www.extra.hu/tarcenter](http://www.extra.hu/tarcenter)

**MTA Politikai Tudományok Intézete**  
**Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei**

- 1). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /I./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /II./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X. 300,- Ft (29 oldal)
- 3/A). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8. 300,- Ft (28 oldal)
- 3/B). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4). *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5). *Szerk.: A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2. 450,- Ft (90 oldal)
- 6). *A. Gergely András*: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7). *Szabó Ildikó*: Községsszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8). *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2. 500,- Ft (72 oldal)
- 9). *A. Gergely András*: Tér - szimbólum - politika. Politika a térben, tér a politikában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0. 450,- Ft (83 oldal)
- 10). *Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett*: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9. 400,- Ft (51 oldal)
- 11). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)
- 12). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5. 500,- Ft (90 oldal)
- 13). *Bindorffer Györgyi*: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)
- 14). *Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1. 400,- Ft (40 oldal)
- 15). *A. Gergely András*: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ösiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X. 400,- Ft (43 oldal)

- 16). *Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán*: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)
- 17). *Nemes Nagy József*: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)
- 18). *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)
- 19). *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)
- 20). *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)
- 21). *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)
- 22). *Szabó Levente, Juhász Levente Zolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)
- 23). *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)
- 24). *A. Gergely András*: Helyi társadalom - rendszerváltás közben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)
- 25). *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)
- 26). *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)
- 27). *Demetrovics Zolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 83 3. 400,- Ft (71 oldal)
- 28). *Páll Kinga Ágnes*: Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének ártérkékeléséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 84 1. 450,- Ft (84 oldal)
- 29). *Benke József, Bindorffer Györgyi, Bódis Krisztina, Kézdi Nagy Géza, Papp Richárd*: Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)
- 30). *Laki László*: Periférián - az Alföld közepén. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)
- 31). *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Rendszerváltás, világképváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világkép-elemzések köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 87 6. 450,- Ft (105 oldal)
- 32). *Albert Réka*: Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 88 4. 400,- Ft (67 oldal)
- 33). *Papp Richárd*: Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)

- 34). *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)
- 35). *Szabó Ildikó - Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 91 4. 400,- Ft (49 oldal)
- 36). *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)
- 37). *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)
- 38). *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom. Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)
- 39). *Barabás Máté*: Községek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)
- 40). *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41). *Bujdosó Judit*: Határ választ el... /Migrációs tanulmány/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 30 2. 350,- Ft (30 oldal)
- 42). *T.Kiss Tamás*: A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /I. Államválság/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /II. Régiók/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 37 X. 450,- Ft (75 oldal)
- 45). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /III. Civil társadalom/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)
- 46). *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Monika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Másság - idegenség - elmozdulás. Léhelyzetek az otthonosság és a sehollét között. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400,- Ft (57 oldal)
- 47) *Tasi István*: A vaisnavizmus múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400,- Ft (62 oldal).
- 48) *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 600,- Ft (104 oldal)
- 49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülővezetési hivatásos állományánál. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 74 4. 400,- Ft (43 oldal)
- 50) *Farkas Attila Márton*: Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800,- Ft (142 oldal).
- 51) *H. Sas Judit*: „Az új apparátus”. Szomorújáték két részben a XXXIII. kerületi, Tó-városi Önkormányzatról (1990-1994). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 800,- Ft (142 oldal).
- 52) *Fleck Gábor - Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600,- Ft (112 oldal).



- 53) *Csanády Márton*: A politikai rendszerváltás társadalomlélektana - avagy szorongások és félelmek a XX. század végi Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 86 8. 450.- Ft (42 oldal).
- 54) *A. Gergely András szerk.*: Filozófiai, történeti és kulturális antropológia. Szöveg és szemelvénygyűjtemény, I/1. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 93 0. 1500.- Ft (192 oldal).
- 55) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, I. Mi a politikai pszichológia? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 89 2. 700.- Ft (52 oldal).
- 56) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, II. Politika testközelben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 90 6. 800.- Ft (85 oldal).
- 57) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, III. Személyiség és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 02 2. 1000.- Ft (112 oldal).
- 58) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IV. Politikai konfliktusok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 03 0. 1000.- Ft (99 oldal).
- 59) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, V. Politikai választás - politikai kampány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 04 9. 1100.- Ft (118 oldal).
- 60) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VI. Tömeg(lélektan) és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 06 5. 800.- Ft (74 oldal).
- 61) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VII. Politikai kultúra és politikai szocializáció. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 07 3. 1200.- Ft (118 oldal).
- 62) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Színház, kocsma, légitársaság. Tanulmányok a kultúra antropológiája köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 08 1. 750.- Ft (75 oldal).
- 63) *Bódi Ferenc*: Forradalom után - reform előtt. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 09 X. 950.- Ft (90 oldal).
- 64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500.- Ft (42 oldal).
- 65) *Bódi Ferenc - Fábián Gergely - Giczey Péter*: Még mindig örülten. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 12 X. 500.- Ft (45 oldal).
- 66) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Idegen az idegenben. (Kulturális antropológiai tanulmányok). *Szerzők*: Bansar Mohamed, Böszörményi Nagy Katalin, Csige E. Ibolya, Czingel Szilvia, Fülep Anikó, Hajdú Gabriella, Sipos Zsuzsanna, Szövényi Katalin. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 27 8. 1200.- Ft (109 oldal).
- 67) *Horkai Anita*: Screenagerek. A techno-kultúra megjelenési formái a mai Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 15 4. 650.- Ft (61 oldal).
- 68) *Csámpai Ottó*: Magyartanítás Zoboralján: egy szociológiai vizsgálat eredményei. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 18 9. 650.- Ft (61 oldal).
- 69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatának elmélete - a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).
- 70) *Lux Éva*: A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása: a Krisna-vallás. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 31 6. 900.- Ft (94 oldal).
- 71) *Hajnal Virág*: A zentai „foglyok”. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 25 1. 900.- Ft (45 oldal).

- 72) *Mihályfi Márta*: Irányzatok a barcelonai meleg mozgalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 30 8. 750.- Ft (70 oldal).
- 73) *Horváth Gergő*: A Káli-medence „vidéke”, avagy a „vidék” közgondolkodásbeli átértékelődésének egy példája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 34 0. 600.- Ft (70 oldal).
- 74) *Bódis Krisztina*: „Nemzetek utáni” korszak?: Szulejmán szultán emlékműve Szigetváron... ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 36 7. 600.- Ft (70 oldal).
- 75) *Böszörményi Nagy Katalin*: Az aszkézis mint liminális folyamat a jávai kultúrában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 40 5. 800.- Ft (75 oldal)
- 76) *Kárpáty Ágnes*: Buddhizmus Magyarországon - avagy avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene. A címben jelzett vallási-kulturális komplexum intézményesülésének, irányzatainak ismertetése, történeti szerepváltozásuk bemutatása - interjúrészletekkel gazdagítva. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 67 7. 600.- Ft (55 oldal)
- 77) *A. Gergely András*: Létmódok és kimódolt létek /politikai antropológiai tanulmányok/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 41 3. 1200.- Ft (130 oldal)
- 78) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VIII. Politikai vezetők és arculatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 47 2. 1200.- Ft (105 oldal)
- 79) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IX. Választói magatartás és kampánypszichológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 48 0. 1200.- Ft (92 oldal)
- 80) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, X. Politikai magatartásformák, szimbólumok és hagyományok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 50 2. 1500.- Ft (134 oldal)
- 81) *Csanády András szerk.*: A Homoród-vidéki falvak gazdasági viszonyairól. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 56 1. 1700.- Ft (179 oldal)
- 82) *Fehérvári Marcell*: A modern nagyváros metafizikája. /szerkesztés alatt/.
- 83) *Korbai Hajnal*: Identitáskereső az ír szigeten. Szelidülhet-e a nacionalizmus nemzeti identitássá ? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 59 6. 800.- Ft (74 oldal)

**MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE**  
**INTEGRATION STUDIES**  
**/MTA PTI ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT, BUDAPEST FÓRUM/**  
**KIADVÁNYAI**

No. 1. *Pichovszky Domonkos*: La France et l'OTAN 1949-1997. /Episodes d'une relation orageuse/. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 76 0. 500,- Ft (80 oldal)

No. 2. *Csapody Tamás*: Hungary and the NATO Enlargement. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 95 7. 800,- Ft (90 oldal)

No. 3. *Döbrönte Katalin*: Az Európai Unió döntéshozatali mechanizmusában jelentkező demokratikus deficit, az Európai Unió legitimitásának növelésére tett kezdeményezések. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 85 2. 350,- Ft (29 oldal)

No. 4. *Hovánszki Arnold*: A polgárközeliség és az átláthatóság jelentősége az Európai Unióban és Magyarországon. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 83 3. 400,- Ft (35 oldal)

No. 5. *Lichtenstein József*: Az igazságszolgáltatás rendszere Franciaországban. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 87 6. 450,- Ft (38 oldal)

No. 6. *Csité András*: Természet, régió, vidék: politika-hálózatok és a finn vidék az 1990-es években. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 88 4. 450,- Ft. (25 oldal)

No. 7. *Keller Krisztina*: Németország növekvő világpolitikai jelentősége, különös tekintettel a boszniai rendezésben való részvételére. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 26 X. 500,- Ft (44 oldal).

No. 8. *Csanády Márton*: Jugoszlávia és a nagyhatalmak a XX. században. ISSN 1419-1466, ISBN 963 ISBN 963 9218 28 6. 700,- Ft (52 oldal).

No. 9. *Csapody Tamás*: Landmines in Hungary / A gyalogsági aknák Magyarországon. /Kétnyelvű kiadvány/. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9218 39 1. 900,- Ft /14 USD (53 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:

**MTA Politikai Tudományok Intézete**  
H - 1399 BP. Pf. 694/115. (Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24,  
E-mail: [szaboi@mtapti.hu](mailto:szaboi@mtapti.hu))