

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 50.

Farkas Attila Márton

Buddhizmus Magyarországon
avagy az alternatív vallásosság
egy típusának anatómiája

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 1998

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 018210 és a T 022600 számú kutatási keret biztosított anyagi hátteret.

© **Farkas Attila Márton, Budapest, 1998.**

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 9098 59 0

Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 1998

TARTALOM

Előszó

I. rész A társadalom kicsiny tükre: a magyarországi buddhizmus múltja és jelene

Gyökerek és próbálkozások

Intézményesülés és marginalitás: a szocialista időszak

Vadak és civilizáltak, avagy a rendszerváltás, és az azt követő időszak

A jelenlegi buddhista közösségek és azok intézményei

II. rész: A kulturális örökség gúzsában: a hazai buddhizmus jelenségének elemzése és értelmezése

A hazai buddhizmus az egyházak között – általános jellemzők

A buddhizmus mint alternatíva

A vallási élet formái és jellege

A mentálhigiéné mint vallás

Nyelvezet és kulturális háttér: A hazai buddhisták fogalomtára

A hazai buddhisták világméreteinek szinkretizmusa: egy rendszer és annak elemei

Poszthippi vallásosság későantik tanulságokkal

Idézetek és utalások forrásai

Irodalom

Farkas Attila Márton
Buddhizmus Magyarországon
avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája

Előszó

Jelen tanulmány kultúrantropológiai szakdolgozatomból nőtte ki magát. A fő címmel ellentétben tartalma messze túl kíván mutatni a magyarországi buddhizmus partikuláris témáján. Kétségtelen ugyan, hogy két évvel ezelőtt még csak egy olyan dolgozat megírását terveztem, amelyben egy ismeretlen, és talán némelyek számára (elsősorban egzotikumánál fogva) érdekes vallási közösséget szándékoztam volna bemutatni. Azonban az idő haladtával egyre inkább eltávolodtam ettől az eredeti elképzeléstől. Ennek az eltávolodásnak az elsődleges oka az volt, hogy az általam leírt jelenségek kísértetiesen kezdtek egy sajátos belső logikával bíró rendszerre összeállni. Így azután egyre inkább kedvet kaptam egy komplex struktúrát bemutató, és azt elemző munka elkészítéséhez.

Ezzel szeretném is mindjárt munkámnak azokat a főbb céljait felvázolni, amelyek az adatgyűjtés, de főképpen az elemzés alatt fogalmazódtak meg bennem. E célok végül is azonosak ezen írás főbb mondanivalóival. Mint azt az előbb említettem, eredeti célom a hazai buddhizmus bemutatása volt. Ezt természetesen e témának mind szakmai körökbeli, mind a hazai nagyközönség előtti ismeretlensége indokolta. Ha ehhez hozzávesszük, hogy a buddhizmus már a századelőtől jelen van hazánkban, első egyházi szerveződései pedig már a harmincas években megjelentek, s jelenleg is több hivatalosan is bejegyzett buddhista közösség működik az országban, továbbá hogy nálunk található az egész közép- és kelet-európai térség legnagyobb buddhista szentélye és emlékműve (gondolok itt a zalaszántói sztúpára), és egyetlen felsőoktatási intézménye (a Tan Kapuja Buddhista Főiskola), nos akkor ennek feldolgozása kétszeresen is indokoltnak tűnt. A hazai buddhizmusról pedig mindeddig többnyire csak újságcikkek, és a magyarországi egyházakról szóló általános tájékoztatók ide vonatkozó rövid és felszínes passzusai adtak hírt. Eddig egyetlen vallásszociológiai munkában, Bálint B. Andrásnak néhány hazai vallási kisközösséget bemutató interjúkötetében találtam valamit buddhistáinkról.¹ Ami pedig a hazai buddhizmus történetét illeti, ennek egyetlen írott forrását a Buddhista Misszió egyik régen elhunyt alapítójának 1959-ben írt dolgozatában találtam meg.²

Munkám során azonban körvonalazódott egy másik cél is: bemutatni azt a szellemi-társadalmi közeget, amely helyet ad, és a múltban is helyet adott az olyan kezdeményezéseknek, mint amilyen a buddhizmus hazai megjelenése és képvisellete. Ezzel szoros összefüggésben pedig felvázolni ennek a közegnek a (szub)kultúráját, gyökereit, gondolatvilágát, és annak összetevő elemeit. Ugyanis az elemző munka során egy furcsa *mikrotársadalom* körvonalai kezdtek kibontakozni előttem, méghozzá az alternatív vallásosság egy bizonyos formájának mikrotársadalma. (Ennek meglétéről persze korábban is voltak sejtéseim – lévén magam is

¹ Bálint 1992:144-58. Egyébként az ebben található interjúk sem nagyon lépnek túl a megszokott publicisztikai határokon. A hazai buddhizmus itt közölt rövid ismertetése is jobbra Hetényi közléseire támaszkodik. (Habár többen is megszólalnak a könyvben, így Laár András popzenész és Pressing Lajos pszichológus, Hetényi későbbi utódja. Ők azonban inkább csak saját személyes motivációikról beszélnek).

² Rács 1959. A munka annak idején a szerző doktori disszertációja volt, amelyet a Buddhista Misszió Körösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézetének tanáraként írt, s amelyre a hazai buddhista teológia doktori címét kapta meg. A kéziratként megmaradt dolgozatot a szerző özvegye bocsájtotta a Buddhista Főiskola rendelkezésére.

része voltam e mikrotársadalomnak –, de rendszerét csak a szisztematikus vizsgálódás során tudtam átlátni). S mivel a hazai buddhizmus megértése nem nélkülözheti ennek az egész közegnek a bemutatását, így dolgozatom már csak ennél fogva is tágabb kört érint.

Ennek felvázolásakor viszont felmerült bennem egy olyan értelmezési igény is, amely a globális egésznek – az általános történeti-gazdasági-kulturális rendszernek – mint a megértéshez nélkülözhetetlen háttérnek a figyelembevételével történik. Mert amikor az alternatív vallásosság kerül szóba, óhatatlanul megjelenik a hagyományos világkép és értékrend válságának kérdése is. Amikor a keleti vallások nyugati megjelenése és terjedése kerül szóba, automatikusan hozzátársul a nyugati kultúra válságának sokszor előcítált témája is. Ha a buddhizmus nyugati felbukkanásáról van szó, akkor nehéz nem gondolni a távol-keleti régió napjainkban tapasztalható felemelkedésére. És sorolhatnám tovább az indokokat. Tehát mint e fentiekből is látható, egy kicsiny és partikuláris vizsgálódási körből kiindulva, a „Nagy Egész” jutottam. Ennek hatására egyre inkább az okok, a mögöttes tartalmak, a jelenség és a háttér viszonyrendszere kezdtek számomra a megértés kulcsát jelenteni, és ezzel egyenes arányban csökkent a felszínen látható jelenségek fontossága is. Így talán megbocsátható, hogy dolgozatomban az oknyomozás, a mindenkori hazai és nemzetközi kulturális-szellemi és történeti-politikai-gazdasági háttér alapján történő elemzés dominál, a ma megszokott leíró-belehelyezkedő szociográfiai megközelítéssel szemben. Ennél fogva nem a különféle buddhista kisegyházak szertartásaira, tárgyi kultúrájára, vallási hittételeire és hasonlókra helyeztem a hangsúlyt, mivel ezek csak a külvilág felé mutatott „hivatalos” képet hordozzák, és eltávolítanának magának a jelenségnek (elsősorban annak természetének) a valódi megértésétől.

Mindezek mellett munkámnak – különösen a fentebb taglalt „mélyebb megértés” szempontjából – van egy személyes vonatkozása is, s ez pedig saját „buddhista múltam”, és jelenleg is élő emberi kapcsolataim. Erről szeretnék egy kicsit bővebben szólni:

A hazai buddhisták világával 1984-ben találkoztam először, amikor is levelet írtam Dr. Hetényi Ernőnek, az akkori Buddhista Misszió vezetőjének, amelyben kíváncsiságomnak adtam hangot a magyarországi buddhizmus mibenlétét illetően. Levelem (és persze kíváncsiságom) konkrét előzményét egy antikváriumban felfedezett kiadvány képezte, amely akkoriban számomra meglehetősen szokatlan, furcsának tűnő hangvétellel beszélt a zen íjásatról és annak szellemiségéről. A füzetecskén kiadó gyanánt a magyarországi Buddhista Misszió szerepelt, a kiadványban olvasható írás fordítójának, Hetényi Ernőnek lakáscímével. Így hát oda írtam. Válaszként a Misszió tájékoztatójának akkori friss számát kaptam meg, benne tollal aláhúzva egy másik nevet és címet, továbbá megjelölve bizonyos tanfolyamokat és előadásokat, melyeket a Misszió „oktatási intézménye”, a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet szervez. Így kezdődött az ismeretség, amely hol intenzívebben, hol lazábban, de mindenkor folyamatos kapcsolattartásokkal, több mint tíz évig tartott. A „bulletin” kézhezkapása után pár héttel meglátogattam a megadott címet, és vettem egy halom kiadványt. Pár hónappal ezt követően pedig elkezdtem rendszeresen látogatni az előadásokat is. Rövid időn belül nyakig benne voltam a buddhizmusban, illetőleg abban a tarka gondolatvilágban, amit akkor annak gondoltam. Egy meggondolatlan pillanatomban pedig még az akkori Magyarországon egyedüli hivatalos buddhista rendként létező Árja Maitréja Mandalába is jelentkeztem. És habár a tagjelöltségen nem jutottam túl, s utóbb a buddhizmus iránti vonzalmam is inkább egy továbbgondoló-kutató érdeklődéssé alakult, ezt a közeget bizonyos fokig mindmáig a magaménak érzem.

Ez alatt az idő alatt számos máig tartó személyes jó ismeretséget, mi több: néhány barátot is szereztem. Ez utóbbi tényező is közrejátszott abban, hogy három évvel ezelőtt, egy-két ilyen barátom unszolására, elkezdtem előadásokat tartani a Tan Kapuja Buddhista Főiskolán, annak az egykori intézménynek az utódjában, ahová éveken keresztül magam is jártam. Ekkoriban már antropológushallgató voltam, méghozzá abban a fázisban, amikor már a terepmunkáról és

az ehhez kapcsolódó szakdolgozati témáról kellett gondoskodjak a magam számára. Így szinte azonnal adódott az ötlet, hogy a Buddhista Főiskolán eltöltendő időt immár egy, az addigi tapasztalataimat egyrésztől összegző, másrésztől viszont azokat kiegészítő, szisztematikus megfigyelés-sorozatra is fel lehetne használni.

Csakhogy ezzel az ötlettel azonnál fel is merült bennem egy módszertani probléma: az antropológusok ugyanis általában „szűzen”, ennél fogva elfogulatlanul vágnak bele egy hosszadalmas vizsgálatba. Azaz kívülállóként érkeznek a vizsgálandóhoz, amelybe egyre mélyebbre és mélyebbre hatolnak a vizsgálat folyamán, míg végül (természetesen csak optimális esetben) „belülről” értik és értelmezik azt. Az én esetemben viszont egy hosszú ideig tartó, bensőséges kapcsolat, sőt részvétel előzte meg egy tudományos kutatás megkezdését. Az e körüli dilemmám akkor oldódott meg, amikor elolvastam a kiváló brit antropológus, Edmund Leach nemrégiben magyarul is megjelent antropológia-elméleti könyvét, a „Szociálandropológia” c. munkát. Ebben a szerző megemlíti négy kínai antropológust, akik saját *múltbeli* (gyermekkori) közegükről írtak antropológiai tanulmányt. A négy szerző ráadásul háromféle kutatási-vizsgálódási alapállást is képviselt, éppen a vizsgált múlttal kapcsolatos viszonyuk szerint. Ezek közül a kísérletek közül Leach hármát sikerületlennek, egyet pedig határozottan kiváló eredményeket produkáló munkának értékel.³

Előre is elnézést kérek, ha múltbeli tapasztalataim, az emlékek, események felidézései olykor némi memoárirodalom-jelleget kölcsönöznek írásomnak. De ugyanígy feltűnhet egyeseknek, hogy az elemzést lényegében saját modern nyugati kultúránknak, egyelőre még a társadalom nagyobb része által elfogadott világképe, és ennek megfelelően annak értékrendje alapján végeztem. Javarészt ebből eredt, hogy kissé vulgárisan fogalmazzak, az is, hogy „nem mindig voltam tekintettel” az általam vizsgált közeg önmagáról alkotott képére, a korábban általam is „belülről” megtapasztalt világfelfogásra. Hogy egy alapvetően antropológiai jellegű munkában ilyesmire vetemedtem, arra az alábbi magyarázattal szolgálhatok:

Elsősorban *elvből* elutasítom azt a leginkább az Egyesült Államokban dívó, de nálunk is egyre inkább elterjedt, ám nyíltan ritkán kimondott alapelvet, miszerint egy antropológusnak vagy szociológusnak feltétlenül odaadó rajongással kell viszonyulnia kutatásának tárgyai felé. Ennek a sokszor íratlan szabályként működő hozzáállásnak az elutasítását elsősorban eddigi igen rossz tapasztalataim indokolják. (Pl. az ilyen hozzáállással szokásosan együtt jár egyfajta politikai állásfoglalás is, amely sokszor kimondottan a tudományos munka rovására megy, sőt: olykor ez utóbbit helyettesíti). Másodsorban meggyőződéseim, hogy ez a „neo-rousseauista” szemlélet a régi, etnocentrikus-gyarmatosítói felfogás másik, de ugyanúgy torzító végletének tekinthető. Mint mindenben, ebben is a középut a legjobb.

Mindemellett véleményem szerint az ilyen munkában előforduló, olykor valamiféle értékítéletet is magában rejtő interpretáció elsősorban a *kulturális közelség, ill. távolság mértékének a függvénye kell hogy legyen*. Vagyis minél közelebb áll hozzám, a vizsgálóhoz, illetőleg az én kulturális hátteremhez vizsgálatom tárgya, annál inkább vagyok jogosult a minősítések használatára. Ugyanis a vizsgálat tárgya ebben az esetben annak a bonyolult rendszernek a része, amelynek maguk a minősítések is, hiszen az ezek alapját képező értékrend nem csupán a vizsgálónak, de a vizsgálatnak is sajátja. És minél távolabbi a vizsgált dolog, a minősítés is annál inkább felesleges és értelmetlen, hiszen ebben az esetben saját kulturális rendszerem alapján próbálnék leírni és megmagyarázni egy egészen más „emberi világegyetemet”, ami eleve fiaskó. (A fent említett két véglet pedig éppen ebbe a hibába esik bele).

³ Leach 1996: 107-9. A neves antropológusnak egyébként nincs valami jó véleménye a saját társadalomban végzett közvetlen kutatásról, azonban azt elismeri, hogy az antropológia legfontosabb felfedezései az introspekcióból származnak. Ez pedig mégiscsak a *saját közegben* működik legjobban.

Ami pedig a hazai-nyugati buddhizmust illeti, ennek képviselői jellegzetesen magyar és nyugati emberek, magyar és nyugati gondolkodással, magyar és nyugati mentalitással és nem utolsósorban: *magyar és nyugati értékrenddel*. De maga az a buddhizmus, ami nálunk, ill. egyáltalán a világnak e nyugati részén vált honossá, nos ez is jellegzetesen nyugati gondolkodásmódot tükröző képződmény. Voltaképpen ez az egyik fő mondanivalója könyvemnek, s ez talán annak olvasásakor mindenki számára nyilvánvalóvá is válik. És ha vannak is látványosabbnak tűnő különbségek, vagy eltérések a „mi hétköznapi” világunk, és a buddhisták, illetőleg a velük rokon új vallási irányzatok világa között, az is csupán mindkét világ közös alapjain, közös rendszerén belül különül el, s az alapértékekben és alapértelmezésekben nem létezik számottevő eltérés. Vagyis amikor a hazai buddhizmus elemzésekor saját kultúráim felfogásának és értékrendjének alapján állok, akkor ezzel semmiféle metodikai hibát nem követek el, mivel elemzésem tárgya is teljes mértékben ugyanennek a kultúrának részese. És egyúttal része is, hiszen a buddhizmus immáron egy évszázada jelen van mind Nyugaton, mind Magyarországon.

Dolgozatomban sokszor képtelen voltam pontos, jól használható kategóriákra építeni. Így például a buddhista kisegyházakra a legtöbb esetben a „közösség” kifejezést használom, mivel ők maguk is leginkább ezt a szót használják. Ezt olyankor cserélem fel egyéb fogalmakra – pl. a „kör”, vagy „csoport” kifejezésekre –, amikor a durva szóismétléseket akarom elkerülni. E kifejezések ugyanis mind használhatók a különféle buddhista közösségek megjelölésére. (Talán éppen a kisegyház a legkevésbé). Emellett talán zavaró lehet, hogy némelykor a „közösség” kifejezést használom az egyébként több közösségből álló buddhista világ egészére is, de amelyet illetően más helyen meg a „buddhista körök”, vagy a „hazai buddhista mikrotársadalom”, vagy egyéb kifejezéssel élek. Ezek használatának oka vagy az adott kontextusbeli speciális értelmezés, vagy megint csak a szóismétlés elkerülése. De nem csak a kategóriákkal, vagy gyűjtőfogalmakkal voltam így. Bizonyos esetekben kénytelen voltam saját magam által gyártott „terminusokkal” élni. Mindez főképpen annak köszönhető, hogy az a világ (és persze annak dolgai), amelyet e tanulmányban megpróbálok bemutatni és elemezni, rendkívül képlékeny, sokoldalú és legfőképpen *meghatározatlan*.

Végezetül e helyen szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Boglár Lajosnak, és bíráló tanáromnak, A.Gergely Andrásnak, ez utóbbinak azért is, mert lehetővé tette e munka megjelenését. Külön köszönetet szeretnék mondani barátomnak, Tenigl-Takács Lászlónak, aki eredeti dolgozatom továbbfejlesztésében szerzett elvülhetetlen érdemeket.

Szeretnék továbbá köszönetet mondani minden adatközlőmnek és interjúalanyomnak, közülük is elsősorban Farkas Pálnak, a Buddhista Főiskola rektorának, aki sokban segítette a munkámat.

I. rész

A társadalom kicsiny tükre: a magyarországi buddhizmus múltja és jelene

Gyökerek és próbálkozások

A hazai buddhizmus történetét kétségekívül Kőrösi Csoma Sándorral illik kezdeni, akit Japánban, 1933. február 22-én a tokiói Taisho buddhista egyetemen szentté avattak. A szertartást egy Hossu Fokuda nevű szerzetes végezte, s két másik japán, egy Takakusu és egy Kawaguchi nevű pedig érdemeit méltatta. A maga református hitét soha meg nem tagadó nagy magyar a szenttéavatás indoklásában úgy szerepel, mint „a nyugati világ egyetlen bodhiszattvája”, aki „megnyitotta a Nyugat szívét a Buddha tanítása előtt”.⁴ Kőrösi Csoma életútjára, illetve munkásságára vonatkozólag számos forrás és ugyancsak számos publikáció áll rendelkezésünkre, így erre a témára külön kitérni nem érdemes. Ami viszont érdekes lehet számunkra, az Kőrösi Csoma alakja, *mint jelkép*. Ha pedig buddhizmusról, vagy egyáltalán keleti gondolkodásról esik szó idehaza, akkor Kőrösi Csoma kapcsán elsősorban az a Kelethez való sajátos magyar viszonyulás, és ennek eszmerendszere juthat eszünkbe, amely sokszor, sokféle formában, felbukkant a magyar közgondolkodásban, illetve a szellemi életben, és bizonyos körökben mindmáig elevenen él.

Kőrösi Csoma Sándor ugyanis annak a kornak a szülötte volt, amely a modern értelemben veendő nemzeti eszme megteremtésének lázában égett. A nemzeti eszmének (akárcsak más ideológiának) alapját az eredetkutatás képezi. Az eredetkutatás persze a legtöbb esetben eredetalkotás, de ez mellékes abból a szempontból, hogy a mitizált múlt mindenhol és mindenkor egy jelenbeli önazonosság és jövő felé mutató cselekvési program nélkülözhetetlen alapja. A nagy magyar aszkéta is az elfeledett őshazát indult el megkeresni, s csak a szükség illetve a véletlen hozták úgy, hogy Tibet szellemi örökségének első európai felfedezőjévé lett. Julianus barát mellett Kőrösi Csoma személye és élete jelképezi legtisztábban azt az ősi mítoszt és álmod, amit Kelet jelentett – és jelent most is – a magyar eredet számos keresője számára. E mítosz lényege az, hogy mi magyarok voltaképpen Nyugatra tévedt keletiek vagyunk, és a vékony nyugati máz alól bármikor könnyedén felszínre hozható az ősi örökség, vagy legalábbis annak emléknyma. A „magyar lélek” keleti mivoltának mítosza persze mindenkor jócskán meg volt támogatva „kívülről” is, hol barátságos-elismerő, hol megvető-ellenséges, de legtöbbször közömbös, egyszerűen csak tényszerűsítő tónusban.

A keleti gyökereket előnyben részesítő régi és mai romantikusok felfogásában mi sem természetesebb, minthogy ez az atyafiság egyfajta képességbeli előnyt, sőt elsőbbséget jelent olyankor, amidőn keleti értékek jelennek meg Nyugaton. Azaz: ki más is tudná ezeket az értékeket jobban magáévá tenni, mint mi magyarok, akik magunk is elszármazott keletiek vagyunk? Ez a korábban szélesebb körben elterjedt felfogás ma főként (bár nem kizárólag) a délibábosnak nevezett archaikus rokonítók, ill. eredetkutatók, és velük egyre inkább összefonódó, többnyire a politikai paletta szélsőjobbán helyet foglaló kisebb-nagyobb csoportok sajátja.⁵ Érdekes módon viszont a hazai buddhizmusban ez az eszmeiség soha nem örvendett

⁴ Rács 1959: 88-9. Ld. még: A Buddhista Misszió Tájékoztatója 1985, 26-27. szám: 26-8.

⁵ Magam is hallottam már nemegyszer ilyen csoportokhoz tartozó, vagy azok szellemiségében osztozó személyektől olyan véleményeket, amelyek szerint hazánk és a Távol-Kelet közötti politikai (sőt: gazdasági) közeledést e „vérrokonság” alapján kellene szorgalmazni, vagy hogy Japán például a velünk való közös eredet okán szándékozna Magyarországon befektetni, stb. E vélemények tipikusnak mondhatók ezekben a körökben.

nagyobb népszerűségnek, s ez elsősorban fővárosi eredetének, „urbánus-entellektüel” háttérének és kozmopolita jellegének tudható be. Persze az sem állítható, hogy mindenkor teljesen mentes lett volna ettől a felfogástól, hiszen a téma adja magát: Tibettől csak egy ugrás Mongóliáig, ill. a türk nomádokig és a sámánizmusig, ami pedig Indiát illeti, a dravida őslakosságtól csak egy lépés a „sumer ősmagyarokig”. S ha már a buddhizmusról van szó, nos az archaikus természetű, homofóniára alapozott nyelvrokonítás, és ennek vérrokonító mítoszai egyik kedvelt (és komolyan vett!) szójátéka a Buda-Buddha páros. S habár e tanulmánynak nem feladata a tömören csak „sumerizmusnak” nevezhető jelenség leírása, avagy elemzése, mindenképpen ajánlatos erről említést tenni. Nem is elsősorban a Kelethez fűződő romantikus elképzelések miatt, hanem inkább azért, mert e jelenség sok ponton kötődik ahhoz a (szub)kulturális közeghez, melynek a hazai buddhizmus is integráns része. De minderről a későbbiekben még úgyszólván bővebben lesz szó.

Viszont a magyarság keleti kultúrkincsekre (s ennél fogva a buddhizmusra is) jobban fogékony lelki alkatáról magam is hallottam véleményeket, rövidebb eszmefuttatásokat buddhista körökben. Találkoztam olyan személlyel is, aki a buddhizmussal annak „ősi keleti” (értsd: magyar) volta miatt kezdett el foglalkozni, így számára ez a nemzeti identitás intenzívebb megélésének egyik módjaként kínálkozott.⁶

Egyébként a jobboldalisággal egyáltalán nem vádolható Rács Géza, aki a Buddhista Misszió titkári tisztének feladatait látta el az ötvenes-hatvanas években, az akkori Országos Békétanács tagja, stb. is ezt írja említett disszertációjában:

„A magyar népszokásokban, hagyományokban, népmesékben és népművészetben ma is él és elevenen hat a Kelet szellemisége. A több mint ezer éves nyugati életforma, a népesség keveredése, a szakadatlan harcok pusztítása sem tudta eltörölni az ősi múltból magunkkal hozott emlékeket. Nem véletlen, hogy a magyar nép szívében visszafojthatatlan érdeklődés rejtőzik a kelet iránt – ez a vonzalom ösztönös. Számos tapasztalat győzött meg bennünket arról, hogy a buddhizmus eszmevilága sem idegen népüktől. Csak egy példát említünk a sok közül. Jó néhányan, akik csatlakoztak Misszióinkhoz, elmondották, hogy a tanításokat hallván úgy érezték, mintha lényegükben igen régóta ismerték volna már a vallás igazságait.”⁷

Mindemellett figyelemreméltó Kőrösi Csoma Sándor szenttéavatásának időpontja is, amely az 1933-as esztendő. E kétségkívül jelentős esemény minden bizonnyal összhangban volt az akkori Magyarország külpolitikai orientációjával, az ambiciózus japán nagyhatalomnak a világpolitikában történő előtérbe kerülésével, illetőleg a német-japán közeledéssel. Másrészt része lehetett annak a kétségbeesett törekvésnek, amellyel a megcsönkített és magára hagyott (és bizony nem nagy túlzás azt állítani, hogy Európából kitagadott) ország és nemzet

⁶ Hogy ezzel a felfogással olykor a hagyományos magyar (szélső)jobboldali értékrend is megjelenik, arra legjobb példa a következő eset: Egy alkalommal, amikor egy new yorki, zsidó származású buddhista tanító látogatott el Magyarországra, előadásainak egyik hallgatója a következőket mondta róla egy beszélgetésen: „Lehet hogy nagyon művelt, képzett fiú (ti. a buddhista tanító), az is lehet, hogy minden könyvet elolvasott, amit lehet. De a dolog (ti. a buddhizmus) szellemiségéhez, lelkületéhez nincs, és nem is lehet soha köze.” Amikor pedig rákérdeztem, hogy talán annak származása e az ok, hogy ez így van, (mivelhogy ismertem a véleménymondó személy felfogását) ő lakonikusan csak ezt válaszolta: „Tudod, van egy jó magyar mondás: Kutyából nem lesz szalonna.”

Figyelemreméltó, hogy a húszas években Magyarországon megjelenő „zoroaszterianizmus” hívei is a magyarság keleti származására és lelkületére apelláltak. Kiadványaikban nagy hangsúlyt fektettek a hunok (és persze az ősmagyarok) állítólagos párszi vallására, s akkori vezetőjük, Zajti Ferenc az indiai őskultúrák „magyar eredetének” egyik klasszikus hirdetője. Feltűnésük és kiadványaik (köztük Zend Aveszta-részletek és magyarázatok) megjelenése a buddhizmus hazai megjelenésével analóg. Mindez része volt annak a harmincas években tetőző tarka eszmeáramlatnak, amelyet főként a nacionalizmusra alapozott újpogányság térhódítása jellemezett, s amely az olyan „ősmagyar kultuszokat” rekonstruálni akaró irányzatok megjelenésében kulminált, mint pl. a turánizmus, ill. ennek vallási formája, a „Turáni Egyistenhívők” mozgalomának feltűnése.

⁷ Rács 1959: 32.

támogatást keresett magának a nagyvilágban. E támogatáskeresés pedig magától értetődően Kelet felé fordult, s ennek képezte egyik jelentős irányvonalát az a mozgalom, amely turanizmus néven lett közismert, s amelynek felfogása megegyezik a fentiekben taglaltakkal.

A szocialista időszakban, a hivatalos intézményesülés első nagy szakaszában, a nagy magyar felfedező alakja másféle, az előzőnél kézzelfoghatóbb, és egyben hasznosabb szimbólumot is jelentett. Ebben az időben ugyanis kultuszának gondos és látványos ápolása volt megfigyelhető a magyar buddhizmus hivatalos intézményei, a Buddhista Misszió és a vele szorosan összefonódó Árja Maitréja Mandala Rend részéről: a Buddhista Misszió már a hatvanas években emléktáblát helyeztetett el Teheránban (!) és a vietnami Vung-tauban pedig sztúpát állíttatott Kőrösi Csoma Sándor tiszteletére. A szentté avatás 49. évfordulóján pedig ugyancsak sztúpát állított fel Budapesten, amibe Kőrösi Csoma szülőházának kertjéből származó földet, s az ottani diófa néhány termését helyezték el, együtt az indiai Szárnáthból való földdel, ahol is a történeti Buddha először hirdette tanítását. (Mellesleg ez az emlékmű volt egész Kelet-Európa első sztúpája). Ezenfelül születésének 200. évfordulójára emléklakettet bocsátottak ki a buddhista szent számnak megfelelően, 108 példányban, s nem utolsósorban róla nevezték el a Buddhista Misszió oktatási intézetét is. A későbbiekben pedig még egy második sztúpát is állítottak Kőrösi Csoma Sándor emlékének.⁸

Bármennyire is kézenfekvő lenne, e kultusz igazi oka nem valamiféle nemzeti büszkeség volt arra vonatkozólag, hogy nekünk magyaroknak is van buddhista szentünk, ráadásul Európában elsőként, és mindezidáig egyedül. (Habár erre a tényre mindig történt hivatkozás). E kultuszápolás valódi motivációja inkább abban keresendő, hogy Kőrösi Csoma Sándor függetlenül az adott politikai berendezkedéstől, végül is a mindenkori nemzeti pantheon bevett alakja, a hivatalos tisztelet tárgya. Ennélfogva a nagy magyar személye egyfajta legitimációs funkciót töltött be: Ő volt a „közvetítő” a „felsőbb szférák” (vagyis a hatalom) felé. De némi iróniával felfogható a lámaista hiedelemrendszerből jól ismert „védőistenség” egy sajátos helyi megjelenésének is, mivel „védelmet” jelentett egy extravagánsnak számító vallás hívei számára a hatalom esetleges zaklatásai ellen, és hagyományt teremtett a legitimációhoz egy önazonossági problémákkal küszködő közösségnek. Mikor pedig már nélkülözhetővé vált, lényegében a süllyesztöbe került: A Kőrösi Csoma kultusz a szocializmus megszűntével egyidőben szakadt meg, amikor már nem volt szükség semmiféle „legitimáló szimbólumra” ahhoz, hogy valaki akár a legritkább, legextrémebb vallás, avagy szellemi irányzat követője lehessen.

A hazai buddhizmus valódi szellemi-kulturális hagyományát azonban nem Kőrösi Csoma Sándor hagyatéka, még csak nem is a magyar eredetmítoszok, illetőleg a kultikus Kelet felé fordulás képezik. Ennek a hagyománynak (már amennyire lehet ezt a kifejezést használni a magyar buddhizmus esetében) a gyökerei sokkal inkább a polgárosodó Magyarország bizonyos értelmiségi rétegének intellektuális útkeresésében keresendők. Az idő: a századelő Béccsel vetekedő Budapestje. A szecesszió, a szimbolizmus, a forradalmi eszmék, Nietzsche, a pszichoanalízis, és persze nem utolsósorban az okkultizmus és a keleti misztika nyugati interpretációinak nagy divathulláma eléri hazánk akkori műveltjeit is. Ebben a kavalkádban a látszólag ellentétes, egymásnak ellentmondó eszmék jól megférnek egymással, mi több, nemegyszer integrálódnak egymásba, valami megfogalmazhatatlan szinkretizmust alkotva. Ebben a közegben jelenik meg először Magyarországon a buddhizmus, méghozzá annak theravádin (hinájána) irányzata. Máramaroszigeten működik egy kör, vagy talán jobb szóval: szellemi műhely, amely kiadja az első ilyen témájú magyar nyelvű könyveket, közöttük a legjelentősebb művet, Lénard Jenő *Dhammó* c. kétkötetes munkáját, amely minden – elsősorban

⁸ Buddhista Misszió Tájékoztatója 1985. 1-2. száma. A „Bulletin” egyébként több számán keresztül leköszölt egy igen részletes, partikuláris cikkekcséket is magában foglaló Kőrösi Csoma bibliográfiát, amelyet azután kötet formájában is kiadott.

elavultságából következő – „szakmai” hibája ellenére mindmáig a legteljesebb magyarnyelvű ismertetése a buddhista alaptanításoknak, elsősorban hinajána szemszögből.⁹

Akárcsak Nyugaton, nálunk is a teozófusok a leglelkesebb közvetítői a keleti tanoknak. Ez a közvetítés ugyanakkor egy sajátos olvasatot is jelent. A teozófusok a maguk szinkretista-okkult felfogásában próbálják népszerűsíteni sok más „misztikus” tannal együtt a buddhizmust is. 1906-ban alakul meg a Magyar Teozófiai Társulat, amely egészen 1950-ig működik. A korabeli polgári szalonok világa ez, a kedves, társaságkedvelő háziasszonnyal, a bohém művészekkel, „érdekes emberekkel”, irodalmi felolvasásokkal, és persze asztaltáncoltatással, Tarotkártya-vetéssel, okkult tanokkal minden mennyiségben. Ebben a közegben jelennek meg az első próbálkozások is valóságos buddhista közösség (szangha) létrehozására. 1931 és 1935 között tudunk egy ilyen néhány fős, főként értelmiségiekből és művészberekből álló buddhista csoportról, amely pár évig rendszeres összejöveteleket tartott, majd felbomlott. Alapítója és szervezője egy Vágó László nevű pesti nagykereskedő, aki már a húszas években állandó tagja a londoni Buddhist Lodge-nak. Mellette a szervezésben nagy szerepet játszik egy Boromissza Tibor nevű, baloldali érzelmű festőművész is. Ez a kis közösség is az ortodox hinajánát, mint az „eredeti” buddhizmust próbálta képviselni.¹⁰ A közösségalapítás egyik fő nehézségét a buddhizmus akkori ismeretlensége, ill. különöc, extravagáns mivolta mellett az akkori idők szigorúbb, a vallásgyakorlást bizonyos fokig korlátozó jogszabályozás jelentette: az akkor érvényben lévő 1895:XLIII. törvénycikk bevett, elismert és el nem ismert felekezeteket különböztetett meg egymástól a vallásgyakorlás terén. Talán mondani sem kell, hogy a buddhizmus ez utóbbi kategóriába esett.

A magyarországi buddhizmus máig legérdekesebb figurája volt Trebitsch-Lincoln Ignác Timóteusz, alias Csao-Kung, sanghaji főapát. A kor újságolvasó publikuma ezt a nevet, mint minden idők egyik legnagyobb stílű szélhámosát és politikai kalandorát ismerte meg.¹¹ Trebitsch rabbiképzőt végez Pozsonyban a századelőn, ám a hívő zsidóból hamarosan presbiteriánus misszionárius lesz, aki éppen ortodox zsidókat próbál megtéríteni Moldvában és annak környékén. Később anglikán lelkész, majd több országnak egyszerre kémkedő politikai kalandor. Nem nagyon van olyan országhatáron átnyúló konspiráció, amiben ne lenne nyakig benne. (Így például egyik kulcsfigurája a berlini Kapp-puccsnak). Már a húszas évek első felében megismerkedik a buddhizmussal, s ennek hatására két évig theravadin szerzetes Ceylonban. Miután fiát rablógyilkosság vádjával Nagy-Britanniában kivégzik, végleg el kíván fordulni addigi életétől, felismervén „a létezés üresség-természetét”, és visszavonul a világtól a harmincas évek Kínájában. Kalandor természete azonban újból felülkerekedik benne: résztvesz a kínai polgárháború hatalmi játszmáiban, egy ízben alig menekül meg ép bőrrel. Trebitsch Sanghajból – immáron mint Csao-Kung apát – buddhista kolostoralapítási szándékkal tíz szerzetest (többnyire kelet-európai, buddhistává lett emigránsokat) küld Magyarországra. Üzenetében hazatelepülési szándékát is jelzi, ami válasz nélkül marad, a szerzetesi küldöttséget pedig nemcsak Magyarországról, de valamennyi európai országból kiutasítják, amikor megtudják, hogy ki küldte azt. Az ő ötlete volt legelőször egy itteni, az egész térségben missziót végző buddhista felsőoktatási intézmény alapításának a terve is. 1943-ban hal meg Sanghajban. Egy visszaemlékezés szerint százezres tömeg kíséri utolsó útjára, a temetési menet élén a

⁹ 1911-ben jelenik meg először, de már a következő évben másodszor is kiadják, ami jelzi az érdeklődést a buddhizmus iránt. E második kiadásból viszont már hiányzik a máramarosszigeti embléma. Egyébként ez a kör, avagy műhely már 1893-ban megjelentet egy „Buddhista Káté, bevezetésül Gótamó Buddha tanához” c. könyvecskét. (Ennek második kiadása 1901-ben.) A Máramarossziget kiadványairól Rács is ír: 101-3.

¹⁰ Rács 1959:42-6. A közösség bélyegzőjén Buddha alakja látható, egy székelykapu alatt, „Magyar Buddhisták” felirattal körülvéve. Korszellem, vagy a Kőrösi Csoma Sándor alakja által jelképezett gondolat kifejeződése?

¹¹ Trebitsch kalandos életére vonatkozólag ld. elsősorban saját önéletrajzát: Trebitsch 1931., továbbá: Gömöri 1985.

megszálló japán hadsereg parancsnokaival, a kínai bábkormány tagjaival, a város vezetőivel, buddhista és taoista főpapokkal, akiket szerzetesek tömege követ, közöttük Kína más részeiből, továbbá Japánból, Koreából, sőt Ceylonról odautazó papokkal, szerzetesekkel. Trebitschnek buddhista apátként az emberiség jövőjéről írt, és saját buddhista eszmefuttatásait tartalmazó filozofikus jellegű művét néhány évvel halála előtt adják ki Sanghajban angol nyelven, s ebből egy példányt Horthy kormányzónak is elküld, egy szép ajánlással.¹²

Érdekes, hogy Trebitschról Rács Géza említett munkája elismerően szól. Ezt az elismerést a szocialista kori hazai buddhista vezetés részéről csak megerősíti, hogy a Hetényi Ernő által szerkesztett első magyar buddhista periodika egyik hetvenes évekbeli számában részleteket találunk Trebitsch említett vallásfilozófiai művéből.¹³ Egyébként Trebitsch buddhista tanítványai egy külön szektát (vagy iskolát) is alapítottak, s állítólag ennek máig léteznek képviselői Németországban.¹⁴ Az viszont kétségtelen, hogy az egyik hazai kisközösség, a TEKI-KAGYÜ, Trebitsch Lincoln Ignác Timótheuszt saját pantheon-alakként tiszteli.

A hazai buddhizmus eme hőskorának sokkal kevésbé híres (és hírhedt), ám sok emberben mély nyomot hagyó, s ennél fogva mindenképpen említésre méltó alakja Kovács György.¹⁵ Az őt ismerők elmondásai alapján nem lenne túlzás azt állítani, hogy kevesen képviselték Magyarországon olyan hitelesen a buddhizmust, mint ő. Már a harmincas évek elején, a keleti kultúrák és nyelvek fiatal és lelkes tanulmányozójaként megismerkedett a buddhista tanításokkal. Tagja volt az említett tiszavirág életű „Magyar Buddhisták” közösségének is. Legalább tíz keleti nyelvet behatóan ismert, s volt, amelyet anyanyelvi szinten beszélt. A második világháború alatt a németek japán tolmácsaként működött. Hatalmas tudásáról – különösen a keleti nyelvek terén – legendák keringtek.

Állítólag éveken át azzal ütötte el szabadidejét, hogy kidobott napilapok széleire jegyzetelte szanszkrit, páli, vagy egyéb nyelvű szövegek olvasása közben tett filológiai, ill. nyelvészeti megfigyeléseit, elemzéseit, ötleteit – kurzív dévanágari írással. (Ezeket a jegyzeteit halála után senki nem tudta elolvasni). Az ilyen újságok egyébként hatalmas kupacokban álltak a szobájában, ahol elférni sem lehetett. Még a háború előtt történt, hogy egy szingaléz herceg Budapestre látogatott, s az akkor még fiatal Kovács György egy fogadáson saját anyanyelvén beszélgetett vele. Ez annyira megdöbbenette a herceget (ti. hogy Közép-Európa egy jelentéktelen kis országában valaki szingaléz nyelven szól hozzá), hogy meghívta Ceylonba, ám ezt ő – lévén akkor nősült – nem fogadta el. A herceg a Dhammapada egy olyan díszpéldányát ajándékozta neki, amely még az ő apjáié volt. Már jóval a háború után történt, hogy egy indiai küldöttség érkezett a Kelet-Ázsiai Múzeumba. A múzeum öreg, szegényes kinézetű könyvtárosa valami egzotikus, ismeretlen nyelven elegyedett beszédbe a küldöttség egyik tagjával. A múzeum egyik dolgozója megkérdezte, milyen nyelven beszélt a hölgygel. „Tamilul” – hangzott a kurta felelet. Egyszer írt egy arab nyelvtankönyvet is, de ezt utóbb – mivel elavultnak találta – kidobta. A Bibliát kínaiul olvasta, s úgy nevezte, hogy „a zacskós Biblia”, mivel a lapokra szétesett könyvet egy befőttesgumival lezárt koszos nejlonzacskóban tartotta. A Buddhista Misszióról egyébként meglehetősen lesújtó véleménye volt.

Ezt a tudást sajnos sohasem tudta méltó helyen és méltó módon kamatoztatni. Évekig a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum könyvtárosaként dolgozott, s élete utolsó éveit – súlyos

¹² Abbot Chao Kung: Dawn or Doom of Humanity? Shanghai, 1937. A könyv megrongálódott egyetlen példánya az Országgyűlési Könyvtár zárolt anyagában található. (Egyébként úgy látszik, a mahajána misztikája sokkal inkább Trebitsch szája íze szerinti volt, mint a száraz hinajána, melybe Ceylonban kóstolt bele. Ebben kétségtelenül közvetlen előfutára a mai magyar buddhizmusnak, s ezt a hasonlóságot csak erősíti a buddhista főiskola megalakításának terve.)

¹³ Abbot Chao Kung: The Human Tragedy. Kőrösi Csoma Sándor Intézet Közleményei 1977/1-2.

¹⁴ László Andrásnak, a hazai buddhizmus egyik korábbi vezéregyéniségének szóbeli közlése.

¹⁵ Róla említést tesz Rács is, kéziratának 42-5. oldalain.

beteg felesége mellett – hihetetlenül méltatlan körülmények között, nagy nélkülözésben töltötte. Habár egyik tanítványa szerint ezt a helyzetet mindvégig úgy tekintette, mint egyfajta, a saját hazájában megvalósítható szerzetesi élet lehetőségét. Hosszú éveken keresztül több fiatal érdeklődőt – közöttük fiatal, kezdő orientalistákat – tanított valamelyik keleti nyelvre a lakásán. (Hivatalosan a Buddhista Misszió Kőrösi Csoma Sándor Intézetének keretein belül). Ő is, akárcsak a magyar buddhisták első két generációja, a theravadin, vagyis a hinajána buddhizmust vallotta mindvégig a sajátjának.

Intézményesülés és marginalitás: a szocialista időszak

A háború utáni évek a hazai buddhizmus újabb nagy fejezetét nyitották meg. Az 1947:XXX. sz. törvény eltörölte az említett régi vallásügyi rendelkezéseket, s a különféle felekezeteket egyenrangúnak nyilvánította. Az első államilag is elismert, legitim magyar buddhista közösség, ill. az ahhoz tartozó intézmények létrehozása nagy részben Dr. Hetényi Ernő nevéhez fűződik. Hetényi a „legenda szerint” még 1931-ben, fiatal újságíróként, olaszországi tartózkodása alkalmával gyalog tette meg a Nápolyból Bariba vezető utat, hogy megtekintse az ott megrendezett vilákiállítás. E vándorlása közben összetalálkozik egy Padma néven bemutatkozó osztrák származású buddhista szerzetessel, aki éppen hosszú zárándokútját fejezte be Olaszországban, s akinek a hatására maga is buddhista lesz.¹⁶

A magyarországi Buddhista Misszió az ő szervezésében és vezetésével alakul meg 1951-ben, s egyben ez az egész térség első hivatalosan bejegyzett buddhista intézménye is. A Buddhista Misszió pedig már az ezt követő esztendőben csatlakozik a németországi székhelyű Árja Maitréja Mandala Rendhez, majd pár évvel később (1956-ban) annak kelet-európai központjává „nevezetik ki”. Természetesen Hetényi Ernő lesz a rend első kelet-európai tartományfőnöke. Az Árja Maitréja Mandala (rövidítve: ÁMM), ill. a tőle elválaszthatatlan Buddhista Misszió „kettős intézménye” képviseli ezután hosszú időn keresztül Magyarországon a buddhizmust, annak egyedüli letéteményeseként.¹⁷ Ennek a monopolhelyzetnek csak a rendszerváltás vet véget 1989-90-ben. Ugyanakkor ez az időszak egy más szempontból is nagymérvű váltás a hazai buddhizmus történetében: ettől kezdve ugyanis mind a mai napig a mahajána buddhizmus az, amelyet közösségek, vagy éppen intézmények képviselnek hazánkban, míg a korábban népszerűbb hinajána azóta csak egyes személyek érdeklődésében nyilvánul meg. Ennek oka viszont úgy vélem egyszerű: az életforma, a társadalmi-kulturális körülmények egyszerűen nem teszik lehetővé egy ortodox theravadin közösség létrejöttét. (Az sem véletlen, hogy az erre tett korábbi kísérletek is nagyon hamar megbuktak). A hinajánára ugyanis a szigorú regularitás a jellemző, mind az életforma, mind pedig a gondolkodásmód, ill. világkép tekintetében. És ahogyan elképzelhetetlen a számtalan bonyolult szabály betartása a mindennapi életben, ugyanúgy elképzelhetetlen az a következetes, racionális, és nem utolsósorban számunkra, európaiak számára erőteljesen materialista ízű felfogás, ami a hinajánát jellemzi.

¹⁶ A történet így szerepel Rács Géza kéziratában is, (141-2 o.) amely átkerült a Buddhista Misszió „hivatalos” kiadványába, a „Buddhista Misszió Szervezeti Felépítése és Tevékenysége” c. füzetbe (12.o.). Figyelemreméltó, hogy e történet mintha a buddhista legendákból került volna át modern környezetbe. Ti. A hosszú vándorlás, amelynek során a tanítvány mesterével, ill. annak személyében a Buddha Tanával találkozik, mely találkozás élete fordulópontját is jelenti egyben, a buddhista legendák ismert toposza. Egyébként az osztrák szerzetest a nációk később kivégezték, mert üldözötteket bűjtattott.

¹⁷ Elvileg szintén az ötvenes években működik hazánkban az a japán szekta is, amelynek teljes neve: „Jodo Shinshu Buddhista Közösség, a Honpa Hongwanji Templom magyarországi ága”, s amelynek nevéhez fűződik Kőrösi Csoma Sándor bodhiszattvává avatása. Ugyanakkor ittlétére vonatkozólag mindössze egy nyomot találtam, egy pecsétet a szekta által Kiotóban, ámde német nyelven, 1957-ben kiadott könyv címlapján.

Természetesen azonnal felvetődik a kérdés, hogy miféleképpen jelenhetett meg a buddhizmus hivatalossá tett, legitim formában, éppen az ötvenes évek Magyarországon? (Gondoljuk csak el: Rákosi országszerte ünnepelt hatvanadik születésnapjának évében csatlakoznak a magyar buddhisták egy, a Németország nyugati szektorában székelő nemzetközi buddhista egyházhoz!) Erre a meghökkentő tényre lényegében két magyarázat kínálkozik. Az első Hetényi ismert „üldözött és ellenálló” múltja, s az ebből adódó, mindvégig megtartott kiváló kapcsolatai.

Mulatságos anekdoták keringtek ennek a ténynek egyes velejáróiról. Pl. Hetényi belügyminisztériumi engedéllyel tartott a lakásán egy szvasztikás buddhista zászlót. Egy alkalommal, mikor az ÁMM egy német küldöttsége megpillantotta a horogkeresztet, és felháborodottan rákérdezett, Hetényi csak ennyit válaszolt: „Számomra ez napjelkép és nem pedig a gyilkolásé”. Sokáig legendaként keringett az is, hogy Rákosi Mátyás felesége buddhista volt, s ez is közrejátszhatott a hazai buddhizmus hivatalos elismerésében. Ennek a történetnek a hitelességét azonban Hetényi mindenkor tagadta.

Ám a bolsevizmus hatalomgyakorlásának, ill. kultúrpolitikájának tükrében nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a múlt, a jó kapcsolatokkal együttvéve sem volt elegendő egy ilyesfajta kezdeményezés megvalósításához. Az igazi magyarázat sokkal inkább az akkori hatalom egyházpolitikájában keresendő. E politika számára pedig a fő ellenséget a magyar történelmi egyházak jelentették, elsősorban szervezettségük, másrészt a hívek nagy száma, s nem utolsósorban politizáló tevékenységük, ill. a régi renddel való összeszövődésük miatt. A szekták, illetőleg kisegyházak viszont mindennek ellenkezőjét jelentették: sok kis létszámú, alapvetően „befelé” (ti. a spirituális szféra felé) forduló, kevésbé szervezett (nem hierarchizált) közösségek halmaza, akiket ráadásul a Horthy-korszakban hátrányos megkülönböztetésben részesítettek. Mindennek tetejében a kisegyházak nem rendelkeztek sok évszázados kulturális tradícióval, s nem vertek mélyen gyökeret a magyar társadalom egyetlen rétegében sem, ennél fogva semmilyen komolyabb veszélyt nem jelentettek a hatalom számára. Ugyanakkor viszont már puszta létük a történelmi egyházakat gyengítő tényezőként volt számbavehető, elsősorban a nagy történelmi egyházakkal (főként a katolikus egyházzal) való hagyományos szembenállásuk, másrészt pedig a fent említett jellegbeli különbségek miatt. (Tulajdonképpen nem lenne túlzás azt állítani, hogy a kommunisták uralomra kerülése után mintha újból megjelent volna az 1895:XLIII. törvényekből ismert hármas felosztás. Vagyis ha de jure nem is, de facto mégis lettek volna „bevett”, „elismert”, és „el nem ismert” egyházak, ill. vallási közösségek, még hozzá annak megfelelően, hogy melyik közösség mekkora veszélyt jelentett a hatalom számára, vagy éppen mire volt felhasználható). Nos, vélhetőleg ilyen politikai-taktikai megfontolásoknak lehetett részben felhasznált eszköze, részben pedig kicsiny haszonélvezője a hazai buddhizmus.

Mindemellett ne feledjünk még egy tényezőt, mikor a hazai buddhizmus „bevetté válásának” meghökkentő időpontjára kérdezzük rá. Ez pedig nem más, mint az akkori nemzetközi helyzet. Csakúgy, mint Kőrösi Csoma Sándor bódhiszattvává avatásának idejében, a világpolitikai konstelláció, ill. Magyarországnak ebben elfoglalt helye ekkor is eléggé meghatározó tényező lehetett még egy ilyen partikulárisnak tűnő kérdésben is. A szocialista érában ugyanis buddhizmus hivatalos jelenléte hazánkban igen jól összecsengett azzal a propagandával, amely a szovjet-csatlós országnak a gyarmati sorból felszabaduló népekhez, ill. régiókhöz fűződő viszonyához kapcsolódott. A Buddhista Misszió, ill. az ÁMM Rend bejegyzése a koreai és indokínai háborúk, s nem utolsósorban a Kínához való legjobb viszony időszakára esik. És első buddhista intézményünk ennek a propagandafunkciónak mindvégig eleget is tesz. Semmi más nem mutatja ezt jobban, mint azok a protokollfeladatok, melyeket a Buddhista Misszió, illetőleg annak vezetője a nyolcvanas évek legvégéig ellátott.

Amikor például valamely ázsiai, „buddhista” országból küldöttség érkezett Magyarországra, nem egy esetben a repülőtéri fogadóbizottság tagjai között ott állt a magyar buddhisták hivatalos képviselője is. Ezenkívül a szocialista időszakban számos harmadik világbeli (nem csak buddhista!) ország nagykövetsége is rendszeresen küldött meghívót a Buddhista Misszió ügyvivője részére, amikor valamilyen ünnep, vagy kulturális rendezvény alkalmából fogadást rendezett. De érdemes itt újból megemlíteni a vietnami Kőrösi Csoma emléksztúpa felállítását is, illetőleg elgondolkodni annak szimbolikus jelentésén. Mindemellett még figyelemreméltóbb, hogy a Buddhista Misszió az ötvenes évektől kezdve részt vesz különféle nemzetközi béke-mozgalmakban, sőt idehaza is „aktivizálódik” ebben az irányban. Így pl. csatlakozik egy japán buddhista központ által elindított, az atomfegyverek betiltását szorgalmazó mozgalomhoz. 1958-ban pedig képviselteti magát az V. Magyar Békekongresszus tanácskozásán. Egyébként egészen korán – szinte megalakulása pillanatában – felveszi a kapcsolatot az Országos Béketanáccsal, ahol Rács Géza, titkár képviseli a Buddhista Missziót.¹⁸

Mellesleg a Buddhista Misszió ezen utóbbi tevékenysége rendkívül jól illeszkedett ahhoz az európai köztudatba rögzült (egyébként meglehetősen téves) képhez, amely a buddhizmust, mint békés vallást, sőt: mint a „béke vallását” tartja számon, szemben a „türelmetlen és harcias” zsidó-keresztény-izlám vonulattal.

Az Országos Béketanácsban elfoglalt tagsághoz kapcsolódhat az a sokáig élő felfogás is, mely szerint egy hazai buddhista más vallás híve – ennél fogva más egyház tagja – is lehet. Ezt az elvet az ÁMM prominens személyiségei (elsősorban Hetényi Ernő, de mások is) gyakran hangsúlyozták.¹⁹ Ugyanis ez a felfogás rögtön két dolgot juttathat eszünkbe. Az első a „hivatalos” egyházak közé történő betagozódás szándéka: a buddhizmus nem zavarja a nagy egyházak köreit, a „kettős identitás” biztosítja, hogy nem történik „lélekhalászat”. A második pedig, hogy e megnyilatkozásban tulajdonképpen a szocialista kor (ezen belül is főként a Brezsnyev-Kádár éra) politikai alapelvei tükröződtek „kicsiben”: ahogyan a szocialista állam (és állampárt) kinyilvánította, hogy békében kíván élni a történelmi egyházakkal, ugyanúgy a buddhisták – az „alternatív vallásosság” karakteres képviselői – is békésen kívánnak együtt élni a „hivatalos vallásosság” képviselőivel, azaz a nagy egyházakkal. Sőt: a két pólus között egyfajta „átjárás” is lehetséges: legyenek békepapok, és az állampárt elnézi, hogy vannak „kettős identitású”, vagyis vallásos párttagok, vagy olyan pártonkívüliek, akik „értékesek” a szocialista rezsimnek. Ugyanígy a nagy egyházak is nézzék el, hogy vannak buddhisták, akik – ezért az elnézésért cserében – tagjai lehetnek a nagy egyházaknak. E (tudatos? tudattalan?) gondolkodás mögött kétségtelenül a „Nagy Minta”, a „két világrend békés együttélésének” brezsnyevi doktrínája állt. Ez látszik leszüremelni a társadalom olyan mikroszintjeiig is, mint amilyen a magyar buddhisták világa.

Mindezek persze könnyen olyasvalamit sugallhatnak, mintha a háború után intézményesült magyar buddhizmus tulajdonképpen egy felülről megszervezett, elsősorban hatalmi célokat szolgáló, mesterséges képződmény lett volna. Ezt így kijelenteni persze mindenképpen túlzás lenne. Az akkori „alapító atyák” minden bizonnyal hívő buddhisták voltak, ezt életművük is igazolja. Feltehetően a személyes törekvések és a hatalom igényeinek „szerencsés”, azaz: kompromisszumos találkozásáról lehetne beszélni, amelyet a politikailag kifogástalan múlt és a jó kapcsolatok hitelesítettek. Emellett az igazsághoz tartozik az is, hogy a Buddhista Misszió a számára megszabott határokon belül a legtöbbször igyekezett minden adódó lehetőséget

¹⁸ Erről, és egyéb hasonló tevékenységről ld: Rács 1959:114-64.

¹⁹ Ezt az elvet hangsúlyozza Hetényi Bálint B. Andrásnak adott interjújában is. Furcsa kettősség jellemezte az akkori buddhisták felfogását: Egyrésztől képtelenek voltak azonosulni a kereszténységgel, vagy egyéb vallással, másrésztől viszont Jézus alakját pompásan beillesztették a maguk szinkretista világképébe. Így a „kettős identitásról” vallott, ám elsősorban a külvilágnak szóló, „hivatalos” felfogás jól összeillett a buddhisták zömének valóságos világképével.

kihasználni, hogy tevékenységi körét és eszköztárát bővítse, és valóban egyfajta missziós munkát végezhesen. Ez a munka a fent említett protokollszerepen kívül főként a buddhizmus és az ahhoz európai szemmel közelállónak tekinthető egyéb keleti vallások és filozófiák, ill. egyéb „kulturkincsek” ismeretterjesztését jelentette.

Szintén az ötvenes években szerveződik meg a Buddhista Misszió oktatási intézménye, az ún. „Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet”, ami az első időkben lényegében egy baráti körként működik Hetényi Ernő lakásán. (Bár az előadások még a későbbiekben is – egészen a nyolcvanas évek elejéig – magánlakásokon folynak). Ez az intézmény magát mindenkor „buddhista papi szeminárium”-ként titulálja, s hallgatói között a hetvenes évek végéig megkülönböztettek ún. „rendes”, „rendkívüli” és „vendéghallgatói” státuszt, továbbá „papi” és „világi” tagozatot – mindezt a rendhez, ill. egyházhoz való tartozás, vagy laikus érdeklődés alapján. S hogy milyen kivételezettségnek örvendett ez a parányi egyház a legnehezebb időkben, azt mi sem mutatja jobban, minthogy ez az intézmény jogosult volt nem csak teológiai végbizonyítvány, de doktori cím adására is. A Buddhista Misszió főként e tevékenységét véve alapul, melyet mindenképpen a legfontosabb tevékenységként értékelhetünk, a szocialista kori időszak két további fő periódusra osztható:

1. A korai intézményesüléstől kb. a hetvenes évek elejéig terjedő időszak. Ekkoriban a Buddhista Misszió nem nagyon lépi át egy viszonylag szűkebb ismeretségi kör határait, s lényegében nem több, mint az említett protokoll-propaganda feladatot ellátó „kirakatintézmény” a hatalom kultúr- ill. valláspolitikájának megfelelően. Könyvkiadása, kiadványok kibocsátása, ill. terjesztése viszont a hatalommal való jó viszony ellenére sincs. Folyik azonban egy hivatalosnak ugyan hivatalos, ám mégis zárt ismeretterjesztői-oktatói tevékenység: különféle, főként Hetényi Ernő által lefordított buddhista tartalmú könyvek, füzetek kézírásos, vagy jobb esetben gépelt, és indigóval sokszorosított példányai járnak kézről-kézre. A magánlakásokon tartott tanfolyamok, előadások „tanárai” között pedig olyan neveket is találunk, mint Baktay Ervin, vagy Tamkó-Sirató Károly.

2. A hetvenes évek elejétől a rendszerváltásig. Nagy lépés a fejlődésben, hogy 1973-ban megindul az intézmény első rendes, nyomtatott periodikája, a többnyelvű „Kőrösi Csoma Sándor Intézet Közleményei”. Ebben, az akkori körülményekhez képest meglehetősen színvonalas kiadványban (amelyből hol kettő, hol három szám jelent meg egy esztendőben), ugyanúgy találhatók tájékoztató jellegű publicisztikák a buddhista világról, ill. annak népeiről, kultúrájáról, stb. mint komolyabb tanulmányok, vagy éppen szent szövegek fordításai. Néhány év múltán azonban a kiadvány eltűnik, és helyét egy jóval alacsonyabb színvonalú periodika, a „Buddhista Misszió Tájékoztatója” veszi át. Ez egyfajta profilváltást is jelent, mivel háttérbe szorulnak benne a tudományos, ill. vallási tartalmú esszék, fordítások, viszont előtérbe kerülnek a Misszió (és általában a buddhista világ) hírei – amint erre a megváltozott név is utal. Viszont a nyolcvanas évek elejétől megindul a könyvkiadás. Ez az időszak tehát a „teljes legitimáció”, az egyre nyíltabbá váló működés időszaka, amely egyben az amatőrizmusból való kilépésnek, professzionális irányba történő előrelépésnek is a kezdete.

A hetvenes évek egyben azt az időszakot is jelentik, amikor a hazai buddhizmus, főként annak oktatási intézménye, egyre inkább gyűjtőhelyévé, sőt menedékhelyévé válik minden, akkoriban illegitimnek számító szellemi irányzatnak. Ekkor fut fel a az asztrológia is, a kor egyik legkedveltebb foglalatossága, sőt sok éven keresztül „kozmbiológia” néven kurzusa is folyik a Kőrösi Csoma Sándor Intézet égisze alatt.²⁰ Mellette megjelenik még a hetvenes évek legelején egy másik, sokak gondolkodására, illetőleg világképére nagy hatást gyakorló irányzat,

²⁰ Talán mondanom sem kell, hogy ez a „tudományos” elnevezés is legitimációs funkciót látott el. Hasonló ahhoz a jelenséghez, amikor közvetlenül a rendszerváltás előtti időkben, az első magyar pornóújságok címlapján megjelennek az olyan titulusok, (meghatározandó a lap műfaját) mint „szexuáletikai havilap”, stb. Ezek is hasonló módszerrel próbáltak törvényesíteni egy akkor már nem tiltott, de még nem is legitim tevékenységet.

az ún. „tradicionalizmus”, amelyről a későbbiekben még külön szót kívánok ejteni. Ez utóbbi hirdetője, a külön természetű „filozófus” László András, aki radikális nézetei miatt előbb a hatalommal is összeütközésbe került, majd később a Buddhista Misszióval is szakított. De megjelennek egyéb eszmék, irányzatok, „ősi tudományok”, stb. Szinte idejár mindenki, akit nemcsak a buddhizmus, sőt még nem is csupán a Kelet világa általában, hanem mindenféle-fajta okkult, misztikus tan, irányzat érdekel, és ezekkel foglalkozni is kíván.

A Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet mellett a Buddhista Misszió ún. „Dokumentációs Központja” volt az a hely, amely már csak hivatalból is kénytelen volt foglalkozni a legkülönbözőbb vendégekkel, kezdve az egyszerű érdeklődőktől, vagy könyvvásárlóktól a külön, extrém alakokon át az olykor patológiás esetekig bezáróan. Ugyanis e „központ” volt egyszerre a Buddhista Misszió tájékoztatási központja, kiadója és könyvesboltja, ahová mind a Buddhista Misszió hivatalos kiadványa, mind Hetényi Ernő személyesen odairányított mindenkit, aki érdekelt az intézmény, vagy az ÁMM tevékenysége, a buddhizmus, vagy egyáltalán bármiféle, valamiképpen a buddhizmushoz kapcsolt dolog. A „központ” vezetője, Horváth József (akinek a lakása adott helyet mindennek) volt kénytelen foglalkozni ezekkel a vendégekkel, akik között ókatolikus pap éppúgy akadt, mint „sámán”, „tűzimádó”, különféle szekták tagjai, ill. vezetői, vallási ezotériák iránt érdeklődő jungiánus pszichológusok, stb. Ugyanő ismertette az ÁMM-be történő belépés feltételeit, adott tájékoztatást az egész intézmény működéséről, árult könyveket, stb. Felesége az ilyen alkalmakkor mindig megkínálta a vendégeket teával, esetleg egy kis süteménnyel, és szinte mindenkinek megmutogatta a különféle buddhista összejövetelekről, ünnepekről, rendi eseményekről készült (többnyire általa készített) fotókat tartalmazó „családi” albumokat. Persze ez utóbbi események is többségükben ebben a lakásban zajlottak. Később vettek egy nagy családi házat, amelynek a kertje adott otthont ezeknek az eseményeknek. Tulajdonképpen ez volt az utolsó olyan hely, ahol valamiképpen tovább élt a háború előtti magyar buddhizmus polgári jellegét őrző szalonok világa.

A hazai buddhizmus ezidőbeli sokszínűségét részben a Buddhista Misszió könyvkiadása is prezentálja, bár jobbára igyekezik megmaradni a „keleti dolgok” eszmekörén belül. Az ÁMM rendi kiadványain kívül megjelennek tibeti vagy zen buddhizmussal foglalkozó könyvek éppúgy, mint a hindu vallási-filozófiai irodalom egyik másik darabja. Ezek jó része külföldi szerzők munkájának fordításai (a fordító a legtöbb esetben Hetényi Ernő), de kiad a Misszió egy-két reprintet is a háború előtti magyar könyvkiadás termékeiből.²¹ Megjelennek a Buddhista Misszió köréhez tartozó személyek irományai is, versek, tanulmányok, fordítások, hol önálló kiadványként, hol pedig a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézetének oktatási programjához készült segédeszköz gyanánt, s mint ilyen, valamilyen sorozat részeként. (Jelen sorok írójának is itt jelenik meg első – igaz névtelenül publikált – esszéje, a nyolcvanas évek derekán). Ezek a kiadványok kis példányszámban, folyamatos utánnomással jelennek meg, meglehetősen rossz minőségben, és árai is igencsak borsosak voltak az akkori könyvárakhoz viszonyítva.²² Mindennek ellenére mind az előadások, mind pedig a könyvkiadás nélkülözhetetlen információs csatornát jelentettek azok a nem „szakmabeliek” (azaz: nem orientalisták) számára, akik intenzívebben érdeklődtek a keleti vallások és filozófiák iránt.

A nyolcvanas évek eleje és közepe egy viszonylag stabil, s egyben sokat ígérő időszak. Ekkoriban kezdett ugyanis kialakulni egy sajátos szellemi műhely a Kőrösi Csoma Sándor Intézetben belül. E kezdeményezés létét az intézet három tehetséges előadója személyes

²¹ Így pl. a Buddhista Misszió reprintjeként jelenik meg az első magyar nyelvű Bhagavad-Gíta, vagy az 1915-ben kiadott Manu Törvénykönyve.

²² Ezt kompenzálóan, a kiadó vezetője szinte mindig megajándékozta a vásárlót valamely kisebb értékű kiadvány egyik-másik fölös példányával, így próbálván kedvet csinálni az újabb vásárláshoz. Ez, mondhatni egyfajta szokás volt akkoriban a Buddhista Misszió magánlakásban berendezett „könyvesboltjában”.

barátságának és nem utolsósorban a hallgatók felé sugárzó vonzerejének köszönhető.²³ Egyiküknek volt egy kis ingatlan Budapest külvárosában, egy kerttel övezett kis útszéli ház. Ebben a kicsiny, alig néhány négyzetméternyi területű, valamikor talán gazdasági melléképületként használt házikóban folyt a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet előadásainak, ill. tanfolyamainak többsége, mintegy négy éven keresztül.²⁴ (Akik oda jártunk, úgy neveztük e helyet: „A Kisház”, s volt hogy húszan-harmincan is szorongtunk ezen a pár négyzetméteren). Dobosy Antal a zenéről tartott előadásokat, Mireisz László különféle ősi vallások szimbólum-rendszereiről és az asztrológia világtképéről, továbbá Takács László különféle indiai filozófiai rendszerekről, szentiratok exegéziseivel egybekötve. Kicsit később ugyanő indított egy szanszkrit tanfolyamot is.

Ugyancsak egyikőjüknek volt egy tanyája is a Bükkben, nem messze Szilvásváradtól, egy rendkívül elhagyatott, ám festőien szép helyen. Ez az ingatlan egy idő után hármójuk közös tulajdonába kerül, s a buddhisták egy részének ismert elvonulóhelyévé válik. A tanya neve: Uszó. Ez a név egy hat számot megért periodika neve is lett egyben. E kiadvány az említett tanítók, és hallgatói-baráti körük tehetségesebb tagjainak írásait, fordításait volt hivatva publikussá tenni. Megjelenése bizonyos fokig a Buddhista Misszió említett első periodikájának feltámasztására tett kísérletként értékelhető.²⁵ A tanya a Buddhista Misszió hivatalos elnevezésében sokáig úgy szerepelt, mint a „Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet Uszó Alkotóháza”, mivel a háztáji munkákon, a meditációkon, ill. a buddhista „hitélet” egyéb gyakorlási módjain kívül intellektuális tevékenység színhelye is. (Ez utóbbi főként könyvek írását és fordítását jelentette). Az Uszó „közhasználatba vétele” tehát a Buddhista Misszió intézményi gyarapodását is jelentette. Persze ez a „közhasználat” meglehetősen korlátozott volt, és főként a három tanító, és azok baráti köre használta, s az Uszó lényegében mindvégig „zárt” helynek számított.²⁶ Tulajdonképpen a „Kisház” nyitottsága (oda ti. bármikor, bárki eljöhett) és az Uszó zártsága sajátos módon a profán és a szakrális szféra kettősségét alakította ki, ill. képviselte: ha magát e közösséget egyfajta gyülekezetnek tekintjük (s lévén szó vallási jellegű közösségről, hát miért ne tennénk), úgy az előbbi lényegében a „templom külső részének” funkcióját látta el, az utóbbi viszont már a „szentély belsejét” képviselte.

A hetvenes-nyolcvanas évek a mozdulatlanság, a változatlanság, avagy számos közíró által kedvelt kifejezéssel: „az állóvíz” ideje. Ez az az időszak, amikor az értelmiség egy része marginalizálódik, sokan megpróbálnak kivonulni a korrupció, és számukra értelmetlen társadalmi létből. Ekkor kelnek el a lerobbant, városba költözött (vagy éppen költöztetett) gazdájuk által elhagyott tanyák és falusi házak, hogy művésztelepekké, alkotóházakká, vagy egyszerűen csak pihenő-, elvonuló helyekké emeltessenek. Ennek az „elvonulósdinak” a konkrét előzménye pedig a hatvanas évek fellelkesültsége, amikor a fiatal értelmiségiek a harmincas évek óta

²³ Mindhárman László András tanítványai voltak, akik később ugyan elszakadtak tőle, mégis gondolkodásmódjukon – különösen egyikükén, a sokakra szintén nagy hatást gyakorló Mireisz László gondolkodásán – sokáig érezhető volt a „tradicionalizmus” hatása.

²⁴ A John Károly által vezetett „kozmbiológia” (azaz asztrológia) kurzus ekkoriban már végleg különvált az intézet „többi részétől”. A fokozatosan egyre jobban romló viszony oka – a személyes ellentéteken túl – elsősorban a „kozmbiológusok” többiek által is elítélt, alacsony színvonalú tartott, üzletszerű tevékenysége volt, amely tevékenységet nemegyszer botrányok kísérték. Létezett még egy jogatanfolyam is, amelyet egy kiugrott evangélikus lelkész tartott, aki buddhista lett. A szocialista kori Buddhista Misszió utolsó egy-két évében pedig a Pressing Lajos, a buddhista (ÁMM-beli) pappá lett jungiánus pszichológus is elkezdett tanítani.

²⁵ A periodika teljes címe: „ÚSZÓ. Tanulmányok az intézet előadásaihoz.” Eredetileg csakúgy mint elődjét, ezt is negyedévesre tervezték.

²⁶ Egy kialakulóban lévő szellemi kör sajátos hierarchiája mutatkozott meg az Úszó használatában is: A három tanító, mint tulajdonosok (később egy negyedik személy is tulajdonrész birtokosa lett) képviselték ennek a hierarchiának a csúcsát. Őket követte egy viszonylag szűkebb baráti-tanítványi kör, akik gyakrabban látogattak oda, de ők is csak meghívásra. Végezetül következett a „többi buddhista”, akik az évente egyszer megtartott ún. „nyílt napon” tartózkodhattak az Úszón.

először újra megpróbálják felfedezni a vidéket és annak még megmaradt kulturális hagyományait. Persze a vidéki romantika valahogyan mindenkor hatással volt a jobb kort váró-tervezető entellektüelekre. De semmiképpen nem szabad figyelmen kívül hagyni a nyugati hippimozgalom Magyarországra beszivárgó hatását sem. Különösen nem olyan jelenségek esetében, mint a buddhizmus. Ez utóbbit ugyanis – más keleti vallásokkal és a különféle okkultista irányzatokkal egyetemben – lehetetlen a hippikultúrától, ill. annak utóhatásaitól elválasztva kezelni, vagy akár csak megérteni. (Maguk az említett tanítók is nagyrészt ennek a (szub)kultúrának voltak gyermekei). Az Uszó mellett egyébként több magánszemély is vásárolt tanyákat, vagy falusi házakat ebben az időben, s ezek egynémelyike szintén elvonulóhelyé lesz.

A tanyákon, azaz a „kézzelfogható” elvonulóhelyeken kívül tulajdonképpen a buddhizmus is egyfajta „szellemi elvonulóhelye”, menedéke egy bizonyos rétegnek. Ez az elvonulás, vagy még jobb szóval: kivonulás, sok szempontból rokonságba vonható az akkori politikai ellenzéki magatartásformáival, sok esetben pedig még annak gondolkodásmódjával is. Ugyanis túl azon, hogy a buddhista mikrotársadalom tagjainak egy jó része (különösképpen az Uszó baráti köréhez tartozók) a kádári rendszer elégedetlenjei közül került ki, maga a buddhizmus is egyfajta passzív ellenzéki jelentett sokak számára.²⁷ A Buddhista Misszió vezetése ebben a helyzetben mindig egyensúlyozott a tagság és a hatalom között, igyekezvén mindkettővel megtartani a jó viszonyt.

Vadak és civilizáltak, avagy a rendszerváltás, és az azt követő időszak

A buddhista mikrotársadalomban végbemenő, s egyben már a jövőt előrejelző változások akkor kezdődtek, amikor először érkeztek Magyarországra külhoni buddhista tanítók. Ez a kezdeti időszak a nyolcvanas évek derekára, ill. annak második felére esik. Csakúgy, mint a gazdaság, a politika, és a kultúra területén, a vallási mozgalmak számára is ekkor kezdenek megnyílni a határok – Nyugat felé.

Az „első fecske” Alexander Berzin volt New Yorkból, aki nyolcvanas évek derekán kapott meghívást a Buddhista Misszió vezetőitől. Berzin állítólag egy időben a Dalai Láma egyik titkára és bizalmasa volt, s mint ilyen, rezidens tanító az Egyesült Államokban. Megjelenése és viselkedése már jelzi egy új kor nyitányát: több napot tölt Magyarországon, ebből két napot az Uszón. Mindenhol a „messziről jött Nagy Tanítónak” kijáró tisztelet övezi, és áhítattal fogadták minden szavát. Az Uszón két nő csak külön neki főzött, de egyebekben is a legnagyobb gondoskodás vette körül. Tanításai számomra viszont nem tűntek többnek általános vallási közhelyek és frázisok, ismeretterjesztő könyvekben olvasható igazságok felsorolásánál. Az általa ajánlott spirituális gyakorlat semmi másból nem állt, mint a Buddha bizonyos alakjai előtti leborulások minél többszöri elvégzéséből. Mindez, a mára már a hazai buddhistákra jellemző szemlélet akkor még meglehetősen ismeretlen volt sokunk számára, és éles kontrasztként jelent meg amellet az intellektuális szemléletmód mellett, amelyet főként a Kőrösi Csoma Sándor Intézetnél éveken át hallgatott előadások képviseltek. Mindemellett Berzin megjelenése magán hordozott valamit a fejlettebb országból érkező, a „barbárok” közé utazó misszionárius

²⁷ Persze nem csupán a buddhizmus, hanem mindenféle olyan extrémebbnek tűnő, kisközösségekre alapuló vallásosság, ill. egyéb szellemi irányultság is rendelkezett ilyen vonásokkal, amely kívül rekedt az akkoriban normálisnak ítélt felfogás, ill. viselkedés körén. Ezekben az időkben valamely szekta tagjának lenni, avagy misztikával, okkultizmussal, stb. foglalkozni, automatikusan egyfajta ellenlábas pozíciót jelentett a hatalommal szemben. Az így létrejött (bár soha ki nem mondott) „szektás, okkultista, stb. = ellenzéki” metaforikus képlet, éppen metaforikus mivoltánál fogva könnyen a visszájára fordult: Számos buddhizmus, stb. iránt érdeklődő személy *azonnal és eleve* behelyezkedett ebbe az ellenzéki pozícióba, sőt, ahogyan némelyeknél a buddhizmus pl. magyarságuk intenzívebb megélésének egy sajátos módozata volt, ugyanúgy sokak számára az ellenzéki megélésének egy sajátos módja lett.

leereszkedő fensőbbiségéből. Ami viszont a legnagyobb meglepetést okozta számomra, az elsősorban az volt, hogy az Uszó baráti körének néhány tagja kivételével Berzin milyen osztatlan sikernek örvendett a magyar buddhisták körében.

A rákövetkező évben már egy emigráns tibeti szerzetes érkezett, egykori „disszidens” magyar tanítványával együtt Svédországból. Ez már a Kádár-rendszer legutolsó időszakában történt. A tibet politikai megfontolásokból (ti. Kína miatt) nem fogadhatta a Buddhista Misszió, ezért annak előadása egy magánlakáson folyt, de ellátogatott az Uszóra is. A hallgatóság összetétele – a kor jellemzőjeként – meglehetősen vegyes volt: egyetemistáktól a „rendes” buddhistákon át avantgarde zenészekig sokféle ember – főként fiatalok – volt jelen. Az idős láma viselkedése egészen más volt, mint Berziné: jóval közvetlenebb és kedvesebb ember benyomását keltette játékoságával és viccelődéseivel. Előadása viszont lényegében hasonló volt az előbbiéhez, habár rokonszenvesebbé és hitelesebbé tette őt saját kulturális hagyományának autentikus közvetítése. Általában alapvető dolgokat magyarázott, amelyről mindenki, aki egy kicsit olvasottabb volt, tudott valamit. Olyan volt számomra, mint egy jó kedélyű, de közepesen képzett vidéki plébános, aki egy idegen, nem keresztény közegben magyarázná a jelenlévőknek a katekizmust. Egyébként az előadás végeztével többen járultak a lámához „menedékkért”.²⁸ Ez pedig egy újdonsült közösség megalakulását jelezte.

A láma itt tartózkodása tehát már egy új, méghozzá tibeti irányzatú buddhista közösség megalakulását hozza magával. E lépéssel megindul az a folyamat, amely az addig viszonylag egységes buddhista közösségen belüli látens pluralitást a felszínre hozva, annak fokozatos felbomlásához vezet. E folyamat következő fázisaként 1988-ban megalakul az Orientalisztikai Diákkör, amely fogadja és egyben fel is karolja az országba látogató külföldi – leginkább Nyugaton élő tibeti – tanítókat. Majd bekövetkezik – szinte teljesen az országban zajló nagy események mintájára – az a változás, amely ekkor már régóta érett. Ekkorra már egyébként is számos irányzat éledezik a felszín alatt, amely csak az önállósulás alkalmára vár.²⁹

1989-ben Hetényi Ernőt az ÁMM német rendfőnöke elmozdítja helyéből, s helyette Pressing Lajost nevezi ki a rend kelet-európai vezetőjévé. Pressing német feleségével, aki korábban a rendfőnök titkárnöje volt, igen határozottan veszi kézbe az ügyeket, ám ez a határozottság rövid időn belül mind a rend magyarországi ágának, mind pedig a Buddhista Misszió látványos szétbomlását hozta magával. Revízió alá kerül az egész kelet-európai rendi tagság, mivel a német központ (ill. annak emberei) nem ismerik el jogosnak az addigi felvételeket. Az ÁMM tagjainak – beleértve ebbe a jelölteket is – „bizonyítaniuk kell, hogy méltók” e tagságra. (Ennek egyik indoklása az volt, hogy a rendi központ jóváhagyása nélkül történtek a tagfelvételek, azonban ennek a felülvizsgáló aktusnak a valódi szerepe az volt, hogy a „felülvizsgáltak” újbóli jelentkezésükkel egyfajta elkötelezettséget vállaljanak az új vezetés mellett. Ugyanakkor ez csak tovább erősítette a bomlást). De ugyanígy felülvizsgálásra

²⁸ A „menedékkérés” jelentése, hogy az illető személy – belátván a buddhista tan (a dharma) igazságát – csatlakozik az egyik irányzathoz. A csatlakozási szándék kinyilvánítása rituálisan az adott irányzat, ill. iskola mesterétől, vagy magasabb rangú képviselőjétől történő szellemi (ill. a világi dolgok előli) menedék kérésében nyilvánul meg. Az aktus tulajdonképpen olyasmi a buddhizmusban, mint a megtérés, ill. kikeresztelkedés a kereszténységben.

²⁹ Gramsci híres, az ún. „latens pártokról” alkotott politológiai elmélete juthat eszünkbe a Buddhista Misszió felbomlása kapcsán. Amikor egyetlen párt jut hatalomra, s ez a párt diktatórikus egyeduralmat gyakorol, akkor a többi párt (azaz politikai irányzat) nem tűnik el, hanem az adott körülményeknek megfelelően latens formában (többnyire a tudomány és az irodalom köntösében) működik tovább. Ez a törvényszerűség úgy tűnik, nem csupán a politikai szférában működik, hanem minden olyan esetben igaz, amikor is egy monopolhelyzetben lévő szerveződés nem enged teret más alternatíváknak. Így a különféle buddhista – sőt mint azt már említettem nem csak buddhista, hanem azzal valamely oknál fogva hozzákapcsolt – irányzatok a Buddhista Misszió adta kereteken belül fejtették ki tevékenységüket, mivel más lehetőség nem adódott számukra. A Buddhista Misszió monopolhelyzetének megszűnte pedig természetesen az addig rejtett pluralitás megjelenését hozta.

kerülnek a Hetényi által kiadott doktori címek is, melyek közül nem egy visszavonásra is kerül. E procedúrákra vonatkozóan a „hivatalos” indoklások mellett létezett egy „nem hivatalos” – főként baráti összejöveteleken, illetve magánbeszélgetéseken hangoztatott – magyarázat is, amely egyben valamiféle erkölcsi jellegű hivatkozási alapot is képviselt: ez pedig Hetényi személyének múltja miatti „kompromittálódottsága”. Hetényi ugyanakkor nem nyugszik bele a rendfőnök döntésébe, és azonnal a bírósághoz fordul. Az eseményt hosszantartó pereskedés követi, amelynek révén minden addigi irányzat kiválik a Buddhista Misszió akkorra már egyébként is kinőtt keretei közül. Ezek a kiválni készülő irányzatok általában egyik fél mellett sem foglaltak állást a régi és az új vezetés közötti háborúban, inkább passzív szemlélői voltak a „küzdelemnek”.

Hetényi elmozdítását, ill. a radikális változtatásokat feltehetőleg egy igen kézzelfogható ok is motiválhatta. Ez pedig nem más, minthogy a régi vezetés „nem hallván az idők szavát” már nem volt képes eleget tenni a felgyorsuló változások adta új követelményeknek. A rendszer-váltás idejére tudniillik a buddhista intézmények – természetesen nagyságrendjük arányában – már jelentős anyagi bázist, vagy legalábbis bizonyos „távlati lehetőséget” képeztek, elsősorban e lehetőségekkel élni tudók számára. Ez alatt pedig nem csupán az egyházközösségnek kijáró állami támogatásokat érthetjük, hanem az olyan profitáló vállalkozásokat is, mint pl. a Buddhista Misszió könyvkiadása, amely rövid időn belül magánkézbe kerül.³⁰ (Vagyis a buddhisták „mikrotársadalmában” is az országos minták szerint zajlanak a változások).

E változások révén sorra alakulnak meg a különféle buddhista kisközösségek, melyek egy része nemsokára hivatalos bejegyzésre kerül. Mellettük létrejön – mindmáig az egész térségben egyedülálló intézményként – a Tan Kapuja Buddhista Főiskola. Ezek között a szerveződések között megjelennek olyan közösségek is, amelyeknek alapítói, ill. vezetői semmiféle „korábbi buddhista előélettel” nem bírnak. Tehát teljesen új, a korábbi buddhista egyháztól, ill. annak intézményeitől független, önálló kezdeményezések is életre kelnek a politikai-gazdasági nyitás révén.

A nyitás a hazai buddhizmus eme gyarapodásai mellett számos korábbi értéket is lerombol: már Alexander Berzin előadásában megjelenik az addigi „intellektuális” buddhizmus mellett – sőt azzal szemben képviselt – a devócióra alapozott, „hagyományosabb” vallásosságot megjelenítő alternatíva. E szellemiség ezután a különféle kisebb-nagyobb közösségek megjelenésével egyre jobban eluralja a hazai buddhizmust. Ezzel pedig nálunk is megrendül a nyugati buddhizmus Schopenhauertől kezdődő, főként az értelmiséget megérintő régebbi szellemi hagyománya, amely a buddhista létszemléletet elsősorban az emberi lét nagy kérdéseire az egyén által történő filozofikus válaszkeresésként állítja szembe a főként hitre és érzelmekre alapozott hagyományos vallásossággal (elsősorban a kereszténységgel). És mivel a fő tendencia a nyolcvanas évek végétől kezdődően egyre inkább az intellektust javarészt negligáló, s inkább az érzelmekre alapozott „buddhista vallásosság” elterjedése és vele párhuzamosan (sőt: vele karöltve) az üzleti szellem egyre nagyobb érvényre jutása lesz, így nagyon hamar szétbomlanak a korábban ígéretesnek látszó kezdeményezések is.³¹

³⁰ 1989-ben, de még azt követően is a misztika, mágia, okkultizmus (de általában a spiritualitás) iránti igen nagy érdeklődés kielégítése remek üzleti vállalkozásnak bizonyult, elsősorban hiánypótló mivolta révén.

³¹ Ennek a jelenségnek a leglátványosabb példája az Uszó köré szerveződött „iskola” felbomlása. A tanya négy tulajdonosa közül kettő vállalkozó lett, s visszavonult mindennemű szellemi tevékenységtől. (Bár a saját kisközösségüket tovább vezették.) Egy másikuk – az Uszó korábbi egyedüli tulajdonosa – egy darabig a Buddhista Főiskolán tanított, majd teljesen visszavonult, elhagyva az általa alapított közösséget is. (Annak csak mint „szellemi vezetője” maradt meg – névlegesen.) Természetesen a hozzájuk kötődő baráti kör is pillanatok alatt szertebomlott, s az „szó” periodika is megszűnt. Az szó tanya maga, a Tan Kapuja Egyház tulajdonába került. Mindezek az események, talán mondanom sem kell, személyes érdekek és sérelmek motiválta harcok keretében zajlottak.

A rendszerváltás természetesen a hazai buddhizmus külföldi orientációjában hozza a leglátványosabb változást. Az addigi „fejlődő országok iránti elkötelezettség” helyébe a nyugati minták szinte feltétlen utánzása lép. (Ez alól csak egy-két marginális, baráti jellegű közösség képez kivételt). Az ország határainak megnyílása a Nyugatról érkező mesterek, tanítók özönét hozza magával. E tanítók egy része buddhistává lett hajdani hippy, nagyobb részük azonban részben már elnyugatiasodott tibeti emigráns. Egy részük hamarosan szerencsét is próbál hazánkban: az ELTE Bölcsészkarán éppúgy megjelennek tibetiek, mint a Buddhista Főiskolán. De hallani olyan tibeti szerzetesről is, aki szociális munkával egybekötött „szellemi nevelést” végez egy kiskunsági tanyán.³² De megjelennek „Nyugatra szakadt hazánkfiai” is a magyarországi buddhizmus életében. Van, aki csak hazalátogat, de van aki „hazatelepül” közülük, így pl. „Láma Csöpel”, a Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség szellemi vezetője. De a konkrét jelenlét mellett másként is szerepet játszhatnak nyugati magyarjaink: Yvon Becnek, a Budapesti Mokusho zen-iskola francia vezetőjének mestere a Párizsban élő Zeissler István volt. A rendszerváltás idején látogat el Magyarországra első ízben a Dalai Láma is. (Beszédét, amelynek fő mondanivalója a friss demokrácia üdvözlője volt, még a Szent István bazilikában tartja, ám második látogatását már egy buddhista közösség szervezi, a belügyi szervekkel karöltve). 1993-ban pedig megépül Zalaszántón Európa eddig legnagyobb sztúpája.

Ahogy a harmadik világ helyébe a Nyugat lép, úgy lép a korábbi szocialista „békeharcos” jelleg, ill. tevékenység helyébe a „vallási biznisz” és az ezzel járó konkurenciaharc. Ez utóbbi részint a buddhizmus és egyéb nem keresztény új vallási mozgalmak, de leginkább a különféle buddhista egyházak, közösségek között zajlik.³³ Magyarország (de általában Kelet-Közép Európa) új, addig feltáratlan piacot jelentett a Nyugatról érkező „mesterek” számára. Ezt a hazánk felé irányuló érdeklődést részben a Nyugaton, a hatvanas évektől fokozatosan beálló „vallási tanító-túltermelés” is elősegítette: a Nyugatról a telítődött „spirituális piac” miatt kiszoruló, gyakran fiatalabb, vagy gyengébb képességű tanítók számára sokkal kecsegtető új territóriumot jelent a bolsevizmus alól felszabadult térség. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a tőkebeáramlással párhuzamosan – és nem utolsósorban annak mintájára – zajlik Magyarországon a „spirituális megújulás” is. A Nyugatról érkezett vallási tanítók pontosan ugyanazzal a céllal érkeznek, mint a bankárok, ill. üzletemberek: befektetni és profitálni. E célt pedig lényegében ugyanaz az ideológia támasztja alá: azért jönnek, hogy megtanítsák a térség lakosságát valami olyasmire, amit az nem tud, pedig szüksége lenne rá. Ezt a tudást pedig helybéli önmagától nem sajátíthatja el, csakis tőlük, mint az „eredeti mesterekkel” még személyesen érintkező, „hiteles tanítóktól” lehet megtanulni. Buddhistaink többsége pedig ugyanúgy viszonyul ehhez a klasszikusnak nevezhető „benszülött-státuszhoz”, mint minden korok provinciáinak lakossága: magától értetődően elfogadja, hogy a fejlettebb régiókból érkező külhoni sokkal többet tud, és magasabb szellemi szinten áll, mint ő, aki a „kommunizmus elnyomása miatt nem tudott hozzájutni a Tanításhoz”. Vagyis a buddhista tan (dharma) lényegében ugyanolyan árucikként jelenik meg, mint a bármely jobb minőségű nyugati, vagy kelet-ázsiai termék, szemben a rosszabb minőségű, korábbi szocialista, illetve hazai termékkel, azaz: dharmával. A hazai buddhisták jó része pedig úgy érzi, hogy végre hozzájuthat ehhez a „jobb minőségű áruhoz”, s így csodálattal tekint arra, akitől ezt megkapja, s egyben megpróbálja azt utánozni. Vagyis törekedni kezd, hogy ő maga is birtokában legyen és kereskedhessen ezzel az áruval, s így igen rövid időn belül hasonul a fejlettebb régiókból érkezettekhez. Ám hamar észrevehető, hogy minden törekvés ellenére is igen kevés annak esélye, hogy helybéliből „valódi Mester”, ill. „hiteles tanító” váljon, legfeljebb ezeknek provinciális

³² A „kiskunsági lámáról” cikk, ill. vele készült interjú is megjelent a Demokrata c. lap 1996., 3. évf. 4. számában.

³³ Ugyanakkor viszont az is igaz, hogy a „vallási biznisz” messze nem ölt olyan méreteket a buddhizmusban, mint számos új vallási mozgalom (pl. a New Age egyes irányzatai) esetében.

képviselője, helytartója lehet. Ennek oka kétszeres: egyrészt a Nyugatról érkezett tanítók nyilvánvalóan féltik az egyre szűkebbé váló piacot (s a helybelieket amúgy sem tekintik magukkal egyenértékűnek, ami a spirituális árucikkek forgalmazásának esetében az azonos tudás elismerését jelentené), másrészt pedig a helybeliek minden igyekezetük ellenére sem tudják levetni „benszülött” mivoltukat, értvén ezalatt elsősorban a helyi, ill. származással együtt járó számtalan apró kulturális beidegződést. Ezt a határt csak azok a magyarok (illetőleg más kelet-közép-európaiak) tudták – és tudják ma is – átlépni, s eljutni valamiféle valóban megbecsült „magasabb fokozatig”, akik sok évre elhagyják hazájukat. A külföldi „képzés” a spirituális területen történő foglalkoztatottság esetében is pontosan ugyanazzal az érték-többséggel bír az itthonmaradottak szemében, mint amit bármely más területen is megtapasztalhatunk. Láthatjuk tehát, hogy a centrum-periféria elmélet ismert törvényszerűségei igen jól megfigyelhetők az olyan partikuláris társadalmi képződmények esetében is, mint amilyen a magyarországi buddhizmus.³⁴

Ennek révén viszont igen hamar létrejött egyféle törésvonal a hazai buddhisták között. A nagy többség hamar csatlakozott valamely külföldről (azaz Nyugatról) alapított-inspirált közösséghez. Ezen utóbbiakat „tradicionális” közösségeknek nevezik, mivel vezetőik magukat egyfajta mester-tanítvány láncolaton át különféle régi keleti (tibeti, japán, koreai) iskolák alapítóatyáikig vezetik vissza, s így ezek a „szellemi családfák” próbálják hitelesíteni az adott közösséget is.³⁵ E közösségek természetesen egy az egyben átveszik és követik az adott irányzat vallási mintáit, és előszeretettel támadják a „nem tradicionális” közösségeket, egyben megkérdőjelezve azok „igazi” buddhista mivoltát is. Ugyanis ez utóbbiak a buddhizmust a fent részletezett történeti fejlődéssel összhangban, sajátosan európai (és magyar) körülményeknek megfelelően, inkább egyfajta életfilozófiaként fogják fel, s nem pedig vallásként. Azonban a „tradicionális” és „nem tradicionális” közösségek, ill. felfogás közötti ellentét ez esetben sokkal inkább a provinciális-utánczó mentalitás, illetőleg az autonómiát hirdető, s egyben intellektuálisabb megközelítésmód közötti ellentétként fogható fel.

A határok megnyílásával nem csupán eszmék, áruk, vagy külföldi tanítók jönnek Magyarországra, és nem csak Nyugatról, hanem a nálunk szegényebb országokból érkező, itt szerencsét próbálók tömegei is megjelennek. Jönnek az otthoni nyomor, az elnyomás elől, vagy éppen egyszerűen csak azért, mert itt jobban tudnak boldogulni. Így bukkannak fel hazánkban a kínaiak is, akik rövidesen gazdag kolóniát hoznak létre. E kolónián belül több buddhista közösség is gyökeret ver, ezek többsége azonban sokkal inkább az itt élő kínaiak vérségi-kulturális összetartozásának a kifejezője, semmint valamiféle vallási misszió teljesítője. A magyar, vagy általában: a nyugati buddhistákkal nem is nagyon keresik a kapcsolatot. Ugyanakkor a magyarországi kínaiak e kézirat elkészülésének évében már saját templomot építenek.

³⁴ Igen jellemző példa erre a viszonyulásra az az eset, amikor a Buddhista Főiskola rektora vitatkozott az egyik tanárral. A vitát az váltotta ki, hogy a rektor szerint „valódi” mesterek kellenének az intézménybe tanítani. Amikor a tanár rákérdezett ennek a kíváncsúnak a megfogható tartalmára, a rektor azt mondta: „Legalább egy olyan tanító jöhetne, aki elolvasta a Tripitakát.” „De hát én is elolvastam!” – válaszolta a tanár. Persze ettől még a magyar származású tanár korántsem számított „hiteles” tanítónak. Egyébként ez a felfogás szinte mindegyik nem keresztény új vallási mozgalom sajátja. Az ilyen „misszionáriusok” szájából gyakran ugyanazokat a gondolatokat hallani, mint a gazdasági vagy politikai szakemberek szájából, természetesen a spirituális szféra nyelvezetére átfordítva.

³⁵ Persze ezeket a „tradicionális” közösségeket általában e században alapították, habár kétségkívül ősi irányzatokhoz („vonalakhoz”) csatlakozva. Mindemellett jogosnak tekinthető az elnevezés abban az értelemben is, hogy ezek a közösségek képviselik ma a hazai buddhizmuson belül a régebbi „intellektuális alternatív vallásssággal” szemben a devócióra alapozott, hagyományosabb vallássságot. Egyébként a „tradicionális” jelző, főként egy buddhista közösségre alkalmazva, nem tévesztendő össze a már említett „tradicionalizmus” nevű, újkori európai ezoterikus irányzattal.

A buddhizmus, ill. általában a Kelet szellemi öröksége iránti érdeklődés a konkrét vallási formák kialakulásától és fejlődésétől függetlenül is fellángolt a rendszerváltást közvetlenül követő időszakban Magyarországon. Pár év alatt több tucatnyi buddhista témájú könyv jelenik meg ebben az időben. A számos vallási tartalmú, ill. vallásos szemszögből megírt könyv mellett népszerűsítő, ismeretterjesztő munkák is megjelennek. De ugyanígy felbukkannak a komolyabb tudományos művek is, ez utóbbiak főként orientalista szakemberek tollából. Egymás után jelennek meg tanulmányok, vagy eredetiből történt fordítások akadémiai sorozatok keretében. E szakemberek közül néhányan „belülről” is elkezdnek foglalkozni a buddhizmussal. Főként ez utóbbiak azok, akik rövidebb-hosszabb ideig a Buddhista Főiskolán is megfordulnak, s vannak közöttük, akik tanári státuszt is kapnak. (Egyikük még egy apokrif mahájána szútrát is írt, kifogástalan eredeti stílusban).

Ami a hazai buddhizmusnak a politikai erők vonzáskörében elfoglalt helyét illeti, eddigi tapasztalataim alapján úgy látom, hogy – a szekták és kiségyházak többségéhez hasonlóan – ez a hely az SZDSZ oldalán (vagy inkább annak holdudvarában) található. Annak ellenére így van ez, hogy buddhistáink jó része személy szerint apolitikus, sőt akadnak közöttük konzervatív-, ill. jobboldali pártokkal szimpatizálók is. Ennek oka pedig kézenfekvő: e közösségek számára a szocialista időszak elsősorban tevékenységük állami korlátozását jelentette, s a későbbi SZDSZ alapját képező „demokratikus ellenzék” volt az akkori egyetlen támogatójuk. S noha ez a politikai kör külön a buddhistákat ugyan nem favorizálta (szemben az olyan keresztény kiségyházakkal, mint pl. a Hit Gyülekezete), ám „kiségyház”, ill. „alternatív vallási közösség” mivoltuknál fogva a magyar buddhisták automatikusan a többi kiségyház mellé lettek besorolva. Érdekeik ugyanis természetesen ide köti őket.³⁶ Ezt a „köteléket” pedig csak megerősítik egyes vezető személyek jó kapcsolatai a liberális párttal. Ugyanakkor fontos tényező az is, hogy az SZDSZ a kiségyházakat ugyanúgy egyfajta háttérként kezeli, miként a kereszténymezeti pártok a történelmi nagy egyházakat. Ez a politika pedig jól összhangban van a mai liberálisoknak a multikulturalitásról, ill. a „nyitott társadalomról” vallott eszméikkel is. Mindezt még az is megerősíti, hogy buddhistáink többsége abból a városi értelmiségi-féltelmisségi-vállalkozói rétegből kerül ki, fiatalabb generációja pedig abból az „alternatív” elnevezéssel illetett szubkultúrához tartozik, amely a leginkább tekinthető az SZDSZ bázisának. Részben ez az összetartozás az (egyik) oka annak is, hogy a mai buddhisták jó része Tibet-centrikus. Ez utóbbi vonása a hazai buddhizmusnak pedig óhatatlanul egyfajta politikai állásfoglalást is jelent. Mindennek jobb megértéséhez persze némileg szükséges a történelmi és jelen „nagypolitikai” háttér bizonyos fokú ismerete is:

A mai nyugati buddhizmus Tibet-kultuszának egyik (bár nem kizárólagos) alapja vélhetőleg az Egyesült Államok jelenlegi Kína-politikájának részét képező „tibeti kérdés”, amely a hivatalos külpolitikában ugyan nem kaphat helyet, (így a diplomáciában sem) azonban egy több szálon futó, és főként kulturális formában megjelenített propagandakampányban egyre erősebben jelentkezik. Ennek történelmi előzményeként fogható fel a Brit Birodalom hajdani Tibet-politikája. Nagy-Britannia ugyanis a század elején erőszakkal behatolt Tibetbe, és azt a maga érdekkörébe vonta. Tibet számára a későbbiekben éppen a brit jelenlét – és persze Kína gyengesége – adta meg a lehetőséget egy viszonylagos önállóság megteremtéséhez. A tizenharmadik Dalai Láma már kilépvén a szakrális méltósággal járó elzártságból, Angliába látogat, és jó

³⁶ Erre vonatkozólag az egyik legjellemzőbb példaként éppen e dolgozat befejezésének idején történt botrányt lehetne megemlíteni. B.J.-t, a Buddhista Főiskola egyik alapító tanárát egy jobboldali újságnak adott interjú miatt elbocsátották a Buddhista Főiskoláról. Az elbocsátás indoklásában „alaptalan híresztelések terjesztése” kitétel szerepelt, de mindenki tudta, hogy ez alatt főként a főiskola érdekeit sértő, politikai jellegű véleménynyilvánítás értendő. Az SZDSZ-szel jó kapcsolatot fenntartó vezetés reakciója természetes és érthető volt, azonban ami engem, mint az eset tanúját legjobban meglepett, az elsősorban az volt, hogy olyan személyek is helyeselték az említett tanár eltávolítását, akik magánemberként övele hasonló politikai véleményen voltak.

viszonyt ápol a Brit Birodalommal, hiszen tudja, hogy annak jelenléte hazája Kínától való függetlenségének egyik biztosítékát jelenti. Itt kezdődik Tibet Nyugat-orientációja – Kínával szemben. Lényegében a hajdani britek szerepét vette át az Egyesült Államok – habár egyelőre még csak az említett propaganda terén. (Jellegetesen hidegháborús szerep). Főként ennek köszönhető Tibet, illetőleg a tibetiek mai „elhíresülése”, az elnyomott kis népé, amelyet éppen az utolsó *kommunista* nagyhatalom nyom el. Mindehhez persze hozzájárul Kína egyre növekvő gazdasági (és ennek nyomában politikai) súlya, amely könnyen egy újabb kétpólusú világ létrejöttét eredményezheti. Így azután a tibeti kérdés – legalábbis egy másodrangú, és inkább csak a propagandában használt – aduként a jövőben még jobban felértékelődhet. És ez a politikai tartalom szüremlik le a nyugati, és így természetesen a hazai buddhista világba is. Ahogyan a szocialista időszakban nem lehetett nyíltan kapcsolatot fenntartani tibeti tanítókkal (emlékezzünk a fejezet elején említett első Magyarországra látogató láma esetére!) ma ugyanígy nem lehet – vagy pontosabban fogalmazva: *nem ildomos* – kapcsolatot fenntartani kínai buddhistákkal. (Legalábbis a népi Kínából érkezettekkel nem. Tajvan már egészen más kérdés).³⁷

Végezetül – és mintegy summázatként – megállapíthatjuk tehát, hogy a hazai buddhizmus – szemben más kiségyházakkal, illetőleg alternatív vallási mozgalmakkal – szinte mindig a magyar társadalom fő mozgásait követte, és a mindenkor uralkodó szellemi-kulturális divatok hatása alatt állt. Főként ennek az autonómiahiánynak köszönhető, hogy a magyar buddhizmus gyakorta az aktuális politikai irányvonalnak is ki volt szolgáltatva. (S csak egyes, a buddhizmuson belül is partikuláris, rövid életű kezdeményezések képeznek kivételt ez alól). A magam részéről ennek legfőbb okát a buddhizmus hazai szervetlenségében látom. Mert habár immár egy évszázada jelen van hazánkban, mindmáig mégsem tudott alulról építkező, szélesebb réteget, vagy nagyobb tömeget megmozgató vallássá válni, hanem mindenkor egy szűkebb réteg szeparált spirituális mozgalma maradt, amely erejét éppen az aktuális politikai és kulturális hullámtól kapta.

A jelenlegi buddhista közösségek és azok intézményei

A következőkben a hazai buddhista közösségeket, ill. azok intézményeit (már amelyik ilyennel rendelkezik) szeretném röviden bemutatni. Könnyen lehetséges, hogy felsorolásom nem lesz teljes, hiszen ilyesfajta kisközösségek szinte állandóan alakulnak és szűnnek meg, továbbá számos olyan kis baráti kör létezik, amelyik vallási közösségként határozza meg önmagát, ám vagy rejtett működése, vagy jelentéktelensége miatt nincs jelen sem a hivatalosan bejegyzett kiségyházak között, sem pedig a buddhista mikrotársadalom köztudatában. Ennél fogva csak azokat a közösségeket említem meg, amelyek e munka megírásának időpontjában vagy hivatalosan bejegyzett kiségyházként vannak számontartva, vagy legalább valamiféle ismertségnek örvendenek. Sajnos azonban e közösségek bemutatásakor sem tudok statisztikai adatokkal szolgálni, elsősorban a közösségek határainak megfoghatatlansága, saját statisztika hiánya, vagy éppen valamely közösség vezetőjének, az ilyesfajta információközléstől való elzárkózása miatt.³⁸ Ugyanakkor ez a hiányosság írásom jellege és mondanivalója szempontjából nem bír különösebb jelentőséggel. Szükségesnek tartom azt is megjegyezni, hogy az itt következő egyházak, azok kisebb közösségei, vagy éppen intézményei leírási sorrendje

³⁷ Egy alkalommal közvetlenül is tapasztaltam a hazai buddhisták Kína-ellenességét. Ez akkor történt, amikor is egy népi Kínából érkező egyházi küldöttségnek a Buddhista Főiskolán tett látogatásakor hogy milyen elutasító (sőt ellenséges) volt a főiskola vezetése a kínai szerzetesekkel szemben. Ugyanakkor számos hazai buddhista vett részt már nem egy alkalommal, különféle Tibet függetlensége melletti demonstrációkon.

³⁸ Egyedül a Buddhista Főiskolára vonatkozólag jutottam statisztikai adatokhoz – köszönhetően az intézmény jellegének és az intézmény vezetőjének.

egyfajta fontossági sorrendet próbál kifejezésre juttatni. Ezt a fontossági sorrendet elsősorban az adott közösség tevékenysége, ill. az ebből adódó ismertsége, másodsorban pedig nagysága szabta meg számomra.

Tan Kapuja Buddhista Egyház:

Több kisebb közösség szövetségeként alakult meg 1991-ben, 108 alapító taggal, a buddhista szent szám szimbolikájának megfelelően. Az alapító gárda „kemény magja” javarészt abból a baráti-ismeretségi körből került ki, amely a hajdani Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet, illetőleg az ehhez tartozó Úszó alkotóház köré csoportosult. (A megalakulást jócskán elősegítette a Hetényi leváltása körüli hercehurca). Habár a Tan Kapuja tagjainak létszámát tekintve Magyarországon a második helyre szorul a különféle buddhista kisegyházak között (kb. 200-300 „rendes” tagja lehet), mégis első helyen tehető a fent említett fontossági sorrendnek megfelelően. Ennek oka pedig legfőképpen az, hogy ez a kisegyház hozta létre, és működteti az azonos nevű főiskolát, a térség egyetlen buddhista felsőoktatási intézményét.

Az egyház szervezeti hierarchiája – csakúgy, mint a többi közösségé – rendkívül egyszerű. Élén egy „egyházvezető” áll, aki sokkal inkább hasonlít mind tevékenységét, mind pedig megjelenését tekintve egy hivatal, vagy egy gazdasági szervezet elnökéhez, mintsem egy egyházi személyhez. (Habár ez az új vallási mozgalmak többsége esetében megfigyelhető). Ez az egyházvezető képviseli a Tan Kapuja érdekeit különféle hivatalos fórumokon, úgymint Kisegyházak Országos Tanácsa, stb. Ám ő is csak egy szavazati joggal rendelkező tagja az egyház döntéshozó testületének, az Egyházi Tanácsnak, amely rajta kívül a Tan kapuját alkotó kisközösségek megbízott képviselőiből, és a Buddhista Főiskola rektorából áll. A főiskola intézményvezetője és az egyházvezető egyébként tagjai (és tagjai is lehetnek) valamely Tan Kapujabeli kisközösségnek, viszont nem képviselhetik ez utóbbi érdekeit az Egyházi Tanácsban.

A Tan Kapuját öt, különféle mahájána irányzatokhoz tartozó buddhista kisközösség alapította. Éppen ezért, az alapításkor felmerült a „szövetség” elnevezés használata az „egyház” elnevezéssel szemben. Mivel azonban az állam csak „egyházakat” ismert el, így hosszas viták után megmaradtak ennél a semelyikük által nem kedvelt hivatalos titulussal.³⁹ A szövetségjellegét igazolja, hogy a vallási élet is csak ezeken a kis közösségeken belül zajlik (már amelyiknél zajlik), s a Tan Kapujának mint olyannak, valójában nincs közös vallási élete, s még közös szertartásai sincsenek. (Bár ez utóbbi szükségessége nem egyszer felmerült már). Az egyik alapító közösség – az Öt Elem Rend – aránylag rövid idő múlva kivált a Tan Kapujából, így azt külön fogom említeni. E kiválást követően azonban nemsokára újból ötre emelkedett a tagközösségek száma, a Mokusho zen iskolája hazai csoportjának belépése révén. Külön említést érdemel, hogy ahhoz, hogy valaki az egyház tagja legyen, nem feltétlenül szükséges valamely egyházon belüli kisebb közösség tagjának lennie. A Tan Kapuja tagjainak legalább a fele tudniillik egyik öt alkotó közösséghez sem tartozik.

A Tan Kapujának közösségei tehát:

a. Hagyományos, avagy „tradicionális” csoportok:

Mokusho Zen Dojo. Mint már említettem, ez a közösség az egyetlen az öt közül, amely nem alapítója a Tan Kapujának. Egyike a két „valódi”, hagyományos értelemben vett vallási közösségnek az egyházon belül, amennyiben ez utóbbi fogalom alatt kézzelfogható tagságú rendszeres összejöveteleket tartó, szervezett embercsoportot értünk. Ugyanakkor ironikus, hogy éppen ők azok, akik leginkább hajlamosak távol tartani magukat mind az

³⁹ Egyébként fontosnak tartom megemlíteni, hogy a buddhizmusban nincs európai értelemben vett „egyház”, s ezt maguk a buddhisták is így vallják. Ennélfogva az „egyház”, vagy „egyházközösség”, stb. elnevezések a legálissá, hivatalossá tétel kompromisszumos eszközei.

egyházi munkától, mind az egyházhoz tartozó főiskolai tevékenységtől. Egyébként a 2500 éves folytonosságot magáénak valló zen iskolát egy Franciaországban élő japán szerzetes, Taisen Deshimaru alapította 1967-ben Párizsban. Az ő egyik tanítványa volt a már említett Zeissler István, aki 1990-ben, közvetlenül halála előtt megbízta Yvon Bec-et egy magyarországi központ megszervezésével. A francia zongoraművész egy-két év múlva le is telepszik hazánkban, és szinte azonmód hozzálát a szervezőmunkához. A Mokusho igen hamar csatlakozott a Tan Kapujához, amely felkarolta a kezdeményezést, meglehetősen nagy erkölcsi és anyagi támogatást nyújtva annak. A Mokusho vallási felfogását egyszerre jellemzi a „gyakorlásra” (értsd: csoportos meditációkra) helyezett fokozott hangsúly, és a mély ellenérzés mindennemű intellektuális tevékenységgel szemben. (Főként ez utóbbi következtében szorult ki a főiskolai oktatásból). Egyébként ebből a közösségből kerül ki a legkevesebb főiskolai hallgató, s ez a kevés is vagy abbahagyja tanulmányait, vagy látványosan gyenge eredményeket ér el. („Mi megéltük azt, amiről ti csak beszéltek”- szokták mondani a kritikusabb főiskolai tanároknak). Az utóbbi időkben a Tan Kapuja elvonulóhelyét, az említett Uszó nevű tanyát teljesen a Mokusho vette gondjaiba – megalapozva ezzel egyfajta egyházon belüli autonómiát. A közösségnek van némi „természetes” karitatív jellege: más buddhista csoportokhoz viszonyítva aránylag nagy a korábban deviánsnak tekinthető egyének száma a Mokusho-n belül, különösen azoké, akik korábban a droggal kerültek kapcsolatba. Így a Mokusho szigorú zen gyakorlatai mindenképpen a „jó útra térítés” sajátos eszközének tekinthetők.

Zen Kvan Um Iskolája. Ez a Tan Kapujának másik zen közössége, s egyben a másik hagyományosan szervezett, biztos tagságú közösség is. Emellett egyike annak a két hazai buddhista közösségnek is, amely nemcsak a fővárosban, hanem vidéki városokban is rendelkezik kisebb „alközösségekkel”. Az ugyancsak magát a messzi múlt ősi tradícióira visszavezető iskola tulajdonképpen megalapítója egy Szung Szan nevű, keresztény protestáns szülőktől származó koreai mester volt, aki a második világháború előtti időkben, visszatalálván saját kulturális gyökereihez, zen gyakorlóvá lett. A közösség az egyetlen a Tan Kapuján belül, amelynek vidéki csoportjai is vannak. Emellett – viszonylag jobb anyagi helyzetének köszönhetően – negyedévente kiad egy saját újságot is, „Zen Tükör – a Zen Kvan Um Iskolájának magazinja” címmel, sőt a közösségnek van egy saját üzleti vállalkozása is. A közösség hazai vezetője („apátja”) régebben a Kőrösi Csoma Sándor Intézet zen buddhizmust tanító tanárja volt, később a Buddhista Főiskola első rektora. A Zen Kvan Um igen élesen elüt a Mokushótól, mind jellegét, mind pedig a tagság szociális összetételét tekintve. Amíg ugyanis ez utóbbi például otthont ad különféle margóra szorult személyeknek, s meglehetősen jellemző rá az elvonuló életforma, addig a Zen Kvan Um szinte maga a „tisztes polgári közepszer” megtestesítője. Alapítói és vezetői jó módú vállalkozók, mindenféle karitatív hajlamtól és társadalomból kivonulni akarástól mentes, racionális gondolkodású középosztálybeliek. Ezt tükrözi vallásgyakorlásuk is, amelyben mind a külsőségek, a formalitás, mind pedig a „társadalmi lét” jóval nagyobb hangsúlyt kap, mint az érzelmi alapon álló másik zen közösségnél. (Az iskola szürke köpenyének szertartásos viselése az együttlétek alkalmával, koreai nyelvű szövegek recitálása, az említett lapkiadás, stb. A Mokusho vallásgyakorlásában ezzel szemben főként a meditáció gyakorlásának cselekvési oldala, ill. annak élményvilága, s mindezek érzelmi háttere jelentik a vallási élet lényegét. Nem véletlen, hogy a Zen Kvan Um aktív gyakorló közössége rohamosan igen kicsire zsugorodott). Viszont akárcsak a Mokusho, a Zen Kvan Um is aránylag rövid idő alatt kiszorult a Buddhista Főiskoláról. Csakhogy amíg a Mokusho esetében ennek oka a már említett túlzott gyakorlás-centrikusság, ill. az ennek alapjául szolgáló anti-intellektuális felfogás, addig az utóbbi a teljes körű érdektelenségnek esett áldozatul – elsősorban a hallgatók részéről. Viszont a legutóbbi időkben ez a tendencia mintha a visszájára fordult volna: A közösség „apátja” révén újból képviselteti magát a főiskolán, és úgy tűnik hogy kezd népszerűsödni is.

Magyarországi Nyingmapa Közösség. Igen kicsiny közösség. (Sőt egyes adatközlőim szerint jelenleg már nem is rendelkezik valódi tagsággal). A Közösség vezetője a Kőrösi Csoma Sándor Intézet volt hallgatója, jelenleg a Buddhista Főiskola tanára és a tibeti vallás, ill. kultúra lelkes propagátora. Kétségtelen hogy ő mindennek az alfája és ómegája, maga a „hazai nyingmapa-vonal”. Korábban zennel próbálkozik, majd egyik alapítója és szervezője az Orientalisztikai Diákkörnek, amelynek rendezvényein az idelátogató tibeti tanítók rendszeres angoltolmácsa. 1991-ben Szögyal rinpoce látogatásának, ill. itt tartott előadásának a hatására érlelődik meg egy magyarországi nyingmapa közösség alapításának a gondolata. Ez az akkoriban néhány fős kis csoport azonnal csatlakozik a Tan Kapujához. A hazai nyingmapa vallásosság mind jellegét, mind formáját tekintve igen hasonló a Tan Kapuján kívüli tibeti jellegű, vagy alapítású közösségekével, s ez a hasonlóság konkrét átfedések, ill. érintkezési pontok létrejöttében is megnyilvánul. (Pl. a tari elvonulóhely használata, részvétel a többi tibeti jellegű közösség rendezvényein, kapcsolattartás, stb.). Tulajdonképpen elmondható, hogy a Nyingmapa Közösség sok szempontból közelebb áll ezekhez a Tan Kapuján kívüli közösségekhez, mint saját egyházához. A közösség (vagyis hát annak vezetője) tevékenysége a főiskolai tanításon, ill. az említett más közösségek szervezte eseményeken történő részvételen kívül különféle, a lámaizmust népszerűsítő könyvek, füzetek fordítására és kiadására is kiterjed.

b. „Nem tradicionális”, rendhagyó közösségek:

ÁTAMA, avagy: **Árja Tantra Mandala**. Rendhagyó kisközösség, egyike annak a kevés buddhista közösségnek, amely hazai alapítású, autonóm szerveződés. Az ÁTAMA – amint azt neve is mutatja – a tantrikus hagyományt vallja magáénak. A közösséget a buddhista körökben sokáig legendás hírű Mireisz László, a Kőrösi Csoma Sándor Intézet volt tanára, az Úszó első tulajdonosa alapította 1989-ben. Az ő visszavonulása után a közösség lényegében egyfajta „virtuális közösséggé” halványult, s néhány alkalmi gyűléstől, ill. laza baráti kapcsolatok fenntartásától eltekintve, nem nagyon funkcionál. (Olykor rendeznek egy-egy szertartást, amelyre meghívnak egyéb közösségeket is). Ezt az állapotot jelenlegi képviselője az Egyházi Tanácsban úgy fogalmazta meg, hogy az ÁTAMA valójában olyan szimbolikus közösség, amelynek tagjai saját egyéni, belső útjukat járják. Kétségtelen, hogy az ÁTAMA tagjainak többsége a buddhizmust inkább egyfajta létszemléletként, életfilozófiaként vallja a magáénak, semmint hagyományos vallásként, s ezt az „átgondolt buddhizmust” is hajlamos különféle európai spirituális irányzatokkal elegyíteni. Nem véletlen, hogy egyes tagjai teljesen belemerültek az okkultizmusba, ill. abba az ezoterikus irányzatba, amelyet „tradicionalizmusnak” neveznek. (A tagság többsége egyébként átlagos polgári életet él). De egy igazi ÁTAMA-tag éppúgy vonzódik a keresztény ezotéria, mint a természetgyógyászat, vagy az asztrológia iránt. A régebbi rendszeresebb együttlétekkor is inkább a közös beszélgetéseket, kirándulásokat, vagy az ilyenkor rögtönzött, a természeti népek rítusaira emlékeztető szertartásokat részesítik előnyben, mintsem a hagyományos buddhista vallásgyakorlás formáit. (Habár ez utóbbi is bevett gyakorlási módnak számít köreikben).

TEKI-KAGYÜ. Ez a tibeties hangzású elnevezés valójában a **Természetellenes Kilátástalanság Karmikus Gyülekezete** név rövidítése.⁴⁰ E közösség a Tan Kapuja „fekete báránya”, s ez őrizi talán legtisztábban a hazai buddhizmus szocialista kori outsider, társada-

⁴⁰ Ez a sokakat mehökkentő (s némelyeket megbotránkoztató) név valójában egy szójáték szülötte. A buddhizmusra áttért neves popzenész, Laár András a kilencvenes évek elején, a különféle buddhista közösségek létrejöttének, ill. elszaporodásának időszakában alapított egy igen kicsiny és igen rövid életű baráti kört „Természetes Belátás Közössége” néven. Ennek a csoportnak az Úszó tanyán történt bemutatkozásakor néhány ÁTAMA-tag kifigurázandó a kezdeményezést, jelképesen „alapított” egy „ellenközösséget” Természetellenes Kilátástalanság Közössége néven. Laár András csoportja később az ÁTAMA-ba olvadt bele, a viccből történő kezdeményezés viszont pár hét múlva – immár komoly szándékkal – önálló életre kelt.

lomból kivonuló, marginális értelmiségi jellegét. Vallásosságukra – ha egyáltalán vallásosság-nak nevezhető felfogásuk – a buddhizmus intellektuális, filozófiai értelmezése a fő jellemző. Világképük igen nagy részben az európai avantgarde hagyományaiban gyökerezik. A maguk szellemi eredetét az ÁTAMA-hoz hasonlóan ugyancsak a tantrikus hagyományokra vezetik vissza, ezen belül is az indiai buddhizmus botrányos életű, csavargó vándorfilozófusainak, a Mahásziddháknak a hagyományára. Szélsőségesen individualisták, s ennek megfelelően a közösségükben nincs, és *kodifikáltan nem is lehet* semmiféle egyházas hierarchia. A szellemi célt a humoron, az emberi gondolkodás határainak megközelítésein, ill. a paradox gondolkodáson keresztül próbálják elérni. (Egyes ellenségeik gyakran nevezik őket „kocsmafilozófusoknak”). Tevékenységük köre igen széles, kezdve az amatőr színjátszástól, vagy különféle alternatív rádiók számára végzett műsorkészítéstől, különféle vallásfilozófiai kutatásokon keresztül a Buddhista Főiskolán történő tanításig. Ám ezek a tevékenységek inkább egyes tagok kezdeményezései, amelyek csak egy idő után válnak a közösség, vagy inkább annak egyes csoportjai közös tevékenységévé. A Buddhista Főiskolán aránylag a TEKI-KAGYÜ a legbefolyásosabb a diákság körében, bár a tanárok egy részével és a főiskola vezetésével a viszonyuk igen megromlott az utóbbi időben. Eltérően a buddhista közösségek többségétől, a TEKI-KAGYÜ lehetőségeihez képest elég nagy szociális érzékenységről tesz tanúbizonyságot. (Így például közös programokat szervezett a kerületi Családsegítő Szolgálattal, de a közösség több tagja civilben is szociális területen dolgozik). Mindemellett felfogásukra egyfajta harcias szellem is jellemző: hitelvi szabályzatukban benne foglaltatik egy passzus az ún. „spirituális giccs mágikus eszközökkel történő üldözéséről”, amely legfőképpen az elüzletiesedett és közhelyekre alapuló vallási formák kigúnyolását jelenti. Ez a harc szerintük természetellenes és kilátástalan, hiszen a vallási élet elsekélyesedése és az elanyagiasult gondolkodás dominanciája nagyon is természetes és belátható folyamatok eredménye. Azonban ezzel az árral való szembefordulásban jelenik meg az ember szabadsága.

Magyarországi Árja Maitréja Mandala Egyházközösség:

Mint már arról korábban szó volt, ez az intézmény lehetett az egész szocialista időszakban a magyarországi buddhizmus egyedüli letéteményese, legitim képviselője. Az Árja Maitréja Mandala rendet 1933-ban alapították Dardzsilingban, a rend nyugati ágát pedig 1952-ben, az indiai (!) Száncsiban.⁴¹ Mindkettő alapítója egy német értelmiségi, aki Láma Anagarika Govinda néven lett közzismert. Govinda több, a buddhizmust európai módon értelmező könyv írója, kinek művei közül többet a Buddhista misszió is kiadott. Először – csakúgy mint sok más európai – a Nyugaton eredetinek, hitelesnek tartott hinajánával próbálkozik, s pár évig theravadin szerzetes Ceylonon. Hamarosan kiderül azonban számára, hogy a több száz, nagy részben mára már értelmét veszített szabály betartásával járó szerzetesi élet az európai ember számára nem járható út. Ezt követően fordul érdeklődése Tibet, és a lámaizmus felé. Ám nem esik bele ugyanabba a hibába még egyszer, vagyis theravadin szerzetesből nem vedlik át lámaista szerzetessé, hanem megpróbálja a különféle irányzatokban közös, vagy közösnek vélt alaptanításokat megragadni, s eköré egy sajátos, elsősorban a buddhista tanokat aktualizáló rendszert építeni, egy sajátos felfogás alapján. Ennek a felfogásnak a lényege a minden buddhista irányzatban közös elem középpontba helyezése, s minden irányzat ennek alapján történő tisztelete és elismerése. Ez fogalmazódik meg az ÁMM szertartásaiban is, ahol mahájána, hinajána és vadzsrajána szövegek, ill. rituáleelemek egyaránt helyet kapnak. Igaz ugyan, hogy ezek között a vadzsrajána – azaz a tibeti lámaista – elemek a dominánsak, s a rend magát olyan

⁴¹ A rend „szellemi inspirálója”, s egyben első patriarchája, a tibeti származású Láma Géshé Ngawang Kalzang, avagy más néven: Tomo Géshé Rimpoce. Őrajta keresztül a rend – noha az igazából egyetlen tradicionális vonalhoz sem tartozik – bizonyos fokig a gelugpa és kagyütpa iskolákat vallja magához közelebb állónak. Govinda 1984:3-4.

vadzsrájána rendként fogalmazza meg, amely ugyanakkor az „összbuddhista hagyomány” képviselője. Tulajdonképpen nyugodtan állíthatjuk, hogy az ÁMM egyfajta „buddhista ökömenizmus” képviselője, s mint ilyen, tipikusan nyugati képződmény. Ezért Govinda voltaképpen tudattalanul saját kulturális hagyományain keresztül értelmezte és kezelte a buddhizmust, ami viszont természetes – még a buddhizmus történetének ismeretében is. Egyébként a buddhizmusban nem létezik egyetlen olyan tanítás (még a történeti Buddha alaptanításai sem!) amelyet *minden* közösség, ill. irányzat egyaránt a saját szellemi útja integráns részeként kezelne. Govinda érdeméért fogható fel ugyanakkor, hogy megpróbálta a buddhizmust modern európai módon értelmezni, azt a nyugati ember számára is járható szellemi úttá tenni. Az ÁMM vallásosságának középpontjában Maitréja Buddha, a jövő és a szeretet buddhája imádata áll. Maga a vallási élet jobbra a szertartásokban (púdzsa) merül ki. Nincsenek olyan csoportos meditációk vagy elvonulások, mint a többi közösség többségének az esetében. A szertartásosság, s a hozzá tartozó kellékek kultusza viszont szinte seholy nem éri el azt a szintet, amit egy szemlélő itt megfigyelhet. Egy valamirevaló ÁMM-tag lakása tele van buddhaszobrokkal, thankákkal, sőt egy ilyen lakásban a legtöbb esetben még egy elkülönített kis szentély-sarok is található. A spiritualitás itt az egyén magánügye. A szellemi fejlődés mértékének a megítélése is az egyénre van rábízva: a rend különböző fokozatait kérni lehet, s azt a vezető vagy megadja, vagy nem. (Ez utóbbi esetben még várni kell egy-két évet). Az ÁMM társadalmi összetételét illetően emlékeztet a Zen Kvan Um-ra: itt is tisztos közép-osztálybelieket, jobb módú vállalkozókat találunk.

A rend központja mindvégig Németországban működött, s működik ma is, de vannak csoportjaik néhány távolkeleti országban és az Egyesült Államokban is. Amint azt láthatjuk, a jelenlegi magyarországi ÁMM neve nem teljesen ugyanaz, mint ami a szocialista időszakban volt. Ez a névváltoztatás az említett pereskedés, majd az azt követő állapotok eredménye. Egyrészt a névben korábban szereplő „Kelet-európai Rendtartomány” elnevezést még a németországi központ törölte, mondván, hogy a kommunista diktatúra megszűnése, ill. az egységesülő Európa okán nincs szükség egy, a nyugat-európaiaktól elkülönített, különálló kelet-európai tartományra. Ugyanakkor a közösség Hetényi eltávolítása után is tovább hasadt, mivel ellentétek támadtak az új vezetésen belül is. Emellett ennek az új vezetésnek a viszonya a németországi központtal is erősen megromlott, s ettől kezdve a közösség nem tekinthette magát az ÁMM-nek, mint rendnek a magyarországi tartományaként. Így lett az ÁMM név megtartásával a csoport „egyházközösség”. Ez utóbbi események hatására a rend tagjainak még az a maradéka is távol tartotta magát mind a bekövetkezett eseményektől, mind pedig az új vezetéstől, akik korábban szembefordultak a régi vezetéssel, és megmaradtak az ÁMM-en belül. Ugyanakkor viszont máig működik a Buddhista Misszió belül egyfajta oktatás, és könyvkiadás.⁴² Itt tanít a közösség vezetője, a pszichológus Pressing Lajos is. Az oktatott tárgyak egy része az ÁMM-hez, ill. a buddhizmushoz kapcsolódnak. (Ilyen pl. a szertartástan). Az előadások másik része viszont egy szélesebb érdeklődő réteg igényeit elégíti ki, s ezek a Buddhista Misszió hajdani, szocialista kori hagyományait idézik. Így például szó esik asztrológiáról, „ősmagyar szellemi hagyományról”, s egyéb hasonló dolgokról is.

Karma Decsen Özel Ling – Tibeti Buddhista Közösség

Ennek a szinte megjegyyezhetetlenül hosszú névnek a köznapi nyelvben használatos egyszerűsített változata: Karma-Kagyü. Tagjait pedig általában úgy nevezik, „a karma-kagyüsök”, vagy még inkább: „a kagyüsök”, esetleg: „a karmások”. Ezek az elnevezések

⁴² Ezt a meglehetősen furcsa állapotot egyik ÁMM-beli adatközlő úgy magyarázta, hogy gyakorlatilag a közösségi élet megszűnt, az emberi kapcsolatok formálissá váltak, de az egész mechanizmus tovább működik, egyfajta sajátos érdekközösségként.

némileg zavarók lehetnek, mivel létezik egy másik Karma-Kagyüpa közösség is Magyarországon, amelyet többnyire ugyanígy hívnak, s amelyről nemsokára szót is ejtek.

A közösség, vagy ha úgy tetszik: (kis)egyház, a régi, kb. a tizedik század óta létező tibeti kagyütpa (vagy: kagyüpa) irányzathoz tartozik. Európai felvirágoztatója és egyben nyugati egyházalapítója a dán „mester”, Ole Nydahl, aki a hatvanas években a hippik szokásos útját végigjárva lett Keleten buddhistává. Ole Nydahl egyik személyes tanítványa Karmapának, az irányzathoz tartozók által isteni rangú megvilágosodottként tisztelt tibeti főpapnak, akitől megbízását is kapta „nyugati missziójához”. A közösség vallásosságát leginkább az erős érzelmi hozzáállással kezelt közös meditációk, továbbá az ugyancsak a közösségi életet erősítő vallási rendezvények, az ún. „beavatások” kiemelkedő fontossága jellemzi. A „gyakorlatok” középpontjában különféle tibeti meditációs objektumok – leginkább buddhák és bódhiszattvák – imádata áll. A gyakorló hívó ezektől kér különféle áldásokat és erőket. Eddigi tapasztalataim alapján úgy látom, hogy noha „tradicionális” buddhista közösségnek számít, mégis leginkább erre a közösségre jellemző a New Age szellemiségét idéző, modern nyugati, (s egyben jellegzetesen nagyvárosi) újokkultista felfogás. Nem véletlen, hogy itt a legtöbb a természetgyógyászat olyan ezoterikusabb irányzatainak hódoló személy, mint amilyen pl. az auragyógyászat, a fényadás, energiaátadás, stb. Ugyancsak ez a közösség az, amelynek beszédmódján, felfogásán leginkább érződnek a modern alternatív vallásosság hippie gyökerei. Habár a közösség magát tibetinek titulálja, figyelemreméltó, hogy tanítói között nem nagyon akad valódi tibeti. (Ez utóbbiak egyébként meglehetősen ambivalenciával szemlélik az immár egész Európát behálózó közösség tevékenységét).⁴³

Létszámát tekintve jelenleg ez a kiségyház a legnagyobb buddhista közösség hazánkban. Tagjainak száma úgy négy-ötszázra becsülhető. A „karma-kagyüsök” között igen sok a vállalkozó, és a fiatal. (Bár egyiküktől azt hallottam, hogy létezik egy olyan csoportjuk is, amely csupa idősebb emberből áll). A többi hazai közösségtől – a Zen Kvan Um kivételével – az is megkülönbözteti, hogy a főváros mellett számos vidéki városban is található csoportjai. Így hol néhány személlyel, hol nagyobb közösséggel, de a Karma-Kagyü jelen van Dabason, Debrecenben, Egerben, Pécsen, Szegeden, Székesfehérváron, Szolnokon és Veszprémben. Természetesen a budapesti közösség a legnagyobb, s ez utóbbi is több kisebb csoportra oszlik. Van egy havi lapjuk is, amely „Kagyü Life” címen jelenik meg, pár év óta már magyarul is. Emellett számos kiadványt is megjelentetnek. Ez utóbbiak, a stílusukat illetően sokban a nyugati, modern keresztény szekták kiadványaira emlékeztető füzetek javarészt Ole Nydahl tanításait tartalmazzák.

Karma Ratna Ling Dargye – Magyarországi Karma Kagyüpa Közösség

Ez az úgyszintén igen hosszú nevű bejegyzett kiségyház a fentebb említett másik „karma-kagyüs” közösség. Ők jóval kevesebben vannak, mint az előbbieket, és jóval zártabbak. Habár a központ a Nógrád megyei Tar községben van, mégsem tekinthető vidéki közösségnek, mivel a tagság zöme mind illetőségét, mind pedig életmódját tekintve városi ember. (Főként budapestiek). A szintén magát az egyetlen hiteles Karma-Kagyü vonalhoz soroló közösség szellemi

⁴³ Sajátos módon talán éppen ez lehet a közösség (más buddhista közösségekhez képest jóval nagyobb) sikerének a titka. Ugyanis esetükben nyugatiak tanítanak nyugatiakat, ennél fogva sokak számára valószínűleg sokkal elfogadhatóbb az ő buddhizmus-felfogásuk. Ezzel ellentétben nemegyszer tapasztaltam, hogy a keleti származású tanítók gyakorta érthetetlenek vagy unalmasak számos törekvő – főként a fiatalabbak – számára. Így tehát az Ole Nydahl által Nyugaton meghonosított Karma-Kagyüpa irányzat, ill. az ezt képviselő közösség, ha nem is direkt módon, de ugyancsak a buddhizmus nyugati ember számára történő megreformálását („értelmezését”) viszi véghez. Talán ez is közrejátszik abban, hogy az Árja Maitréja Mandala Egyházközösség – minden szembeötlő különbözőség ellenére – éppen az Ole Nydahl-féle Karma-Kagyü közösséggel tart fenn valamiféle szorosabb kapcsolatot.

alapítója egy tibeti szerzetes, Láma Ngawang. Az ő megbízottja, s egyben Magyarország rezidens tanítója egy svéd állampolgárságú magyar, a már korábban említett Láma Csöpel. A közösség létrejöttének gondolata kettejük 1987-ben, Budapesten tett látogatása alkalmával merült fel, amikor is többen „menedéket kértek” a tibeti mestertől. Ezt követően kezdett el körvonalazódni a későbbi közösség kezdeménye. A közösség „lelke”, és tényleges létrehozója egy jó módú vállalkozó család, és annak baráti köre. (Néhányan közülük a hajdani Kőrösi Csoma Sándor Intézet egykori hallgatói). Csakúgy, mint a Zen Kvan Um esetében, ez a vállalkozás is sok ponton összefonódik a közösség életével: így pl. eléggé bevett szokás, hogy a közösség fiatalabb tagjai közül kerül ki a legtöbb alkalmazott, aki a család üzleteiben dolgozik.

Minden más buddhista közösség közül őket jellemzi a legjobban a hitre és devócióra alapuló hagyományos vallásosság. Talán nem túlzás azt állítani, hogy jelenleg ők az egyetlen, európai értelemben vett vallásos, valóban „egyházi” jellegű közösség képviselői a magyar buddhisták között. És habár az egész nyugati buddhizmust átító modern újokkultista szemléletmódtól ők sem teljesen mentesek, a különféle tibeti istenségek, szentek, és mesterek ugyanolyan vallásos imádat tárgyai életükben, mint amilyenek a katolicizmusban ezek keresztény megfelelői. A szertartások és leborulások mellett igen nagy jelentősége van az egyéni elvonulásnak, amely pár hónaptól akár három évig is terjedhet. Ezek az elvonulások kolostorhoz hasonló életformát vesz fel a törekvő: böjt, ill. napi egyszeri, igen szegényes étkezés (ez legtöbbször rizs, hiszen végtére mégiscsak egy keleti vallásról van szó), továbbá takarítás, vagy egyéb fizikai munka, korai lámpaoltás, és persze a vallás gyakorlása. Erre a célra használják a Tar községben felépített központjukat, amely az elvonulási hely és a templom funkcióját egyaránt ellátja. (Található mellette még egy sztúpa is, a Béke Sztúpa). Az elvonulások ugyanakkor költséges mulatságot jelentenek a kispénzűbb törekvők számára, mivel nemcsak hogy ez alatt az idő alatt nem keresnek pénzt, de az „elvonulási díj” – amiből a központot fenntartják – is aránylag magas. Ezért az elvonulni akaró hívek – amennyiben nem jó módú személyekről van szó – általában gyűjtenek e hosszabb-rövidebb „szerzetesi” időszakokra. De a közösséggel bizalmasabb viszonyban lévők számára fennáll az a lehetőség is, hogy az összeget – vagy legalábbis annak egy részét – ledolgozhatják.

A közösség rendelkezik néhány könyvesboltban is fellelhető saját kiadvánnyal. Ezekben a meglehetősen magas áron értékesített füzetekben többnyire a vonalhoz tartozó tibeti tanítókkal (köztük az említett Láma Ngawanggal) folytatott vallási témájú beszélgetések, illetőleg e lámáknak a hitről és a vallás gyakorlásáról szóló tanításai olvashatók. Emellett Láma Csöpel feleségével együtt időnként előadásokat tart a Buddhista Főiskolán.

Magyarországi Csan Buddhista Közösség

Régebbi nevük: Csan Buddhisták, más néven Nyíngmapák. Azonban ez utóbbi elnevezést önellenmondó, s főként történeti okoknál fogva meglehetősen zavaró volta miatt e rendszer-változáskor bejegyzett egyház egy-két év múltán a maira változtatta.⁴⁴ A közösség alapítója és vezetője, egy magyar állampolgársággal nem rendelkező, iráni származású, de már huzamosabb ideje az országban élő férfi. Egyik alapítója és szervezője a hajdani Orientalisztikai Diákkörnek. Az ő nevéhez fűződik a Dalai Láma második magyarországi látogatásának a megszervezése. A meglehetősen kisszámú, ám annál zártabb közösség egyfajta „harcművészeti buddhizmus” gyakorlóiból áll. Budapesti központjuk egy nagyméretű földalatti helyiség, amely elmondások

⁴⁴ A csan buddhizmus ugyanis a zen kínai előzménye (maga a szó is ugyanaz, mindkettő a szanszkrit dhjána: meditáció szó elferdített alakjai), a lámaista nyíngmapák pedig tőlük igencsak másféle buddhizmusnak a képviselői. Pl. Tibet buddhizmus előtti vallásából, a sámánisztikus bon vallásból ez utóbbiak őrizték meg a legtöbb elemet. Ráadásul még a középkor idején élő egyetlen Tibetben megtelepedett csan mestert – egy apátot – éppen a „vörössüveg” nyíngmapák űztek ki az országból.

szerint inkább hasonlít egy tornateremhez, vagy kiképzőközpontoz, mint vallási jellegű helyhez. A tagok is többnyire a budo valamelyik ágát gyakorolják, és állítólag civilben is ilyen jellegű területen dolgoznak. (Egyes adatközlőim azt is állították, hogy a „csan buddhisták” tevékenysége az utóbbi időben már inkább csak egy főként őrző-védői feladatokat ellátó üzleti vállalkozásra korlátozódik. Más adatközlőm viszont nagyon komolyan törekvő buddhistáknak tartja őket). A közösségnek egyébként meglehetősen elhidegült a viszonya a többi buddhista kisegyházzal. Ennek fő oka a Dalai Láma meghívása körüli bonyodalmak, mivel a többi közösség úgy tartja, hogy a „csan buddhisták” mintegy kisajátították a jelentős eseményt.

Öt Elem Rend

E nem bejegyzett közösség a Tan Kapujának egyik alapítója, amely utóbb önállósult, s e munka kéziratának utolsó simításainak idején tudtam meg, hogy vezetője nemrégiben be is jelentette a közösség megszűnését. Egyik volt tagjának elmondásai alapján úgy tűnt, hogy e közösség – vagy inkább csoport, mivel kis számú társaságról beszélhetünk – jellegét tekintve sokban hasonlított a fent tárgyalt Csan Buddhista kisegyházhoz. E hasonlóság elsősorban is a fegyverek és a harcművészet kedvelésében jut kifejezésre, bár egyesek szerint ennek a közösségnek a tevékenysége is főként üzleti vállalkozás(ok)ra korlátozódik. A közösség vallási felfogására az okkultizmus és a miszticizmus, illetőleg a világ meseszerű szemléletmódja jellemző. Gondolatvilágukban központi helyet foglal el a „mágikus tudás megszerzésére” irányuló törekvés, és máig élő, rejtőzködő ősi mesterek felkutatása. A buddhizmus náluk sem tisztán képviselt, hanem a mindenholonnan összeszedett ezoterikus hagyományok elemeivel tarkított. Ezen elemek között fontos helyet foglal el a természetgyógyászat. Vezetőjük, ill. annak egyik családtagja – e dolgozat elkészültének idejében – egy tandíjra alapozott, és a közösségtől némileg független ezoterikus iskolát szervez, „Aranykor Iskolája” néven, mely utóbbinak folyóiratot is terveznek.

Szangye Menlai Gedün, a Gyógyító Buddha Közössége

Ez egy igen újnak mondható kisközösség, bizonytalan létszámú tagsággal. Fő foglalatosságuk – amint azt nevük is jelzi – a tibeti gyógyászat művelése. Gyanítható azonban – ismervén a „műfajt” –, hogy az ősi tibeti orvoslás mellett a jelenkori nyugati természetgyógyászat is helyet kap. Vezetőjük egy időben gyógyítói tevékenységét a Buddhista Főiskolán kívánta folytatni, e szándéka azonban elutasításra talált, az elutasítók szerint annak „üzleti szagú” mivolta miatt.

Intézmények:

Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A főiskola a Tan Kapuja Egyház államilag elismert felsőoktatási intézménye, amelynek megalakulását az egyház 1991-ben, saját megalakulásakor határozza el, s amely a rákövetkező évben már meg is kezdte működését. Gyakorlatilag a főiskolát a rendszerváltással megszűnt Kőrösi Csoma Sándor Intézet hajdani tanárai és azok baráti köréhez (ti. az Uszó köre) tartozó hallgatók alapították, elsősorban azzal a szándékkal, hogy megőrizték és tovább építsék a már korábban, a Buddhista Misszió keretei között kialakult struktúrát.⁴⁵ Ezen alapítók közül mára már sokan kiszorultak az intézményből, s helyüket többnyire „hivatásos” vallási tanítók és bölcsészek vették át. Ez utóbbiak képzett orientalisták: indológusok, tibetisták, sinológusok.

⁴⁵ Az iskola magát a hajdani Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet erkölcsi és jogutódjának tartja. Ez abban is megnyilvánul, hogy a „Buddhológiai Intézetnél” szerzett régi végbizonyítványokat saját kiadott végbizonyítványaival egyenértékűnek fogadja el, s egy ilyenekkel rendelkező szakdolgozat írásával, ill. annak megvédésével diplomát szerezhet az intézményben. Ez főként a főiskolán tanító, állami diplomával nem rendelkező tanárok esetében vált fontossá habilitációjuk érdekében.

Az intézmény élén egészen mostanáig egy rektor állt, akit elvileg négy évre választ meg a Főiskolai Tanács, ill. a tantestület. A rektornak nem feltétlenül kell valamely Tan Kapujabeli közösség tagjának lennie, viszont teljes jogú tagja az Egyházi Tanácsnak, a Tan Kapuja hivatalos képviselői szervének. Mivel az intézményt *hivatalosan* a Tan Kapuja egyház hozta létre, így az Egyházi Tanácsnak jogában áll azt bármikor, akár minden indok nélkül is megszüntetni. E jogosultság révén az Egyházi Tanács újabban az oktatói munkára is ki szeretné terjeszteni a felügyeletét, e törekvése viszont a tanárok többségének (akik közül sokan nem hívő buddhisták) ellenkezésére ütközött.

A Buddhista Főiskola belső szerkezete az intézmény eddigi fennállása alatt többször átalakult. Az intézményben eléggé elterjedt a vendéglőadói státusz használata. Ezt főként a főiskolán oktatott tárgyak tarkasága, heterogén mivolta indokolja, de vendéglőadók alkalmazása a költségvetés szempontjából is megéri az intézménynek, mivel a vendéglőadók csak óradíjat kapnak, szemben a havi fix fizetéssel rendelkező tanárokkal. Ugyancsak bevett gyakorlat a jobb képességű, vagy éppen ambiciózusabb hallgatók alkalmi tanárként történő alkalmazása. Ez többnyire az adott hallgató kezdeményezésére történik.

Az oktatott tárgyak jellege és minősége igen változó. A különféle, buddhizmussal foglalkozó tárgyak mellett nagy hangsúlyt kap az indiai vallás- és filozófiatörténet, valamint az európai filozófiatörténet is. A bölcséletek mellett helyet kap a jóga, és több keleti harcművészet oktatása, valamint európai és keleti nyelvek tanítása. A legutóbbi időkhöz számos szakirány alakult, nem annyira az oktatott tárgyak racionális elrendezése, hanem inkább a főiskolán belüli különféle érdekkörök közötti erőviszony alapján. (Nagyjából ugyanez mondható el a különféle tanszékek létrejöttéről, ill. megszüntetéséről is). A főiskola az oktatási tevékenység mellett könyvkiadással is foglalkozik, s e kiadványok általában saját főiskolai jegyzetként (is) szolgálnak. Az intézmény ezen kívül könnyen felkarol számos egyéb kezdeményezést, így pl. helyet kap épületében indiai táncház, természetgyógyász kör, vagy esetenként működik filmklub, amatőr színjátszás, stb.

A főiskola egyre több esetben ugródeszkeként szolgál az ELTE felé. Az utóbbi időben kialakult sajátos jellege miatt, s nem utolsósorban az itt tanító hivatásos bölcsészek egyre dominánsabb jelenlétének a hatására a Buddhista Főiskola amolyan „mini bölcsészkar” szerepét kezdte játszani. Ennek a szerepnek biztos bázisát alkotják egyrészt a hasonló jellegű, ill. tárgyú egyetemi diploma megszerzésére törekvő hallgatók, másrészt az itt tanító orientalisták. Az előbbiekből a főiskolán eltöltött egy-két év „előtréning” után többen megkísérik a felvételt az ELTE Bölcsészkarának valamely szakjára – nemegyszer sikerrel. (Ezek a szakok leginkább a tibeti, kínai vagy indológia, esetleg a kulturális antropológia, de volt példa a magyar szakra történő felvételre is). Ez a hozzáállás persze nem csupán a hallgatók sajátja. Akadt olyan végzett bölcsész is, aki az egyetemi állás, ill. a tudományos karrier lehetőségének a felcsillanása miatt hagyta ott a főiskolai állást.⁴⁶ Ami egyébként az itt tanító bölcsészeket illeti, az ő motivációik meglehetősen sokszínűek. Van, aki lelkesedésből tanít, van, akit intenzíven („belülről”) érdekel a buddhizmus, van aki úgy érzi, hogy itt olyan szellemben közölheti a mondanivalóját, amelyet egy merevebb felfogású tudományos intézmény már nem lenne lehetővé, de vannak olyanok is akiket egyszerűen csak meghívtak előadásokat tartani. Persze e bölcsészek számára a mellékjövedelem sem jön rosszul, habár ez utóbbi kétségtelenül másodlagos tényezője ittlétüknek. A bölcsészek – különösen a pályakezdő fiatalabbja – számára a főiskola olykor amolyan „gyakorló terep” feladatát is ellátja. Az elemek helyét pedig többnyire olyan még fiatalabbak töltik be, akik a diploma megszerzése előtt állnak, s máshol egyelőre nem nyílik terep számukra az érvényesülésre.

⁴⁶ Megjegyzendő azonban, hogy a Buddhista Főiskola egyáltalán nem jó ajánlólevél egy egyetemi állásra, avagy tudományos fokozatra áhítozó fiatal orientalista számára. Az idősebb tudósok, akiktől sokban függ egy ilyen pályakezdő későbbi sorsa a szakmában, általában mély ellenszenvvel viseltetnek eme intézmény irányában.

A hallgatók között meglehetősen sok a vidéki, s viszonylag nagyobb számban fordulnak meg erdélyi áttelepültek is. Ez a jelenség számomra ugyanazt támasztotta alá, amit ettől függetlenül is megfigyelhettem, s amit bárki megfigyelhet, aki huzamosabb ideje ismeri az intézményt: a főiskolához tartozás ill. annak egyes velejárói (pl. kollégiumi férőhely igénylése, budapesti kapcsolatok létesítése, stb.) a „Pestre való feljutás”, azaz a fővárosi illetőség megszerzésének első állomását jelentik sokak számára. Vagyis a főiskola ugyanúgy, ahogyan a fent említett egyetemre történő bejutás, avagy a tudományos pálya megkezdésének az esetében, itt is egyfajta ugródeszka szerepét tölti be. Ugyancsak kevés a már diplomával rendelkező, illetőleg a Buddhista Főiskolával párhuzamosan egy másik felsőoktatási intézményben tanuló diák. Pedig a tanárok egy része éppen ez utóbbiak nagyobb számú jelentkezésére számít, elsősorban a főiskola kevéssé gyakorlati, inkább a szellemi érdeklődést kielégítő jellege miatt. E diplomával rendelkező, ill. leendő másoddiplomás hallgatók többsége is – a már fent említett módon – saját pályakezdő terepének tekinti az intézményt. A csak buddhista főiskolai diplomát szerzők pedig a főiskola elvégzése után nagyjából ugyanazt csinálják, mint korábban. Néhányan diplomájukkal a szociális szférában próbálnak elhelyezkedni (ti. bármilyen teológiai diploma alkalmas erre), néhányan pedig ezt az államilag elismert okmányt más felsőoktatási intézményben folyó másoddiplomás képzésre történő jelentkezéshez használják fel. Emellett igen nagy a fluktuáció, és sokan félbehagyják tanulmányaikat. Ez utóbbiak között aránylag nagy számban fognak neki valamilyen vállalkozásnak. Érdekes módon, aránylag igen nagy számban próbálkoznak az újságírással is. A hallgatók többsége egyébként ahhoz a (fő)városi szubkultúrához tartozik, amelyet a köznyelvben az „alternatív” jelzővel szokás illetni. Ennek a közegnek az újságja a Magyar Narancs, rádiója a Tilos Rádió, szórakozóhelyei a különféle alternatív szórakozóhelyek. Az ide tartozók legtöbbször már igen korán kapcsolatba kerül a droggal. És a vidékről, vagy éppen a határon túlról idekerülő fiatal igen hamar asszimilálódik ehhez a közeghez, bár valószínű, hogy kapcsolatai, ill. kötődése ehhez a réteghez és szubkultúrához már korábban megvoltak.

A Buddhista Főiskolára igen könnyű felvételt nyerni, s így szinte bárki könnyen élvezheti annak előnyeit. A már fent említett előnyök mellett pedig nem elhanyagolható vonzerőt jelent sokak számára maga a könnyű diplomaszerezési lehetőség is, továbbá olyan kisebb juttatások, ill. lehetőségek, mint a diákigazolvány használata, a díjtalan nyelvtanulás, vagy bizonyos szociális juttatások igénylésének a lehetősége. Aránylag sokan jelentkeznek olyanok is, akik egyszerűen valamely keleti harcművészetet akarják elsajátítani, s ez főiskolásként sokkal olcsóbb, mintha egy profi egyesülethez járnának. A hallgatók között meglepően kevés az olyan fiatal, aki valóban a buddhizmus miatt jelentkezett volna a főiskolára. Még a kimondottan vallásbölcseleti érdeklődésű hallgatókat is inkább érdeklik a keleti filozófiák általában, vagy az európai ezoterikus tradíciók, mint speciálisan a buddhizmus. Mindezek már régóta alapját képezik a főiskola és az egyház közötti folyamatos eltávolodásnak, s egyben állandó viták kiobbantói is egyrészt a különféle főiskolán belüli tanári érdekcsoportok, másrészt pedig az egyház gyakorló hívőit képviselő egyháztanácsi tagok és a főiskola tanárai között. Ezek a viták leginkább a szüntelenül tervbe vett, az intézményt érintő különféle reformok, ill. szerkezeti és jellegbeli átalakítások tartalma és mikéntje körül zajlanak.⁴⁷

⁴⁷ Lényegében háromféle erővonal metszi egymást a főiskola profilját, s ebből eredően jövőjét alakító törekvésekben. (Valódi érdekcsoportokról ebben az esetben nem beszélhetünk, mivel a legtöbben mindig az adott helyzetnek, és ebben a helyzetben felismert személyes érdekeiknek megfelelően foglalnak állást egyik vagy másik csoportosulás, ill. álláspont mellett.) Az egyik a „törekvő” buddhistáké, akik a főiskolából hagyományos egyházi iskolát akarnak csinálni, egy olyan intézményt, amelyben minden tevékenységet az Egyházi Tanács diktál és ellenőriz. A másik a „bölcseletek” (vagy ahogyan néhányan megvető hangszíjjal nevezik őket: a „tudósoké”), akik a főiskola említett „ELTE-előképző” jellegét kívánják erősíteni, ill. ezt a tevékenységet profi szintre emelni. Végezetül pedig ott vannak – igaz egyre inkább a perifériára szorulva – azok, akik a főiskola

Buddhista Misszió

Mindmáig bejegyzett, s továbbra is az ÁMM-től elválaszthatatlan intézmény. Tevékenysége lényegében megegyezik ez utóbbi tevékenységével, ezért külön erről írni felesleges. A Buddhista Misszió még a rendszerváltás idején is igen jó lehetőségekkel rendelkező intézmény volt. Ha az akkori anyagi forrásokat (állami támogatás, könyvkiadás, kapcsolatok a hivatalos szervekkel, stb.) illeti, azt lehet mondani, hogy a Buddhista Misszió volt a szocialista kori magyarországi buddhizmus „elszülött örököse”. Ebből azonban – elsősorban a történeti részben említett ellentéteknek köszönhetően – mára már nem sok minden maradt.

Buddhista Tájékoztatási Központ

Ez a hivatalosan talán be sem jegyzett „intézmény” az Árja Maitréja Mandala rend leváltott és kizárt korábbi vezetőjének, feleségével együtt kétszemélyes intézménye. Hetényi Ernő a hazai buddhizmusnak, a vele történtek ellenére máig sokak által tisztelt „Nagy Öregje”. Lakásukon lehet információhoz jutni azok számára, akik a magyarországi buddhizmus történetének és alakjainak írott forrásból nem megismerhető adataihoz kívánnak hozzájutni. Az idős alapítóval talán még a Buddhista Főiskola tart valamiféle kapcsolatot: ez utóbbi intézmény vezetője olykor ellátogat hozzá, esetleg előfordul az is, hogy valamely lelkesebb hallgató meghívja őt nyilvános beszélgetésre a hazai buddhizmus múltjáról.

Buddhista Hagyományőrző Kör

Az 1995 óta működő, főként keleti harcművészetek oktatásával foglalkozó szolnoki székhelyű egyesület tulajdonképpen egy kényszer folytán lett vallási jellegű kezdeményezés. Egyik alapítójának elmondása szerint a Magyarországi Kungfu Szövetség és az Országos Testnevelési és Sporthivatal – féltvén a piacot – jelenleg nem ad engedélyeket keleti harcművészetet űző csoportok számára a legális tevékenységhez. Ezért sokan kénytelenek vagy illegális módon, vagy pedig vallási- ill. kulturális („hagyományőrző”) köntösben végezni ezeket a tevékenységeket. Adatközlőm szerint ez nem őket, hanem a hazai közállapotokat minősíti.

Nem magyar közösségek:

Fo Kuang Hui, avagy: Buddha Fénye

Ez a hazánkban letelepedett, vagy éppen huzamosabban itt tartózkodó kínaiak (főként tajvaniak) egyik buddhista vallási közössége. A közösség – vagy egyház – tajvani alapítású, de szerte a világon vannak központjai. Elmondások szerint rendkívül gazdag, s befolyása Tajvanon óriási. Főként Délkelet-Ázsiában számos kolostorral rendelkezik, de mind Távol-Keleten, mind Nyugaton több vallási tanintézménye is van. Budapesten a tagság javarésze nő, főként jobb módú üzletasszonyok (butikosok, étteremtulajdonosok, stb.). Vallásosságukra a látványosságokra épített, nyugatias külsőségek a jellemzők, legalábbis azokon a területeken, ahol nagyobb számban vannak jelen. (Pl. stadionokban tartott fesztiválszerű rendezvények, táncdalénekesek közreműködésével, stb.). A közösség Magyarországon inkább egy klubot, vagy baráti kört alkot. Érdemes külön megemlíteni, hogy az egyetlen ázsiaiakból álló vallási közösség, amely igazán nyitott a nyugatiak előtt is. Így például a Buddhista Főiskola két tanára is „okleveles” tagja a közösségnek. Aránylag bőkezűek a velük valamiféle közelebbi kapcsolatba kerülővel: a Buddhista Főiskola két tagja az ő anyagi támogatásukkal vett részt nemrégiben egy tajvani tanulmányúton.

régebbi, még a Buddhista Misszió korából örökölt, s főként az Úszó baráti körének akkori felfogásához kötődő, szabadabb szellemű hagyományát akarják megőrizni. Ez utóbbiak szerint a főiskola, alapítása óta csak romlik.

Rajtuk kívül léteznek egyéb buddhista közösségek is hazánkban. Ezek főként az itt élő kínaiakat tömörítik. E vallási közösségeknek a puszta létén kívül nem sok minden tudható róluk. Ennek oka szinte rejtőzködésig menő zártságuk. Ez utóbbi jellemvonásuk pedig főként annak köszönhető, hogy e közösségek nem is annyira a vallási, hanem sokkal inkább a vérségi, ill. nacionális összetartozás kifejezői. S minthogy ennél fogva nem tartoznak az általam vizsgált közeghez, egyébként is kívül esnek e tanulmány keretein.

II. rész: A kulturális örökség gúzsában: a hazai buddhizmus jelenségének elemzése és értelmezése

A hazai buddhizmus az egyházak között – általános jellemzők

Ha netalán ma Magyarországon valamely vitafórumon, valamely sajtótermék hasábjain, vagy esetleg egyházpolitikával foglalkozók körében a hazai buddhizmusról, illetőleg buddhista közösségekről esik szó, úgy automatikusan társul e témához a hazai szekták, illetőleg kiségyházak kérdése. Ez magától értetődőnek látszik, hiszen a különféle magyarországi buddhista közösségek zöme szabályos kiségyházként került bejegyzésre. A hazai buddhizmusnak az általános egyházpolitikai felfogásból eredő, és innen a köztudatba átszüremlő és leülepedő képe könnyen hajlamossá teszi az embert arra, hogy e közösségeket azonnal besorolja az ismertebb és meglehetősen egyforma képet mutató szekták közé. Pedig buddhistáink egymással is rivalizáló, és sok szempontból heterogén csoportjai mind jellegükben, mind pedig mondanivalójukban igencsak elütnek a vallási kisközösségek közismert formációitól. Kétségtelen ugyan, hogy a hazai buddhista közösségek bizonyos dolgokban – így például egy részük vallásgyakorlásának bizonyos vonásait tekintve – egyre inkább kezdi felvenni a „hagyományos” szekták jellemzőit. Ennek ellenére a különbségek még mindig nagyobbak, mint a hasonlóságok.

Minden esetben, amikor felmerül a szekták számbeli és erőbeli gyarapodásának kérdése – akár a hívőkkel folytatott párbeszédnek kapcsán, akár a szakemberek egymás közötti diskurzusában – akkor szinte azonnal megfogalmazódik a hagyományos vallási formák elégtelenségének problémája is. Kétségtelenül közhelyszámba megy, hogy az ún. „történelmi”, vagy „nagy” egyházak már egy ideje nem képesek orvosolni sem a hitélet, sem a közösségi élet sokszor felmerülő hiányosságait. Egyrészt a hétköznapi élet ridegsége, gyakori kiúttalansága elől menekülő emberek jó része régi templomukban nem lelik meg azt az intenzívebb, szorosabb emberi együttlétet, amelyet viszont bármely szekta azonnal megad a hozzá forduló hívő számára. Másrészt a hagyományos vallási formák legtöbbször nem adnak valódi választ a valóban kereső, mondhatni „spirituálisan kiéhezett” egyének – főként fiatalok – súlyos és égető kérdéseire. Gyakorta hallani (gyakorta hallottam magam is), hogy mondjuk egy vidéki plébánossal, akinek tevékenysége javarészt a rutinszerű, mindennapi „papi munkában” merül ki, csak nagyon ritkán lehet „mélyebb”, valóban vallási kérdésekről lelkibeszélgetést folytatni. A gyónás is legtöbbször üres formalitás, a vallás gyakorlása pedig leginkább kimerül a mélyebb értelmét veszített, pusztán a neveltetés által gépiesen áthagyományozódott szokások megkopott rendjének mozgásában. S habár plébánost említettem, de úgy vélem, írhattam volna evangélikus vagy református lelkipásztort, vagy akár rabbit is. A kereső ember pedig – intellektusának, érzelmi fűtöttségének, és nem utolsósorban társadalmi-kulturális hátterének megfelelően keresését az új vallási mozgalmak házatáján folytatja.

E mozgalmaknál, illetve közösségeknél pedig két alapvetően különböző választípust, vagy megoldási módot talál személyes létének eme problémájára. E két válaszadási mód egyben a hagyományos egyházakkal szembeni kritika, ill. a velük történő szakítás két alapokát is prezentálja. Az egyik az, amikor a hagyományos egyházakat az a vád éri, hogy meggyengült a hitük, a papok sem veszik komolyan a Szentírást, illetőleg az abban foglaltakat, továbbá a vallásosság náluk már csak pusztán formalitás, stb. (A fentiekben lényegében erre a típusú kritikára céloztam). Szorosan – és szinte minden esetben – ehhez a vádhoz kapcsolódik a valódi közösség iránti hiányérzet. Megfigyeltem, hogy a vallásosság – méghozzá a hagyományos, tehát az

érzelmeire és hitre alapuló vallásosság – intenzitásának a hiányát inkább azok vetik fel, akik egyben a valós közösségi lét után is vágyakoznak. *Ezeknél az embereknél tehát az érzelmi tényező a domináns, hiányérzetük főként érzelmi kielégületlenségre vezethető vissza. Ők helyüket, s vele a kérdésfelvetésükre adandó választ azután javarészt az új vallási mozgalmak keresztény közösségeinél találják meg.*

Az „útkeresők” részéről a történelmi egyházakkal szemben megfogalmazott kritika másik fő típusa éppen e fenti ellenkezője: ez főként a jelenleg uralkodó tudományos világkép talaján álló, s inkább intellektuális irányban kereső ember kritikája a történelmi egyházakkal szemben. És nem csak velük szemben, hanem általában azzal a hagyományos vallásossággal szemben is, amely a keresztény szekták többségére is jellemző. E kritika lényege, hogy a régi típusú vallásosság elavult, korszerűtlen, ennél fogva nem ad választ az emberi élet fő problémáira, hiszen dogmáiról a „tudomány bebizonyította”, hogy azok valótlanok. Persze nem nehéz felismerni, hogy e vád lényegében még a felvilágosodás egyházellenességének egyenesági, s részben a marxizmusnak köszönhető kulturális továbbélése, s egyben leszüremlése és beleivódása is a köznapi ember gondolkodásába. Ezek az „útkeresők” azután zömében valamely nem-keresztény új vallási mozgalomhoz csatlakoznak, többnyire azokhoz, amelyek magukat nem is annyira vallásként, inkább egyfajta „tudományként” állítják be. (Ilyen az e dolgozatban is többször említésre kerülő New Age, ill. annak valamely irányzata). Az ezeknek az irányzatokhoz forduló emberek java része egyébként nem művel valódi tudományt, de igényli annak „tudását”, méghozzá spirituális okokból. *Számukra ugyanis a tudomány, vagy tudományosság, lelki problémáik megoldására, vallási igényeik kielégítésére kell.* Ezen igény pedig az ő esetükben szinte mindenkor a titokzatos, rejtélyes dolgok iránti fokozott érdeklődésben jelentkezik elsődlegesen. *Hiányérzetük a hagyományos vallásosságból eltűnt, vagy éppen a megkopott, a kor beszédmódjával nem összeegyeztethető (gondolok itt a „csoda” fogalmára és annak tartalmára) ezotéria utáni heves vágyakozásból táplálkozik.* Ahogyan az előbbieken említett érzelmi motivációjú személyek esetében az erősebb hagyományos vallásosság utáni vágy a közösség iránti vágygal társul, úgy társul ez utóbbiak esetében a titokzatos dolgok utáni érdeklődés a „tudományosság” iránti igénnyel. Eddigi megfigyeléseim alapján úgy tapasztaltam, hogy ezeknek az embereknek jó részét általános- vagy középiskolában tanító pedagógusok, és műszaki emberek alkotják. Vagyis olyanok, akik habár tudományt ugyan nem művelnek, de valamiféle érintkezésük van a tudománnyal. Ez pedig sok esetben elég lehet ahhoz, hogy spirituális igényük egyfajta „kutatói igénnyel” párosuljon. Ennek kielégítéséhez viszont a hagyományos vallásosság nem tud segítséget nyújtani, sem nagy, sem kisegyházi formájában.⁴⁸

Kétségtelen, hogy a nagy egyházakon belül is elindulnak próbálkozások a hitélet olyan irányú elmozdítására, melyet a szektáknál, illetve kisegyházaknál megfigyelhetünk. Azonban ezek a próbálkozások vagy nem változtatnak magán a probléma lényegén, vagy még nagyobb problémákat idéznek elő a történelmi egyházak számára. Vegyük például a katolikus egyházat. Egyrésztől megpróbál „korszerűsödni” a külsőségekben: láthatunk gitárral kísért (sőt: olykor rockzenésített) misét, vagy templomi misztériumjátékot éppúgy, mint olyan – főként a pápálátogatások alkalmával megrendezett – sportstadionbeli fesztiválokat, amelyeket egy amerikai szekta is könnyen megirigyelhetne. Túl azon, hogy az ilyen „tömegekhez szóló”, a népszerűséget növelni akaró gesztusok az egyház részéről legalább annyi konzervatív hívő ízlését sértik,

⁴⁸ Figyelemreméltó jelenség, hogy az „ufológusok”, illetve a „tértechnológiával”, a „magasabb dimenziókkal” vagy éppen a radiesztéziával foglalkozó, s e körökben már elhíresült szerzők egy jó része is műszaki ember. (Ilyen szerzők Szőke Lajos, Hargitai Károly, Egely György – hogy csak a legismertebbeket említsem.) Vagyis mintha eredeti szakmájuk mágikus, okkult irányban történő „továbbfejlesztéséről” lenne szó. Jellemző folyamat ezeknek az embereknek az esetében az is, hogy először csak ilyen „műszaki-mérnöki” jellegű ezoterikus tevékenységet, ill. „kutatásokat” folytatnak, ám később fokozatosan eljutnak a nyílt okkultizmusig.

mint ahány új keresőt vonzanak, még az alapvető problémák egyikét sem oldják meg. Éppúgy nem hoz ez létre valódi közösségeket, ahogyan a hitélet mélységét és intenzitását sem növeli. Ugyanakkor ezen akcióival sokban hasonlatossá válik (különösképp a külsőségekben) azokhoz a kisegyházakhoz, melyek fő riválisai, és melyeket nemegyszer éles bírálatokkal illet. Amennyiben pedig valódi, többnyire alulról szerveződő közösségek jönnek létre az egyházon belül, méghozzá a hitélet elmélyítésének nagyon is valós igényével, akkor könnyen lehet, hogy a változtatás túlságosan is jól sikerül, minélfogva megjelenik az egyházzal való szembekerülés, és így a szakadás veszélye. Az ilyen „civil” (vagyis nem szerzetesi) közösség ugyanis egy idő után általában két fő problémával néz szembe: vagy a dogmatika, s vele az egyház szellemi hagyománya, vagy az egyházi hierarchia (s vele az egyház világi hagyománya) válik egyre érthetlenebbé és korszerűtlenebbé – s ennélfogva felesleges teherré – számukra. Ez pedig igen könnyen az egyházból történő kiváláshoz vezethet. Az elsöre igen jó példa a katolikus karizmatikusok mozgalmából kivált, majd önálló szektává váló Hit Gyülekezete, a másodikra pedig a Bulányi atya vezette Bokor közösség létrejötte és alakulása.⁴⁹

Ugyanígy sok szempontból könnyen az ellenkezőjét érheti el az egyház az olyasfajta újításával, amelyekkel egyrészt az egyre rohamosabban változó világgal valamennyire lépést tartani, másrészt pedig vélhetőleg a tudományos köntösben megjelenő, nem-keresztény új vallási mozgalmak vonzerejét is valamelyest megpróbálja csökkenteni. Ide sorolandó mindenekelőtt a tudományos világkép előtti egyre nagyobb mértékű behódolás. Azzal ugyanis, hogy az Egyház *hosszú idő* után elismeri egynémely korábban üldözött tanok igazságát, sőt mintegy alárendeltként ezekhez próbálja idomítani saját dogmatikáját, *pusztán azért, mert már képtelen ezekkel, mint a mai világkép fundamentumaival nem szembenézni*, csak tovább gyengíti önmagát. Hiszen ezzel voltaképpen a világ értésére adja, hogy csupán az események után kullog, és akaratlanul is saját erőtlenségét, tanításainak modernizálásra szoruló, azaz: elavult voltát hangsúlyozza.

Nagyjából ezek azok a jellemzők, amelyek bizonyos mértékig körvonalazzák számunkra a spirituális irányban kereső ember sokszor emlegetett elfordulását a hagyományos vallásosságtól, pontosabban a történelmi egyházaktól. Az ilyen ember ennélfogva tehát igen könnyen csapódik valamely keresztény szektához, illetve kisegyházi gyülekezethez, vagy egyéb új vallási mozgalomhoz. Mi a helyzet a buddhizmus esetében? Ez utóbbi, mint azt majd a későbbiekben látni fogjuk, mindenképpen a „tudományos” alapokra helyezkedő új vallási irányzatok közé sorolandó. A közfelfogást tekintve viszont az eddigiekben ennek éppen az ellenkezőjét tapasztaltam: a buddhizmus mint olyan, ma Magyarországon, a kívülállók tudatában sokkal inkább a hagyományos szekták közé van besorolva, mintsem az említett „tudományos” vallási mozgalmakhoz. *Ez utóbbiakat egyébként a hétköznapi emberek többsége eleve nem is a vallás kategóriájába helyezi.*⁵⁰

A buddhizmusról sokan tévesen azt hiszik, hogy az egy ugyanolyan keleti világvallás, mint mondjuk az iszlám. Ennek fő oka, hogy a „hétköznapi” ember, a kívülálló, az eredeti keleti buddhizmusról látott-hallott, esetleg olvasott ugyan valamit, (s ezokból természetesen ez a

⁴⁹ Persze a nagy egyházak hazai helyzetét a közelmúlt történelme is gyengítette. A magyar lakosság vallásosságát illetően ld. Tomka 1990.

⁵⁰ Főként ebben látom okát annak, hogy a hagyományos vallásosságot gyakorlók egy része között általában semmiféle megbotránkozást nem kelt, de még csak hitbéli problémát sem okoz az olyan dolgok iránti érdeklődés, mint amilyen a jóga, a mágia, a természetgyógyászat, az asztrológia, az ufókkal való foglalatosság, stb., hiszen ezeknek a valláshoz nincs, vagy csak távolról van köze. Ez utóbbit tekintve ilyen pl. Jézus tevékenységének, vagy a csodáknak különféle racionalizált, „tudományos” magyarázatai. Ezek a magyarázatok azonban a vallásosságot, főként annak napi gyakorlását általában nem érintik. Ez különösen a történelmi egyházak híveire jellemző, s ennek alapja kétségtelenül magának a vallásnak mint olyannak, inkább egyfajta kulturális hagyományként, homályos identitásként való felfogása. A hagyományos vallásosságot sokkalta intenzívebben ápoló keresztény szekták persze élesen és mereven szembenállnak minden ilyen irányú dologgal.

kép él benne, amikor meghallja a „buddhizmus” szót), ám a buddhizmus Nyugatra került formáiról mit sem tud. Vélhetőleg ugyanez lehet érvényes a vallással foglalkozó hazai szakemberek és politikusok zömére is. Pedig a buddhizmushoz nagyjából inkább olyanok fordulnak, kiknek esetében kicsi a valószínűsége annak, hogy valamely hagyományos kis- vagy nagy egyház hívő tagjai legyenek, s ezt gyakran családi-kulturális háttérük is megerősíti. Többségük ugyanis eddigi tapasztalataim szerint ateista, vagy csak formálisan vallásos családból származik. S habár a buddhisták egy kisebb része kétségtelenül rendelkezik bizonyos keresztény (főként katolikus) előzménnyel, javarészüket azelőtt egyáltalán nem volt vallásos. Számos esetben pedig egyfajta körvonalazatlan szellemi érdeklődésről lehetne beszélni. Vagy pedig még arról sem, mivel sokan egyszerűen véletlenül kerülnek valamely buddhista közösséggel, vagy általában a buddhizmussal kapcsolatba.

Ha az ember hazai buddhistákkal találkozik, vagy valamilyen módon kapcsolatba kerül ezzel a világgal, meglepődve fogja tapasztalni, hogy mekkora a különbség a buddhisták és a legtöbb hagyományos vallási szekta között. A buddhizmus néha úgy tűnik, nem is igazán vallás a szó hagyományos értelmében, inkább egyfajta életfilozófia vagy mentálhigiénés gyakorlat. Maga a buddhista identitás is gyenge, illetve meglehetősen elmosódó határokkal rendelkezik. Ennek az „elmosódó identitásnak” viszont több formája létezik.

Az egyik ezek közül a kettős-vallásosság. Erről Hetényi Ernő is beszélt egy interjújában: eszerint valaki buddhista úgy is, hogy közben megtartja eredeti vallását. (Ennek igen jó példája a történeti részben is említett Alexander Berzin, aki annak ellenére, hogy „hiteles buddhista tanítóként” érkezett, mindvégig megtartotta a kóser étkezés szabályait. Az Uszón való tartózkodása alkalmával ennek a kettős identitásnak az ápolása meglehetősen látványos formában nyilvánult meg). Mintha ez is azt sugallná, hogy a buddhizmus inkább látásmód, gondolkodási metódus, semmint vallás. Bizony én magam is aránylag ritkán találkoztam olyan emberrel a buddhisták között, akik olyan kategorikusan jelentették volna ki magukról, hogy ők buddhisták, ahogyan azt egy hívő keresztény teszi.

Az „elmosódó identitás” egy másik, ugyancsak jellegzetes típusa a valóságos identitás-nélküliség. Míg az előző inkább az idősebb, konzervatívabb korosztály sajátja, addig ez utóbbi a fiatalokra jellemző. (Ez nyilvánvalóan nem a buddhizmusnak, hanem a generációk különböző neveltetésének tudható be). Ebben az esetben semmiféle hagyományos vallási tradíció nem köti az illetőt, ám e gyökértelenség a buddhizmust sem képes önazonosság-hordozó világnézetté tenni. Az alábbi interjú részlete igen jól példázza ezt, de rendkívül tanulságos abból a szempontból is, hogy maga a buddhizmus sem elsősorban vallásként jelenik meg sokak számára:

Huszoneves fiatal zenész, a Buddhista Főiskola hallgatója, alapító tagja a rendhagyó ÁTAMA közösségnek.

„- Ha megkérdezik tőled, hogy buddhista vagy-e, mit válaszolsz?

- Hát, attól függ, hogy ki kérdezi, és miért kérdezi. Számomra ez, hogy buddhista vagyok-e, vagy nem vagyok buddhista, ez... ez nem különösebben lényeges. Ez egy játék a szavakkal. Végül is amit a számomra jelent a buddhizmus, ha így értelmezem a kérdést – akkor buddhista vagyok. De aki kérdezi, az általában nem úgy értelmezi a buddhizmust magát, ahogyan ez számomra létezik. Adott esetben elképzelhető, hogy azt mondom: nem vagyok buddhista, ha úgy gondolom, ettől helyesebben érti meg azt, amit én mondani akarok erről.

- Mondj egy ilyen szituációt. Amikor nemleges választ adtál.

- Hát, amikor azt látom, hogy valaki a buddhizmust egy teljesen démoni, és ilyen abszolút félreértett, sötét színben látja, tehát számára ez a szó egy olyan bélyeget jelentene, teljesen másról szólna, mint... mint amikor én mondani akarnék valamit. Tehát amikor mondjuk egy olyan keresztény kérdezné tőlem, aki ha meghallja ezt a szót hogy „buddhista”, minthogy én már találkoztam ilyenekkel, akkor átkapcsol egy rendkívül mereven és szűklátókörűen felépített rendszeren belül egy olyan irányba, ahol már én nem lehetek onnantól kezdve beszélgető-

partnere neki, mert én tulajdonképpen az Isten ellensége vagyok, és Jézus Krisztus ellensége. Ebben az esetben valószínűleg, ha kommunikálni akarok ezzel az emberrel valami miatt, akkor azt mondom neki, hogy nem vagyok buddhista. És utána beszélek neki, ahogy tudok, az ő nyelvén. (...)

– Na most nekem mondhatod, hogy buddhista vagy, hiszen ismerjük egymást. És ha megkérek, hogy talán mondanál valamit a buddhizmus fogalmáról... Ha *nekem* definiálnod kéne a buddhizmust, megmagyarázni hogy mi is az... úgy mit mondanál? Mit jelent buddhistának lenni?

– Talán a buddhizmus az egy szemléletmód... az én számomra. Talán a legegyszerűbben így lehetne megfogalmazni. Másfelől, s ez egy személyesebb rétege a dolognak, azt lehetne mondani, hogy nem is igazán egy szemléletmód, hanem... hanem egy támpont. Én azt veszem észre magamon, hogy nem vagyok igazán képes huzamosabb ideig semmiféle szimpatikusnak tűnő elméleteknek az elhívéséből kiindulni, és így az életemet megalapozni és megnyugodni. (...) A buddhizmus sohasem volt egy dogmatikus, lehatároló természetű gondolatrendszer, hanem a megtapasztalás lehetőségeinek a felmutatása volt a lényege mindig. (...)

– Eléggé rugalmasan értelmezed a buddhizmust. Tehát akkor inkább egy attitűdnek, megismerési módnak, vagy egyébnek vehetjük, s nem annyira egy tanítási rendszernek, vagy éppen vallásnak?

– Na most hát, ha már ennyire ezt feszegetjük, akkor tán érdemes azt elmondanom, hogy mélységesen egyetértek az egyik barátomnak azzal a megállapításával, miszerint is tulajdonképpen buddhizmus, az nem létezik. Mégpedig azért, és olyan módon nem létezik, merthogy amire az ember azt hiszi, hogy van, és „izmusként”, konkrét formaként kezeli, egy tanítás-rendszerként, amiből, mint a marxizmusból, majd jól megtanulja, hogy mi az igazság a világról, akkor az ilyen ember, aki a buddhizmust „izmusként” kezeli, az teljesen elvétí a lényegét. Mert lényege szerint, ez a valami, amit buddhizmusnak nevezünk, soha nem volt „izmus”, soha nem volt dogma, soha nem volt egy kész világkép.

– Mi volt hát?

– Hát egy módszer. Ez egy alapállás, amit viszont nem érdemes buddhizmusnak nevezni, ugyanis ez nem különbözik a józan emberi alapállástól. (...) Abban a pillanatban, hogy valaki megérti, hogy mi a buddhista tanítás igazi lényege, igazi szellemi magva, abban a pillanatban kiderül, hogy nincs, nem létezik.

– De valami azért mégiscsak van, ami XY-t buddhistává teszi, egy másvalakit viszont nem. Az micsoda?

– Hát ez egy szellemi játék, az olyan ember számára, aki szereti azt mondani, hogy ő buddhista, a másik emberre pedig, hogy nem az. (...) És én azt látom, hogy tényleg mindenki buddhista, ha akarjuk, ha úgy akarjuk, mert ugye mindenki éli az életét, és megpróbálkozik azzal valahogy, hogy találjon egy olyan módszert, amivel ő jól tudja érezni magát a bőrében. (...) Ha bizonyos szempontból megnézi az ember, akkor azt lehet mondani, hogy már mindig is szellemi úton járt mindenki, mert abban az értelemben, hogy egyfolytában egy tanulási folyamat zajlik mindenkinek az életében, mert ha tetszik, ha nem, egy megismerés az kiküszöbölhetetlen, ebből a szempontból mindenki szellemi úton jár, és láthatólag tágul a tudata, ... akkor ezt mondhatjuk szellemi útnak is, buddhizmusnak is akár”.

Az identitásbeli határozatlanság viszont nem csak a végletekig vitt „vallási lazaság”, a buddhizmus kézzelfoghatatlansága vagy éppen a nyugati buddhizmusra általában jellemző többrétegű, „keverék felfogás” irányába képes elvinni az adott személyt, hanem ezzel homlok-egyenest ellenkező irányba is. A nyugati vallások esetében ismeretlen, s éppen ezért számunkra talán kissé furcsa jelenség az, amit én jobb híján „belső leszakadásnak” neveztem el. A skizmának ez a sajátos megjelenési formája egyfajta valláson belüli specializáció révén következhet be az általános vallási hovatartozás rovására. Ez főként a buddhizmus „gyakorlati

vallás” mivoltának köszönhető. Ezalatt főként az értendő, hogy a buddhizmus egész története folyamán magát mindenkor olyan „gyakorlati tevékenységként” értelmezte, amely gyakorlati vallási-szellemi eredményeket produkál. Vagyis maga a buddhizmus ilyenformán egy megtanulható spirituális jártasság, s a különféle irányzatok pedig különféle speciális technikák (vagy azokat magukbanfoglaló rendszerek) e jártasságnak a tökéletesítésére. (Erről a kérdéstről ld. még „A vallási élet formái és jellege” c. fejezetet). Így aztán könnyen bekövetkezhet, hogy ezek a különféle technikák önálló „szakmákká” fejlődnek, s addig új, önálló identitások hordozóivá, vagy kialakítóivá válnak. (Olyan ez, mintha egy református hívő magát elsősorban „reformátusnak” tartaná, amivel nem feltétlenül járna együtt az, hogy magát kereszténynek is tartsa).

Erre a felfogásra igen jó példa az a zen gyakorló (sőt: sokáig az egyik zen közösség tagja is volt), aki egy beszélgetés során hevesen gyalázta a buddhistákat, s magát a buddhizmust is. „De hát te nem vagy buddhista?” – kérdeztem tőle. „Nem, én zenes vagyok” – válaszolta. „Ne haragudj, de úgy tudom, a zen a buddhizmus egyik irányzata” – próbáltam tovább faggatni. „Nem, a zen nem buddhizmus, nem is vallás. A zen: zen. Ebben tudja az ember, hogy hová jut, ha ezt gyakorolja. A buddhizmusról meg azt se lehet tudni, hogy micsoda”. Bár e példa a szemléltetés miatt a ritkábban előforduló, extrémebb esetek közül való, mégis az, amit kifejez, egyáltalában nem megy ritkaságszámba. Emellett e jelenség igen mély történeti gyökerekkel is rendelkezik a buddhizmus esetében. (Főként a zent és egyes tantrikus irányzatokat sorolhatjuk ide).

Régebben létezett még egy típusa a „buddhista identitásnak”. A homályos buddhizmus-definíció és az ezzel járó gyenge és képlékeny önazonosság, továbbá magának a hagyományos értelemben vett vallási jellegnek a kérdéses mivolta olykor egyfajta „hobbivá” is képes lefokozni a buddhizmust: az átlagember számára egzotikus szertartásokon, különös ruhákban résztvenni, „érdekes emberekkel” megismerkedni, ezoterikus dolgokkal foglalkozni – ezek mind egyfajta aránylag olcsón elérhető exkluzív szórakozást jelenthetnek. Ez főként a szocialista időszak buddhistáinak egy részére volt jellemző. Közöttük is javarészt unatkozó, polgári származású, középkorú, vagy idősebb hölgyek képviseltek egy ilyen „típust”. A rendszerváltással persze, amikor már nem jelentett különleges dolgot buddhistának lenni, a hazai buddhizmusnak ez a „szolgáltatása” lecsengett.

Ezek alapján tehát nem csodálkozhatunk, hogy az egyén identitásának, illetve hovatartozás-tudatának határozatlansága révén a buddhista közösségek többsége nem igen hasonlít egy megszokott (főként keresztény) szektához. A buddhista közösségek többsége éppúgy nem bír szilárd határokkal, mint ahogyan az idetartozó egyének java részének vallási önazonossága sem. Egyrészt az adott közösség nem követel meg tagjaitól olyan szigorú hűséget, mint egy keresztény kisegyház, vagy akár egy nem-keresztény szekta (pl. krisnások). Ez egyébként a fentiek ismeretében furcsa is lenne. Másrészt pedig a közösségi élet is eléggé laza, mondhatni irreguláris. Vannak ugyan szinte mindegyik közösségnek rendszeres programjai (főként csoportos meditációk, de szertartások és beszélgetések is), ám eddigi megfigyeléseim alapján ezeknek nincs akkora kohéziós erejük, mint egy keresztény gyülekezet ennek megfelelő tevékenységének. A buddhista közösségekben aránylag kicsi az összetartó erő, és eléggé nagy a fluktuáció. A legtöbb közösség egy viszonylag kis számú „kemény magból” és egy nagyobb számú, lazább (s nemegyszer szintén több kis körből álló) holdudvarból tevődik össze.

A kohézió hiánya vagy annak kicsiny volta leginkább a karizmatikus személyek hiányára vezethető vissza. Léteznek ugyan erősebb személyiségek, akik autoriter módon vezetik saját közösségüket, ám valódi karizmatikus személyiséget a magyar buddhisták között nemigen találunk. (Az ilyeneknek kijáró imádat általában a Nyugatról ideérkező tanítók felé sugárzik). Ugyanakkor érdemesnek tartom megjegyezni, hogy valamiféle összetartó erőt az adott közösség számára még maga a hierarchia is biztosít olykor. Így például az ún. „tradicionális”

közösségek esetében, ahol elevenen él a tekintélytisztelet, és fontos tényező a vezetői poszt tisztelete, jóval nagyobb kohézió figyelhető meg, mint a demokratikusabb felfogású, a tekintélytiszteletet elvető, rendhagyó közösségek esetében. Emellett természetesen fontos tényező a buddhizmusnak a hagyományos vallásoktól némileg elütő jellege. Ez utóbbit illetően nyilvánvaló, hogy a vallásos értékrend és látásmód kétségtelenül nagyobb összetartó erőt képes hordozni, mint egy gondolkodásra épített, útkereső szellemiség. Ezen belül is a vallásos hit az, amely a legnagyobb erőt jelenti egy vallásos közösség számára. *A buddhizmus azonban hazánkban (de valószínűleg egész Nyugaton is) úgy jelent meg, mint a hagyományos vallásosság (elsősorban a kereszténység) intellektuálisabb alternatívája, amelyben a hittel szemben a filozofikus látásmód, és annak megtapasztalása az elsődleges.* E vonása ugyan mindig jelentős vonzerőt jelentett a korszerű spiritualitásra vágyó értelmiségiek, félértelmiségiek számára, ámde a vallásos hit vonzerejével sok esetben és számos területen nem veheti fel a versenyt. Ilyen eset lehet, amikor egy vallási mozgalom gyarapodni kíván – elsősorban hívekben és anyagiakban. Dogmák és szabályok különösebb kritika nélküli elfogadása mindenkor nagyobb tömegeket vonzott, hiszen az önmagában bizonytalan vagy kialakulatlan személyiséggel rendelkező egyének számára mindez védelmet és életvezetést nyújt.

A buddhizmus pedig a maga intellektuálisabb ízű, és Nyugaton meglehetősen individualista mivoltával eleve nem válhatott tömeges vallássá, s eleve nem hozhat létre erős és nagy közösségeket. És habár a hagyományos vallásosság iránti igény a hazai buddhisták között is megjelent (különösen az utóbbi időkben), és a közösségek többsége egyre inkább a hitet és a devóciót helyezte előtérbe – ráérezvén ennek közösségépítő és gyarapító erejére –, mégsem történt minőségi változás sem a buddhisták létszámának növekedésében, sem pedig e közösségek erősödésében. Csak viszonylag kismértékű (más kisegyházakénál jóval kisebb) gyarapodás figyelhető meg. Ennek oka pedig az lehet, hogy ha valakinek hagyományos vallásosságra van igénye, akkor annak kielégítésére ott van a kereszténység, illetve annak számos kisebb-nagyobb egyházi, közösségi. Márpedig a buddhizmus intellektuális jellegének elhagyásából, illetve ezzel párhuzamosan a hagyományos vallásosság felvállalásával éppen lényegét, *alternatív* mivoltát veszítené el. Róka fogta csuka, csuka fogta róka: a buddhizmusból – legalábbis annak hagyományos formáiból – elképzelhetetlen, hogy tömegvallás legyen Nyugaton.

Ennélfogva már e fentiekből is kiviláglik, hogy a buddhizmus nálunk (de valószínűleg egész Nyugaton) rétegvallás. Mégpedig egyes értelmiségi, fél-, illetve marginális értelmiségi körök – az utóbbi időkben pedig leginkább vállalkozók és művészek (főként előadó-művészek) – rétegvallása. Európába kerülése (kultúr)történeti előzményének ismeretében elmondható, hogy a nyugati buddhizmusban felismerhető egy intellektuális szempontból erősen lefelé tartó tendencia, mivel az értelmiségi jelleg a hazai és a nyugati buddhizmus korábbi időszakában jóval erőteljesebb volt a mainál. Az *első buddhista közösséget* művelt polgárok és művészek alapították, és a hazai buddhista közösségek, ill. azok intézményei a későbbiekben is főként az ezotéria iránt érdeklődő értelmiségiek egyik gyűjtőhelyeként működtek. S habár ez a jelleg az utóbbi évek változásaiig a hazai buddhizmus egyik domináns elemeként, jellegzetes vonásaként volt számon tartható, a hagyományos vallásosság megerősödésével ez erősen meggyengült. Másrészt a hetvenes évek végétől a művészek, bölcsészek, stb. mellett a buddhizmus iránt érdeklődők között is egyre nagyobb számban jelennek meg az értelmiség leszakadtabb, marginális elemei, majd pedig az említett vállalkozói réteg, s ez a tendencia a későbbiekben még erősebbé válik. Mindez természetesen egyfajta felhígulást, s vele az intellektuális színvonal csökkenését idézte (és idézi folyamatosan most is) elő.

Ugyanakkor mindmáig változatlanul megmaradt a hazai buddhizmus erősen urbánus mivolta. A közösségek többsége Budapestre összpontosul, s mindössze két közösség az, amely a vidék felé is terjeszkedik, bár a vidék ebben az esetben is csak a nagyobb vidéki városokat

jelenti. Az egyik az Ole Nydahl-féle Karma-Kagyü közösség, a másik pedig a Zen Kvan Um iskolája. Ezek a fővároson kívül néhány nagyobb vidéki városban is megszervezték a maguk helyi közösségeit. Persze ennek a két közösségnek is mind a hivatalos, mind pedig a tényleges központja Budapesten található. A másik Karma-Kagyü közösségnek a központja ugyan a Nógrád megyei Tar községben található, s a közösség aktívan gyakorló tagjai is főként az itteni elvonulóhelyen tartózkodnak, ám ezek az emberek is többségükben városiak, akik „szellemi” okok miatt mentek „le” vidékre, s eszük ágában sincs valódi vidékiekké válni. A hazai buddhizmusnak ez az igen jelentős, és a fentiekhez szorosan kapcsolódó vonása megint egy olyan tényező, amely markánsan megkülönbözteti e közösségeket a legtöbb ismert hazai keresztény szektától. Ez utóbbiaknak hagyományos közege már a század első fele óta a vidék, a magyar falu, s szektáink java része mindmáig vidéken gyarapodik.

A hazai buddhizmus esetében a vidék-főváros viszony lényegében ugyanazt a képet mutatja, mint az élet bármely területén. Vagyis a hagyományos hierarchikus viszonyt fedezhetjük fel itt is. Budapest a buddhizmust tekintve is „fent van”, a vidék pedig „lent”. Ez a viszonyrendszer nagyjából hasonló a történeti részben említett „hazánk és Nyugat” viszonyához. Néhány vidéki városban évek óta működnek amolyan kvázi-szellemi műhelyek, iskolák, klubok, stb. ahová általában „Pestről hívják le” a különféle mestereket, gurukat, tanítókat, gyógyítókat, stb.⁵¹ És ezek a különféle szellemi tanítók éppen olyan módon „mennek le vidékre” előadni, mint ahogyan pl. a fővárosi művészek turnéznak. Mindmáig igen kelendők ezek a „pesti tanítók” a vidéki városokban, amelynek művelődési házaiban megrendezett előadásorozatok alkalmával a meghívottak gyakorta többszörösét kapják az otthoni tiszteletdíjnak. Ez a hierarchikus viszony persze nem csak ebben a „kulturális missziós tevékenységben” mutatkozik meg, hanem például abban is, hogy a buddhista társadalomba történő bekerülés sokak számára egyfajta emelkedést jelent. A buddhizmussal, vagy általában az ehhez hasonlókapcsolódó ezoterikus, szellemi dolgokkal, ill. az azokat képviselő személyekkel, közösségekkel történő találkozás sokszor az első lépés némelyek számára, hogy kikerüljenek abból a provinciális közegből, ahonnan már régóta elvágyódnak. Buddhistává válni némelykor azt is jelenti, hogy nyitni a nagyvilág felé. Különösen a buddhista főiskola képvisel egy ilyen ugródeszkát vidéki fiataloknak, akik nemegyszer ezáltal jutnak el az addig zárt urbánus, „nagyvilágibb” életformához, arról nem is szólva, hogy hasznos ismeretségek, baráti és szerelmi kapcsolatok is szövődnek itt, s a kollégiumi elhelyezéssel pedig az első fővárosi szálláshely is biztosítva van. Nagyjából ugyanez mondható el arról a viszonylag nagy számú erdélyi áttelepült, vagy áttelepülni szándékozó fiatalról is, akik ugyancsak nagyon hamar megtalálják a buddhista közösségeket.

Ha mindenáron be kellene sorolnunk a buddhizmust a hazai vallási élet különféle megnyilvánulásai közé, úgy talán legközelebb állnak azok a félig vallási, félig okkultista társaságok, amelyeket közös gyűjtőnévvel az ún. New Age „mozgalom” alá szokás sorolni. Ugyanakkor azonban a buddhizmust keleti eredete és tradicionális vallási külsőségei némileg elhatárolják a New Age-től, s a buddhisták többsége is kikérné magának ezt a besorolást. Egyes buddhista közösségek pedig a hagyományos vallási elemek erősítésével valamelyest konzerválták – ha nem is az egész buddhizmust – de legalább annak „vázát”.

Ez utóbbi tényező ellenére, a nyugati buddhizmus (s ezen belül a magyarországi is) mégis inkább az olyan közösségekhez áll közel, mint amilyen például az Arany Rózsakereszt Közössége, a Scientology Egyház, vagy a már-már vallásos jelleget öltő, különféle természetgyógyászati módszerekkel és az erre ráakódott okkultista eszmerendszerekkel foglalkozó

⁵¹ E vidéki városok közül Miskolc áll az első helyen, ahol már hosszú évek óta léteznek különféle „iskolák”, szellemi körök, klubok, stb. Ezek közül a legtartósabb és legismertebb Kássa László vállalkozóé. Az utóbbi időben még az ott működő egyetemi bölcsészszakkal is sikerült valamiféle együttműködést létrehozni.

kisebb társaságok, amelyek a New Age nagy mozgalmán belül burjánzanak.⁵² A hazai (és nyugati) buddhizmust a New Age látásmódja, szubkultúrája szinte lenyelte. Sokkal távolabb áll tőle a pseudo-hindu Krisna-tudatú Hívők Közössége, pedig a kívülálló a keleti eredet és a keleties külsőségek láttán ennek éppen az ellenkezőjét várná. A Krisna-tudatúak (de használhatjuk nyugodtan a köznapi nyelvben elterjedt „krisnások” kifejezést is), ha az említett látványos keleti külsőségeket levesszük róluk, úgy vallásosságukat, s ezen belül is főként az érzelmi tónust és a világhoz való viszonyulásukat tekintve csak a konkrét tantételeikben különböznenek egy városi keresztény szektától. A „krisnások” hagyományos értelemben sokkal inkább vallásos embereknek tekinthetők, mint a buddhisták, s a fentebb említett három fő jellegzetességből csupán az urbánusság az, amiben hasonlítanak.⁵³

Mindezt igazolni látszik, hogy a különféle buddhista közösségek és a hagyományos keresztény szekták, kisegyházak, illetőleg a Krisna-tudatúak között az átjárás nem olyan mértékű, mint azt az ember elvárna. Eddigi tapasztalataim alapján úgy tűnik, viszonylag kevés ember került át ezekből a körökből valamely buddhista közösségbe, vagy került akárcsak lazább kapcsolatba is a buddhizmussal. Ennek fordítottjával is ugyanez a helyzet: a buddhizmussal szakítók tapasztalataim szerint ritkán lesznek valamely keresztény szektának, s még ritkábban a Krisna-tudatúak egyházának tagjai. Tudok néhány emberről, akik korábban kapcsolatba kerültek a buddhizmussal, s majd elhagyva azt, a Hit Gyülekezetébe kerültek. Ismerek egy kisebb csoportot, akik korábban szintén élénk érdeklődést mutattak a buddhizmus irányában, majd eltávolodva attól, létrehoztak egy kis keresztény kört, amely ugyanakkor nem lépte túl egy baráti társaság kereteit, s emellett még a buddhizmussal rájuk ragadt okkultista felfogás is gondolkodásuk sajátja maradt. Keresztény közösségekből, vagy valamely Nyugaton terjedő, keleti eredetű vallási mozgalom berkeiből (pl. a szikh eredetű Sant Mat) viszont aránylag sűrűbben fordulnak a buddhizmus felé, mint fordítva. Általában sokkal nagyobb a valószínűsége, hogy például egy krisnából buddhista legyen, ennek fordítottja viszont csaknem lehetetlen. Ez vélhetően a buddhizmus lazaságának, a köznapi világhoz való szorosabb kötődésének, és a még mindig magasabb intellektuális színvonalának tulajdonítható. (A krisnásokból lett buddhisták közé tartozik Laár András, az ismert popzenész és humorista is, aki egy ideig a Buddhista Főiskolán is tanított. Ő meséli el Bálint B. András könyvében, hogy a krisnások milyen mély averzióval viseltetnek a buddhisták irányában).⁵⁴ Tapasztalataim szerint a buddhisták többsége viszont közömbös mind a krisnásokat, mind pedig a keresztényeket illetően.

Mint már említettem, a buddhizmushoz fordulók nagyobb része nem nagyon rendelkezik semmiféle korábbi vallási háttérrel. Figyelemreméltó ugyanakkor, hogy azok egy jó része, akik határozott vallásos háttérrel, illetve előélettel rendelkeznek, korábban hívő katolikus volt. És ugyanígy azok közül is, akik elhagyják a buddhizmust, aránylag sokat a katolicizmus irányába fordulnak. (Ez gyakran inkább egyfajta „intellektuális fordulatot” jelent, és nem azt, hogy az

⁵² Erről az egyik legteljesebb (lexikális) összefoglalás: Melton-Clark-Kelly 1990. A New Age mozgalmat hazánkban csak az utóbbi egy-két évben kezdték el kutatni, ám ezek az eredmények – rövidebb és általánosabb cikkektől eltekintve – többnyire publikálatlanok. Egy aránylag jó összefoglalót ad a jelenségről (különösen annak eszmerendszeréről és gnosztikus szemléletmódjáról) Gál Péter katolikus pap három kiadást megért, és folyton átjavított könyve, amely azonban egyrészt nem tudományos feldolgozás, hanem katolikus vitairat, másrészt a különféle irányzatokat sem tudja megkülönböztetni egymástól. Gál 1994.

⁵³ A krisnásokról, ill. az ennek alapjául szolgáló modern urbánus háttérről: Gelberg 1983., Judah 1974., Poling-Kenney 1986., Weiss-Mendoza 1990. Egyébként állításom a krisnások hagyományos vallásosságára persze csak részben igaz. Kétségtelen, hogy ami a devóció és a szertartásosság, továbbá a vallásnak az életformától – főként a külsőségektől – való elválaszthatatlanságát illeti, ezek a dolgok a krisnásoknál jóval erősebbek, mint a buddhistáknál, s ennél fogva a krisnások a hagyományos szekták közé sorolandó. Ugyanakkor az ő világképükre is hatott a New Age, illetőleg a spiritualitás „tudományos” megközelítése, ennek okai pedig még a Krisna-tudat Nyugaton való megjelenése és elterjedése idején, a hippikorszak ellenkultúrájában keresendők.

⁵⁴ Bálint 1992:144-58.

illetőből ténylegesen templomjáró katolikus lesz, aki a vallást köznapi, hagyományos értelemben gyakorolja). Ez a jelenség egyfajta, egyelőre még nehezen megfogható hasonlóságot sejtet a katolicizmushoz és a buddhizmushoz fordulóknak lelki vagy szellemi szükségletét illetően. Kétségtelen ugyanakkor, hogy e „katolikus buddhisták”, vagy „buddhista katolikusok” töprengenek leginkább teológiai-filozófiai kérdéseken, s gyakran ez motiválja az életükben végbe menő vallási fordulatokat is. Az alábbi beszélgetés, amely egy ilyen „katolikusból áttért”, s a vallásos törekvést egyébként nagyon komolyan vevő buddhista tanítóval és közösségi vezetővel készült interjúból származik, jól mutatja ezt:

Negyven év körüli egyetemi végzettségű nyelvtanárnő, az egyik buddhista kisközösség vezetője. Egy dunántúli kis faluban nevelkedett, elmondása szerint katolikus neveltetést kapott. A buddhizmussal való megismerkedése után egy darabig a zennel próbálkozik, de hamar rájön, hogy a tibeti vonal az, amely neki való.

– „Miben volt elégtelen számodra a katolicizmus?”

– Tulajdonképpen nem a katolicizmus volt elégtelen számomra, hanem volt egy kérdés, amire emlékszem kamaszkoromból. Nem sikerült kiderítenem, hogy mi a helyzet az eredendő bűnnel, amivel én sokat foglalkoztam, a magam gondolkodásán belül. És azt lehet mondanom, hogy amikor én először hallottam a karma törvényéről – leginkább írásműveken keresztül – számomra azonnal beugrott, hogy ez itt nekem a válasz. Személy szerint én ezt nem tudom filozófiailag összekötni, és nem is akarom ilyen közhasználatra. Ám számomra a karma törvényének elfogadása rendkívüli módon megkönnyítette az eredendő bűn problémáját, amit én nem utasítok el a mai napig, csak ott a háttér hiánya miatt ez nekem rendkívül sok gondot okozott, nem tudtam megérteni.

– Akkor a karma fogalma racionalizálta azt számodra?”

– Nem mondanám, hogy racionalizálta, inkább megélhetővé tette. Az a falusi szint, ahogyan én megéltem a kereszténységet, az egy teljesen exoterikus és viszonylag külsőséges szintje volt a katolikus kereszténységnek. Az engem érintő kérdések nem kerülhettek magyarázatra, és nem is volt olyan ember, aki ezeket a dolgokat el tudta volna mondani. Máig nem tudom elképzelni, hogy a keresztény misztikával kapcsolatban, a mélyebb elmélkedésekkel kapcsolatban hová lehetne fordulni. Én végigolvastam Pilinszky megjelent műveit, Simone Weil-t. Mikor ezek megjelentek, azonnal láttam, hogy itt valamit lehet keresni. Sok mindenről adtak információt, vagy választ, de az egyéni szerzők, írók, költők művei mozaikszerűek a válaszadás szempontjából. Mindig maradnak üres helyek, amikről nem lehet tudni, hogy hová tegye az ember”.

A legnagyobb mozgás, a legnagyobb átjárás azonban nem annyira a buddhizmus és más hagyományos vallások, illetve vallási közösségek, egyházak, hanem sokkal inkább a buddhizmus és a New Age alá sorolt újkultista irányzatok (illetve az ezeket képviselő körök) között figyelhető meg. Alig találok még olyan buddhistával vagy a buddhizmus iránt érdeklődő személlyel, aki akár ideiglenesen is, de nem mutatott volna élénk érdeklődést a természetgyógyászat, az asztrológia, a transzállapotok vagy más, a New Age keretében összegyűjtött és sajátos rendszerré alakított okkult tanok iránt. És ezt mutatja a buddhista közösségek, de még inkább a buddhista mikrotársadalom holdudvarához tartozó csoportok fluktuációjának fő irányvonala is: a buddhizmus felé fordulást ugyanis leggyakrabban ilyen irányú érdeklődés előzi meg, és a buddhizmussal történő esetleges szakítás után is sokan ebbe az irányba folytatják útjukat. (Természet-gyógyászattal, transzcendentális meditációval, vagy egyéb ezoterikus, okkultista dolgokkal foglalkoznak tovább). De a leggyakoribb eset az, hogy e két dolog egyszerre, mi több: szétválaszthatatlan egységben él az illető gondolatvilágában, s egy buddhista közösség tagjaként természetgyógyászatot is folytat, vagy más okkultista körnek is a tagja. Ennek oka elsősorban a buddhizmus nyugati megjelenésében keresendő, amelyről a későbbiekben még bővebben lesz szó.

A magyarországi buddhisták vagy a buddhizmussal kapcsolatba kerülő emberek között feltűnően magas a részben vagy egészében zsidó családokból érkezők aránya. (Mi több, e jelenség a két világháború közötti időkre visszavezethető kulturális gyökerekkel rendelkezik). A téma érzékeny mivolta miatt annak kutatásával és mélyebb elemzésével nem foglalkoztam, viszont ennek megemlítése nélkül hiányos kép alakulna ki a hazai buddhizmus történeti és társadalmi hátterét illetően. A jelenség maga vélhetően kapcsolatba hozható a buddhizmus említett „értelmiségi”, vagyis intellektualizált és urbánus jellegével. Ugyanakkor a hagyományos zsidó életformától elforduló, identitásában meghasonlott vagy azt elveszítő városi zsidó értelmiség és kispolgárság egy része azokban a politikai eszmerendszerekben (elsősorban a baloldaliságban) próbálta megtalálni a helyét, amelyekben tudattalanul újra meglelte a zsidó hittel elveszített célok és alapértékek legalább egy részét. Valószínűleg ugyanez a helyzet azokban az esetekben is, amikor a különféle politikai eszmerendszerek helyett egy másik vallásban vélik ugyanezeket az értékeket megtalálni. E másik vallás pedig ezeknek az embereknek a számára nyilvánvalóan nem a kereszténység lesz. Továbbá, akárcsak a hazai iszlámkutatásban, itt is szerepet játszhat a zsidó származású magyarok mindenkori intenzív érdeklődése Kelet iránt. Emellett – amint azt a következő példából is láthatjuk – a buddhizmus adott esetben a könnyebb utat is jelentheti:

Egy ízben megkérdeztem egy lányt, aki előzőleg elmondta, hogy zsidó háttérrel rendelkezik, hogy miért nem foglalkozik a buddhizmus helyett az újokkultista körökben (így a buddhisták között is) népszerű zsidó ezotériával, a Kabbalával. „Mert 29 évig kellene tanulni, és a nők csak alsóbb szinteken tanulhatják. Továbbá a Kabbalában hiányzik a közvetlen energia átadásának tanítása” – volt a válasz. Esetében tehát világosan megmutatkozik a származás adta családi hagyomány és identitás gyengése, amely a divatos újokkultista létszempléttel párosul, pontosabban ez utóbbiban keresi azt a tartalmat, amit a zsidó vallásban nem talál meg. A lány egyébként a buddhizmuson belül a tibeti lámaizmushoz vonzódik, nagy hatást tesz rá annak pompája, hatalmas pantheonja és ceremonialitása. Amikor felvettem neki, hogy mindezt az európai emberhez közelebb álló katolicizmusban is megtalálná, e felvetésem heves ellenállásba ütközött, mondván, hogy ez utóbbi irányában mély ellenérzéssel viseltetik. Ennek oka – félig-meddig maga által is bevallottan – származása. Természetesen a dolog ennél némileg mélyebb és bonyolultabb, éppúgy mint a buddhistává lett katolikusok esetében. Ezekre a kérdésekre a nyugati buddhizmus jelenségének későbbi részletesebb elemzése talán választ tud adni.

A hazai buddhizmus vagy pontosabban: a hazai buddhista társadalom – ezalatt elsősorban a közösségeket, másodsorban az intézményeket értve – fő jellemzői közül való a kohéziós erő hiánya is. A közösségek határai nagyon nehezen húzhatók meg, és egyetlen közösséget sem ismerek, amely pontos statisztikát tudna adni tagjainak létszámáról. E felépítmény szerkezete, a közösségek alapstruktúrája, szinte mindenhol ugyanaz: létezik egy kemény mag, és körülötte annak meglehetősen elmosódó határokkal rendelkező holdudvara. Ezek a holdudvarok nemegyszer át is fedik egymást. A létszám pedig az állandó váltakozástól szinte mindenkor bizonytalan. A buddhisták esetében nem létezik olyan szoros összetartozás, mint a keresztény kisegyházak esetében, és az adott közösségek tagjainak sincs olyan szilárd és körülírható buddhista önazonosságuk, mint egy vallásos keresztény vagy akár egy Krisna tudatú hívő esetében. Ide kapcsolódik, amiről az előbbieken már említést tettem: A buddhisták egy része nemegyszer más vallás követőjének is tartja magát, sőt találkoztam olyanokkal is, akik magukat buddhistának tartották, de mégsem vallásos embernek. Ennek oka egyrészt kétségtelenül az eredeti buddhista tanításokban, másrészt viszont a buddhizmus európai megjelenésének eszmetörténeti hátterében keresendő. És ennek következménye az is, hogy a buddhizmust sok esetben a nem hagyományos vallási igénnyel bíró emberek találják meg maguknak. Ugyanakkor viszont eme identitásbeli gyengéségek némileg meghökkentő ellentételezését figyelhetjük meg a buddhista közösségek zöménél, mégpedig abban a rendszerváltás óta egyre

erősödő görcsös igyekezetben, amely a maguk ősi, eredeti és ennél fogva hiteles mivoltának igazolását célozza. Talán nincs még egy vallási közösség, amelyben annyi hivatkozás történne az adott tanító, vagy vallási vezető, illetve az általuk hirdetett tanítások, továbbá magának az adott közösségnek is „hiteles”, vagyis: eredeti keleti mivoltára, mint éppen a buddhisták között. Ennek alapja pedig kétségtelenül az említett önbizonytalanság érzése, egy mindenkor érződő furcsa, ki nem mondott „illegitimitás-tudat”.

Mindennek révén buddhistának lenni Magyarországon messze nem jelent olyan mérvű kööttséget, mint bármely kisegyházhoz tartozás esetében. Ugyanígy a buddhista papi tisztt sem jár olyan felelősséggel, mint akár egy történelmi egyház papjának, akár egy kisegyházi vezetőnek vagy tanítónak az esetében. A hazai buddhizmusban nem nagyon létezik a „papi köötös súlya”. Ennek a lazaságnak persze van egy jelentős árnyoldala is: a közösségek egyike sem rendelkezik olyan „fizető”, a közösség különféle tevékenységét finanszírozó tagsággal, amilyennel a szekták java része. A közösségi célokért történő adakozás igen ritka a buddhisták között, s még a közösségek tehetősebb tagjai sem igen nyitják ki erszényüket. Ennek háttérében feltehetően a buddhisták zömének individualista és kapitalista felfogása rejlik. Ennek megfelelően minden dolognak pénzben megszabott ára van, még a legtöbb közösségen belül is. Ugyanígy bármiféle karitatív tevékenység is idegen a magyarországi buddhista felfogástól. (Bár ez utóbbi gyakorlatilag is kivihetetlen lenne éppen az adakozókedv hiánya miatt). És nem utolsósorban: a hazai buddhista közösségek jó részének léte legfőképpen a részükre kiutalt állami támogatástól függ, mivel rendes tagságtól behajtott jövedelmük nem nagyon van. Ez elsősorban az említett kohéziós erő hiányának, illetőleg az ezzel együttjáró gyenge buddhista önazonosságnak tudható be. Ugyanis az a személy, aki szimpatizál ugyan a buddhizmussal, sőt hivatalosan tagja is talán valamely közösségnek, ám magát egyúttal kereszténynek, vagy más vallás hívének is tartja, az kevéssé adakozik egy ilyen bizonytalan határokkal rendelkező eszmeiség közösségi fenntartásának érdekében.

Természetesen, mint minden másban, itt is akadnak kivételek: az egyik zen közösség francia származású vezetője például iskoláját a saját vagyonából alapította, s ennek a közösségnek a tagjai lényegében önfenntartók. Ami a karitatív tevékenységet illeti, már említettem, hogy a TeKi-KaGyü közösség a buddhista főiskolán keresztül nem egy pályázati programot bonyolított hátrányos helyzetűek számára, a helyi családsegítő központtal együttműködve. Ugyanakkor a buddhista társadalomra jellemző általános felfogás ettől radikálisan eltér. A buddhisták között általában már eleve behajthatatlannak ítélt „egyházi tizedet” sokan vállalkozásokkal pótolják. Nem egy közösség vezetője (vagy vezető személyei) közösségükkel szorosan összefonódó vállalkozást folytat, amelyben a közösség egyes – gyakorta fiatalabb – tagjai igen jó munkaerőként szolgálnak. Emellett fontos bevételt képeznek a különféle elvonulóhelyek használatáért beszédett – olykor meghökkentően magas – díjak is.

A buddhizmus nem térítő vallás, leginkább a mai Nyugaton nem. A különböző közösségek folyóirat- vagy könyvkiadásai is inkább üzleti vállalkozások, semmint valamiféle „missziós tevékenység” részei.

A buddhizmus mint alternatíva

Miért nem jó nekünk más vallás? Miért nem jó nekünk például a kereszténység?” – kérdezte évekkel ezelőtt dr. Hetényi Ernő, az Árja Maitréja Mandala rend akkori kelet-európai upacsárjája, azaz tartományfőnöke, a rend szokásos évi közgyűlésén. A kérdés merőben szónoki kérdés volt, s így a kérdező azonnal meg is adta rá a választ az egybegyűlteknél: „Mert szellemileg nem tudunk azonosulni vele!” Nem emlékszem már, hogy milyen apropóból vetődött fel a dolog, mivel akkoriban még csak nem is gondoltam volna, hogy valaha a hazai

buddhizmust illetőleg a hazai buddhisták világát fogom feldolgozni. Ez az apró momentum azonban (jellemző módon) élesen belém vésődött, hiszen e kérdés – és természetesen vele a válasz is – akkoriban az enyém is volt. Egyébként úgy vélem, valahol minden olyan embernek ehhez hasonló kérdése, s talán hasonló válasza kell legyen, aki nem a hagyományos európai vallásosságban keresi a maga üdvösségét.

Tulajdonképpen mit is ígér a világnak e részén megjelenő buddhizmus, amit a kereszténység nem?⁵⁵ Vagy pontosabban megfogalmazva: melyek azok a lényeges különbségek, amelyek – ha sokszor ideiglenesen is – de csábítóan hatnak a kereszténységgel, illetve a hagyományos vallásossággal azonosulni nem tudók számára? Az itteni buddhizmus külső kontúrait, vagyis történeti és társadalmi hátterét már érintettük. Most azonban megpróbálunk lassan behatolni e kontúrok mögé: megnézzük, melyek azok a konkrét jellemzők, amik a buddhizmust vonzóbbá vagy éppen hitelesebbé tehetik a keresztény felfogásnál. Ehhez azonban először azt kellene megfogalmazni, illetve felvázolni, hogy mik a kereszténység „negatív jellemvonásai” azok számára, akik a buddhizmus irányába fordulnak. Vagyis milyen a buddhisták kereszténység-képe?

Számos ilyen irányú kérdezősködésem, személyes beszélgetéseim, mások elbeszélései, nyilvános előadásokon elhangzottak, a különféle kiadványok tartalmi által sugallt felfogás, illetve értékrend végül is egy nagyjából körvonalazható képet adott számomra erről a dologról. Az első, s egyben általános tapasztalatom az volt, hogy a buddhisták jó többsége igen hiányos ismeretekkel rendelkezik a kereszténységet illetően. Sokaknál – főként a buddhizmust inkább hagyományos vallásként, „hívő” módon megélő személyek esetében – ez a hiányosság teljes, vagyis a kereszténységről csak a köztudatban keringő, legáltalánosabb hiedelmek figyelhetők meg.⁵⁶ Ám úgy vettem észre, hogy még a viszonylag képzetebbek, olvasottabbak között is jócskán akadnak olyanok, akik a kereszténységgel szembeni idegenkedésüket egészen közönséges klisékkel, illetve általánosságokkal, a „köznapi vallástalanok” beszédmódjából jól ismert panelekkel indokolják. Ennek oka nyilvánvaló: a buddhisták többsége nem hívő keresztény családból érkezett. Akadnak ugyanakkor olyanok is, akik sokkal jobban ismerik a kereszténységet (ezek szinte kivétel nélkül hívő keresztények voltak korábban, s mint már említettem, többségük katolikus), viszont ők buddhista mivoltukban sem szakadtak el a keresztény tanításoktól, s a buddhizmusban bizonyos értelemben korábbi hívő (vagy még inkább: kereső) mivoltuk magasabb szinten való folytatását látják. Ami miatt mégis a buddhizmus felé fordultak, az több ponton megegyezik az előbbieké véleményeivel.

Kissé leegyszerűsítve, de a lényeges elemeket mindenképpen szem előtt tartva, körülbelül az alábbiakban tudnám összefoglalni a kereszténységgel szembeni idegenkedés, illetve az azzal való azonosulni nem tudás (vélt vagy valós) okait:

1. A keresztény vallás értelme és célja homályos, értelmezhetetlen. Az illető nem érti, mit is akar egy keresztény. Nem érti, mit fed pontosan az üdvözülés fogalma. A keresztény beszédmód idegen, érthetetlen és zavaros számára.

2. A kereszténység hittételei, illetve tanításai szemben állnak a természettudományosan megalapozott tényekkel. A keresztény világkép (értendők ezalatt olyan dolgok, mint

⁵⁵ A buddhizmus nyugati ember által történő választásához: Preston 1981. Igaz, a cikk csak a zen buddhizmust érinti, ami messze nem ad teljes képet. Ennek nem buddhista, de ugyancsak egy másik Kelet felé forduló alternatíváról: Wilson 1984. A Kelet felé fordulásról általában: Cox 1977.

⁵⁶ Ehhez a több éves személyes, de főként spontán módon történt megfigyeléshez kitűnő adalékot (vagy még inkább egyfajta megerősítést) jelentett számomra egy barátom által végzett felmérés, aki egy darabig tanított a Buddhista Főiskolán. Egyik, keresztény vallásbölcseletről tartott kurzusát azzal kezdte, hogy a hallgatókat megkérte, írják le egy papírra fő vonalakban mindazt, amit a kereszténységről tudnak. Az eredmény siralmas volt. Egy-két kivételtől eltekintve az általános iskolában megtanult közhelyeket írták le. Az igazság kedvéért azonban mindehhez hozzátenném, hogy a Buddhista Főiskola nem tekinthető a „magyar buddhista világ” reprezentációjaként.

mennyország, pokol, feltámadás a világ végén, teremtés a semmiből egy istenség által, stb.) elavult és elhíhetetlen.

3. A keresztény vallás a büntudat vallása. Korlátoz, tilt, ránehezedik az emberre.

4. A keresztény vallás gyakorlásának alapja a hit. A hit mindenekfelettválósága elfogadhatatlan a tudást és bizonyosságot kereső ember számára. Az igazság nem a hitben, hanem a tapasztalatban ragadható meg.

5. A keresztény vallásgyakorlás jobbára üres formalizmus, és mint ilyen, nem ad választ az emberi létet érintő mélyebb kérdéseire. Leginkább lapos etikai tanításokban, erkölcsi intelmekben fullad ki.

6. Az Isten túl távoli, megfoghatatlan, ahogyan a keresztény vallásgyakorlás célja, az üdvözülés is. Nincsen közvetlen kapaszkodó, nincs a mindennapi élet jobbrafordítása érdekében valódi lehetőség a kereszténységben.

7. Mindezek révén a kereszténység *elavult, nem működik*.

Ez utóbbi három „vádpontr” főként a nagy történelmi egyházak által prezentált vallásosságra vonatkozik. Ezek foglalják magukban leginkább azt a kritikát, amiben talán az összes kiségyház véleménye megegyezik, hiszen mint már említettem, a keresztény szekták is jobbára a vallásosságnak a formalizmusban, a morális parancsolatok ismételtetésében való kimerülését szokták a nagy egyházak szemére vetni. Csakhogy amíg a csalódott és eredeti egyházától elfordult, s valamely keresztény (illetve „keresztény”) kiségyházi gyülekezet tagjává lett hívó a történelmi egyházaktól azt kéri számon, hogy ott nem hisznek eléggé, hogy túlszimbolizálják az evangéliumi tanításokat, hogy eltérnek a Bibliától, s ez az eltérés a modern ember világ-felfogása felé tolódik el stb., addig a buddhizmushoz forduló esetében ennek éppen az ellenkezője történik. Szóltam arról is, hogy valamely „technicizált félvallás” (mint amilyen a Scientology például) irányába történő eltávolodás és ennek száznyolcvanfokos ellentéte, vagyis éppenhogy a keresztény hit árjába történő fejesugrás, ami valamelyik szektához csatlakozásban jut leginkább kifejeződésre, voltaképpen ugyanarra a kérdésre adandó kétféle válaszként értékelhető. E kétféle válasz közötti választást pedig részint a kulturális mögöttes, részint pedig személyes lélektani vonatkozások határozzák meg. A nyugati buddhizmus esetében – amelyet én még mindig inkább az előbbihez sorolnék és nem pedig a hagyományos szekták közé – a válaszadások közötti tartalmi különbség a fenti első négy „vádpontrban” ragadható meg. Az ezekben foglaltak ugyanis sokkalta inkább a keresztény kiségyházak vallásgyakorlását, felfogását jellemzik az idegenkedő külső szemlélő számára, s csak másodsorban a történelmi egyházakét. Aki a kereszténységtől való idegenkedését ilyen jellegű kifogásokban fogalmazza meg, az gondolkodásában és keresésében is a jelenkor és kultúra beszédmódjának alapján áll. És ez utóbbi lehetne a fő kiindulópont a kétféle válaszadást illetően – elzárkózás a kortól, elutasítása ennek a világnak (kultúrának), avagy ennek éppen az ellenkezője: korunk és világunk dolgaihoz, beszédéhez, törvényeihez igazítani a kérdést és a választ. Ennek jobb megértéséhez azonban rövid történelmi kitérőt kell tennünk a buddhizmus – de általában a „keleti bölcseségek” – európai megjelenését illetően.

Eszmetörténelmi közhely, hogy a buddhizmus, vagy inkább a buddhista világfelfogás alap-elemei Schopenhauerrel jelennek meg az európai gondolkodásban. Az ő térnyerése – és általában az „irracionalizmus”-nak nevezett filozófiai irányzat – tulajdonképpen a felvilágosodás „másik oldala”. Az egyház nem tud választ adni az emberi érintő problémákra és meglehetősen rosszul (anakronisztikus módon) reagál a gyorsan fejlődő természettudományok eredményeire, különösen ezen eredmények által felvetett filozófiai problémákra. Közben részint ezért, részint közvetlen politikai-hatalmi okok miatt felerősödik a felvilágosult valláskritika. A francia forradalom után ezek a folyamatok még erőteljesebbé válnak. Az értelmiség egy része – különösen német területen – azonban szembefordul a felvilágosodás szemléletmódjával, főként annak egalitáriánus és racionalista felfogásával, ám a hagyományos vallásossághoz már nem

tud visszatérni. (Ezt protestáns származásuk is megerősíti). Így születik meg az irracionálizmus, amelynek egyik legnagyobb képviselőjén keresztül a buddhizmus beszüremlik Európába. Schopenhauer a Nirvánát helyezi Isten helyébe. A Nirvánát, amit a Semmivel, a békés kimúlással azonosít. Nála a buddhizmus még nem az a misztikus és ezoterikus tudás, ahogyan később jelenik meg Nyugaton, sokkal inkább a megnyugvás és megszabadulás bölcselete: a megsemmisüléssel az ember kiszabadul a világot uraló vak akarat démoni hatalma alól.

Természetesen ennek az írásnak nem feladata Schopenhauer filozófiájának, vagy akármely más filozófiai vagy eszmetörténeti érdekességnek az ismertetése. Azonban róla mindenképpen említést kell tenni, mivel Schopenhauer volt az első, akinél egy keleti vallás (igaz, hogy csupán egyes gondolati alapelemet átvéve, s jellegzetes európai bölcseletté desztillálva azokat) úgy jelenik meg, mint a kiüresedett, értelmét veszített kereszténység alternatívája. És ami ugyancsak lényeges: mint a felvilágosodás gondolkodásának is az alternatívája.

De talán még nála is lényegesebb a buddhizmus mai, nyugati megjelenésének megértéséhez a már említett teozófus körök munkálkodásának hatását felmérni. Ezek a múlt század végi, s e század eleji újkultisták (persze ma is vannak teozófus körök, de ez már lényegtelen) voltak azok, akiknek leginkább köszönhető a buddhizmus európai elterjedése. De ők azok is, akik révén ez már erőteljesen misztifikált, s mindenféle nyugati okkultista elemmel összekevert, félig-meddig szinkretista rendszerré állt össze. A nyugati buddhizmus – amint azt majd még látni fogjuk – e jellegzetességét mindmáig megtartotta. Most azonban nem is ez az érdekes számunkra, hanem ennek a gondolatrendszernek az ígérete a követő felé, az az alternatíva, amit a kereszténység helyett kínál. Mert a teozófusok lényegében ugyanazt az alapállást hozták vissza, amelynek történeti eredete a későantik gnoszticizmusig vezethető vissza, s amely felfogást a nagy egyházak több-kevesebb sikerrel évszázadokig képesek voltak kiiktatni a nyugati gondolkodás fő áramából. Ennek a felfogásnak az alapgondolata az ember felszabadítása a „zsarnoki teremtő Isten járma” alól, vagyis *a tudást megszerző embert állítani a világmindenség csúcsára*. Természetes, hogy e felfogás gyakorlati lényegét a hit helyébe ültetett gondolkodás és empirizmus alkotja. A vallásosság helyett a megismerést. A természet-tudományos gondolkodás, illetve a vele együvé tartozó felvilágosult eszmeiség lényegében ugyanerre az alapállásra épül. Csakhogy amíg ez utóbbi a külvilág tapasztalati tényeire épít és erre az anyagi világ törvényeit kutató és elemző módszert dolgoz ki, addig az okkultisták ezt a „felszabadítást” a transzcendens titkok kifürkészésével akarják elérni. (Egyébként érdemes arra gondolni, hogy a természettudományok és az okkultizmus a reneszánsz idején még majdhogyanem szétválaszthatatlan egységet képeztek, s őket csak a mai tudománytörténet – s nyomában a köztudat – választja szét). És ez utóbbi felfogással hihetetlenül jól összepasszoltak az éppen akkor megismerésre kerülő keleti bölcseletek egyes elemei. Ezek az elemek a buddhizmust mindmáig vonzóvá teszik ama nyugatiak számára, akik a természettudománytól vagy elfordultak, vagy ahhoz el sem jutottak, ámde az annak alapját képező látásmód a sajátjuk. Jellegzetesen ez a nyugati buddhizmusban megnyilvánuló gnosztikus felfogás ismerhető fel az alábbi rövid interjúrészletben is:

Negyven év körüli jómódú vállalkozó férfi, az Árja Maitréja Mandala rendjének „harmad-fokozatú papja”, a hazai buddhizmus „régimotorosa”. Lassan középkorba lépő kétgyermekes családapá, polgári jólétben élő vállalkozó.

– „Mit jelent számodra buddhistának lenni?”

– Azt jelenti, hogy a világ elsősorban számomra a tudati megismerhetőség szempontjából érdekes. A megismerés szempontjából. A másik oldala az, hogy ha megismerjük a tudattartalmakat, amiből végül is az egész világunk áll, akkor megismerjük a világnak egy részét. Ha az át van hatva, akkor megismerjük saját magunkat. Ha pedig megismerjük saját magunkat, akkor alkalmassá válunk arra, hogy másokon segítsünk, vagy esetleg utat mutassunk. Tehát a buddhista útnak ilyen módon való végigjárása, hát azt kell hogy mondjam, hogy számomra

egyedülálló lehetőség. Tehát más vallásokban, kultúrkörökben, például az iszlámban, vagy kereszténységben, ez nem adatik meg.

– A kereszténységben tehát nem lelhető meg mindez?

– Nem. (...) A magam számára kicsit szeparáltak tűnt a keresztény kultúrkör.

– Hogyan szeparáltak?

– Ez azt jelenti, hogy hát azt az időintervallumot, amit a buddhizmus igen tágan értelmez az egész világra, azt szűken értette, nevezetesen Krisztus születésétől kezdve történik az egész keresztény misztérium. De ami előtte van, azzal nem foglalkoznak. Az összes próféták, mesterek, és azok, akik hát hatalmas szellemi erőt képviseltek, azok egyszerűen egy vonallal el vannak választva Krisztus születésétől és az emberi kultúrától. És ami pedig utána van, az az Utolsó Ítélettel lezárul. Tehát ez egy nagyon praktikus szemlélet, mert hát behatárolt módon foglalkozik az időben és a térben egy tanítással. A buddhizmus ezt nem teszi. Ami elég kellemetlen, mert sok esetben kaotikussá, megfoghatatlanná válik a világ értelmezése, másrészt meg hatalmas távlatok nyílnak az emberi tudat számára, amely számára nehezebben megközelíthető a buddhista idő- és világfelfogás, mint a keresztény”.

Ennek a gnosztikus felfogásnak populáris, intellektuálisan erősen lefokozott megjelenésével találjuk szembe magunkat akkor, amikor a hazai (de gyaníthatóan általában a nyugati) buddhizmus egyik igen karakteres csoportját, a legfiatalabb generációt vizsgáljuk. E fiatalok többnyire vagy a kungfu-filmek, ill. a harcművészeti témájú könyvek hatására kezd el foglalkozni a buddhizmussal, vagy pedig az okkultista, misztikus témájú bestsellerek hatására. (Pl. többekkel találkoztam, akik Lőrinc L. László könyveinek a hatására jelentkeztek a Buddhista Főiskolára, vagy csapódtak valamely közösséghez). Ám mindkét esetben ugyanazt az alapmotivációt találjuk: egy valamiféle „mágikus tudás”, vagy magasabbrendű képesség birtokába jutásának vágyát, vagy legalább a titkok varázslatos világának bűvkörében tartózkodási igényét. Egyrészt ez kétségtelenül felfogható egyfajta szelídebb menekülési vágyként a hétköznapi szürkesége és brutalitása, valamint a felnőttek társadalmába való betagozódás járma elől. Ennélfogva a „buddhizmus” (ami alatt jelen esetben ez a varázslatos világ értendő) számukra lényegében ugyanazt a funkciót tölti be, amit a második világháború előtti idők polgári szalonjaiban. Ami viszont ennél még érdekesebb, az e vágyak mögötti gnosztikus látásmód: A buddhizmus – csakúgy mint más keleti vallások, vagy egyéb misztikus, okkult tanok – az emberfeletti létbe jutásnak, az önmegváltásnak, ill. megistenülésnek az eszköze lehet.

E rövid eszméletörténeti kitérő után nézzük most meg azt, melyek is annak a buddhisták körében általánosnak mondható felfogásnak a főbb elemei, amelyek révén a buddhizmus a keresztény (vagy akár a zsidó) vallás alternatívájaként fogható fel. Ezeket pontokba szedve, megpróbálom oly módon összeállítani, hogy egyben a fentebb felsorolt, a kereszténység „hiányosságait” összegző állítások „pozitív” párhuzamait alkossák:

1. A buddhizmus tanításai köznapiak, ennélfogva érthetőek, s céljai is világosak. Ezek a célok: a létről való *tudás* megszerzése és az ezáltal *uralom* magunk és a dolgaink felett. Tudatunk (bensőnk) megismerése révén tulajdonképpen minden dolog megismerésének a lehetősége adatik meg. (Mivelhogy a világot a tudat teremti vagy differenciálja).⁵⁷

⁵⁷ Ez a fentebb idézett interjúban is megfogalmazódott eszme nem a buddhizmus álaja-vidzsnýána (vagyis „mindent tároló univerzális tudat” képzetét, és az ehhez történő hozzáférhetőséget jelenti, hanem az antik gnosztikus felfogást a világ illetően módon való megismerhetőségéről. Interjúalanyom például (de még sokan mások is a nyugati buddhizmusban) *szó szerint* ugyanazt mondta ki, amit több gnosztikus irat is. A Nag Hammadi lelet egyik apokrifjában, a Tamás Evangéliumban Jézus e szavakkal üdvözli Tamás apostolt: „Te még egy tudatlan vagy, de már elkezdted tudni. És ímígyen fognak szólítani téged: „Az, aki megismerte önmagát”. Mert az, ki nem ismeri meg önmagát, nem ismer meg semmit sem. Az viszont, aki megismerte önmagát, újból megszerezte a tudást a Mindenség Mélységéről. Ennélfogva tehát, te az én testvérem vagy.” (NHC II. 7. 138, 15-8.)

2. A buddhista tanítások összeköthetők a tudomány eredményeivel, s ezt nyelvezete is tükrözi. (Valóban: a nyugati buddhizmus egyik legfőbb jellemvonása a tudományos hangzású szóhasználat, stílus, mondatfűzés).

3. A buddhizmus felszabadít. A buddhizmusban nincs abszolút Isten, a különféle irányzatok istenségei csak a tudat működésének, illetve szintjeinek és állapotainak szimbólumai.

4. Nem a hit áll a buddhizmus középpontjában, hanem a gyakorlás. (A gyakorlás egyébként az egyik legfontosabb kifejezés szinte bármely irányzat szóhasználatában). A gyakorlás – főként a meditáció – az állandó megtapasztalásra alapoz. A buddhizmusban dogmák sincsenek, hanem csak olyan tanítások, amelyek egyrészt szimbólumok, másrészt eszközök a gyakorláshoz.

5. A buddhizmus lényege nem az unalmas moralizmusban rejlik (bár erkölcsi szabályok itt is vannak), hanem pszichológiai és életfilozófiai programjában. Ezzel összefüggésben „megmagyarázza” a világot, s nem csak elfogadtatja annak szabályait.

6. A buddhizmus – elsősorban a gyakorlás középponti helye miatt – *kézzelfogható* vallássóságot jelent. Ez a kézzelfoghatóság jobban betölti az ember mindennapjait.

7. A buddhizmus a gyakorló személyére, annak *mindennapi problémáira* helyezi a hangsúlyt, amely igazán fontos és érdekes. (Ide tartozik az a később tárgyalandó jelenség, amelyet én a „mentálhigiénia vallásként való megjelenéseként” neveznék).

Körülbelül ezek azok a szempontok, amelyek kimondva-kimondatlanul megfogalmazódnak szinte minden buddhizmussal találkozó, s annak hatása alá kerülő nyugati ember számára. Lényegében ugyanezt hangsúlyozzák – persze nem sértve más felekezeteket – a különféle kiadványok, előadások, stb. is. Személyes tapasztalataim alapján különösen nagy súllyal bír a zsidó-keresztény gondolkodásban, illetve érzésvilágban oly kiemelt helyet kapó bűn-büntetés-bűntudat gondolatkör kiiktatása. Van olyan ismerősöm, aki legelsősorban ebben jelölte meg vonzódását a buddhizmushoz, és averzióját a kereszténységgel szemben, de a választásnak ez a motivációja sokaknál fellelhető. A bűntudat megszüntetése csakúgy, mint a nemegyszer ezzel együttjáró misztikus tudás megszerzésének eszméje, a közel kétezer éves nyugati gnosztikus gondolkodás legalapvetőbb sajátja, amely az újabb korokban jól megtalálta egyik rejtékhelyét a Keletről beszüremelő gondolati rendszerekben, elsősorban a buddhizmusban.

Szorosan e fentiekhez kapcsolódik az általam pontokban összeszedett „érvekben” ugyan expliciten nem hangsúlyozott, ámde remélhetőleg mégis világossá tett egyik legfontosabb jellemvonása a hazai (ill. nyugati) buddhizmusnak: *annak az individualizmusra épülő mivolta*. A kereszténység ebben a felfogásban az egyént semmibevevő, s csak a kollektívumot tisztelő vallás, amely a „csorda-szellemre” épít. (Hinni kell és nem gondolkozni, stb.). A Nyugaton megjelenő buddhizmus a maga intellektualizmusával és arisztokratizmusával akarva-akaratlan, de mindig is ezt hangsúlyozta, s magát éppen ezen az alapon állította valódi alternatívaként a kereszténység mellé, illetőleg azzal szemben. Jelenleg viszont éppen annak lehetünk tanúi, hogy ez az „intellektuális és individualista alternatíva” egyre inkább az általa korábban olyan yira elítélt formákat veszi magára.

A buddhizmus „korszerűségéhez” köthető a keleti dolgok iránt érdeklődő fiatalok egy-némelyikének a drogokkal való bensőségebb kapcsolata is. Ezekben a körökben ugyanis elég sűrűn előfordulnak olyanok, akiknek a drog kisebb vagy nagyobb mértékben, de mindenképpen életük része. A drogfogyasztás persze könnyen megtalálja ideológiáját valamely keleti tanításban, s ezt még meg is erősíti a modern nyugati droggkultúra keleti eredete. Mind emellé felzárkóztatható e fiatalok intenzív érdeklődése, sőt érintettsége az alternatív tudatállapotok, a transzállapotok, illetve az extáziskultúra valamely megjelenési formája felé. Ezekben a körökben persze a buddhizmusnak többnyire azok az irányzatai dívnak, amelyek rendszerében e dolgok már több évszázada fontos helyet töltenek be. Ámde még ezek is át vannak itatva

különbéle nem buddhista szellemi irányzatok felé mutatott fokozott érdeklődéssel. (Pl. ilyen a most divatos „városi újsámánizmus”).

Külön figyelmet érdemel még a fenti felsorolás utolsó előtti, hatodik pontja, illetve ennek „negatív párhuzama” a korábban felvázolt kereszténységképet bemutató lajstromban: a hagyományos vallásosság legfőbb objektumának, azaz a keresztény-zsidó Istennek a felfoghatatlansága és ebből eredő távolsága. A különféle vallásokban végbemenő transzcendentálódási folyamat „veszélyeire” a vallástörténészek már régen felhívták a figyelmet. Ha a cél, vagy annak legfőbb letéteményese, a kultusz középpontjában álló istenség túlságosan eltávolodik a hívóktól, túlságosan elvonttá és megfoghatatlanná válik, akkor a hívők és közte nagyon hamar megjelenik egy betöltetlen űr. Ez az űr pedig vákuumtermészeténél fogva hajlamos mindent beszippantani, ami pótolja az elveszett „közvetlen kapaszkodót”. Így jelenik meg a burjánzó démonhit a későkori Egyiptomban vagy a még burjánzóbb szentkultusz a középkori katolicizmusban. Ha ezt az űrt az adott vallás nem képes betölteni „saját alapanyagából” (amint azt a fenti két példa mutatja), akkor hamarosan vége van. A keresztény szekták archaizmusa (értem ezalatt elsősorban azt, ahogyan e hívők szó szerint veszik a Szentírás minden dolgait) éppúgy ennek az űrnek a betöltését célozza, mint a buddhizmus „gyakorlati” jellege, eme gyakorlás révén elérni kívánt „magasabb tudatállapotokkal” vagy hasznosítható képességekkel együtt.

Mint azt nemegyszer említettem, a buddhistáknak csupán egy kisebbik része bír valamiféle korábbi vallási háttérrel vagy ideológiai elkötelezettséggel, illetve komolyabb szellemi irányultsággal. A többség amolyan sodródó, kallódó személyiség, akik véletlenül kerültek be valamely közösségbe vagy annak holdudvarába. Így csak aránylag kevesek számára fogalmazódik meg *expressis verbis* a buddhizmusnak valami helyett vagy valamivel szemben tudatosan választott, alternatív mivolta, illetőleg az ehhez kapcsolódó kritikák és értékítéletek valamelyike. Ez a többség inkább *megtanulja* ezt a leginkább ki sem mondott felfogást a „tudatos törekvőktől”. Az alábbi interjúalanyom közéjük sorolandó. E „megtérés” majdhogynem tipikusnak mondható a buddhista fiatalok között:

Huszoneves diáklány, a Buddhista Főiskola hallgatója, az Ole Nydahl-féle Karma-Kagyü közösség tagja.

– „A szüleid vallásosak?”

– Nem, abszolút nem. Semmilyen vallás nem játszott szerepet az életükben.

– És hogyan találoztál a buddhizmussal?”

– Hát, a buddhizmussal úgy találoztam, hogy érettségi után elvégeztem a fazekasiskolát, ami két évig tartott, és utána az volt, hogy még csak húsz éves vagyok, de dolgozni nem szeretnék, és mindenképpen olyan iskolát kéne találni, ami mellett árvasági segílyt kapok. Na most hová vesznek fel? És akkor többen mondták nekem az ismerőseim, hogy a Buddhista Főiskolára elég könnyű bejutni. Akkor elhatároztam, hogy ide fogok felvételizni és akkor a felvételin az volt, hogy kellett felvételi dolgozatot írni. És tudod, nekem van egy tajcsi-mesterm, aki egyébként buddhista, és őhózzá mentem segítségért. A buddhizmusról fogalmam se volt, azt se tudtam, mi az. Azt tudtam, hogy egy vallás. Ennyit tudtam. És akkor elmentem hozzá, és ő azt mondta, két lehetőség van. Az egyik az az, hogy ő ad nekem könyveket, és én azokat kijegyzetelem és írok belőle egy fogalmazást. Vagy a másik, hogy mutat nekem meditációkat, hogy azokat csinálva, azokat megtapasztalva, azok után én a saját tapasztalataim után írok valamit. És akkor én elkezdtem meditálni, és egyre jobban úgy tűnt, hogy ez működik, és így indult el a dolog. (...)

– És miért éppen a Karma-Kagyühöz csatlakoztál?”

– Ez volt az első. Utána ismerkedtem meg elméleti szinten a zennel, meg egy-két másik irányzattal. Hallgattam előadásokat is, de ez elméleti szintű ismerkedés volt, mást nem próbáltam ki gyakorlatilag. Aztán megmagyaráztam magamnak, hogy miért éppen ez érdekel,

és miért nem az a fele a dolognak. Mindig hamar elintéztem a dolgot, hogy nekem ez az, ami éppen kell, ezt a fajta vonalat szeretném csinálni.

– Sorolj fel pár dolgot.

– Mármint mit?

– Hát ami miatt éppen a Karma-Kagyüsokhöz akarsz járni, és nem például máshová, tegyük fel nem valamelyik zen közösséghez.

– Hát, amit a zen meditációról tudok, az főként az, hogy ott nagyon kötött dolgok vannak. Tehát nagyon merev szabályok vannak, ami nekem nem működne, tudom. Nem bírnám ki”.

A buddhizmus „másságához” természetesen hozzátartozik annak egzotikus, ritka, s ezért némileg exkluzív mivolta. És habár ez a jellege a rendszerváltás utáni „mindent lehet-időszakban” némileg megkopott, némileg átalakulva (főként korszerűsített formában) azért továbbra is érezhetően jelen van sokak gondolkodásában. A buddhizmushoz való ilyesféle viszonyulásnak lényegében két fő típusa különböztethető meg: az egyik az, amikor a törekvő úgy érzi, hogy valami ritka, különleges, nehezen elérhető dolog birtokosa vagy részese lett. A régebbi időkben e hozzáállás – mint azt az előbbi fejezetben is említettem – különösen olyan nyugdíjas hölgyekre volt jellemző, akik életük hátralévő részét ilyen „különleges” dologgal, mint a buddhizmus vagy az okkult tudományok, tették színesebbé, részben pedig ugyanez jellemző a kungfu-filmek hatására buddhistává lett fiatalokra is. A másikat hozzáállás a buddhizmussal való foglalatosság arisztokratizmusa. A buddhizmus „ritka” és „intellektuális” jellege egyesek számára egy bizonyos fokú felsőbbrendűség érzését adja, amely olykor ideológiaként is képes funkcionálni. „A zen az arisztokraták vallása” – mondta egy alkalommal az egyik zen közösség vezetője, aki „papi tiszte” mellett tehetős vállalkozó. Az ő esetében (s ez többekre érvényes) a szellemi arisztokratizmus nagyszerűen illeszkedik ahhoz az értékrendhez, amelyet a mai Magyarországon a pénz szab meg. Ezek az emberek a vallásban részint anyagi jólétük ideológiáját, részint pedig annak a hiányérzetnek a kielégítését találják meg, amit az üzleti siker önmagában nem ad meg.

A vallási élet formái és jellege

A buddhizmus – csakúgy, mint számos nem keresztény új vallási mozgalom – gyakorlati vallás, de talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a gyakorlat vallása. A buddhista nem azt mondja, hogy hisz valamiben, hanem azt, hogy „gyakorlom a Tanítást”. És a buddhizmus követője sem vallásos hívő, hanem „gyakorló”, vagy más, kissé tágabb értelmű megnevezéssel: „törekvő”. (Ti. aki a Tanítás megvalósítására törekszik). Ennélfogva, ha egy buddhistát megkérdeznénk arról, hogy ő vallásos-e, akkor talán némileg zavarba jőve vagy nem válaszolna egyértelműen a feltett kérdésre, vagy nemleges választ adna, és azt mondaná, hogy ő X.-irányzat, vagy a Buddha követője, esetleg a Tanítás gyakorlója, stb. De ugyanígy járnánk nagy valószínűséggel akkor is, ha egy „törekvőt” arról kérdeznénk, hogy ő buddhista-e. Az adandó válasz ebben az esetben a fentihez hasonló lenne.

A buddhizmus gyakorlati vallás. *Szemben a kereszténységgel, ahol a vallási lényegét jelentő hit Istentől kapott kegyelem, a buddhizmus a vallást amolyan megtanulható jártasságként kezeli.* Ebben az alapelvben kivételesen a jelenlegi modern nyugati és az ősi keleti buddhizmus szinte egyazonosaknak tekinthetők. Habár a modern verzió még árulkodóbb: mi fejezhetné ki jobban ezt a „technicizált” vallási felfogást, mint az a hazai „buddhista szlengben” megjelent kifejezés, hogy „kigyakorolni a Tanítást”. Ma már a „kigyakorlás” kifejezés jelenti a vallási cél elérését, és ez helyettesíti a régi buddhista „révbe érés”, vagy „beérkezés” kifejezéseket. (Egyébként minderről ld. még a „Nyelvezet és kulturális háttér” c. fejezet ide vonatkozó passzusait).

Így a buddhista törekvő esetében egészen más kulturális szemantikával bírnak a „Tanítás gyakorlásának” különféle módozatai, mint az ehhez alaktanilag némileg hasonló keresztény (zsidó, muszlim) vallásgyakorlási formák. A meditáció egészen más mentalitást, felfogást, hozzáállást jelent, mint mondjuk az ima, vagy egy keresztény szemlélődés. Még akkor is más e kettő, ha bizonyos hasonló pszicho-fiziológiai állapotokat idéznek is elő, és olykor hasonló konkrét formákban is jelennek meg. Más kérdés, hogy e vallásgyakorlási módokat sokan hajlamosak egybemosni.⁵⁸

Eddigi megfigyeléseim szerint a „gyakorlás” kettős jelentéssel bíró fogalom. Rendelkezik egy konkrét elsődleges, és emellett egy általánosabb értelmű másodlagos jelentéssel. Az előbbi világos: A gyakorlás konkrét spirituális gyakorlatok rendszeres végzését jelenti. Azt a folyamatos gyakorlatvégzést, amikor a törekvő bizonyos számú napi leborulást végez, amikor bizonyos rendszeres időközönként medítál, vagy egyéb vallási tevékenységet végez. A másodlagos jelentés viszont inkább egy életvitelt fed. Ez utóbbi jelentés – általánosabb voltánál fogva – több olyan elemet is magában foglal, amelyeket talán nem mindenki fogna fel (legalábbis elsősre nem) vallásgyakorlási formaként. Ilyen elem például a böjt, a vegetáriánus étkezés, vagy ehhez hasonlók. Ez a második, általánosabb jelentés egyébként inkább közelít ahhoz a tartalomhoz, amelyet a „törekvés” fogalma fejez ki. Persze a kétféle jelentést (vagy jelentéssíkot) igen nehéz egymástól szétválasztani, hiszen az utóbb említett dolgok gyakran a konkrét vallási gyakorlatok nélkülözhetetlen alapját képezik. (Ilyen pl. a böjt, ill. annak különféle formái, amelyek azt a „belső tisztulást” szolgálják, ami elengedhetetlen bizonyos gyakorlatokhoz.)

A gyakorlás mindemellett azt is jelenti, hogy a vallás a mindennapi életben is hasznosítható. Más megfogalmazással: A Tanítás gyakorlása a köznapi dolgokat, a profán világ gondjait is segít megoldani. Ez az eszme képezi az alapját annak az ezredvégi vallásfelfogásnak is, amely a spiritualitást és a misztikumot egyfajta pszichológiai terápiaként, mentálhigiénés módszerként értelmezi, és kezeli. Így például a meditáció, vagy a devóció olyasféle megnyilvánulásai, mint a leborulás a Buddha valamely alakja előtt, de még a szertartások is, egyszerre jelentik a vallás gyakorlását és a saját köznapi bajokon történő segítség egy fajtáját. Egyszerre képezik a szakrálissal való kapcsolatfelvételt és a profán világ dolgainak (részbeni) rendezését. Az alábbiakban nézzük meg, hogy néhány törekvő számára mit jelent a gyakorlás. Az első két interjúrészlet az eddigi tapasztalataim szerinti legelterjedtebb felfogást prezentálja, amely főleg a tibeti eredetű, de jellegzetesen nyugati közösségek jellemzője:

Egy 23 éves diáklány, Karma Kagyü. Arról kérdezem, miért éppen ehhez a közösséghez csatlakozott:

– „A Karma-Kagyüben azt érzem az Olén (ti. Ole Nydahlon) keresztül, hogy ő nagyon azokra a dolgokra megy rá, amik a gyakorlati életben fontosak, hogy ezeket a gyakorlati életben hogyan tudod használni. Például a nyitottságra megy rá, a más emberekkel való kapcsolatra, arra, hogy a saját életedet hogyan tudod alakítani.

(Ezután arról kérdeztem, szerinte mi a buddhizmus, talán egy olyan vallás-e, mint a többi.)

– Én nem igazán mondanám ezt így. Nem igazán csak egy vallás a buddhizmus.

– Hanem?

– Hát, mondják azt, hogy vallás meg filozófia így együtt, de... de én ezt teljesen egy gyakorlatnak veszem. Aminek az a célja, hogy jobban legyek, hogy mások jobban legyenek. Hogy én tisztábban tudjak élni. Igen, így lehet mondani, tisztábban, vagy ami nekem még fontosabb: nyitottabban. Hogy ne legyen mindenből az, hogy mindent személyesre veszek. Az elég idegesítő. Vagy vegyük azt például, hogy az apámmal milyen kapcsolatban vagyok, azon nem tudok igazán addig változtatni, amíg én magam nem változok. És ahogyan medítálok, az

⁵⁸ Ez az egybemosás főként az egyetemes, kultúrák feletti emberi spiritualitást kereső jungiánus pszichológiának, ill. ennek egyéb diszciplínákba történt beszüremelésének köszönhető.

ebben tud segíteni. Mondjuk, ez önmagában messze nem elég, de... mégis, ez hoz egy olyan állapotot, amiből el lehet indulni. (...) A gyakorlati dolgaimban segít. Úgy érzem, hogy... hogy... így talán tudok valami lenni...”

40 év körüli tanárnő, tibeti vonalhoz (nyingmapákhoz) tartozik. A vallás fogalmáról kérdezem.

– „Használható a buddhizmus esetében szerinted a hagyományosan értelmezett vallás fogalma?

– Használható, csak tudni kell a fokozatot. Az a lényeg a buddhizmusban, hogy a buddhizmus felhalmozott tudását lehet használni anélkül is, hogy az ember vallásként gyakorolná azt. És ezt keverik össze sokan. Gyakorlatokat lehet végezni, amely az ember pszicho-fizikai rendszerét javítja, segít rajta, kiegyensúlyozottabbá teszi. Tarab Tulku első fokon például sohasem buddhista tanítóként jelenik meg, hanem megtanítja együttérzésből az embereknek azt, amivel rögtön tudnak magukon segíteni. Elmondja azt, amit a tudatról lehet tudni. Ha a tudatról tud az ember, akkor megfontol mindent.

(Ezt követően a buddhista praxis egyik alapvető eszméje, a szellemi fejlődés felől kérdezem.)

– Erre a Dharma, a Tanítás nagyon precízen, nagyon gyakorlatiasan, és minden általánosítástól mentesen megadja az általam elfogadott tréninget, vagy képzési módot. A szellemi fejlődést én már csak úgy tudom értelmezni, hogy az nem más, mint a tudat buddha-természetének, tehát igaz természetének a feltárulkozása, és a módszer csak arra való, hogy hagyja működni azt, ami a tudatban van. Azt a kvalitást, ami mindent tud. A módszer igazából a tisztítással van elfoglalva. (...) Na most a tisztításnak vannak természetesen olyan fokozatai, hogy az ember tanul, megtanulja azt, amit tudni kell a tudatról”.

A következő példa sok szempontból a fentiekhez köthető, azonban azoktól mégis eltér. A nyilatkozó egy hazai alapítású rendhagyó közösség tagja, s ez szemléletmódján is tükröződik. Esetében a buddhizmus tág értelmezése, ill. annak definiálhatatlansága a vallásgyakorlásra is rányomja bélyegét. Egyébként e beszélgetésben megjelenő felfogás a honi buddhisták egy szintén nagyobb, karakteres csoportjának a sajátja:

Huszoneves zenész fiú, főiskolai hallgató. Az ÁTAMA tagja.

– „Az egyik legfontosabb buddhista fogalom a „gyakorlás”, legalábbis ahogy ezt én eddig megfigyeltem. Ezzel hogy állsz? Van praxisod?

– Hogyne. Persze hogy van. Persze ez is egy olyan fogalom, amit kezdetben nem tudtam hoa tenni. Mindenféle dolgok eszembe jutottak róla, de nem volt jelentősége igazából. Nem láttam, hogy gyakorolok e, vagy nem gyakorolok. A gyakorlat, amit konkrétan használok per pillanat is, az egy buddhista alapgyakorlat. De ezt sem a buddhizmus miatt vettem fel, hanem találkoztam vele, mint módszerrel, kipróbáltam, és rendkívül pozitív élményeim lettek vele kapcsolatban, és nagyon hasznosnak tűnt. És mostanra elérkezett bennem, hogy teljesen magától értetődő, hogy csinálom.

– És mi ez a gyakorlat?

– Ez a szatipatthánának is nevezett kontemplációs alapgyakorlat, ami végül is semmi másból nem áll, mint hogy az ember megtanul figyelni a jelen pillanatban létező jelenségekre. Ezt módszeresen, „laboratóriumi körülmények között” magára kényszeríti, ... bár ez nem helyes kifejezés... Mondjuk megtanulja, hogyan lehet figyelni a jelen pillanatban.

– És mi ennek az eredménye a te életedben, vagy mondjuk a mindennapjaidban?

– Hát, tulajdonképpen azt lehetne mondani, hogy semmi különös, így ránézésre... Viszont azt tapasztalom, hogy lassan, de biztosan... és most már azt mondom, hogy kétségtelenül... egyfolytában változom. Folyamatosan egy átalakulásban vagyok, ami...

– Ezt fejlődésnek fogod fel? Ezt a változást. Mert hiszen mindenki változik, sőt minden.

– Hát engem ez most nem érdekel különösebbképpen, hogy ezt most milyen szóval pecsételjük meg, ezt a változást, de igen. Végül is azt lehetne mondani, hogy fejlődés. Persze, mert hát semmi okom nincs azt mondani, hogy ez nem fejlődés... (...) A szellemi út számomra ilyen gyakorlati módon jelenik meg, hogy igazából nem is nevezném szellemi útnak. Bár nyugodtan lehet annak is nevezni. Jogos. De valójában arról van szó, hogy megpróbálok ebben a jelen helyzetben, amiben én itt találtam magam, ebben az életben megnyugodni, vagy más szóval, ha úgy tetszik: boldognak lenni...”.

Végezetül, az alábbi példa – mintegy a fentiek bizonyos mértékű ellentételezéseként – egy jellegzetesen hagyományos vallásgyakorlásbeli felfogást mutat. Ez nem véletlen, hiszen benne az Árja Maitréja Mandala rend jellegzetesen régi európai gondolkodás:

47 éves vállalkozó férfi, Árja Maitréja Mandala.

– „Megkérdezhetem, hogy a „gyakorlás”, a buddhista praxis hogyan valósul meg a te életedben?

– Az én életemben úgy valósul meg a gyakorlás, hogy létezik egy Árja Maitréja Mandala púdza, amit úgy szoktak mondani, hogy egy „dramatizált meditáció”. Ez egy szellemi útnak a modellezése. Ezt eléggé hosszú ideje gyakorlom, egyébként ezt a harmadik fokozatos rendtagoknak kötelező naponta végezni. Ez lehetséges tudatilag is, úgy, hogy saját magában végzi ezt valaki, de lehetséges, hogy oltárnál. Többféle módja létezik. Az is lehetséges, hogy olvassa a púdza-könyvet, és így pergeti magán végig a Dharmának ezt a részét. Nos, az ÁMM-púdza egy kicsit szinkretisztikus, igyekszik összevonni a buddhizmus lényegi elemeit a különböző irányzatokból. A púdzsán belül van egy meditációs rész. Igazából azt szoktuk javasolni... és mi is ezt gyakoroljuk, hogy a szertartás végzése mintegy felkészíti az embert a meditációra. A meditáció pedig a megvalósítási kísérlete a vallási célnak. És hát ott van mindennek a beépítése a mindennapi életbe. A legtöbben családban élünk, gyerekek vannak, ugyanazt a hétköznapi életet éljük, mint bárki, és ezenközben kell felismerésre jutni és megvalósítani a Tant. (...)

– Az „intenzívebb gyakorlás” alatt szintén szertartást érthetünk?

– Az „intenzívebb gyakorlás” alatt a szertartásnak a mindennap történő szellemi feldolgozását, és a mindennapi életbe való beleépítését.

(Azt a kérdést próbálom feszegetni, hogy a konkrét gyakorlati életben – amelyre a buddhisták többsége mindig hivatkozik – hogyan valósul meg a vallás gyakorlása, amely az ÁMM tagjainál egy bizonyos fokozatig történő eljutáskor az ún. „bódhiszattva-fogadalom” letételében is megnyilvánul. Ez utóbbi a „minden lénynek történő segítség” fogadalma.)

– Én úgy érzem, hogy egyrészt a segítségemre van, tehát egy magasabb szempontból képes vagyok nézni önmagamot, szituációkat és az egész léthelyzetet, ugyanakkor meg ugyanolyan közönséges ember vagyok, mint bárki más. Mondjuk úgy, sokkal élesebben szembesülök azzal, hogy hogyan nem tudok ennek (ti. az általa letett „bódhiszattva-fogadalomnak”) tökéletesen megfelelni. Ha valaki nem tesz egy ilyen fogadalmat, úgy nincs mivel szembe-sülnie”.

A „gyakorlás” nem ugyanaz, mint a „gyakorlat”. Ez utóbbi konkrét fogalom. Ez maga a tevékenység, amelyet az általánosabb értelmű „gyakorlás” folyamán végez a törekvő. A hazai buddhisták körében általában három fontosabb gyakorlat szokott előfordulni: A szertartás, a meditáció, és a leborulás.

Az első, a szertartás kevésbé lényeges, szinte elhalványul a másik kettő mellett. Egyedül az Árja Maitréja Mandala esetében bír kiemelkedő fontossággal, náluk viszont (amint ez a fenti interjúrészletből is kiderülhetett) ez maga a vallás gyakorlása, s a másik kettő legfeljebb csak dramaturgiai elemként jelenik meg. Az ÁMM bonyolult, és minden nagyobb buddhista irányzattól átvett elemmel tarkított szertartása mellett azért a többi közösségnek is léteznek – igaz jóval egyszerűbb, helyenként kimondottan csökevényes – rituáléi. Ezek az „áldozati szertartások” lényegében különféle dolgoknak (pl. ételnek, itálnak) a felajánlásai a buddháknak,

bódhiszattváknak, szenteknek, mestereknek, stb. A szertartások, súlyukat tekintve a legtöbb közösségnél általában messze elmaradnak a vallási élet minden egyéb formája mellett. A legtöbbször a közös meditációt vezetik be, vagy zárják le valamiféle rítussal. (Ilyen rítus az egyik zen közösségnél a koreai szövegek recitálása, egy másikonál étel felajánlása.)

Annál jelentősebb a legtöbb közösségnél a meditáció, még hozzá a többiekkel történő közös meditáció gyakorlása. Főként a meditáció gyakorlása képviseli a buddhizmus említett „gyakorlati”, és mindenekelőtt „tapasztalati” vallás mivoltát. A meditáció az, amely révén a kezdő megízleli a buddhizmust, majd eldönti, hogy ezt választja e, avagy nem. Ez a buddhizmus választásának gyakori alapképlete: Először megtapasztalni valamit, azután a közösséghez tartozás folyamán megtanulni az alapvető vallási fogalomkészletet, elsajátítani annak világképét, és végül esetleg (bár erre ritkán kerül sor) elkezdni foglalkozni a Tanítás „mélyebb értelmével”, a vallás teoretikus, ill. filozófiai oldalával. Vagyis a kezdő, választás előtt álló gyakorló először egy állapotot kap meg, majd csak ezt követően a vallást magát.

Egy fiatal törekvő, amikor megkérdeztem tőle, hogy más vallásokban látja e a szellemi fejlődés lehetőségét, így válaszolt: „A kereszténységben nem látok olyan konkrét dolgot, ami gyakorolható. Persze ott vannak az imák. De ami számomra fontos, az az, hogy a buddhizmusban létezik egy bizalom a Tanítás iránt, amely kiindulásnak kell, de lényege az, hogy előbb tapasztald meg a dolgot, és utána dönts el, hogy érdemes e vele foglalkozni. Nem tudtam sohasé elfogadni, hogy feltétel nélkül adjam oda magam egy dolognak. Ez nem stimmel nekem a kereszténységben.”

Ebben a felfogásban a magam részéről a jelenkori kapitalista „piac-látásmód” rejtett jelenlétét vélem felfedezni. A vallás itt ugyanis, ha jól megnézzük, tulajdonképpen nem más, mint egy szabadon választható „spirituális áruforma”, amelyet a „megvétel” előtt érdemes kipróbálni, hogy működik e, s amelyet egy idő után el is dobhatunk. És ha mindehhez hozzávesszük, hogy a szocialista időszakban a buddhisták javarészt főként a vallás filozófiai irányzatai, szellemi, lélektani, stb. háttérére érdekeltek, s ez a felfogás a rendszerváltás után kezdett eluralkodni, úgy nyilvánvalóvá válik, hogy ebben az esetben a nagyobb társadalmi mozgások kisközösségbeli tükröződéséről beszélhetünk.

A legtöbben – főleg a zen követői – megállapodnak ennek az állapotnak a létrehozásánál és fenntartásánál, és nem nagyon kívánnak annak filozófiájával, intellektuális háttérével foglalkozni. Ez utóbbit üres szócséplésnek, felesleges gondolkodásnak tartják, amely eltávolítaná őket a gyakorlás adta tapasztalatoktól. Mert a Tanítás „megtapasztalása” (rendkívül gyakorta használt kifejezés!) a rendszeres gyakorlás révén érhető el, a gondolkodás és az intellektuális tanulás pedig – legalábbis a „Tan megvalósítása” (ugyancsak gyakori kifejezés) szemszögéből – másodrendű, sőt nemegyszer kifejezetten káros.

A hazai buddhisták között általában kétféle meditációs típus terjedt el, a közösségek profiljának megfelelően: a tibeti és a zen meditációk. (Emellett léteznek egyéb meditációs gyakorlatok is, azonban ezeket csak nagyon kevesen gyakorolják). Az előbbi lényege a gazdag vadzsrajána szimbólumrendszer valamely elemével történő azonosulás, persze csak egy idő után. Ennek „előkészítő gyakorlatait” különféle buddhista köntösben megjelenített mentálhigénés gyakorlatok képezik. Az azonosulás objektuma lehet egy istenség, egy meditációs-buddha alak, stb. A meditáló optimális esetben ilyenkor többféle állapotot él meg. Ezzel ellentétben a zen meditáció (az ún. „zazen”) lényege a „tudat tisztán tartása”, vagyis kiüresítése, egy apró részletekig kidolgozott, merev, lótuszüléses testtartásban. A zen meditációban egyfajta állapotot él meg a gyakorló, az éntelen, tiszta jelenlétre alapuló üresség állapotát. A meditáló a kiüresítés folyamán saját testtartását, lélegzését és szabadon eresztett gondolatfolyamatait figyeli.

Más szempontból a meditáció is egyfajta rítus, a közösség összetartozásának rítusa. A tanítók többsége általában óvja is az egyszerű törekvőt attól, hogy egyedül meditáljon,

mondván, hogy az „rossz meditáció”, de olykor akár „veszélyes” is lehet. Milyen távol áll ez a felfogás az erdőbe elvonuló Jógi képétől, de a nyugatra került „buddhista alternatíva” individualista felfogásától is! Nyilvánvaló, hogy a közösségi meditáció szorgalmazása, s vele párhuzamosan az egyéni, magányos meditációtól történő eltávolítás a kohéziós erő fenntartása, és a személyiségnek a közösség alárendelése érdekében történik. De a törekvők jó része is ezt igényli, hiszen alapvetően emberi közösségre, és nem rémisztő „belső utazásokra”, vagy „magasabb megismerésekre” vágnak. (Ami pedig paradox módon a nyugati buddhizmus egyik vonzereje volt sokáig, de még bizonyos mértékig ma is az.)

Egy Karma-Kagyü közösségbeli lány például, amikor megkérdeztem tőle, hogy miért éppen a buddhizmus fogta meg, ő a meditációt, mint a gyakorlás fő módját, illetőleg annak előnyeit kezdte ecsetelni. Amikor pedig megkérdeztem, hogy miért nem jógázik helyette, akkor a következőt válaszolta:

– „Hát én azért nem jógázom, mert szerintem az nem az én számomra való. Nekem közösség kell, mert az segít. Ahol is a meditációt nem egyedül csinálod. Tudod, van egy csomó dolog, amiről utólag kiderül, hogy nem az igazi, csak egy szintig lehet eljutni. Le van határolva.

– Mít értesz „lehatárolódás” alatt?

– Hát azt, hogy el lehet jutni A-tól C-ig, de tovább már nem. Ezen az úton viszont tovább lehet jutni. Ezt érzem.

– És mi ez a tovább?

– Valaki elért A-tól C-ig, akkor azt gondolja, hogy itt jó, itt most megálltam, ez jó, elértem a legmagasabb állapotot. Ezzel az a gond, hogy az illető úgy gondolja, hogy elérte a maximumot, azt a dolgot, amit ezek a tanfolyamok (ti. a jóga és egyéb hasonló tanfolyamok) hirdetnek, és akkor ezzel vége.

– Jó, akkor próbáljuk ezt egy konkrét példával érzékeltetni. Vegyük mondjuk a reikít (meditatív, kézrátételes gyógyító eljárás). A reiki az meddig jut el?

– Van egy tanítás, persze ez nem csak a reikire igaz, de a tanítás ezekről azt mondja, hogy egy ilyen gyógyításnál még mindig megvan az a dolog, hogy az embernek megvan az a gondolata, hogy ő az, aki ezt a gyógyítást csinálja. Még megvan nála az „elválasztás” – hogy ezt a buddhista fogalmat használjam. Tehát, hogy „én” ezt csinálom, „neki” ezt a jót csinálom, akkor ez az ember büszke lesz, növekszik az öntudata. Egy csomó olyan dolog férközik be, amit észre se vesz, de nem jó, a megvilágosodást így nem lehet elérni. Ő ott, azon a szinten megáll, és mindenféle gondolatai vannak, nem mondom, ezek a gondolatok jó kiindulásként használhatók a következő életéhez.

– És mennyivel több a buddhizmus?

– Egy nyitott, boldog állapot a lényege”.

A fenti közlésben lényegében két fő dolog jelenik meg. Az egyik a közösségi lét fontossága, amely segíti a törekvőt, a másik az „én”, a személyiség elvetésének, megszüntetésének, régi buddhista (ill. általában keleti) tana. E kettő olvad egybe a közösségi meditációban, illetőleg általában a közösségi létben, mint olyanban. Az egyén ez esetben a közösségben tudja megvalósítani a buddhista tant, azaz: a személyiség leépítését, az ego feloldását.

Persze egészen más kérdés, hogy ez a gyakorlatban nem egészen így működik. A gyakorlás (nem csak a meditáció), pontosabban az ezzel járó világnézet, s nem utolsósorban a közösségi létben történő boldog feloldás nemegyszer kétségtelenül meggyengíti az individualitást, olykor még a személyiséget is képes egy bizonyos szintig leépíteni, azonban az egót, illetőleg az éntudatot hihetetlenül megszilárdítja.⁵⁹ A törekvő a gyakorlás és a közösséghez

⁵⁹ Itt érdemesnek tartom megjegyezni, hogy habár olykor elő is fordulnak patológiás esetek, illetve hol enyhébb, hol súlyosabb pszichés természetű megbetegedések a buddhisták között (elsősorban a „gyakorlás” révén), ezek

tartozás révén nyer öntudatot, ennek révén érzi úgy, hogy ő valaki. Ez az öntudat nemegyszer nagyon is határozott büszkeségben, sőt olykor kimondottan egyfajta „elitizmusban”, kiválasztottság-érzésben is jelentkezik. Paradox módon gyakorta éppen az „énséget megszüntető” meditáció tudja ilyenformán magában hordani a vallási törekvések komolyságának hangsúlyát. Erről bárki hamar meggyőződhet, ha beszédbe elegyedik egy „komoly törekvővel”, s hallja, hogy az milyen lebecsüléssel, nemegyszer megvetéssel beszél azokról a „könnyebb utat választó komolytalanokról”, akik nem végeznek hagyományos, és főként közösségi meditációt. (Az ilyesfajta elitizmus főként a zen gyakorlók jellemzője).

A meditáció után a második legkedveltebb vallásgyakorlási forma a leborulás. Fő funkciója az emóciók megmozgatása. Végzése olykor katartikus élményekkel járhat együtt, ezért sokan rendkívül élvezik. Nem véletlenül nevezik a legtöbbször „megtisztító eljárásnak”. Emellett természetesen rítus ez is: a vallásos odaadás rítusa. A leborulást rendszerint meghatározott időpontokban, és meghatározott számban végzik a gyakorlók. Ez utóbbinak kijelölése általában a buddhizmus szent számainak egyike alapján történik, így pl. az illető végezhet mondjuk 108 leborulást. Olykor e tevékenység „mágikus” tartalmat is kaphat. Ez alatt azokat az eseteket értem, amikor a törekvő valamely határozott személyes kívánsággal végez leborulásokat, amelyeknek ilyenkor a száma általában igen nagy. (Tulajdonképpen ebben a szerepében az imát helyettesíti).

Érdekes, hogy ellentétben a meditációval, a leborulás sokkal inkább megengedett és gyakorolt az egyedülletben. Pusztán rituális elemként gyakran előfordul ugyan a közösségi összejövetelekkor is, azonban akkor, amikor mélyebb tartalmat kap, a törekvő ezt egyedül végzi. Ennek vélhetőleg kettős oka van: egyrészt a leborulás elsődleges jelentéstartalma a devóció, s mint ilyen, meglehetősen anti-individuális jelleggel bír. Így a közösségi tudatot nem sérti, sőt adott esetben erősíti is azt. Másrészt a leborulás – különösen a konkrét, személyes tartalommal bíró, nagyobb számban végzett leborulás – egyszerűen nehezen kivitelezhető közösségi összejövetel keretében. (Az ilyen gyakorlat intimitásáról nem is szólva).

Nagy szerepe van mind az egyén, mind a közösség vallási életében az ún. „elvonulóhelyeknek”. Ezek olyan vidéki lakóhelyek – falusi házak, vagy tanyák – amelyeket az adott közösség tart fent, és ezek hivatottak lehetőséget biztosítani azoknak, akik egy viszonylag hosszabb időt kívánnak komolyabb gyakorlással eltölteni. Az ilyen elvonulóhelyi élet félig-meddig amolyan kolostori jelleget ölt. A meditációk közötti időt ház körüli munkák, takarítás töltik ki. Bevett szokás az elvonulók között a napi egyszeri étkezés, amely a legtöbbször kicsiny, hústalan ételadagokat (főként rizst és zöldségeket) foglalnak magukba. Az elvonulásokért fizetni kell, s ezt az összeget hivatalosan az elvonulóhely fenntartására fordítják. Bizonyos elvonulóhelyek aránylag drágák, de egy olcsóbb helyen történő hosszabb idejű elvonulás is biztos anyagi háttérrel kíván. *Vagyis az elvonulás messze nem azonos a kivonulással.*

Ezt az alapelvet olykor igen bizarr formákban láthatjuk testet ölteni. A bizarr mivoltot általában a modern fogyasztói kultúra és az archaikus vallási formák (jelen esetben az elvonulás) furcsa, anomáliákat létrehozó keveredése jelenti. Így például az egyik közösség tisztelt alapítója, aki „civilben” tehetős vállalkozó, (egy bolthálózat tulajdonosa) úgy vonult el évekre, hogy közben rádiótelefonon tovább irányította az üzletet – „kvázi szerzetesként”. Egy elvonulni szándékozó, ám sajnos vagyontalan ifjú törekvő pedig különféle kereskedelmi cégeket keresett fel, megpróbálván rábeszélni azok menedzsereit, elvonulása szponzorálására. Cserében „elvonult szerzetesként” – az őt támogató cég emblémáját viselte volna ruháján.

számbeli nagysága messze elmarad az új vallási mozgalmak többségénél általában megfigyelhető nagyszámú megbetegedések. Erről: Süle 1996.a-b.

Jelentős vallási programok az ún. „beavatások”. E kifejezést nem véletlenül tettem idézőjelbe. Ugyanis igen könnyen félrevezetheti a kívülállót, aki talán azt a jelentést tulajdonítaná neki, amit néprajzi könyvekből, vagy okkultista irományokból ismert meg. Ez a szó ugyanis a mai nyugati buddhizmusban sokkal inkább a mi „ünnep”, „fesztivál” szavaink megfelelője lenne, habár tartalmát tekintve némileg még ezektől is különbözik. Más szempontból viszont közelebb áll az olyan ünnepélyes eseményekhez, mint pl. az elsőáldozás, konfirmáció, úttörőavatás, stb. ám azzal a lényeges különbséggel, hogy míg ez utóbbiak egyszeriek, addig a buddhisták beavatásai rendszeresen időközönként megtartott gyakori események.

A beavatás egy olyan, rendszerint vagy egy napos, vagy egy hétvégét betöltő esemény, amelynek során az adott közösség tagjai ünnepélyes külsőségek között meghallgatják egy magasabb fokozatú tanító előadását, majd alávetik magukat egy rövid és egyszerű rítusnak. (Pl. a tanító a gyakorlók karjára köt egy piros színű cernát, majd meggyújtanak egy füstölőt, stb. Ezeknek az ünnepélyes együttléteknek a gerincét természetesen a közös meditációk alkotják). Az egész esemény lényege egy „tanítás”, amely a vallási tanító előadásban fejt ki (amolyan szentbeszéd-féle), majd ennek „átadását” pecsételi meg a rítus. Talán mondanom sem kell, hogy beavatást jelenleg Magyarországon kizárólag külföldi adhat, hiszen a magyar buddhisták közül még senki sem érte el azt a „magas szellemi fokozatot”, amely erre őt feljogosíthatná.

Azt lehet mondani, hogy a beavatások a vallásos törekvés hétköznapjai között helyet foglaló ünnepnapok, más szempontból viszont a gyakorlás „gyümölcsei”: Ezeken az eseményeken érzi úgy a legtöbb törekvő ugyanis, hogy valahová tartozik. A beavatásoknak egyes közösségeknél pénzben megszabott ára van, s be kell fizetni rá, hasonlóképpen, mint pl. egy csoportos kirándulásra. Ezekre az általában hétvégi eseményekre használt kifejezés az ún. „beavatási hétvége”.

A legismertebb beavatás az ún. „phova”, azaz a „tudat-áthelyezés” gyakorlása, amely azonban jellegét tekintve meglehetősen elüt a buddhista beavatások többségétől. Ezt Ole Nydahl szokta tartani szerte a világon. A phova hosszabb lélegzetvételű „beavatás” (általában két-három napig tart). Ez alatt az idő alatt a résztvevők javarészt meditálnak, majd megpróbálják elképzelni, hogy kilépnek a testükből, amelyet ezután kívülről látnak. A résztvevők azt vallják, hogy ezek az élmények jól hasznosíthatók a halál pillanatában, mivel a testelhagyás állapota akkorra már megszokottá lesz a phova gyakorlója számára, s így a halál nem jelent különösebb sokkot a lélek számára. Ennélfogva az, hogy a törekvő tudata a halálban is tiszta marad, felhasználható a „jó karma”, vagyis a szerencsésebb, magasabb szellemi fokozatot eredményező újraszületés elérésére. Ez a „misztérium” egyébként csak részben vezethető vissza tibeti eredetijére. Ott ugyanis a „tudatátvitel” soha nem „csoportos foglalkozásként”, hanem mindenkor magányban (esetleg két résztvevővel) zajlott. Másrészt a modern nagyvárosi phovának inkább a New Age révén elterjedt, s csak OBE-ként (ti. Out of Body Experiences) rövidített testelhagyási élményekhez van köze. Ez utóbbi annak a képzetkörnek a szerves része, amely az újokkultista természetgyógyászat révén került a köztudatba. Ehhez a képzetkörhöz tartoznak az „asztrálestre”, vagy az „aurára” vonatkozó elképzelések is. Voltaképpen a phovát úgy korszerűsítették, hogy a tibeti iratokban olvasható tanításokat a „tudatprincipium áthelyezéséről” ezekkel a modern, újokkultista megfogalmazásokkal magyarázzák. Mindemellett Tibetben a phova egyike volt a legtitkosabb tanoknak, a mai nyugati phova-beavatók pedig szórólapon reklámozzák hogy beavatást adnak, persze feltüntetve az árat is. Sőt: Kitaláltak „részleges” phova beavatást is, amely kevesebbe kerül, mint a „teljes” phova beavatás. (Az már csak mulattató mellékszöngéje a dolognak, hogy egyes ilyen „beavatási árat” mellé régebben odatették: „+ ÁFA”.)

Habár „tanítás”-nak nevezik, mégis a beavatások többségével rokon az a rendezvény, amidőn is egy nevesebb külföldi tanító érkezik az adott közösséghez, hogy „tanítást adjon”. Ez

az aktus tulajdonképpen egy vallási tartalmú előadás megtartása. Az ilyen előadások pedig jobbra ugyanazt tartalmazzák, mint a vallási tartalmú füzetecskék. Az előadás helyett a tanító prédikációt is tarthat, ez az ún. „dharma-beszéd”. Ez utóbbi főként a zen közösségeknél dívik.

A tanító, vagy a közösségvezető és az egyszerű törekvő közötti spirituális kapcsolat egyik – kissé rituális jellegű – formája az ún. „mantra-adása”. A tanító ilyenkor egy régi buddhista egysoros, vagy néhány szavas mantrát ad a hozzá forduló törekvőnek, hogy azt egy meghatározott ideig, bizonyos számban mormolja. Ez az eljárás egyike ama keveseknek, amit buddhistáink egy az egyben Keletről vettek át. A furcsaságát viszont éppen az adott kultúra kontextusából történt kiragadása adja a dolognak. A mantra recitálása nem révülés, vagy hasonló céljából történik. Általában a vallásos odaadás egyik önkifejezése, de a tibeti, szanszkrit, vagy egyéb eredetű formula mormolása történhet mágikus célból is: ilyenkor a „mantrázó e tevékenységgel el akar érni valami konkrét célt. (Ebben a funkciójában az ima helyettesítője). A „mantrázás” voltaképpen ugyanaz verbális szinten, mint a leborulás a cselekvés szintjén.

A zen közösségeknél a tanítás egyik bizalmasabb, mélyebb formája a „zen interjú”. Ez gyakorlatilag azt fedi, hogy a zen tanító felad a törekvőnek egy koant (buddhista paradoxont), s ez utóbbi erre valamilyen formában válaszol, annak értelmét kifejti, stb. A tanító pedig ezt minősíti. (Nem feltétlenül verbális eszközökkel). A tanítás e fajtája kétségkívül valóban régi távolkeleti eredetre vezethető vissza, ám ennek „interjú” megnevezése már a vallásgyakorlás amerikanizálódott mivoltára utal. Egyik ismerősöm ezt a gyónás buddhista megfelelőjének, egy másik ismerősöm pedig inkább annak pótszerének tartotta.

Az eddigiekben a buddhizmus modern, „mindenkor korszerű” alternatív vallási mivoltát hangsúlyoztam, s ezt a vonását fogom kiemelni a későbbiekben is. De ha már a keresztény vallásosság egyes formáinak a buddhista vallásosság bizonyos formáival történő párhuzamba vonásánál tartunk, úgy fontosnak tartom kiemelni, hogy a buddhizmus zománca alól bizony igen gyakran előtűnik a keresztény-zsidó alapozás. Az európai hagyományos vallásosság főként a mentalitásban jelenik meg, és főként az egyénnél tűnik hamar szembe. E mentalitás lényege az olykor alig leplezett vallási intolerancia és a hitbuzgalom keveréke. *Érdekes ugyanakkor, hogy ez az intolerancia a buddhisták között szinte kizárólag saját irányba, azaz egy másik buddhista közösség, vagy még inkább konkrét személyek felé fordul, és csak nagyon ritkán nem-buddhista közösségek vagy személyek felé, s ez utóbbi esetben sem vallási okokból.* Ebből a szempontból ugyan a buddhisták intoleranciája nem a hagyományos keresztény-zsidó intolerancia mintáját követi, azonban a buddhista tan felfogását, értelmezését, továbbá a vallásgyakorlás formáit illetően mégis felismerhetők ennek kontúrjai. Nem ritka jelenség, hogy egy adott közösség saját magát, vagy legalábbis azt az irányzatot, ahová maga is tartozik, tartja a „hiteles” buddhizmusnak. Ugyanígy az egyén szintjén a többit gyakorló hajlamos elítélni a kevesebbet gyakorlót, a vallásgyakorlás más formáit üzőket, ill. a buddhizmust másként értelmezőket pedig egyenesen kirekeszteni a buddhisták közül. Leggyakoribb formája az intoleranciának a másik törekvő, vagy közösség hitelességének a megkérdőjelezése. A legádázabb ellenfelek a buddhizmust inkább filozófiaként értelmező, rendhagyó közösségekbe szerveződők és a buddhizmust hagyományos vallásossággal gyakorlók közül kerülnek ki. Az ilyen ellentétek rendkívül ismerős régi gesztusokat tudnak kihozni a modern vallási alternatíva e képviselőiből.

Az egyik zen közösség vezetője a „legkeresztényibb” módon viselkedett egy ilyen vita kapcsán. Közte és a Buddhista Főiskola egyik tanára között már régóta feszült egy ellentét, amely elsősorban a buddhista vallásosság értelmezésbeli különbözőségeiből eredt. (Ehhez járultak egyéb, javarészt a főiskolai oktatással kapcsolatos problémák.) A zen tanító a buddhizmus gyakorlásán és devócióra alapuló felfogását képviselte, míg a másik a buddhizmus intellektuálisabb, azt kutató-átértelmező módon történő megközelítését. (Ez utóbbinak legalább akkora tradíciója van a buddhizmus történetében, mint az előbbinek). Egy

alkalommal, amikor egy vörösboros házibulin (!) a főiskolai tanár valamit meg akart beszélni a zen vezetővel, ez utóbbi ezzel a felkiáltással utasította vissza a közeledést: „Te vagy Mara!” (Ti. Buddha megkísértője, a buddhista mitológia Ösgonosz-alakja. Egyébként a helyzet komikumát még fokozta, hogy a zen tanító ezt németül kiáltotta). Majd hirtelen mozdulattal felpattant, és átment a szomszédos szobába, ahol meditációs pózba merevedett. Egy másik alkalommal ugyanez a zen vezető fenyegette meg ugyanezt a tanárt azzal, hogy nagyon rossz karmát fog szerezni, ha így folytatja. Azt hiszem, az előbbi jelenetben nem nehéz ráismerni a jól ismert „Apage satanas!” felkiáltás és az azt követő megkísértés elleni ima buddhista verziójára, az utóbbiban pedig a pokolra jutással történő fenyegetőzés buddhista megfelelőjére.

Az egyes közösségek, bizonyos vonásaik (vagy markánsabb személyiségeik bizonyos vonásai) alapján különféle keresztény irányzatokkal is remekül párhuzamba állíthatók. Ez az analógia az említett mentalitásbeli hasonlóságon túl, egyes esetekben még konkrét formai vagy tartalmi hasonlóságokra is tud építkezni. Ez utóbbira a legjobb példa az Árja Maitréja Mandala kultuszának centrális tárgya, Maitréja Bódhiszattva, akiről a rend a nevét is kapta. Ez a meditációs bódhiszattva-alak az Jövő és a Szeretet buddhája. Úgy is nevezik, az „Eljövendő Buddha”. Egyes kiadványok ezzel az elnevezéssel illetik: „Az eljövendő, s már most e világban tevékenykedő Buddha”. Azt hiszem, minden látszólagos távolság, ill. teológiai különbség ellenére sem nehéz felismerni Maitréja figurájában a krisztusi alakot, főként ha lemoszuk róla az egzotikus keleti mázt. Persze nem véletlen, hogy Maitréját éppen egy német származású, vallásokkal foglalkozó értelmiségi találta meg és emelte az általa alapított irányzat zászlajára. És ha ehhez hozzávesszük, hogy az ÁMM (pontosabban annak alapítója) éppen Maitréjában találta meg az a buddhista pantheon-alakot, aki összekötő kapocs lehetne a különféle irányzatok között egyfajta „összbuddhista hagyomány” ápolásához, úgy a krisztusi ideál látens jelenléte még jobban szembetűnik. (Már bemutatásánál hangsúlyoztam, hogy az ÁMM jellegzetesen európai buddhista szerveződés, és ezt nem csupán jellege erősíti, hanem az a tény is, hogy tagjainak zöme európai származású, s a központ mindvégig Németországban található).

Kétségtelenül az ÁMM a „legkeresztényibb” buddhista szerveződés. Erre számtalan példát lehetne felsorolni. Számomra ez akkor tűnt először szembe, amikor Karl-Heinz Gottman, a rend német főnöke a nyolcvanas évek derekán Magyarországra látogatott. Viselkedése teljesen egy hamisítatlan (szinte az irodalomból és a filmekről ismert) evangélikus lelkészé volt. Egy olyan protestáns papé, aki étkezés előtt megáldja a kenyeret az asztalnál, ahol népes családja foglal helyet. A rend egy másik „nevesebb” alakja, egy osztrák ÁMM-tag, aki személyes ellentétek miatt szembekerült Gottmannel, írt egy könyvet Maitréjáról. Túl azon, hogy e könyvben a buddhista vallásosság erősen a devócióra van kihegyezve, ez utóbbi is főként a testet öltött Buddha cselekedeteihez és földi maradványaihoz kötődő tárgyi ereklyék vallásos tiszteletére helyezi a fő hangsúlyt.⁶⁰ De a „keresztényi szellem” megnyilvánulásait kutatóknak, nem kell feltétlenül német területre menni. Rács Gézának, a Buddhista Misszió egykori titkárnak például az volt az utolsó kívánsága (amelyet teljesítettek is), hogy a buddhista módra urnába helyezett hamvait tartalmazó sztúpát a saját kertjében, az arra nyíló ablakkal szemben állítsák fel. A kívánság indoklása: „Hogy mindenkor a családját láthassa, és a családja is folyton emlékezzen rá”. Semmi sem áll távolabb a buddhizmustól, amely mindenféle kötelék megszűnését hirdeti és tűzi ki legfőbb céljául, mint éppen egy ilyen, az egyéni létet tartósítani akaró, jellegzetesen „nyugati” (Közel-keleti és Európai) felfogás.

Persze nem véletlen, hogy éppen az ÁMM-ben a legnagyobb a szertartás jelentősége, a pompakedvelés és a rendi ruha kultusza. Ez utóbbi egyébként Magyarországon nem teljesen olyan, mint máshol. Nem tudom, hogy azóta változtattak-e rajta, de a nyolcvanas évek egyik újítása volt, hogy a bíbor és bordó közötti átmenet különféle színeiben pompázó selyem-

⁶⁰ Zotz 1986.

köntösön a gombok a régi magyar ruhákról ismert zsinórozást kapták, ezzel is kiemelvén a „magyar jelleget”. Ezek az apró momentumok a régi történelmi egyházakat juttathatják eszünkbe. És ha mindezekhez hozzávesszük egyrésről az ÁMM szocialista kori monopóliumhelyzetét, másrésről azt, hogy a vallásosság itt követeli meg a legtöbb ceremonialitást (sőt ez gyakran a szertartásosságban ki is merül), úgy ez a hasonlat talán nem is erőltetett. Az ÁMM eddigi megfigyeléseim szerint mindenkor a külsőségekben és a hivatalosságban megjelenített vallásosság megtestesítője volt. És kétségtelenül idesorolható a történelmi és az általános jellemzőkről szóló részben említett sajátos „kettős identitás” is, mely szerint lehet valaki egyszerre keresztény (vagy zsidó) és buddhista is. Az ilyen kettős identitás ugyanis létét mindenkor az őt hordozó rendszer (jelen esetben a buddhista vallásosság) gyenge, felületes voltának köszönheti. Ahol a vallás kimerül a formalitásokban, ott automatikusan megjelenik egy másik világnézet is.

Az ÁMM hanyatlása és a különféle buddhista közösségek megjelenése számomra a reformációt idézi. Ebben a felállásban az ÁMM a katolikus egyház, a többiek pedig a „protestáns szakadár”, akikkel az „anyaszentegyháznak” utóbb muszáj kiegyeznie. A szakadár a „komolyabb buddhizmust”, a vallás „hitelesebb, mélyebb megélését”, az „eredeti” (ti. keleti) buddhizmushoz történő „visszatérést” szorgalmazták, amit egyesek összekötöttek a „hiteltelen-né vált” régi vezetők (vagyis Hetényi) eltávolításával.⁶¹

Ha az ÁMM a maga hivatalosságával és külsőségeivel a „katolicizmus” buddhista megfelelője, úgy a Tan Kapuja két zen közössége tekinthető a régi protestantizmus két fő típusa megjelenítőjének. A két fő típus alatt kétféle mentalitás értendő. A Zen Kvan Um józan racionalitása, a kíméletlen versenyben elért, kemény munkával megszerzett anyagi javak, és az ehhez társuló társadalmi pozíció becsülete, automatikusan azt juttathatják eszünkbe, amit Max Webernél olvastunk a kapitalizmus alapjául szolgáló protestáns szellemiségről. A Zen Kvan Um-ban a vállalkozói létforma és értékrend a zen buddhizmus arisztokratizmusában találja meg a saját ideológiáját.⁶² (Szinte szimbolikus, hogy az iskola huszadik századi alapítója, a koreai Szung Szan, keresztény protestáns szülőktől származik!) A zen buddhizmus individualizmusa náluk a kapitalizmus individualizmusával cseng össze.

A másik zen közösség, a Mokusho inkább „kommunistikus” felfogású, amennyiben ez alatt a közösségi szellem mindenekfelettvalósága és ezzel az általában együttjáró anti-intellektualista látásmód értendő. Ez a radikálisabb protestánsok, a puritánok, a diggerek buddhizmusa: Elvonulni egy tanyára, ott testvéri közösséget létrehozni, szüntelenül gyakorolni, és mindenekelőtt sokat tenni a közösség érdekében. Ahogyan a Zen Kvan Um-nál a vállalkozás és az ebből származó egyéni jólét az egyik legfontosabb értékmérő, úgy a Mokusho esetében ezt a helyet a közösségért végzett munka foglalja el: meditációs párna készítése, szerzetesi kötény varrása, főzés, a dojo (ti. meditációs terem) építése vagy rendezése, kertművelés, stb. Szorosan ehhez társul sűrűn hangoztatott nézetük a gyakorlás elsődleges voltáról, illetve arról, hogy ők azok, akik „megélik azt, amiről mások (különösen a Buddhista Főiskola tanárai) csak szövegelnek”. (Kinek ne jutna eszébe az a régi protestáns frázis, hogy „az Úr az embert tettei alapján ítéli meg”?) És habár közösségi szigorrról nem nagyon beszélhetünk, és az egyes tagok életvitele is inkább a legújabbkori nyugati buddhizmus hippy előzményeit idézi, mintsem a hajdani radikális protestáns szektákét, e vonások kétségkívül a „dolgozz és imádkozz!” szellemiségét juttathatnák eszünkbe.

A két közösség közötti felfogásbeli különbséget, mint a „buddhista protestantizmus” két fajtáját, a vallásgyakorláshoz történő hozzáállásuk is megmutatja: A Zen Kvan Um inkább a

⁶¹ Hetényi eltávolítását sokan helyeselték azok közül is, akik nem kívántak az ÁMM kötelekeiben maradni, és az eseményeket passzív szemlélőként nézték végig.

⁶² A protestantizálódás egyébként Keleten, hagyományos buddhista területeken is megfigyelhető jelenség. Így pl. Ceylonon is megjelent a „protestáns etika” az ottani vállalkozók, gazdagabb rétegek körében. Tehát a protestantizálódási folyamat nem köthető kizárólag a kereszténységhez. Erről: Gombrich 1993.

formalitásokat, a rítust, sokban az ÁMM-re emlékeztető „hivatalos” vallásosságot kedveli, amely a külvilággal való kapcsolattartás intenzitásában is megnyilvánul. (Ezt képviseli újságkiadásuk és a Buddhista Főiskolán végzett tevékenységük is). Ezzel szemben a Mokusho inkább a devóciót, a vallásos tartalom intenzív megélését helyezi előtérbe, s ezzel párosul elvonuló hajlamuk is. (Kivonulás a főiskoláról, az Uszó tanya gondozása, stb.). Ugyanakkor mindkettő „protestáns” jellegét erősíti a ceremonialitás egyszerű, kevés szimbólummal dolgozó, mondhatni puritán mivolta.

A „tibeti” buddhizmus különféle hazai képviselői már inkább a modern keresztény szektákat (vagyis a „fiatalabb” protestantizmust) idézik. Beszédmódjuk alapján sokkal közelebb állnak az új vallási mozgalmak keresztény szektáihoz, mint a fenti három. A Magyarországi Kagyüpa Közösség például a merevebb felfogású „rigorózusabb” keresztény szektákkal mutat bizonyos területeken rokonságot. Egyik kiadványukban például ez áll:

„Amikor menedéket kérünk, eljutunk a Dharma (azaz a buddhista Tan) kapujához. Mi az, ami kinyitja a kaput? A válasz a hit. Ezért menedék kérés előtt legyen szilárd a hitünk. (...)

Bármennyit is gyakorol valaki, ha nincs hite, gyakorlásának nem lesz gyümölcse. Ha valaki égett magokat ültet el, bármennyire is trágyázza és gondozza a földet, soha nem lesz termése. Hasonlóképpen, szilárd hit nélkül gyakorlásunk nem fog gyümölcsöt hozni. Tehát a hit nagyon fontos”.⁶³

Amint azt a fenti rövid idézetből is láthatjuk, itt már a gyakorlás sem elég. Maga a szöveg stílusa is meglehetősen az Egyesült Államokból érkező szekták hangvételére emlékeztet: erőteljes retorika, egyszerű nyelvezet, keveredve a didaktikus gondolatvezetéssel. Mennyire más ez a stílus, és mennyire más maga a szemléletmód is, mint a hajdani, Nyugatra került „intellektuális vallási alternatíva” szemléletmódja és stílusa!

A másik Karma-Kagyü vonalhoz tartozó közösség, az Ole Nydahl vezette, s az előbbinél egyébként jóval nagyobb Karma Decsen Özel Ling megint más jelleggel bír. Mint azt már említettem, ez a közösség áll legközelebb a New Age-hez, illetőleg a „New Age típusú” vallásossághoz. Ha „keresztény párhuzamot” keresnénk, talán leginkább a gitárral és közös énekkel kísért istentiszteletet tartó, szeretetet hirdető szabadkeresztény gyülekezetekre emlékeztetnek. Náluk is – csakúgy, mint ez utóbbiaknál – központi helyet foglalnak el az emócióktól áthatott közösségi érzés, az érzelmes szeretet, és a boldogság kultusza, az „érezd jól magad”-felfogás. Az érzelmi felhangoltság kultúrájához köthető, hogy ez a buddhista közösség őrizte meg talán legjobban a hippy-korszak örökségét. Az idekerülő fiataloknak egyébként nemegyszer hasonló „megtérésélményeik” vannak, mint a különféle keresztény szektákba bekerülteknek:

Amikor megkérdeztem egy ide tartozó lányt, hogy mi vonzotta őt a buddhizmushoz, és persze ezen belül is ehhez a közösséghez, ő azt válaszolta, hogy egyfajta megmagyarázhatatlan erő és világosság érzése töltötte el. Ez az érzés persze a karizmatikus vezető személyéhez kötött: Egy másik lány mesélte, hogy amikor először találkozott Ole Nydahl-lal, őt is hatalmába kerítette ez az erő: „Amikor a szemébe pillantottam, szemünk egy pillanatra összetalálkozott. Akkor ott éreztem, hogy egy erővel találkozom, amely a szívemben érint meg, és tudtam, hogy ide tartozom, itt a helyem.”

Ami pedig a buddhizmus legfőbb célját, a megvilágosodást illeti, nos az ehhez való viszonyulás is igen érdekes képet mutat. *A buddhisták világképében a megvilágosodás gondolata voltaképpen a transzcendens szférájába tartozik.* Definiálatlan, kézzelfoghatatlan, és egyébként igen ritkán (főként a kiadványokban és a külvilágnak szóló „hivatalosabb” szövegekben) használatos fogalom ez. A megvilágosodás a buddhisták elképzelései szerint csak hosszadalmas fejlődés során érhető el. A fejlődés üteme pedig a törekvő gyakorlásának intenzitására

⁶³ Meditációk a szeretet és együttérzés felkeltésére és kiterjesztésére. Tar község, évszám és szerző nélkül.

alapul. Még a jól gyakorló törekvő, aki „kigyakorolta a Tanítást”, s ezzel „pozitív karmát szerzett”, is csak jövőidőben gondolhat a megvilágosodásra. Ezt a felfogást tükrözik az olyan kifejezések is, mint amilyen az erre használt „végső állapot”, „végső megszabadulás”, vagy éppen „végső megvilágosodás”. Ennek megfelelően a megvilágosodás kikerül az egyén hétköznapjaiból, viszont mint végső cél, egyfajta távoli „ítélőbíróként” hatást gyakorol a jelenre. (Pl.: „Ha nem törekszel fáradhatatlanul, nem gyakorolsz eleget, soha nem éred el a megvilágosodást!”) Mindebben ugyancsak nem nehéz a keresztény vallás hatását (vagy éppen latens jelenlétét) felfedezni. Azt talán mondanom sem kell, hogy a buddhizmustól sokáig idegen volt ez a fajta látásmód. A buddhizmusban eredetileg a megvilágosodás az a mindenkor (minden pillanatban) elérhető felismerést jelentette a világ látszat voltáról, és a szubjektum abszolút szabadságáról. Viszont a megvilágosodásnak a modern nyugati felfogása sokban hasonlít a kereszténység távoli, elérhetetlen istenképéhez. És ahogyan a keresztények többsége (különösen a történelmi egyházak hívei) nem közvetlenül keresik a kapcsolatot Istennel, hanem közvetítő útján, ugyanúgy ilyesfajta közvetítő szerepet játszik a „pozitív karma”, ill. a „több életen át tartó fejlődés” képze is a megvilágosodás elérése felé, amely amolyan absztrakt, személytelen istenségként a jelent is befolyásolja. A tartalom és a jelleg más, de a struktúra ugyanaz, csak a buddhisták esetében ez a lineáris időre van rávetítve. Másrészt pedig a „végső”-jelzővel ellátott fenti fogalmak az Utolsó Ítélet képéhez is társulhatnak: Ahogyan tetteink alapján megítél bennünket az Úr, ugyanúgy a törekvés komolysága – ami elsősorban a gyakorlás mennyiségének, és az abban való jártasságnak a függvénye – alapján dől el a megvilágosodás is. Mivel azonban ez utóbbi a végtelenül hosszú időbe van kihelyezve, így az átlagos törekvő ezzel a kérdéssel talán még kevesebbet foglalkozik, mint az átlagos keresztény hívő a végső üdv vagy elkárhozás kérdésével.⁶⁴

A megvilágosodás értelmezési problémái más tanulságokkal is szolgálnak. A szocialista korszakban még aránylag többen akarták ezt a magasztos célt elérni, s ezt a szándékot a „megvilágosodás” szó (vagy ennek bizonyos szinonimái) viszonylag sűrűbb használata is kifejezte. Ma már a törekvők többsége inkább „pozitív karmát” akar szerezni, hogy „következő életében” jobb alapról induljon a megvilágosodás elérésére. Vagyis: a végcél a megfoghatatlan messzeségbe lett kitolva. Ennek a változásnak az okát én elsősorban a szocialista kori életérzés, illetve az ehhez kötődő gondolkodásmód és értékrend megváltozásában látom. A szocializmusban a társadalomból történő kivonulás, a „belső emigráció” egyik lehetősége volt olyan obskúrus dolgokba menekülni, mint amilyen obskúrus dolognak a buddhizmus is számított. A megvilágosodás, vagy az akkor még kedveltebb kifejezéssel élve: a „felébredés” vágya jól szimbolizálta azt a hangulatot, amely a társadalom bizonyos rétegét (elsősorban a marginális értelmiséget) áthatotta. A felébredés, a megvilágosodás a kivonulást, a belső emigrációt, illetőleg annak egy egzotikusabb válfaját jelképezte. Ezzel szemben az „érezd jól magad” mai világában, amikor megnyíltak a kibontakozás, a meggazdagodás lehetőségei sokak számára, nem feltétlenül kell azonnal „felébredni a lét álmából”. Elég egyelőre csak „pozitív karmát” szerezni. S mint már említettem, az alternatív vallásosság azon típusa felé, ahová a buddhizmus is tartozik, régebben a marginális értelmiségiek, ma pedig inkább már a vállalkozók fordulnak.

Talán többen úgy vélnék, hogy a buddhista vallásosság e formái, és az ezekhez kapcsolódó felfogás, Keleten, az „eredeti” buddhizmusban is megtalálhatóak. Ez így kétségtelenül igaz. Sőt:

⁶⁴ A buddhizmusban nincs világvége képzet. Ugyanakkor érdemesnek tartom megemlíteni, hogy – hála az ezekben a körökben uralkodó szinkretista felfogásnak – találkoztam olyanokkal, akik becsempészték ezeket az elképzeléseket a „saját buddhizmusukba”. (Egy időben az ÁTAMA bizonyos köreiben éltek ilyen képzetek.) Náluk az eszkatalógia össze volt kötve a buddhista törekvés fogalmával: Aki ez utóbbi révén „magas szellemi szintet ér el”, az megmenekül a végső pusztulástól. Nem nehéz felismerni ebben az antik gnoszticizmus buddhista köntösben történő újraélesztését.

Megtalálható már évszázadok óta, különösképp az ottani népi vallásosságban. Azonban a buddhizmus Nyugatra – s így hazánkba is – úgy érkezett, mint a kiüresedett, „vakhitre” és érzelmekre alapuló hagyományos európai vallásosságnak az ember „nagy kérdéseire” korszerű választ adó intellektuális alternatívája. Másrészt pedig Keleten a buddhizmus e vonásai saját kulturális kontextusukban egészen más értelemmel, más jelentéssel bírnak, mint Nyugaton. A nyugati buddhizmus nem az ősi helyi kultuszok archaikus elemeit természetes módon magába integráló és feldolgozó tömegvallás, hanem egy értelmiségi-félértelmiségi réteg által mesterségesen létrehozott szellemi képződmény. E képződmény pedig, amint szélesebb rétegekhez kíván eljutni, nem tehet mást, minthogy felveszi a helyi beszédmódot, hozzáidomul a helyi hagyományokhoz. (Akárcsak helyi kultuszok mágikus-archaikus elemeit felvevő keleti buddhizmus szinte valamennyi irányzata). E „helyi hagyomány” pedig a kereszténység.

A mentálhigiéné mint vallás

A buddhizmus Európában, ill. a nyugati világban több mint egy évszázadon át a szélesebb és egyben avatatlanabb köztudat számára úgy jelent meg, mint misztikus és mágikus bölcselet. Némileg finomabb, intellektuálisabb formában ugyan, de nagyjából ugyanez volt a helyzet az „avatottabbak” esetében is. Ennek a felfogásnak a fő oka – számos egyéb tényező mellett – természetesen a buddhista tanítások, szentiratok, ill. a különféle buddhista filozófiai irányzatok elégtelen ismerete volt, amelyhez hozzájárult az akkoriban még ismeretlen, „titokzatos Kelet” csodáinak mítosza is. Nos ez a naiv miszticizmus, ez a hagyományos okkultista máz, amely ráépült a nyugati buddhizmusra, mára már erősen megkopott. (Habár el nem tűnt.) Helyette kialakult egyfajta álfilozófiai, vagy még inkább: *álpszichológiai* felfogás, amely viszont nem csupán a buddhizmus, de egyéb „keleti tanítások” nyugati értelmezéseinek is mára már állandósult fő vonása.

A múlt század végétől a hippy-korszakig dívó, a hagyományos régi okkultizmushoz közelebb álló akkori újkultista felfogás (teozófia, antropozófia, stb.) számára a Kelet a „klasszikus” csodák földje volt. A tibeti szerzetes, az indiai jógi, a nepáli guru, a kínai taoista bölc, de még a fakír is, mágikus erővel bíró, szinte felsőbbrendű lényekként jelentek meg a borzongó európaiakból álló művelt közönség olvasmányában. Elég minderről az olyan akkoriban divatos szerzők könyveit elolvasni, mint Alexandra David Neel, vagy Paul Brunton. Indiának és a Távol-Keletnek ez az újkori legendáriuma persze elsősorban a kalandos életű európai utazók sokszor túlzó, nemegyszer valótlan állító mesés elbeszéléseinek köszönheti a létét. Mindennek az alapját pedig a nyugati embernek már az antik világban is meglévő Kelet iránti csodálata képezi. Erre a Keletről alkotott képre épültek rá azután az intellektuálisabb szellemi építmények is. És voltaképpen ennek a folyamatnak esett áldozatul a buddhizmus is, amely szakítva a Schopenhauerrel megjelenő szikárabb filozófiai olvasattal, a múlt század végére már mint titkos tudást rejtő okkult tanként jelent meg az érdeklődők többsége számára. És habár az akkori nyugati „törekvők” egy részének gondolkodására még nem volt jellemző a durvább okkultista értelmezés, a buddhizmus lényegében mégis annak a mesevilágnak a részévé vált, amelynek talán legjobb szimbóluma az élvetemetkező fakír alakja.⁶⁵

Magam is számos alkalommal tapasztaltam, hogy mennyire vonzó némelyek számára a buddhizmusban a csoda, s ezen belül is leginkább a „mágikus erők” megszerzésének a vélt lehetősége. Sokan mentek a Buddhista Misszióhoz azért, hogy egy idő után részesei legyenek valamiféle misztériumnak, és ennek eredményeként elérjenek valamilyen „magasabbrendű

⁶⁵ A háború előtti okkultista felfogásnak, illetve az ennek helyet adó közegnek, milliók az egyik legjobb, legszemléletesebb leírásait adják a ma is divatos Szepes Máriának – főként önéletrajzi ihletésű – regényei, elbeszélései.

képességet”. Olyannyira át volt még ebben az időben itatva a hazai buddhizmus ezzel a felfogással, hogy a Misszió vezetősége és a Kőrösi Csoma Sándor Intézet előadói gyakran nem győztek állandó „óvintézkedéseket” tenni a fantaszták, rajongók, vagy pszichésen sérültek „támadásai” ellen. Például amikor először mentem a Dokumentációs Központba, 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 magasabbrendű képességet, nem fogok vízen járni tudni, vagy efféléket megtenni. Csak kicsivel később értettem meg, hogy miért mond nekem ilyen, látszólag badarságnak tűnő dolgokat. Ez persze a szocialista időszakban történt, amikor még nem nagyon terjedt el Magyarországon a Nyugaton akkor már hosszú évek óta dívó, a Tanítást egyfajta pszichológiai bölcséletként értelmező, modernizált felfogás.

Egyébként az akkori buddhista közösségbe nem tartozó, de a buddhizmus, illetve általában a „mesés Kelet” iránt érdeklődő „kívülállók” tudatában e felfogás olykor ugyanilyen erőteljes formában, eléggé „megrögzött” módon tudott megjelenni. Egyik ismerősöm például, aki rövidebb később katolikus teológiára nyert felvételt, de mindig is érdekelték a „szellemi dolgok”, amikor tudomást szerzett arról, hogy buddhizmussal kezdtem el foglalkozni, azt mondta, csak akkor hiszi el rólam, hogy valóban buddhista vagyok, ha majd levitálni tudok. És nem viccelt.

Nyugaton a hippikor kiútkereső, szinte minden iránt érdeklődő gyermekei az európai okkultizmust és miszticizmust a keleti tanításokkal összeötvöző szinkretisztikus szellemi halmazt újra felfedezi magának. Csakhogy addigi formájában ez immáron nem korszerű. A hippikorszak nemzedéke rövid időn belül elvégzi ezt a korszerűsítést, elsősorban azért, hogy megváltoztatja ezeknek a tanításoknak a terminológiáját, hozzáidomítva azt a legújabb kor tudományos beszédmódjához. A nyelvi változtatással persze együtt jár némi tartalmi változtatás is: a fővonalból eltűnnek a repülő lámák, a levitáló jógik, s a csodaerők helyébe egyre inkább e tanítások vélt vagy valós mentális, lélektani tartalma lép.⁶⁶ Az okkultista tanok, a keleti és nyugati miszticizmus immár mint egyfajta ősi lélektan, archaikus pszichológia jelenik meg. A régi csodaerők helyébe a mentális higénia előnyei kerültek, az egykori polgári szalonok izgalomszerző időtöltéséből a „tudat és az ösztönök” megismerésének és felszabadításának doktrínája lett.

Ez az értelmezésbeli eltolódás lényegében két dolognak köszönhető. Egyrészt a buddhizmus, mint mindenkor, most is aránylag hamar felvette a kor és a hely beszédmódját. A New Age szellemiségét követve, (illetőleg az utóbbi időkben éppen ennek hatására) hamar illeszkedett a hagyományos vallásossággal szakítók vagy azzal soha kontaktusba nem kerülők lelki, spirituális igényeihez. Másrészt pedig megváltozott maga a világ is. Ma már nem lehet olyan mértékben és olyan formában eladni a „mesés Kelet misztériumait”, mint akár még pár évtizede is. Egyre kevesebben hisznek a levitáló lámákban, vagy a jógik mágikus képességeiben oly módon, ahogyan mondjuk még a húszas-harmincas években hittek. Köszönhető ez egyrészt a tudományos forradalom kultúrát befolyásoló erejének, másrészt pedig az információ-áradatnak, a határok megnyílásának. Mert a világ is kisebb lett és kitérült: nincsenek igazán olyan ismeretlen régiók, ahová csak egyes szerencsések tudnak eljutni, s egyes még szerencsésebbek visszatérni. Az Indiába elzarándokolók általában nem a Mestereket, illetve az azoktól remélt csodát találják meg, hanem a nyomor minden formáját, vagy eljutva néhány nyugatiak által is lakott államba, a hippikorszak maradványait. A rejtelmes Tibet pedig évtizedek óta a

⁶⁶ Természetesen csak a fővonalról kerülnek ki a régi mítoszok, ill. azok elemei. Bizonyos irányzatoknál (pl. a hippikorszak egyik nagy guruja által alapított Transzcendentális Meditáció csoportjainál) olyan jelenségeknek, mint a levitáció, máig nagy kultusza van. Ugyanakkor ma már ezeket is „tudományos” magyarázatokkal próbálják alátámasztani, emellett pedig ezekben a dolgokban is a *mentális, pszichológiai tartalmat vagy jelleget emelik ki*. Orme-Johnson and Farrow 1977.

kommunista Kína igáját nyögi, és sem a lámák, sem pedig az istenségek, vagy védőszellemek nem tudják hazájukat mágikus erejükkel megvédelmezni. Ennélfogva a Tanítás modernizálása elkerülhetetlenné vált.

Ezzel viszont a reformerek lényegében szublimálták a buddhista, ill. más egyéb irányzatok misztériumait. E művelet konkrét formáját tekintve úgy történt, hogy azt, amit a titkos tanok csodálói korábban nagyon is valós, kézzelfogható, reális dologként hittek el, most mint különféle „mélyebb” tartalmakat kifejező *szimbólumokként, ill. szimbolikus aktusokként* értelmezték. Hirtelen szinte minden jelképpé, méghozzá a „tudat megtisztulását”, annak „belső folyamatait”, vagy egyéb „szellemi dolgokat” leíró szimbólummá vált. E szimbolizáció révén pedig az irracionális, érthetetlen, elavult módon misztikus, vagy éppen nevetségesnek tűnő dolgok egyszeriben világossá, érthetővé lettek a modern nyugati ember számára is. *Vagyis a szimbolizáció egyben a racionalizáció feladatát is ellátta.* Ez az újfajta értelmezés pedig – lévén összecsengett a tudománnyal, illetőleg annak populáris megjelenési formáival – nagyon rövid idő alatt nagy népszerűsége telt szert. Ezzel a látásmóddal ugyanis nem csupán nagyszerűen el lehetett magyarázni az őket körülvevő világot, hanem az elveszettnek hitt csodákat is megmentették e tanok korszellemhez történő hozzáidomítása révén.

A szimbolizáló látásmód emellett bizonyos védelmi funkciót is ellát. Ez főként olyan esetekben válik szükségessé, amikor bizonyos radikálisabb irányzatok (elsősorban a tantrikus buddhizmus) tanításai, vagy gyakorlatai kerülnek szóba. A szimbolikus, pszichologizáló értelmezés ugyanis megóvjá e tanításokat, ill. ősi szokásokat attól, hogy azok mint sötét, barbár kultuszok maradványai botránykővé válhassanak a kívülállók szemében, másrészt pedig megóvjá a törekvők lelkületét is. Erre a felfogásra igen jó példa az alábbi idézet, amely Láma Anagarika Govindának, az Árja Maitréja Mandala rend alapító atyjának főművéből származik:

„A buddhista tantrizmusnak az erotizáló shaktizmussal, illetve a hindu tantrizmussal való párhuzamba állítása, összecserélése eredményezte azt a nagymértékű zavart, amely a Vajrayana és szimbólumnyelvének megértését mind a mai napig lehetetlenné tette. (...) Azok, akik e nyelvet szó szerint értelmezték, eltévedtek a csodaerők utáni hajszában, vagy blaszfémiát véelve felfedezni, visszariadtak a további kutatástól. (...) Habár a férfi és a női polaritás princípiumait a Vajrayana-tantrák elismerik, szimbolikájuk alapjává teszik, mégis ez oly szinten történik, amely a szexuális szférától távol áll. (...) Nem szabad elfelejtenünk, hogy a figurális ábrázolások nem közönséges emberek szobrai, hanem a meditációban született szellemi képek ábrázolásai. Ebben az állapotban már nem létezik „szexualitás”. (...) Ha a „Prajnopayaviniscaya-siddhi” félreértett helyein azt olvassuk, hogy a Sadhaka minden asszonyt élvezve éri el a Mahamudra állapotát, úgy ezt nem szabad fizikai ételemben felfogni. (...) Egy másik passzus éppen groteskségénél fogva teszi nyilvánvalóvá, hogy a Sandhyabhasat karakterisztikumának megfelelően kell értelmezni, és nem szó szerint: „A Sadhaka, aki anyjával, testvérével, leányával folytat szerelmi viszonyt, könnyűszerrel éri el legmagasabbrendű célját. (...) A tibeti tantrikus hagyomány szempontjából a fentebb említett szöveghelyeknek csak akkor van ésszerű értelmük, ha azokat a yogapraxis terminológiájának figyelembevételével vizsgáljuk: „a világ minden asszonya” valamennyi elem női princípiumát jelenti, pszichofizikai személyiségünk kivetítőit.”⁶⁷

Nem nehéz Govindánál felismerni a német protestáns származásából adódó gondolkodásmód jelenlétét, amely főként a morális alapú prekonceptiókban és a racionalizálásban ölt testet. És nem csupán az ő esetében beszélhetünk a keresztény-európai látásmód (tudattalan) megjelenéséről.

Nem egyszer voltam tanúja nagymérvű felháborodásoknak, amelyek akkor törtek ki, amikor is némelyek a maga konkrétumaiban kezdték értelmezni e különféle „szimbolikus”

⁶⁷ Govinda 1984a:104-6.

tanításokat. Így például egy ízben a Buddhista Főiskolán nem akarták elfogadni az egyik hallgató szakdolgozatát, mivel abban a szerző Padmaszambhavának, a nyingmapa-vonal alapító szentjének, a buddhizmus tibeti elterjesztőjének életéről és tetteiről szóló legendákban ősi kannibalisztikus rítusok meglétét vélte felfedezni, s ezt analógiába vonta a hindu tantrikus kultuszok egynémelyikével. A legintenzívebben a bizottságban helyet foglaló hazai nyingmapák vezetője tiltakozott, még hozzá a nagyon is a kereszténységre emlékeztető mentalitással, voltaképpen „buddhizmusba csomagolt” hagyományos európai vallásos értékek védelmében. Egy másik szakdolgozat megtárgyalásakor pedig – mikor is a hindu alkímia és a tantrizmus volt a dolgozat témája – a főiskola igazgatója keveredett vitába az egyik tanárral. Az igazgató ugyanis felháborodott azon, hogy ez utóbbi – a dolgozat szerzőjével együtt – konkrét gyakorlatként értelmez számos tantrikus „szellemi gyakorlatot” (pl. fekálival bekent, kaszton aluli lánnyal történő szeretkezést, stb.), melyeket ő kizárólag szimbólumokként értelmezett.

Természetesen felmerülhet az olvasóban, hogy a szimbolizáló látásmód jogos, hiszen egy katolikus pap, vagy egy protestáns lelkész is kikérné magának, ha az úrvacsorát valaki kannibalisztikus rítus maradványaként értelmezné. Ugyanakkor érdemesnek tartom megemlíteni, hogy habár e dolgokat Keleten is szimbólumokként, ill. szimbolikus cselekvéseként értelmezték évszázadokon át, mégis, ezekhez szinte mindenkor a *valóságosság, méghozzá a nagyon is anyagi valóság elemei társultak*. Így e rítusokat – bár kétségtelenül szimbolikus tartalmuk középpontba helyezésével – de szinte mindenkor elvégezték. Indiában máig léteznek kannibalisztikus és orgiasztikus rítusokat végző szekták éppúgy, mint ahogyan Tibetben még az utóbbi időkben is ettek egy darabkát az elhunyt teteméből a hozzátartozók. De ugyanígy „valódiak” a lámaista szertartáskellékek embercsontból készült darabjai is. A felháborodás és a kizárólagos szimbolista értelmezés tehát jellegzetesen etnocentrikus európai látásmódot tükröz, amely látásmód természetszerűleg nem képes túllépni saját határain. Így tehát a szimbolizáló látásmód teret kínál nem csupán a rugalmas és racionalizáló értelmezés számára, de a „látens keresztényi lelkiület”, azaz a hagyományos, saját kultúra meghatározta vallásosság kiélésére is.

A keleti bölcsélet miszticizmusa tehát nem tűnt el, csupán átalakult: *A külső, tárgyias csodák helyett a psziché kézzelfoghatatlanabb és ellenőrizhetlenebb belső terének „csodái” kerültek előtérbe*. Az okkult tudás fokozatosan átlényegült a psziché, ill. a tudattalan titkainak ismeretévé. Ennek az átalakulásnak a hátterét nagy részben a Nyugaton (főként az Egyesült Államokban) már az ötvenes évektől folyó legkülönbözőbb, olykor egészen fantasztikus pszichológiai kísérletek népszerűsített vagy csak egyszerűen a köztudatba került eredményei adták. (Olyan ténykedésekre gondolhatunk e helyen, mint a híres-hírheft „szamádhikád” vagy az akkoriban felfedezett LSD alkalmazása a „tudattalan rejtett régióinak” feltárására).⁶⁸ És e háttér felvázolása nem lenne teljes Jung nevének említése nélkül. Mind olvasmányaim, mind pedig személyes tapasztalataim azt mutatják, hogy a jungi pszichológia igen fontos szerepet játszik ezeknek az irányzatoknak a működésében. Ez a szerep pedig nem más, mint a legitimációs funkció. Jung bűvös név a mai újokkultisták számára: az ő életműve vagy még inkább *elfogadott mivolta* révén próbálják saját tanaikat elfogadtatni, szalonképessé tenni. *Jung, és a jungi pszichológia az a híd, amely a közvetítő szerepét játssza civilizációnk bevett beszéd-módja: a tudományos világgép és az újokkultisták törekvései között*. Hogy a buddhizmus mennyire ennek az áramlatnak a részévé vált Nyugaton, arra szolgáljon példával egy tizenöt

⁶⁸ A legismertebb ilyen életmű, az idősebb korára előző életüket kutató újokkultistává lett Stanislav Grof munkássága, aki az LSD-t használta a magzati emlékeket feltáró terápiái (és persze kísérletei) során. Egyébként a polgári szalonok hagyományosabb okkultizmusát részben ezek a kísérletek és az azokat kísérő elméletek alakítják a ma elterjedt újokkultizmussá, elsősorban ezek populáris szintre történt lecsapódásai révén. (Ez a lecsapódás a hippikorszak és a vele elterjedő drokkultúra eredménye.) Így voltaképp szellemtörténeti értelemben ezek tekinthetők a New Age, illetőleg az ehhez kötődő irányzatok legközvetlenebb előzményének is.

évig Párizsban élt japán zen mestertől, a magyar zen buddhisták egyik irányzata által alapítóként tisztelt Taiszen Desimarutól származó alábbi idézet:

„A bölcsesség nem csupán az előagyban múlik. Az igazi bölcsesség megjelenéséhez a thalamusra és a hypothalamusra is szükség van. Amikor egyaránt erősek, akkor hatalmas bölcsességgel rendelkezel. (...) De a hypothalamuson keresztül a dolgok bevésődnek az agyba. Lényegük megmarad a tudatalattiban, és zazen alatt újra éled. Nem szexuális képzetekről és kellemes gondolatokról van szó, hanem azokról a dolgokról, amelyek mély benyomást tettek a testre; ezek élednek újra zazen alatt.

Nekem a szútrák, mesterem szavai és a fontos dolgok nem a memóriámban hagytak nyomot, hanem tudatalattimon keresztül a thalamusomban.”

„Zazen közben nem az előagyat használod, mégsem kellene azzal próbálkoznod, hogy megakadályozd a tudattalan gondolatok felbukkanását, mert a thalamus automatikusan kezd működni. Jung azt mondta, hogy ha az ember rájönne a tudattalan feltárásának módjára, az jelentős felfedezés lenne. A zazennel ez lehetséges...”⁶⁹

Láthatjuk, hogy Desimaru esetében a pszichologizálás teljesen átszövi a vallásos tanítást. Emellett ellát egy nagyon fontos funkciót is: *Átmenti a régi idők csodáit a modern, csodátlan világgépbe*. (Akárcsak a jungi lélektan, amely a különféle újokkultista körökben az említett legitimáló funkció mellett ezt az átmentést is megkísérli).

Az alábbi idézet a legnagyobb magyarországi buddhista közösség, a tibeti inspirációjú Karma Decsen Özel Ling dán származású vezetőjétől és mesterétől, Ole Nydahl-tól való. Figyeljük meg, hogyan keveredik a modern pszichologizáló nyelvezet az akár még hagyományosnak is nevezhető vallásos okkultizmussal:

„A Karmapa gyakran mondta: „Én nem vagyok fontos, a Korona a fontos!” (ti. neki, mint lámának a fején lévő kultikus méltóságjelvény). Ez azt jelentette, hogy a koronának olyan ereje van, ami a tudat legmélyebb szintjeit nyitja meg. Olyan, mint a bokszoló bal keze. Keresztül vág az ego védekezéseit. Azután pedig a Karmapa energiamezője, mely akkor is megjelenik, ha csak gondolunk rá, mint a bokszoló jobb keze, kiüti elhomályosulásainkat. Tehát a Koronának nagyon fontos megnyitó funkciója van, megszünteti az elvek és merev elképzelések rétegét, és képessé tesz a Megvilágosodás legmagasabb szintű állapotainak áldására”.⁷⁰

A szintén tibeti – sőt a fentivel elvileg azonos – szellemi vonalat követő Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség egyik fontos kiadványából is had idézzek néhány sokatmondó fejezetcímet: „Együttérzés: mások behelyettesítése önmagunkkal”, „Egy barátot használni az együttérzés fölkeltésére”, „Hogyan meditáljunk az együttérzésen”, vagy: „Hogyan irányítsuk az együttérzést”.⁷¹ De az ilyen jellegű címeket vagy akár idézeteket is, még tovább lehetne sorolni. A következő rövid részlet pedig a Zen Kvan Um közösség hazai vezetőjének egyik írásából való:

„Ha egy kisgyerek tanulási folyamatát figyeljük, látnunk kell, hogy neki még nincsenek beépített reakciói a dolgok milyenségére (...) A felnőtt ember már nem is tudja, hogy amikor tapasztal, amikor felismer egy tárgyat, mennyi tanult és szerzett észlelési rutin segíti őt a tárgy felismerésében és megnevezésében. Úgy észlel, hogy azt hiszi, azt látja, amit tapasztal. Nem veszi észre, hogy ő, azaz saját tudata, mit tesz hozzá az észleléshez.

A buddhizmus nagy jelentőséget tulajdonít ennek a kérdésnek. Nem azt vizsgálja, hogy helyes-e az észlelés, hanem azt, hogy felismerjük-e magunkban ezt a tudati realizációs folyamatot”.⁷²

⁶⁹ Desimaru 1995:81-2.

⁷⁰ Nydahl-Aronoff é.n. 13.

⁷¹ A kiadvány címe: „Meditációk a szeretet és együttérzés felkeltésére.” Kiadási hely: Tar község, évszám és szerző nélkül.

⁷² Dobosy 1995:6-7.

Végezetül – mondhatni a teljesség kedvéért – engedjenek meg egy utolsó idézetet Láma Anagarika Govindától, az Árja Maitréja Mandala rend alapító atyjától:

„A buddhista felfogás szerint (...) mélytudatunk az univerzális tapasztalás rezervoárja, miként individuális emlékezetünk személyes tapasztalataink tartálya. Ily módon lehetséges az elmélyedés állapotában, azaz az intellektus kikapcsolása után, oly tudást a felszínre hozni, amely nem ebben a személyes létben, és nem személyes tapasztalatok révén szereztetett meg. A modern mélypszichológia megállapításai, melyek a „tudattalanra”, azaz a mélytudatra vonatkozóan hozzávetőleg hasonlóképpen nyilatkoznak, és a buddhizmus „kincseskamratadata” (alaya-vijnana) között eszmei párhuzam vonható”.⁷³

Világosan láthatjuk tehát, hogy a buddhizmus mennyire a modern pszichológia elemeivel, de leginkább annak stílusával-nyelvezetével operál. S hogy a „Kelet misztikája” iránt régi vágyakozás, a mágikus képességek megszerzése utáni sóvárgás sem tűnt el teljesen, arra éppen az utolsó idézet a legjobb példa, amelynek fő mondanivalója, hogy a meditáció segítségével nem mindennapi tudás birtokába juthatunk. Csakhogy ezt a felfogást ma már a kapuit kitáró, az ősi kultúrák ezoterikus hagyományai irányába is tapogatózó pszichológia legitimálja, és kínálja. Mégis mennyire más szövegek ezek, mint mondjuk a húszas-harmincas évek nagy és divatos Tibet-misztikájának írásos lenyomatai! (Pl. az Alexandra David-Neel írásaiban olvasható jelenségek). Körülbelül azt mondhatjuk, hogy amíg „nagyközönség” számára a titokzatos Kelet csodái egy érdekes intellektualizációs folyamaton átmenve szublimálódtak. És végül (véltetőleg főként a New Age hatására) kikötöttek a modern pszichológia bizonyos irányzatainak sok mindent felölelő, olykor igen elmosódó határokkal rendelkező területén, pontosabban annak peremvidékén. S mivel a tudományosnak ható, modern „pszichológiai” nyelvezet és „tartalom” egyébként is jelentős vonzerőt képvisel a „modern spiritualitás” hívei számára, úgy a lélektan egyes területei vélhetőleg még inkább ebben az irányban fognak továbbfejlődni.

A buddhizmust – mint arról már többször is volt szó – nem a hagyományos vallásosságot igénylő emberek találják meg maguknak. A buddhizmushoz fordulók többsége – akárcsak a New Age-hez vagy más hasonló „modernizált” valláshoz, ill. szellemi irányzathoz fordulók többsége – olyan alternatívát akar, amely éppen attól működőképes a számára, hogy szorosan illeszkedik annak a technikai civilizációnak a nyelvjátékához, vagy legalábbis alapelemeihez, amelyben megszületett és felnőtt. Így a buddhizmus azáltal, hogy a mentálhigiéné vallásos, misztikus formájává válik, voltaképpen ezt az igényt elégíti ki. Persze ennek groteszk ellentételezéseként megfigyelhetjük a hagyományosabb formákat felvevő, érzelmekre alapozott vallásosság folyamatos megerősödésének jelenségét is, még hozzá az előbbivel szoros egységben! E kettő együttes megléte a hazai-nyugati buddhizmusban mégsem tekinthető önellentmondásnak. A buddhisták egy jó része ugyanis lélekben többnyire keresztény európai marad, még akkor is, ha már szülei sem voltak vallásosak. Ezek az emberek a buddhizmussal kapcsolatba kerülve főként csak terminológiát váltanak, mentalitásuk, gondolkodásmódjuk nagyjából ugyanaz marad. Ez a mentalitás viszont azt a mintát követi, amit a kultúra diktál: A kétezer éves kereszténység mintáit a gondolkodásmódban és a viselkedésben egyaránt. A terminológia, pontosabban a beszédmód megváltozásával viszont úgy érzik, megkapták azt a spirituális alternatívát, amely által jobban értelmezhetik világukat. Mélyebb rétegeiket ugyanakkor nem érinti ez a felszíni változás, így a buddhizmus csak nagyon ritka esetben okoz valamiféle konfúziót bennük.

A rendszerváltás időszaka igen érdekes tanulságokkal szolgál a buddhizmus értelmezésének tekintetében is. A régi Buddhista Misszió világa – említett „polgári jellegénél” fogva – inkább a buddhizmus háború előtt divatos felfogásának adott táptalajt. Az akkori hazai buddhista spiritualításra egyrészt a formális vallásosság (szertartások, ünnepek, stb.), másrészt

⁷³ Govinda 1984b:14-5.

ez a hagyományosabb okkultista felfogás volt a jellemző. És habár a nyolcvanas években főként Jung kultusza és Erich Fromm könyvének sikere révén, itt is felbukkan a keleti, ill. archaikus vallásosságot „pszichológiai” módon értelmező szemlélet, ez mégis csupán az 1989-es fordulatot követően terjedt el igazán.⁷⁴ A hazai buddhizmusnak eme sajátos „konzervatívizmusa” elsősorban az információhiánynak, az akkori Magyarország viszonylagos elzártságának tudható be, amelyhez persze az akkori vezetésnek (és a tagság egy részének) polgári származásából adódó mentalitása is hozzájárult. A rendszerváltás időszaka hozta el azután a kézzelfogható, „gyakorlati” dolgoknak – elsősorban a meditációnak – az előretörését a buddhista csoportok vallásgyakorlásában, felváltva ezzel a korábban uralkodó szertartásosságot és elméleti érdeklődést. Megnyílt az ország, és jöttek a tanítók, s velük az új látásmód, a buddhizmus új, korszerűbb értelmezése Nyugatról.

Ez a Nyugatról érkező „új spiritualitás” főként a vallásosság mentálhigiénés tartalmát, illetőleg annak mélylélektani vonatkozásait emeli ki. Nem véletlen, hogy ennek a felfogásnak a megjelenésével kerülnek előtérbe a hazai buddhisták érdeklődési körében az olyan dolgok, mint a természetgyógyászat, ill. annak egyes okkultabb irányzatai, úgymint a reiki, aurafésülés, energiaátadás, fényadás, stb., továbbá a városi sámánizmus. Ugyanis mindkettő magát elsődlegesen egyfajta ősi lélektanként, illetőleg annak gyakorlati alkalmazásaként állítja be. Emellett velük szorosan összefonódva jelentős mértékben megnőtt a meditáció jelentősége. Különösen a közös meditációké. Ez ugyanis ebben a pszichologizáló újokkultista felfogásban nem más, mint a szintén Nyugatról bejött csoportterápiás mentálhigiénés foglalkozások ősi hagyományokhoz kötött, misztifikált, ám konkrét elemeiben annak leegyszerűsített válfaja.

Jelenleg a buddhizmusnak ez a „pszichoterápiás” felfogása minden általam ismert magyarországi buddhista közösségen belül több-kevesebb mértékben, de érezhetően jelen van.⁷⁵ Ebben a tekintetben pontos sorrendet megszabni igen nehéz feladat lenne a különböző közösségek között, elsősorban azért, mert ennek a pszichologizáló felfogásnak a mértéke, a vallásosságban elfoglalt pozíciója össze-vissza változik. (Hasonlóan a közösségeken belüli, meglehetősen nagymértékű fluktuációhoz). Eddigi megfigyeléseim szerint ebben talán az Árja Maitreja Mandala és a Magyarországi Nyingmapa közösség vezet, elsősorban vezetőik ilyen irányultságú műveltsége, ill. érdeklődése miatt. A képzeletbeli skálán középtájon helyezkedne el a két zen közösség és az Ole Nydahl-féle Karma-Kagyü irányzat, ahol is már a hagyományos vallásosságnak – főképpen a devóciónak – kiemeltebb szerep fut, de a pszichologizáló nyelvezet és a mentálhigiénés jelleg ezek esetében is igen erőteljesen megmutatkozik. A „tradicionális” közösségek közül ez legkisebb mértékben talán a Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösségnél dominál, mivel itt a legerősebb a hagyományos vallásosság, de természetesen – amint azt fentebb idézett egyik kiadványuk fejezetcímei is mutatják – ők sem mentesek ettől a felfogástól. A „nem-tradicionális” közösségeket illetően az ÁTAMA felfogására igencsak jellemző ez a sajátos vallásos pszichologizálás.

Egyesek számára kimondottan egzisztenciateremtő lehetőségként kínálkozik a buddhizmusnak ez a New Age irányában történő átalakulása. Így pl. egyik adatközlőm névjegyén meglepve pillantottam meg, hogy buddhista papként olyasfajta szolgáltatásokat kínál, mint:

⁷⁴ A nyolcvanas évek derekán jelent meg magyarul Fromm D.T. Suzukival közösen írt könyve, a „Zen buddhizmus és pszichoanalízis”. A „pszichológiai-mentálhigiénés” felfogást leginkább a Buddhista Misszióval kapcsolatba lépő jungiánus pszichológusok képviselték. Egyébként érdemesnek tartom megjegyezni, hogy – jellemzően a nyugati világnak ezen a téren is tapasztalható „előrébb tartására” – már az ÁMM „atyjának”, Govindának egyes írásai is ebbe az irányba mutatnak. Maga a Misszió már a nyolcvanas évek elején megjelentet Jungról, és Jungtól egyaránt tanulmányokat.

⁷⁵ Sőt: Az Árja Maitreja Mandala rend egyik „nagy egyénisége”, vagy ha úgy tetszik: szellemi vezetője, Pressing Lajos igazi szakmabeli, mivel azelőtt gyakorló pszichológusként dolgozott, és sokáig a jungi pszichológiával foglalkozott. De pszichológusok, vagy pszichológiával foglalkozók mindig is magas arányban fordultak meg a buddhisták között.

„egyéni, páros és családi konzultációk vállalása”, méghozzá olyan témakörökben, mint „meditáció”, „személyiségfejlesztés”, „konfliktuskezelés”, „stresszoldás”, „holisztikus életvitel”. És feltehetőleg (sőt eddigi tapasztalataim alapján biztosan) nem ő az egyetlen, aki hasonló „vállalkozásba” fogott. Itt tehát a nyugati buddhista pap (ebben az esetben pap az, aki tagja valamely rendnek) a pszichológus pozícióját is betöltheti, mondhatni egyfajta pótpszichológusként tud funkcionálni. Érdekes kapcsolódási pontja ez a vallásnak a lélektan: Ez utóbbi lényegében az elmúlt évtizedekben átvette az előbbitől a lelki segítség, lelki gyógyítás funkcióját. Itt pedig ennek fordítottja történik: a pap lélekgyógyászként, méghozzá „fizetővendéges” lélekgyógyászként jelenik meg. Csakhogy ez a pap nem egy hagyományos egyház papja, hanem egy modern(izált) alternatív vallási irányzaté, amely irányzat a modern lélektan terminológiájának és rendszerének elemeit használja. Mindehhez az is hozzátartozik, hogy a (főként jungiánus) pszichológusok tömegével kerülnek érintkezésbe az újokkultista nem keresztény új vallási mozgalmakkal. E jelenséget, mint folyamatot tekintve, a következő képet kapjuk:

1a. A régi, hagyományos egyházaktól a modern pszichológia átveszi a lélek gyógyításának feladatát.

1b. A modernizált nem keresztény új vallási mozgalmak átveszik a „csodákat” (ti. a miszticizmust).

2a. A modern pszichológia egyes irányzatai lassan eljutnak a vallásos értékek újrafelfedezéséhez, és korszerűsített, modern köntösben történő képviseléséhez (Jung).

2b. A nem keresztény új vallási mozgalmak viszont egyre inkább a tudományos világkép, de leginkább a pszichológia felé fordulnak, átvéve azok egyes elemeit.

3a. A pszichológusok közül sokan hajlanak a nem keresztény új vallási mozgalmak által kínált világkép és értékrend főbb elemeinek elfogadására, azaz szakmai útjuk során eljutnak ennek a fajta vallásosságnak a nyílt felvállalásáig.

3b. Ezeknek az új vallásoknak a „papjai” pedig egyre inkább a gyakorlatban is valamiféle „pszichológusként” lépnek fel. (Gondoljunk a dianetikára, a regressziós hipnózisokra, a csoportos meditációkra, stb.)

4a-b. Egészen újfajta vallásosság, és vele vallásos ember alakul ki? (Ennek feszegetése viszont már a futurologia tárgykörébe tartozna).

A nyugati buddhizmus jellegének többszöri megváltozása felvet egy további dilemmát: Vajon az itt ismert buddhizmusnak mennyi köze van az eredeti, keleti buddhizmushoz? Mennyire sérül meg a vallás lényege egy ilyen átalakulás során? Például ezt a legutóljára kialakult „mentálhigiénés buddhizmust” vajon nem a nyugati ember alkotta meg, avagy nem a nyugati ember számára alkották meg az itt szerencsét próbáló mesterek és tanítók, ráérezvén annak gondolkodására, elvárásaira, kultúrájára? A válasz nem olyan egyszerű, mint azt a kérdés sugallná. Egy ilyen válasz esetében több szempontot kell figyelembe venni. Ezek közül az egyik legfontosabb magának a buddhizmusnak, mint szellemi-kulturális képződménynek az általános tulajdonságai. A buddhizmus ugyanis talán minden más vallásnál jobb adaptációs képességekkel bír. Ha történetét végignézzük, azt találjuk, hogy mindenhol teljes mértékben alkalmazkodott a helyi kultuszokhoz, ill. helyi életmódhoz és szokásokhoz. Amely irányzat nem ezt tette, s megmaradt szimpla „importárúnak”, az menthetetlenül elsorvadt vagy teljes jelentéktelenségbe szorult. Ez történt például Tibetben a szikár, dogmatikus theravadinokkal is, ugyanakkor a bon vallásnak szinte minden külső és belső elemét átvevő Vadszrajána a ma szerte a világon ismert „igazi” tibeti buddhizmussá, a lámaizmussá vált.

Ez az adaptációs képesség nem a buddhizmus sokat emlegetett toleranciájának köszönhető. (Ez az európaiak által elterjesztett, erősen romantizáló felfogás egyébként is hamis képet fest a buddhizmusról: a legendák sok helyen a régi helyi kultuszokat ápoló nem-buddhista közösségekkel történt kemény összeütközésekről tudósítanak. De már maga Sákjamuni Buddha is folyamatosan kirekesztette a tanításból és a közösségből egyaránt a neki

bármiben ellentmondókat, vagy a tanokat másként gondolókat.) Sokkal inkább a vallási tartalom megfoghatatlansága ennek a képességnek a kulcsa. A buddhizmusnak ugyanis nincsenek minden irányzat által általánosan elfogadott hittételei, sem alapterminológiája, úgy mint a többi nagy vallás esetében, ezek mindig csak egyes főbb irányzatokon belül alakultak ki. Így a buddhizmus – éles határok hiányában – mindenkor képes volt gyökeres reformra, és az adott hely, ill. idő által megszabott követelményeknek megfelelő átalakulásra. A már önálló terminológiával és bölcséleti rendszerrel bíró irányzatok ugyanakkor egyre nehezebben hódítottak. Maga a „buddhizmus lényege” viszont – *éppen önmaga hiányában* – képes volt a legrugalmasabban kezelni bármit, amivel érintkezésbe került. Eme tulajdonságának azonban megvolt a maga árnyoldala is: az a régió, amely vagy visszatalált a saját ősi hagyományaihoz, vagy a buddhizmus helyett jobbat talált annak pótlására, nagyon hamar száműzte a buddhizmust. Az előbbire jó példa India, az utóbbira a korábban buddhista, majd később mohamedán közép-ázsiai területek. Ez a megfoghatatlanság átka.

És ugyancsak ez az adaptációs képesség mutatkozik meg Európában is: Schopenhauernél – és számos, még e században élő entellektüelnél is – a buddhizmus az Istennel szemben a megváltó Semmit, a vallás rabsága helyett pedig az intellektuális és akarati szabadságot kínálja. Ezáltal nagyszerűen hozzáidomul az akkori európai filozófiához, pontosabban ahhoz az akkori intellektuális divathoz, amely uralja az értelmiség egy jó részét. *A buddhizmus itt elsősorban filozófia.* Később felvett okkultista jellege ugyancsak egy olyan réteg igényeit elégítette ki, amely főként a hagyományos vallásossággal azonosulni nem tudó, intellektuálisabb, de mégis valamiféle hitre vagy misztikus tapasztalásra vágyó emberekből állt. *A buddhizmus itt ősi, misztikus tanításként jelenik meg,* s mint olyan, kurrens cikk a spiritizmussal és egyéb hasonló dolgokkal foglalkozók számára. Végezetül részben vagy egészében a New Age-hez közel álló ezoterikus pszichológia, ill. mentálhigiéné köntösében jelenik meg, jó érzékkel megcélozva ezáltal korunk nagy „vallását”, a tisztaság és az egészség kultuszát. *A buddhizmus eme harmadik formájában pedig már mint egyfajta pszichológia jelenik meg.*

De legújabban miért pont a lélektan területét találta meg magának a Tanítás? Ennek egyik okára már megtaláltuk a választ: a psziché felfedezetlen belső terei új helyet adtak a régi csodáknak. Van azonban egy másik ok is, s ez pedig a higénia kultuszának és a lélektan populáris – főként az újokkultizmus által is favorizált – megjelenési formáinak napjainkban tapasztalható szoros összefüggésében rejlik. Ma, a nyugati ember számára a higénia a legnagyobb bálványok közé tartozik. Ennek „magasabb szintű formája” pedig, az Egészség, az imádatnak ugyancsak az egyik legfőbb tárgya. És mindkettő kétszeresen is az: Egyrészt a mindennapi profán létezésben, másrészt a szakrális szférában. Az előbbit illetően elég bekapcsolni a televíziót, és megnézni az aznapi reklámadagot, vagy belelapozni egy népszerű magazinba. Ez utóbbi pedig maga a mentálhigiéné amelynek szakralitására a legjobb példát (a főként nem keresztény) új vallási mozgalmak ilyen irányú törekvései szolgáltatják. E törekvések pedig lényegében a társadalmi-kulturális jelenségek megismétléseiként foghatók fel.⁷⁶ Korunk e mindent átható tisztaságvallásának lényegében három szintjét, vagy ha úgy tetszik: három síkját tudom elkülöníteni. E három sík:

1. **Külső higénia:** Ez a közönséges, testi higéniához kapcsolódó jelenkori kollektív tisztálkodási kényszer „vallásos” megjelenése. Elég, ha csak a nap mint nap ránk zúduló reklámáradat állandóan ismétlődő, fő témáit nézzük: Intimbetét, mosópor, hajsampon, vécépapír, egyéb tisztálkodási eszközök, mindenhol ártalmas bacilusok, mikroorganizmusok (mint modern démonfajta) stb.

⁷⁶ Az új vallási mozgalmak egészségkultuszáról, illetőleg „pszichoterápiás” irányultságáról: Bainbridge 1978., Beckford 1984., English-Lueck 1990., Kilbourne-Richardson 1984., McGuire 1993., Miller 1989., Richardson 1985., Saliba 1993., Weiss-Mendoza 1990.

2. **Belső higénia**, avagy a higénia továbbépítése egy magasabb szintre: Az egészség kultusza. Az egészség, mint olyan, civilizációnk egyik fő istensége, vagy még inkább féltise. Csak a rövid felsorolás szintjén: életreform, reformkonyha, természetgyógyászat, természetes életmód, stb. Mennyire képes a reklám egy eladandó áru kívánatosságát növelni azzal, hogy „bebizonyítja” annak „egészséges” vagy legalábbis egészségre ártalmatlan mivoltát! Ez a szint már finomabb, „szellemibb” az előzőnél, hiszen a természetgyógyászat nyíltan, külsőségeiben és hivatkozásaiban is spirituális jelleget öltött.

3. **Szellemi higénia**: Ezoterikus lélekgyógyászat, mentális higénia. Ez az egészség, ill. a tisztaság kultuszának legfelsőbb, „szellemi” szintje, ahol a „beavatások” végbemennek. Ezen a szinten „tisztul meg a tudat”, ezen a szinten emlékezik vissza az illető előző életeire, s így oldja meg jelenkori mentális problémáit, ezen a szinten jut a tisztulás révén „magasabb erők” birtokába, stb.

Nem nehéz rögvést a test-lélek-szellem hármasságra vagy a különféle ezoterikus vallási rendszerekből ismert, külső-belső-titkos hármasságára gondolni. De leginkább a gnosztikusok három embertípusára, a hülikusokra, a pszükhikusokra és a pneumatikusokra, azaz az anyagi-, lelki-, és szellemi emberre. Mintha ez a totális rendszer mindhárom embertípus számára biztosítaná a Megtisztulás és az Egészség elérésének lehetőségét. Persze mindenkinek a maga szintjén.

Mivel ez a jelenség paradigmátikus, azaz egy komplex és mindenre ható kulturális rendszerrel van dolgunk, úgy egy túlélni akaró vallás nem hunyhatja be ez előtt a szemét. Főleg egy olyan vallás nem, amely már többször átélt ilyen kihívásokat. Így akik még alig egy évtizede is azért fordultak a buddhizmushoz, mert csodaerőre vágytak, ma inkább gyógyulni, esetleg gyógyítani akarnak. Mert a buddhizmus is ennek a szövevényes és sokszintű kultusznak a részévé vált. Közösségeiben egyre többen foglalkoznak a természetgyógyászat valamely obskúrus ágával, jelenlegi „teológiájában” pedig kulcsfogalmak az olyan terminusok, mint a „tudat megtisztítása”, az „energia átadása”, a „pozitív gondolkodás” vagy általában a „tisztulás” mint olyan. (Ld. még erre vonatkozólag a „Nyelvezet és kulturális háttér” c. fejezetet).

Figyelemreméltó, hogy az egészségkultusz révén a betegségek is szellemi tartalmat kaptak, s ennél fogva pedig egyfajta furcsa megbecsülést, mi több: valóságos értéket vívtak ki maguknak. Az újokkultista szubkultúra szerves részeként egyre-másra jelennek meg a könyvek a betegségek „szimbolizmusáról”, azok „szellemi tartalmáról”, „magasabbrendű mondanivalójáról”, stb.⁷⁷ E felfogás hatása olykor elképesztő tud lenni. Ismerek nem egy olyan személyt, akinél a „betegségek jelentéseivel” való foglalatosság a mindennapi élet szerves részét képezi. Köztük előfordul olyan is, aki hihetetlen élvezettel veti bele magát egyrészt általában a betegségek, másrészt saját vélt vagy valós betegségei tanulmányozásába. Ezek az ismerőseim egyébként kivétel nélkül járatosak szinte valamennyi újokkultista irányzat tanításaiban, és szinte falják az ilyen témájú könyveket.⁷⁸ Ennek a betegség-egészség kultusznak egész szubkultúrája alakult ki, magán az újokkultisták világán belül is: „Ósi keleti” vagy modern nyugati gyógyszerek, amulettek, füstölők, „gyógyító erővel bíró” ásványok, féldrágakövek stb. képezik ennek tárgyi kultúráját a különféle masszázstechnikák, „energiaátadási” módszerek és egyéb gyógyító eljárások „szellemi kultúrája” mellett.

⁷⁷ A legismertebb, már magyar nyelven is megjelent szerzői ennek a felfogásnak: Thorwald Dethlefsen, Rüdiger Dahlke, és Kurt Tepperwein. E könyvek írói „gyógyító módszereikben” – akármilyen furcsán hangozzék is – az okkultisták által egyébként gyűlölt és megvetett freudi pszichológia vulgarizált, de ugyanakkor mágikus szintre emelt elemeit használják. (Pl. a tudattalan nyelvi játékait.) Figyelemreméltó az is, hogy ezek a szerzők kizárólag germán területről származnak. A betegség kultikus felmagasztalását el sem lehetne képzelni mondjuk déli, latin területről származó okkultistától.

⁷⁸ Csak a kézzelfoghatóság kedvéért: Itt legfőként az Édesvíz kiadó által piacra bocsátott könyvekre gondolok.

Véleményem szerint nem egyszerű hipochondriáról van szó. Sőt, talán egyáltalán nincs is ennek a kultusznak köze ez utóbbihoz. Eddigi megfigyeléseim alapján inkább arról van szó, hogy a betegség ebben a rendszerben misztikus titkok hordozói, és a velük való foglalatosság ugyanazt az igényt elégíti ki, mint az asztrológia. A betegségek éppúgy jelek, miként az égitestek pozíciói. Ennélfogva mindkettő ugyanazt az izgalmat hordozza a velük foglalkozók számára: akár csak a csillagok konstellációihoz rendelt ezoterikus tartalmak esetében, a betegségek misztikus értelmezésekor is úgy érzi az illető, hogy valami rejtett létezővel, titkos erővel lépett kapcsolatba, valamiféle nem evilágbeli dologgal kommunikál. Vagyis mindkét ezoterikus „tudomány” művelése egyfajta menekülést biztosít a szürke, unalmas, profán világból. Másrészt mind az asztrológia, mind pedig a „szakrális betegségtan” megadja a hozzájuk fordulónak azt a legtöbb ember számára nélkülözhetetlen tudatot, hogy itt személyesen őróla, az ő egyéni létéről van szó. Ezáltal lényegében egyfajta furcsa személyiségmegerősítő feladatot is ellátnak sokak számára. De lényegében az ezzel foglalkozó könyvek – különösen a betegségeket szakralizáló írásművek – ezt ki is mondják akkor, amikor arról beszélnek, hogy a betegségeink „pszichénk”, „tudatalattink”, stb. nekünk szóló, megfajított üzenetei. Így azután nem csodálkozhatunk, ha némelyek szinte vágynak felfedezni valamilyen betegséget önmagukon, hogy „kommunikálhassanak tudatalattijukkal”. Valóságos rítus ez, amelynek a „gyógyulás” csak betetőző végpontja.

Nyelvezet és kulturális háttér: A hazai buddhisták fogalomtára

A következőkben a hazai buddhizmus „nyelvezetéről”, illetve nyelvi vonatkozásairól szeretnék néhány dolgot megemlíteni. Ezekben belül is főként arra a szókincsre, ill. azokra a fontosabb kifejezésekre szeretnék összpontosítani, amelyek nemcsak a „törekvők” vallásukkal kapcsolatos közléseiben fordulnak elő, de a mindennapi szóhasználatnak is szerves részét képezik. Ezzel összhangban természetesen szeretném röviden megjeleníteni e kifejezések „szemantikai hálóját” is, azaz szeretném bemutatni a mögöttük húzódó gondolkodásmódot, mentalitást, értékrendet. Ha e szókincs egy kicsivel nagyobb lenne, úgy talán még hazai buddhista rétegnyelvről is beszélhetnénk. Ennek azonban egyelőre még csak valamiféle kezdeménye vehető ki. Mindemellert e kifejezések – fogalmak, jelzők, szókapcsolatok – révén nem csupán a hazai buddhisták, de az általában a keleti vallások hívévé váló modern nyugati ember világról, ill. gondolkodásmódjáról is viszonylag átlátható képet kaphatunk. Mielőtt azonban erre rátérnék, szólnék néhány szót általában a buddhista nyelvezet különféle elemeiről.

Mindenekelőtt kezdjük a buddhista nyelvezet legegzetikusabb részével, a keleti nyelvekből vett terminusok használatával. A hazai buddhisták legtöbbször aránylag kevés ilyen terminust ismer, és még kevesebbet használ. Ez a viszonylag kevés számú keleti kifejezésből álló „szókincs” két csoportra bontható: vagy általánosan elterjedt, a buddhisták körén kívül is jól ismert szavak ezek, (mint pl. a „karma” szó), vagy éppen ellenkezőleg, egy-egy irányzat, vagy kisközösség speciális terminusai. (Pl. ilyen a gyakran hallható „zazen”). Az előbbi csoportba sorolható néhány kifejezés kétségtelenül a mindennapi szóhasználat integráns része. E terminusok többsége ugyanakkor nem tudott meggyökeresedni a hazai buddhisták szóhasználatában, s mindmáig meglehetősen idegenszerűen hat még a viszonylag szélesebb körben ismert szanszkrit vagy egyéb keleti kifejezések szóbeli használata is. Sőt, nemegyszer kimondottan ironikus felhangot kap egy-egy olyan terminusnak a köznapi nyelv mondataiba történő befűzése. A keleti szavak jó része ugyanis inkább csak a vallási tanítók, szellemi vezetők, tehát a buddhista közösségek „kiemelkedőbb személyiségei” által használatosak. Emellett e szókincs többségét teszi ki az a csoport, amely valamely iskola, illetőleg közösség saját speciális vallási terminusaiból áll. Igaz ugyan, hogy ezek közül jó párat ugyan szinte minden buddhista ismer,

ám az adott közösséghez, ill. irányzathoz tartozó személyeken kívül szinte senki más nem használ. Ugyanakkor még ezek a közösségek is általában csak hivatalos és ünnepélyes aktusok, avagy a hitoktatói tevékenység alkalmakor használják e terminológiát. Éppen emiatt ezek verbális megjelenése gyakorta a mesterkélttség látszatát kelti. Szóbeli használatuk nemegyszer valamiféle bennfentesség, mondhatni: „szakmai jártasság” érzetét kelti a hallgatóban, így talán nem túlzás azt állítani, hogy ezek viszonylag sűrűbb, s főként élő nyelvbeli használata a használó „vallási szakemberi”, azaz: *papi* mivoltát van hivatva kihangsúlyozni. Más szóval, a keleti terminusok gyakori használata – amennyiben ez nem a fentebb említett ironikus felhanggal történik – főként a beszédtema, s vele együtt a beszélő személy (vagy még inkább annak hivatala) szakralizációjának funkcióját látja el.

Talán mondani sem kell, hogy e keleti szavak jó része egyébként sem azt jelenti, mint amit valamikor több évszázadon (vagy éppen évezreden) át jelentett, hiszen az ősi idegen terminusok fordításai már eleve változtatják, (pontosabban: értelmezik) azok valódi jelentését, így egy ilyen nyelvi fordítás tulajdonképpen egyfajta „kulturális átfordításként” is felfogható. E terminusok igazi értelmét annak a nyelvnek bonyolult asszociációkra épülő szemantikai hálójára adná, amely nyelven az adott szó létrejött. Így például még az említett „karma” szó *teljes* jelentéséhez is ismernünk kellene annak nem csupán etimológiáját, de azt a nyelvi-gondolati hálót, amely az idők folyamán, a különféle indiai vallási és filozófiai irányzatok révén hozzátapadt. Így ez a nyugati buddhizmusban, teozófiában, modern okkultizmusban, stb. oly előszeretettel használt szó, jelentését tekintve éppenhogy csak fedi ugyanennek a szónak többretegű ősi jelentését. (Arról nem is szólva, hogy még a különféle indiai bölcséleti irányzatokban is gyakran más jelentést kapott az idők folyamán). A bonyolult szemantikai hálóból így tehát legfeljebb csak foszlányok maradnak, amikor a terminus az adott vallással, vagy szellemi irányzattal – esetünkben a buddhizmussal – mint hordozójával, átkerül egy addig új, ismeretlen közegbe, jelen esetben a nyugati kultúra vonzáskörébe. Vagyis a nyelvvel – főképpen a terminusokkal – lényegében ugyanaz történik, mint minden mással, amely kikerül az őt létrehozó kultúra köréből: megváltozik.

Ennélfogva teljességgel felesleges az itteni buddhista körök nyelvezetében olykor-olykor felbukkanó keleti szavak „igazi, eredeti vallási jelentésével” foglalkozni, mert ilyen egyszerűen nem létezik. És ezt pedig – ha inkább csak ösztönösen is, s nem annyira tudatosan – de az itt gyökeret verni próbáló különféle keleti vallások képviselői is tudják. Legalábbis valamiféle ösztönös ráérzés mutatkozik meg abban, hogy terminusaik többségét még csak nem is próbálják lefordítani. Ezért aztán, ha kezünkbe veszünk egy ilyen közösség által kiadott vallási tartalmú füzetecskéket, pontosan ugyanazt tapasztalhatjuk, mint a különféle ősi, halott kultúrák szellemi hagyatékát feldolgozó filológusok munkáinak az esetében: viszonylag gyakoriak bennük a lefordíthatlan kifejezések. Csakhogy a filológusok körében ez az egyre jobban terjedő nézet (ti. hogy nem ildomos lefordítani az adott kultúra vallási terminusait, vagy legalábbis azok fontosabbjait) főként annak a felismerésnek köszönhető, hogy ezek speciális körülmények között jöttek létre, és korántsem hordoznak olyan egyetemes fogalmakat vagy képzeteket, amelyeknek meglétét korábban szinte mindenki magától értetődőnek vette. Így ezek *pontos* vagy *teljes* jelentése egyszerű fordítással nem adható át. A különféle vallási irányzatok „misszionáriusainak” az esetében viszont sokkal inkább a *más irányzatoktól való elkülönülés, illetőleg az erre alapozott identitás megőrzése* a valóságos motiváció. Még akkor is az, ha gyakorta mind szóban, mind írásban ugyanazzal indokolják az eredeti, lefordíthatlan terminusok megtartását, mint a filológusok: hogy ti. ezeket legfeljebb körülírni lehet, és semmiképpen sem a befogadó nyelv valamely szavával azonosítani.

Lényegében ehhez igen hasonló jelenség az idegen nyelvű szentszövegek olvasása, amely a különféle „tradicionális” buddhista közösségek szertartásainak fontos részét képezi. Nemegyszer voltam tanúja, hogy e közösségek tagjai milyen áhítattal recitáltak különféle keleti

nyelvű szútrákat, noha az adott nyelv ismeretének hiányában e szövegeket nem értették. Ezen aktusok pedig jóval többet jelentenek, mint valamiféle „révülést”, vagy esztétikai kielégülést. (Amit egy kívülálló feltételezne bizonyos buddhista hagyományok ismeretében). Egy régebbi, még a Buddhista Misszió által rendezett, közös Vészak ünnepen például az egyik – éppen akkor alakuló – közösség egy saját szertartással mutatkozott be a többiek előtt. E szertartás lényegében nem volt más, mint hosszú tibeti szövegek recitálása. Az egész olyan benyomást tett, mintha valami színházi produkciót, egyfajta csoportos előadást, esetleg valamilyen egzotikus témájú énekkari fellépést látnánk-hallanánk. Elsőre könnyen úgy fognánk fel e jelenséget, mint valami hagyományörzést, a tradicionális jelleg kiemelésének szimbolikus aktusát, hasonlóan a régi katolikus latin nyelvű, oltár felé forduló misézéshez. Csakhogy a nagyvárosi nyugati buddhizmus esetében semmiféle egyházi, vagy éppen kulturális tradícióról nem beszélhetünk, így ez a magyarázat fiaskó. Sokkal inkább hasonlít e jelenség – *elsősorban is belső logikáját tekintve* – a későantik világ szinkretista kultuszainak egyes szertartásaihoz, ahol is e mágikus jellegű rituálék tele voltak a gyakorta keleti nyelvekből vett, de leginkább értelmetlen szavakból álló inkantációkkal. Ezek esetében ugyanis sokkal inkább arról volt szó, hogy az *idegenség*, az *egzotikum* növelte a rítus méltóságát és titokzatosságát (s ennél fogva erejét), semmint valamiféle hagyomány tényleges tiszteletéről – noha az *expressis verbis* megfogalmazott indoklás éppen ez utóbbi volt.⁷⁹

Dolgozatomban tehát a különféle buddhista kiadványokban olvasható ill. előadásokon hallható filozófiai-teológiai fogalmak, kifejezések bemutatását a fentiek alapján mellőzni kívánom. Ennek oka ugyanaz, amiért nem írok magáról a buddhista vallásról és filozófiáról sem: merthogy az, amit ma Budapesten láthatunk, egyáltalán nem azonos azzal, amit két és fél ezer év óta Keleten találunk. A hazai buddhizmus jelensége megértésének szempontjából ugyancsak érdektelen a különféle irányzatok által használt különféle ősi, keleti fogalmak ismerete.

Sokkal érdekesebbek viszont azok a kifejezések, amelyeket az e körökben forgolódók mindennapi nyelvezetükben használnak. Ezek viszont többségükben a modern nyugati és nagyvárosi ember kultúrájának termékei, s gyakran nem sok közül van az említett ősi keleti tradíciókhoz, noha e kifejezéseket éppenhogy vallásukkal, spirituális életükkel kapcsolatos mondanivalójukban használják. E szóhasználat megmutatja a hazai buddhizmus (de nyugodtan mondhatjuk azt is: a nyugati buddhizmus) valódi társadalmi és szellemi hátterét, és feltárja annak valóságos kulturális gyökereit, így kétségtelenül sokkal többet elárul a jelenség természetéről, mint a „hivatalosan” – vagyis a kiadványokban, előadásokon, vagy újságcikkekben, ill. interjúkban – használt terminológia. Ez utóbbi a külvilág felé szól. Az általam nemsokára ismertetésre kerülő szókincs használata viszont egymásnak és saját maguknak.

A hazai buddhistáknak ezen „szleng-kezdeménye” nem csupán keleti terminusokban nem bővelkedik, de még csak a magyarra – vagy általában az európai nyelvekre – lefordított, a vallási ismeretterjesztő irodalomban is gyakorta előforduló kifejezésekben sem. Nem nagyon emlékszem, hogy a közel tizenkét év alatt találkoztam volna olyan buddhistával, aki a köznapi nyelv természetességével használta volna az olyan fogalmakat, mint mondjuk a „menedék”, a „drágaság”, az „érdem”, a „tökéletesség”, a „beérkezett”, vagy akár a „megszabadulás”, vagy éppen az „üresség” kifejezéseket. Még a „buddha” szó sem igazán bevett eleme a beszédnek, legfeljebb – mint az nemsokára látni fogjuk – csak jelzőként fordul elő bizonyos szóösszetételekben. De olyan beszélővel sem igen találkoztam, aki kijelentette volna, hogy ő „a nirvánát akarja elérni”, vagy éppen „végleg meg kíván szabadulni az újjászületések körforgásából”. Kivételt képeznek ez alól – csakúgy, mint a keleti terminusok esetében – a „hivatalos”

⁷⁹ A neoplatonikus filozófus, s egyben e kultuszok igen kiváló ismerője, Iamblikhosz például azt állítja, hogy az istenek valódi neveit a keletiek (vagy ahogyan ő mondja: a „barbárok”) még ismerik, s ezek használata bír csak valódi erővel akkor, amikor az ember az istenekhez fordul e rítusok során. Iamblikhosz VII. 4-5.

alkalmak, vagy az ironikus hangú közlések. E két szféra (ti. a „hivatalos” és a „privát”) között azért nem húzódik éles határ, hiszen a szókincs egy része használatos itt is, ott is. Érdemes ennek kapcsán példaként hozni a „megvilágosodás” szó használatát. Ez a buddhista alapfogalom például az aránylag gyakorta használt kifejezések közé tartozott a szocialista időszakban. Mára azonban egyre kevesebbszer fordul elő, sőt azt lehet mondani, gyakorlatilag kikopott a buddhisták szóhasználatából, illetve teljesen áttevődött az említett „hivatalos” nyelvi szférába. Ennek oka vélhetőleg az, hogy a szocialista időszak éppúgy, mint minden másban, a hazai buddhizmus esetében is a hivataloskodás korszaka is volt egyben. Más kérdés persze, hogy a „megvilágosodás” *fogalma* milyen minőségben van jelen a hazai buddhisták gondolatvilágában.

A buddhista vallási kifejezések negligálásának egyik oka bizonyos vélemények szerint talán az lehet, hogy ezeket a kifejezéseket gyakran többféleképpen fordítják le magyarra. Ez azonban mindenképpen másodlagos ok akkor is, ha valóban közrejátszik valamelyest e jelenség létében. A valódi ok sokkal inkább e kifejezések mögött álló tartalom iránti szinte teljes érdektelenség. Ugyanígy közrejátszhat az is, amiről az előbbi fejezetekben már szóltam, nevezetesen hogy a nyugati ember a buddhista tanítások, és ezzel együtt annak fogalmai, gondolatai alatt sokszor egészen mást ért, mint amit azok saját eredeti kontextusukban jelentenének. Vagyis summa summarum: a hazai buddhisták nem rendelkeznek olyan saját *vallási* nyelvezettel, mint például a Krisna-tudatú hívek közössége. A buddhista terminusok szervesen, idegen mivolta a buddhisták nyelvezetében – legyen szó keleti avagy magyarra is lefordított, ismertebb vagy éppen speciális kifejezésekről – elsősorban annak köszönhető, hogy a magyarországi (illetőleg nyugati) buddhizmus eléggé eltávolodott eredeti, keleti elődjétől. Ennélfogva annak fogalmai se nagyon mondanak semmit, illetőleg egészen mást értenek alatta mint régen Keleten.⁸⁰

Viszont ehelyett kialakult egy sajátos, tipikusan modern nyugati felfogás, s vele természetesen kialakult annak nyelvezete is. (Habár mint már említettem, ez egyelőre inkább csak nyelvezet-kezdemény). Ennek pedig nem sok köze van a buddhista vallás tradicionális nyelvezetéhez, de még csak az általános, ill. a szó hagyományos értelmében vett vallási nyelvezethez sem. Ennek a „buddhista szlengkezdeménynek” a szókincset tekintve, lényegében három csoportot találunk: az első, s egyben a legnagyobb csoport, a New Age pszichológizáló-újokkultista felfogásához közelálló gondolatvilágot tükröz. A szókincs egy másik része – mint az rövidesen látni fogjuk – egy sajátos „moralizáló” gondolkodásmód kifejezője. Ez utóbbi főként mindig valamiféle értékrend, értékítélet kifejezését célozza. Végezetül a szókincs harmadik része a már említett meglehetősen kevésszámú keleti, vagy magyarra fordított, esetleg átértelmezett vallási terminusból áll. Lássuk tehát azokat a leggyakoribb kifejezéseket, amelyek a buddhisták köznapi nyelvezetében meggyökeresedve, azok rétegnyelv-kezdeményeként is felfoghatók. E kifejezések egyébként majd mindegyik közösség „közös kincse”, s ez alól eddigi ismereteim szerint csak a rendhagyó, ún. „nem-tradicionális” közösségek képeznek kivételt. (Bár azok is csak részben.) Az alábbi „kisszótár” egyben a fogalmak tartalmát is magyarázni igyekszik, azok kontextusának érintésével.

⁸⁰ Érdemesnek tartom e helyen megjegyezni, hogy a buddhista vallási terminusok lefordításának és értelmezésének nehézségeiről sok buddhista panaszkodik. Egy buddhista főiskolás lány, aki mellesleg az egyik tibeti jellegű közösség szorgalmasan gyakorló tagja, főiskolai szigorlati dolgozatában a „menedék” fogalmáról értekezett. Ezen értekezés mondanivalója pedig főként a fogalom megfoghatatlan, tisztázatlan, sokjelentésű, olykor homályos mivolta körül forgott. Mindezt pedig annak számos különféle használatával támasztotta alá. Addig azt hittem, e fogalom egyike a legvilágosabb, legegyszerűbb és legérthetőbb vallási terminusoknak, hiszen még csak különösebb filozófiai, illetőleg vallásbölcseleti háttérrel sem rendelkezik. Egyébként ilyen problémák gyakorta merülnek fel buddhista tanítók előadásai révén is. A hallgatók közül sokan egyszerűen nem értik, miről van szó.

Állapot: Gyakori kifejezés. A buddhista hívő, vagyis a „gyakorló”, avagy „törekvő”, gyakorlásának révén „egyre magasabb állapotokba kerül”. Az emberi tudatnak állapotai vannak. Ezek közül természetesen vannak „alacsonyabbrendű” és „magasabbrendű” tudat-állapotok. A „legmagasabbrendű tudatállapot” az ún. „tisztá tudat”. Ez utóbbit kell elérnie a törekvőnek a „gyakorlás folyamán”. Van egy „végső állapot” is, amely szemantikailag olykor összemosódik ez utóbbi kifejezés tartalmával. Létezik ezenkívül még a „buddha-állapot” is, amely általában az utóbbi időben már megkopott „megvilágosodás” helyettesítőjeként szerepel.

Átadás, adni: Rendkívül gyakori, és aránylag széles területen használt kifejezés. Általában a „magasabb szellemi fokozaton álló” tanítók „átadják a tanítást”. De általában a valamihez hozzáértő átadja azt a dolgot, amihez ért. Így például a fent említett tanításon kívül a gyógyítók átadják az energiát, de a tudást is átadja az azt tudó, stb.

Beavatás: Nagyon fontos fogalom. (Részletesebb kifejtését ld. a vallási életről szóló fejezetben). Természetesen akárcsak a tanítást, vagy a bioenergiát, a beavatást is „adják” a tanítók és „kapják” a törekvők. Soha nem hallottam még buddhista körökben, hogy valaki mondjuk „megszerezte” volna a beavatást. De még a „megkapta” kifejezést is igen ritkán hallani. Ez az adási aktus mindenkor együtt jár a „tanítás adásával”, amit pl. a fent említett jelképes ajándék (ilyen pl. az említett csuklóra kötött piros cérna) csak megerősít.

Benne lenni vmiben: Gyakori szófordulat. A törekvő általában „benne van a buddhizmusban”. Szinte mindenben „benne lehet lenni”, így gyakorta hallani olyan kijelentéseket, miszerint „Teljesen benne vagyok a jógában”, „Látom, nagyon benne vagy Hamvasban” (ti. az illető intenzíven Hamvas Bélát olvas), stb.

Buddha-természet: Ez az az alapvető princípium, amely nem csupán minden lényben, hanem minden lényben benne rejlik. (Szemben pl. az antik és zsidó kultúrából örökölt európai felfogással, miszerint a magasabbrendű, értelemmel bíró „isteni” lélek, a nouz csak az emberben kap helyet). Ami eredeti jelentését illeti, ez voltaképpen a tartalmaktól mentes, pusztán önmaga létére letisztult tapasztaló alanyiség kifejezője, ami a mahajána filozófiában a törekvés elérendő célja. Egyébként az ama kevés, a köznapi nyelvben is viszonylag gyakrabban használt kifejezés közül, amely valóban visszamegy az eredeti buddhista (mahajána) filozófiai hagyományra, ám jelentése a beszélők többsége számára homályos. Inkább egyfajta személyiség nélküli, tiszta tudatot jelent, amelyben a tisztaság és magasabbrendűség érzete a domináns. A „hivatalos” nyelv sokszor használja a „buddha-lényegiség” kifejezést is.

Buddha-állapot: Az az állapot, ill. egzisztencia, amikor a törekvő a gyakorlás révén megvilágosodottá, vagyis buddhává válik. (Ld. még „állapot”). Megjegyzendő azonban, hogy ez, a jelenkori nyugati buddhisták számára többnyire egy távoli jövőbe kitolt, s ennél fogva igazából talán soha el nem érhető egzisztenciát jelöl. Ezt látszik igazolni, hogy még a halál pillanata sem garancia ennek elérésére, hiszen lehetséges, hogy aki keveset, vagy rosszul gyakorolt életében, az csak több újjászületés múltán érheti el ezt az állapotot. A „buddha-állapot” egyfajta eszmény, amely ha keresztény párhuzamot keresnénk, sokkal inkább ez utóbbi istenfogalmára hasonlít, mintsem az üdvözülés fogalmához, ahogyan ez egyébként várható volna.

Csakra: A modern okkultista-természetgyógyász irodalomból jól ismert kifejezés bizony eléggé elterjedt e körök köznyelvében is. A szanszkrit szó eredeti jelentése: „kerék”, és mint tudjuk, a jóga rendszerében az emberi testben lokalizált, s a különféle alapvető létformákkal összekötött tudatközpontokat jelöli, amelyeket már többen azonosítottak az idegdúcokkal, a nyirokrendszerrel, belső-elválasztású mirigyekkel, stb. A csakra szó viszont a buddhisták és az újokkultisták (New Age, stb.) nyelvében a hagyományos testi pontokon, ill. szerveken lokalizált *energiaszinteket*, vagy *energiaközpontokat* jelenti. Amikor egy ilyen szerv kapcsán különféle érzetek, vagy problémák jelentkeznek, akkor aránylag gyakran előkerül ez a kifejezés, habár többnyire csak „poénként”, humoros hangvétellel. Ilyen közlés lehet pl.: „Baj van a szívcsakrámmal”, vagy „Érzek egy gombócot a visuddha-csakrámban” (ti. a torokban), stb.

Elmélet: Ez a szó a „gyakorlás” (nem a „gyakorlat”!) ellentéte, s ennél fogva erőteljesen pejoratív értelmű kifejezés. Melléknévi formáját („elméleti”) általában negatív jelzőként használják a „gyakorlásra” nagy hangsúlyt fektető ún. „tradicionális” közösségek, főként azoknak a buddhista teológiában és filozófiában járatos entellektüelek tevékenységére, akiket nem tartanak „hiteleseknek”, illetőleg „valódi buddhistáknak”. Ez utóbbiak természetesen elsősorban a „nem-tradicionális” közösségek azon tagjai, akik a buddhizmust még mindig egyfajta létszemléletként fogják fel, s nem annyira vallásként. De ugyanígy „elméletiek” a buddhizmussal foglalkozó bölcsesek is.

Élő: Az itt felsorolható kifejezések többségéhez képest viszonylag ritkábban használt jelzője egyes kiemelt fontosságú dolgoknak. Így például van „élő hagyomány”, „élő mester”, vagy leginkább: „élő tanítás”. E jelző egyfajta értékítéletet hangsúlyoz, és általában az „igazi”, „valódi”, ill. „hiteles” kifejezésekkel analóg. Analóg, és nem pedig ezek szinonimája, mivel jelentése kissé árnyaltabb, mint emezeké. A hazai buddhizmusban az „élő azt jelenti, hogy valami még éppen élő, és mi olyan szerencsések vagyunk, hogy ennek a még éppen élő dolognak a kortársai, tapasztalói lehetünk.

Előző élet: Világképi alapfogalom, jelentését – széleskörű ismertségének köszönhetően – azt hiszem, felesleges volna elmagyarázni. Ideológiai funkciójáról talán csak annyit, hogy mind a buddhisták, mind a különféle nyugati újokkultista irányzatok követői számára az „előző élet” koncepciója főként a jelenlegi körülmények magyarázatára szolgál. Ebből kifolyólag egyrészt oka és magyarázata mindannak, ami most történik, ill. amilyenek a fennálló körülmények, adottságok, stb. másrészt viszont felmentő ideológiát nyújt bizonyos tettekre, vagy éppen bizonyos teendők elmulasztására.

Elvonulás: A vallás gyakorlásának intenzívebb időszakai. Egy viszonylag hosszabb időszak (néhány naptól akár néhány évig is terjedhet), amikor is a törekvő „elvonul” egy valamely közösség tulajdonában lévő tanyára, falusi házba, (ezek az ún. „elvonulóhelyek”) ritkább esetekben egy elhagyatott helyre, és ott egyfajta szerzetesihez hasonló életet él. Ez alatt az idő alatt teljesen átadja magát a „tan gyakorlásának”. Ez persze kinél-kinél mást jelenthet.

Energia: Az újokkultizmusból vett, igen gyakori és igen népszerű szó. A Buddha különféle alakjaitól lehet meditációkon „energiát kapni”, a tanító pedig általában a tanítással, de leginkább a beavatások alkalmával „energiaátadást végez” a gyakorlók irányában. Főként a természetgyógyászat kézzelfoghatatlan, misztikusabb irányzatainak népszerűvé válása révén terjedt el.

Fejlődés: A „szellemi úton” (ld. ott) járó ember mindenkor fejlődésen megy keresztül. Ez egy igen fontos világkép-elem a buddhisták többsége számára. A törekvő a vallási (pontosabban: „szellemi”) törekvés folyamán fokozatosan magasabb és magasabb tudatállapotba jut. Van hogy e fejlődés „több életen keresztül” tart. A fejlődés fogalma alapvetően idegen az ősi keleti gondolkodástól, amely mind a világot, mind az egyén sorsát sokkal inkább hol lefelé, hol felfelé ívelő, ciklikus változások végtelen körforgásaként fogta fel. Nyilvánvaló, hogy mint a ma itt megjelenő keleti vallási irányzatok elképzeléseinek többsége, ez is az újkori Nyugat egyik ideájának, a fejlődés eszméjének az adaptációja. A nyugati buddhizmusba még a teozófia révén kerülhetett bele. Igei alakja nagyon ritkán fordul elő (nem nagyon hallottam e körökben, hogy „XY fejlődik”), annál gyakoribb kifejezés a „fejlődés (leginkább: szellemi fejlődés) folyamán”.

Felébredés: A megvilágosodás fogalmának inkább az entellektüelek körében, és inkább a szocialista időszakban használt szinonimája. Ez utóbbinak lehet egy rejtettebb, tudattalan oka is. Ez pedig a szocializmus rémálomszerű mivolta, amelyből fel kell ébredni. Mindez szoros összefüggésben az akkori buddhizmus marginális értelmiségi, félelmenzékkel jellemezhető. Kétségtelenül misztikusabb ízű, mint a hivatalos teológia „érzetét” keltő előbbi kifejezés. Egyébként aránylag pontos etimológián alapszik, hiszen a „buddha” szó a „buddh”: felébredni szanszkrit

gyökből származik. A Buddha, mint Felébredett, ugyanis a „lét álmából” ébredt fel egy magasabb valóságsíkra. Általában nem használták igei formában, vagyis nem nagyon mondták, hogy „felébredek”, sokkal inkább: „megvalósítom a felébredést”.

Gyakorlás, gyakorló, gyakorolni: Az, aki a Tant (dharma) gyakorolja. Ez a mai buddhista vallásosság egyik kulcsszava. Egyre gyakrabban hallani, hogy a „buddhizmust gyakorolni kell”, s nem pedig elméleteket gyártani, könyveket olvasni, stb. (Egyébként ennek a felfogásnak kétségtelenül vannak előzményei az eredeti, keleti buddhizmus történetében is). Természetesen vannak, akik hosszabb ideje, szorgalmasan és jobban gyakorolnak, mint mások. Az ilyenek „kigyakorolták a tanítást”, és ezzel „magasabb szellemi (vagy: tudati) szintre kerültek”.

Gyakorlatot végezni: Akármilyen furcsán is hangzik, de a „gyakorlat” nem azonos a „gyakorlással”. A „gyakorlás” ugyanis általánosabb értelmű kifejezés, s mint ilyen a Tanítás általában vett követését fedi. A „gyakorlat” viszont egy határozott céllal végzett, személyre szóló, konkrét tárgyú vallási cselekvés. Éppen ezért a törekvő – jobban mondva: a gyakorló – ilyenkor nem „gyakorol”, hanem „gyakorlatot végez”, mivel az igei alak „már foglalt” az általános értelmű „gyakorlás” kifejezésére. Egyébként elvégzendő gyakorlatok lehetnek például a különféle konkrét meditációs gyakorlatok, de gyakorlat az x-számú leborulás, vagy a szertartás végzése is.

Hiteles: Erről a mostanság egyre fontosabb jelzőről már több esetben említést tettem. Ez fejez ki minden olyan dolgot, amely igaziként, valódiként kerül elfogadtatásra a törekvőkkel. Van „hiteles tanítás”, „hiteles tanító”, létezik a Tan „hiteles magyarázata”, stb. Elméletileg „hiteles” az, ami eredeti keleti, vagy legalább származását valamely keleti mesterig, irányzatig vissza tudja vezetni. Gyakorlatilag viszont e „hiteles” tanítók és tanítások általában mindig Nyugatról érkeznek, és esetleges származásuk ellenére is jellegzetesen a nyugati kultúra gyermekei.

Kapni, megkapni: Az „adni”, ill. „átadni” igék párjai. A törekvők, illetőleg gyakorlók a tanítást mindenkor megkapják, és nem megszerzik, vagy megtanulják. Ugyanígy a beavatást is kapják.

Karma, karmikus: Ez a szintén általánosan ismert szanszkrit kifejezés, amely a régi indiai hagyományokban előbb a tettet, majd később a sorsot, ill. a determinációt jelentette, igen gyakorta használatos kifejezés. A „karma” szó szorosán összeolvadt az „előző élet” fogalmával, s nemegyszer ugyanazt az ideológiai funkciót is tölti be: „Ez a karmánk”- mondta Hetényi Ernő leváltásának és a vele kezdődő pereskedés kezdetének idején az egyik érintett. „Very bad karma!” – fenyegette meg az egyik idegen ajkú zen-mester a Buddhista Főiskola egyik tanárát, egy szemléletmódbeli vita során. A kikerülhetetlen dolgok mindenkor „karmikusak”. Az ember némely súlyosabb szituációba „karmikusan” kerül. Az újokkultista természetgyógyászok számára a gyógyíthatatlan beteg „karmikus alapon” lett az, vagyis betegségének alapjait még az előző életében szerezte. A törekvő a karmát – legyen az jó, avagy rossz karma – mindenkor „szerzi”, és nem pedig kapja, vagy csinálja. Fontos világgép-elem, hogy a mai nyugati buddhista közvetlen célja nem a megvilágosodás, illetőleg a nirvána, hanem „pozitív karmát szerezni”, amely kizárólag a „hiteles szellemi tanító” útmutatásai alapján lehetséges.

Korszak: Ennek a „korszak”-nak minden előzetes gyanú ellenére semmi köze sincs bármiféle általános, személyen túli történeti vagy kulturális periódushoz, de még a buddhista és hindu kozmológiából jól ismert időfeletti, szakrális időegységekhez sem. Persze azért ennek a „korszaknak” is köze van a mitikus szférához, hiszen ez a törekvő szellemi evolúciójának mitológémája: a „korszak” szó ugyanis mindenkor a törekvő személyes életében eltelt, s leginkább szellemi fejlődése szempontjából lehatárolt időszakot jelöli. Így létezik pl. „krisnás korszak”, „keresztény korszak”, „jógás korszak”, „nyúédzsés korszak”, stb. A közlésben e kifejezés általában így hangzik: „Tudod, én még krisnás korszakomból hozom ezt a dolgot”.

Következő élet: Az „előző élet” képzete a jövőre kivetítve. Általában a problémák elodázásának egyik fő ideológiai gyámolaként szolgál. Ismert és kedvelt szófordulat a „majd következő életemben” kifejezés. A kissé „hivatalosabb” – és mindenekelőtt közösségi – ideológia szerint viszont a „következő élet” nagyszerű kiindulópont a megvilágosodás eléréséhez, persze csak „pozitív karma” esetén.

Követő: Valamely irányzathoz, közösséghez, vagy tanítóhoz tartozás kifejezője. Közlésben ez körülbelül így hangzik: „X tanítás követője vagyok”. Igei alak nem nagyon (vagy csak nagyon ritkán) fordul elő, vagyis X személy inkább „követője” vminek, vagy vkinek, mintsem „követi” azt. Ez a viszonylag gyakori kifejezés egyébként rejtetten kifejezi a minták, sablonok erős jelenlétét a buddhisták gondolkodásában, amit magam is sokszor megtapasztaltam.

Leborulás: Aktív gyakorlási formája a buddhista tanításnak, amit a törekvők a Buddha különféle meditációs formái előtt végeznek. Bár van olyan leborulás-fajta is, amit valamely határozott céllal végez valaki. Megfigyeltem viszont, hogy szinte soha nem mondják hogy valaki „leborul”, hanem a „leborulást végezni”, sőt gyakorta a „leborulást csinálni” kifejezést használják.

Létszemlélet: A világnézet misztifikált, ezoterikus szinonimája. A „világnézet” kifejezés túl profán volt, a „világkép” pedig túl objektivistá. A régebbi, szocialista kori „intellektuális buddhisták” kedvelt kifejezése volt. A világot a „szellemi ember” valamilyen „létszemlélet alapján” kezeli. (Ebben a felfogásban is a vallás „gyakorlati” jellege mutatkozik meg).

Mágikus: Közkedvelt, jelzőként használatos gyűjtőneve általában a magasabbrendűbbnek tartott spirituális dolgoknak. Szemantikai udvara sokkal tágabb e jelzőnek a buddhisták vagy a hozzájuk közelálló újokkultisták köreiből, mint a hagyományos köznapi, vagy tudományos szóhasználatban. Így pl. „mágikus” Jézus tevékenysége is, vagy éppen „mágikus szintig jutott el” a kvantummechanika. Leggyakoribb szókapcsolat a „mágikus létszemlélet”. Ez utóbbi általában a köznapi világból történő kilépést, ill. a világ más törvényszerűségei alapján történő szemléletmódját jelenti. Inkább a filozofikus hajlamú, „értelmiségi” buddhisták kedvelik, bár ebben a tekintetben nem nagyon lehet éles különbséget tenni a buddhisták különféle társadalmi csoportjai között, mivel e melléknév használata eléggé gyakori.

Meditáció végzése: Ennek mai jelentéséről már eleget írtam már helyen. A szóhasználatról azonban annyit mindenképpen megszeretnék említeni, hogy ezt a tevékenységet a törekvők, illetőleg a gyakorlók éppúgy „végzik”, mint a leborulást, vagy más szakrális tevékenységet. A leborulással ellentétben itt nem nagyon használják a „csinálni” igét, bár kérdésben előfordulhat: „Csinálsz valamilyen meditációt?” Nem emlékszem, hogy hallottam volna buddhista körökben a „meditálni” igét a mindennapi szóhasználatban.

Megtapasztalás, megtapasztalni: A valamirevaló törekvő a vallásban (azaz a „tanításban”) nem „hisz”, hanem azt „megtapasztalja”. A kifejezés divott a hetvenes-nyolcvanas évek „marginális értelmiségi-buddhizmusban” is. Ezekben a körökben pl. a „dolgokat megtapasztalni” kifejezés igen gyakran szerepelt különféle közlésekben. Egyébként e kifejezéssel mindenkor együtt járt valamiféle szellemi többlet, vagy egyfajta filozofikusabb, némileg ezoterikus mögöttes érzete. Ennélfogva számomra pl. egy-két év buddhizmus után már egészen mást kezdett el jelenteni, mint amit ugyanez alatt a köznapi nyelvből addig ismertem. Lehetséges, hogy ezt az érzetet alátámasztotta az is, hogy mindenkor a főnévi igenévi formát használják, és sohasem a rendes főnévi formát. Azt a szót például még sohasem hallottam, hogy „tapasztalat”, mindig csak azt, hogy „tapasztalás”, ill. „megtapasztalás” – legalábbis ami a vallási tartalmú közlésekben nem. A „tapasztalat” kifejezés tehát a profán szférára vonatkozik.

Megvalósulás, megvalósítani: A törekvő szellemi célját „megvalósítja”. A „buddha-állapot” elérése pedig a „végső megvalósulás”. De sok minden egyéb esetben – így hétköznapi dolgok esetében is – előszeretettel használt kifejezés, amely használatakor mégsem a hétköznapiokból ismert jelentését hozza, hanem valamiféle szakrális mellékízt kap.

Megvilágosodás: Mint azt már említettem, inkább a szocialista időszakban, és inkább a hivatalos nyelvezetben használt kifejezés, s így első látszatra nem is illik ebbe a listába. Viszont hallottam e kifejezést az élő nyelvben is használni, bár kétségtelenül ritkán. Ama szavak közé tartozik, melynek bizonyos esetekben a használatát nem lehet kikerülni. Ilyenkor viszont e kifejezés elhangzását mintha egy sajátos, lefojtott megilletődés, és némi szégyenlősség kísérné. E jelenség számomra a szó némi tabujellegét érezte. Ennek oka kétségtelenül az lehet, amit már korábban, a buddhista vallásossággal foglalkozó fejezetben leírtam.

Minden Egy: Világképet hordozó misztikus kifejezés. Igen nehéz definiálni, de még körülírni is. Körülbelül a világ az ember, a dolgok, de egyáltalán minden létező egységét jelenti. Egyes nyelvészkedő buddhista tanítók és törekvők a magyar „mindegy” szóban ennek a kifejezésnek az összevonását vélik felfedezni. Ez azért lényeges momentum, mert a „Minden Egy” kifejezés mögött egy mindenre rábólintó közömbösség, mint a világhoz való viszonyulás egy formája húzódik meg. Egyfajta keleti bölcsességet sejtet – a nyugati ember számára: ha minden dolog egy, akkor felesleges bármiért is aggodalmaskodni, vagy bármi mellett is állást foglalni. A Buddhista Főiskola „jógásai” között a legelterjedtebb, de használják mások is.

Mozdulat: A szocialista időszakban is csak viszonylag szűk körben használt, s mára már nagyjából el is tűnt kifejezés. Annak idején a zennel foglalkozók próbálták meghonosítani, és főként az Uszó baráti köréhez tartozók használták. Nagyjából ugyanabba a szócsoporthoz tartozik, mint a „felébredés”, vagy a „realizáció”. A „mozdulat” belső gesztus, amely viszont tényleges tettekben valósul meg. Mondanivalója, hogy az ember cselekvéseivel mindenkor belső állapotváltozásokat, ill. akarati önkifejezéseket valósít meg. A „mozdulat” véghezvitelének mindenkori velejárója a tudatosság. Kedvelt összetétel volt a „szabad mozdulat” kifejezés.

Negatív: E szó gyakori használata kétségkívül a New Age, ill. az ehhez kötődő újkultista irányzatok pszichologizáló gondolkodásmódjának egyik legjobb példája. Körülbelül a kereszténység „sátáni” jelzőjének mai, nyugati buddhista megfelelője. Ennélfogva az adott buddhista irányzat, vagy közösség ellenlábasai is a „negatív erők” képviselői, ill. hordozói. Ezen utóbbiak általában egytől-egyig „negatív karmát szereznek” bűnös tevékenységük folytán. De használatos a „negatív gondolkodás”, sőt a „negatív irányzat” kifejezések is. (Ez utóbbi természetesen az adott törekvő(k)nek nem tetsző szellemi irányzatokra vonatkozik).

Ösvény: Ld. „út” címszó.

Pozitív: Talán nem árulok el nagy titkot, ha azt mondom, hogy ez a „negatív” jelző ellentéte, annak minden értelmében. Lehet (és kell is!) „pozitív karmát szerezni”, nagy hangsúlyt kell fektetni a „pozitív gondolkodásra”, és persze vannak „pozitív erők” is, stb.

Realizáció: A „megvalósulás”, ill. „megvalósítás” későszocialista kori, intellektuális ízű, s főként az „értelmiségi buddhisták” által kedvelt szinonimája, amely azonban ekkoriban általános használatnak is örvendett. (Ma már gyakorlatilag kihalt szónak tekinthető, úgyhogy mellé akár egy keresztet is lehetne rajzolni). A törekvők ebben az időben még nem annyira „törekedtek”, s még kevésbé „gyakoroltak”, viszont sokkal inkább „realizációs utat (vagy realizációs ösvényt) jártak”. Ez utóbbi kifejezés nagyjából a „szellemi út” megfelelője, s ennélfogva némileg túlmutat a buddhizmuson. Használatának elterjedése nem véletlenül tehető arra az időre, amikor a hazai buddhizmus még a mainál is tarkább, mindenfelé nyitott határokkal bíró szinkretista rendszert képezett, de egyúttal jóval intellektuálisabb vallási formációt is jelentett.

Sötét: Igen gyakorta használt jelző, s egyben a „negatív” szó szinonimája is, bár ez utóbbi – elsősorban absztrakt mivoltánál fogva – több mindenre használható. Pl. „negatív karma” létezik, de „sötét karma” nem. Használatos viszont a „sötét erők” kifejezés, amely ugyanúgy, mint a „negatív erők” esetében, itt is a „sátáni erők” megfelelője. Érdekes nyelvi jelenség, hogy a buddhistáknak nem tetsző vallási vagy filozófiai tanítások, ill. azok hívei, vagy hirdetői, továbbá a nekik ártó személyek, vagy közösségek nem „bűnös”, „eretnek”, „hibás” vagy

„téves” tanítások, emberek, közösségek, hanem „sötét erők” hordozói, ill. ezek mögött „sötét erők állnak”. Kár, hogy ezt a szép, archaikus képzeteket életrekeltő szóhasználatot nem nagyon (vagy csak igen ritkán, és akkor is természetellenes módon) egészítik ki a „világos” jelző használatával.

Spekulálni: A gyakorlásra nagy súlyt fektető törekvők nevezik így (meglehetősen megvető élel) az intellektuális tevékenységet, elsősorban is a filozófiával, illetőleg a buddhista tanítások értelmével való foglalatosságot.

Szellemi: E jelző nagyjából a „vallásos” kifejezés modern buddhista (és újokkultista) szinonimája. Ha például valaki buddhizmussal, vagy más ezoterikus tanítással kezd el foglalkozni, az „szellemi dolgokkal foglalkozik”. Aki pedig már nyakig belemerült ezekbe a dolgokba, az „szellemi utat jár”. Ennélfogva buddhista, vagy más nem keresztény vallási mozgalom híve általában „szellemi ember”. A vallásosságban, vagy a tudás megszerzésében előre jutott ember kedvelt megnevezése a „magasabb szellemi szintre jutott” jelzői szerkezet. Úgy vélem, mindebben nem nehéz felfedezni a gnosztikus felfogást, vagy legalábbis annak közvetlen hatását. A „szellemi ember” persze nem hagyományosan vallásos, hanem minőségileg más, mondhatni: magasabbrendű lény, aki főként a „tudás” megszerzésére törekszik, és a „megtapasztalásra” alapoz. A „szellemi ember” – így a buddhista is – a dolgokat „szellemi szempontból” ítéli meg. És ahogyan létezik „szellemi ember”, ugyanúgy létezik „szellemi hagyomány” is. Ez utóbbi kifejezés természetesen nem csupán a buddhista tradíciót, hanem egyrészt egy vélt egyetemes spirituális-ezoterikus hagyományt, másrészt viszont a jelenleg létező okkultista-ezoterikus irányzatok összességét jelöli.

Szimbólum, szimbolikus: Régebben viszonylag gyakrabban előforduló kifejezés. A Nyugatra bekerült buddhizmus szinte mindent szimbólumként, vagy szimbolikus cselekvésként értelmező felfogásából ered. Használata tulajdonképpen ezt a felfogást viszi át a mindennapokra. „Szimbolikusan” tenni valamit itt azt jelenti, hogy az illető a reális tevékenységet szimbolikus jelentéssel ruházza fel. Kedvelt kifejezés volt a nagyobb eseményekre, vagy meghökkentő történésekre használt „nagy szimbólum!” felkiáltás. Régebben létezett egy kissé ironikus felhanggal bíró, olykor szlengjellegű használata is, amely a „tantrikus” jelző (ld. ott) előzményének tekinthető. Ebben a használatában lehetett pl. „szimbolikusan” berúgni, gorombáskodni, a szelet csapni vkinek, stb.

Tanítás: A Tanítás, v. Tan eredetileg a buddhista kánonban és egyéb szentiratokban foglalt vallási rendszer, annak etikai, filozófiai, rituális és gyakorlati részeivel együtt. Tulajdonképpen a dharma szó fordítása, amely magának a vallásnak, a vallás fogalmának a szinonimájaként is használatos. Érdekes, hogy amíg a szanszkrit dharma szó igen gyakran jelenik meg a különféle kiadványokban, és a hivatalos nyelvben, addig a buddhista „köznyelvben” szinte mindenkor a Tan, vagy a Tanítás szerepel. Ami e fogalom konkrét jelentéstartalmát illeti – legalábbis e jelen dolgozatban tárgyalt szubkultúra körén belül – úgy a „Tanítás” az a „ki-gyakorlásra” váró program, amely elsősorban közösségi életet, és ehhez szorosan kapcsolódó mentálhigiénés gyakorlatokat foglalja magában. A Tanítást sohasem „tanítják”, és sohasem „tanulják”, hanem mindenkor „(át)adják” és „(meg)kapják”.

Tanító: A Tanítást át kell adni, s e tevékenység mindenkor a – gyakran Nyugatról érkező – szellemi tanító feladata. A hazai buddhizmusban ez a titulus szinte sohasem „guru”, vagy „mester”, hanem mindenkor csak „tanító”, esetleg „szellemi tanító.” Ezekkel a momentumokkal azonban nemsokára bővebben fogok foglalkozni.

Tantrikus: Buddhista szlengkezdemény, amelynek használata szinte minden esetben erőteljesen ironikus jelleget ölt. Ez az eredetileg a hinduista és buddhista ezotéria extatikus kultuszainak, illetőleg az ahhoz kapcsolódó filozófiai irányzat(ok) megnevezésére használt kategória a hazai buddhista körökben a kicsapongó életmód, mi több: a „disznólkodás” jelzője lett. Leginkább az ivászatra és a nőzésre, ritkább esetekben a drog élvezetére, és olykor

általános értelemben a züllésre, mint olyanra vonatkozik. Így például „tantrikusan” érdeklődni valaki iránt, vagy éppen „tantrikus szempontból” ismeretséget kötni egy ellenkező nemű személlyel, gyakran a szexuális közeledés ironikus megfogalmazásai. Ugyanígy jelölheti a kocsmázást, ill. a berúgást a „tantrikus gyakorlatot folytatni” kifejezés. E szóhasználat kialakulása olyan eseteknek köszönhető, amikor is bizonyos személyek részéről a tantra filozófiája ideologikus magyarázatként szolgált az élet élvezeteinek megszerzésére, vagy a hagyományos etika alapján negatív módon megítélhető tettek igazolására.

Tévút: Az, amikor a törekvő nem a helyes, vagyis nem a szellemi tanító által kijelölt utat járja. „Tévút” pl. mindennemű „spekuláció”, vagyis a gyakorlás rovására menő gondolkodás, elmélkedés.

Tévtan, tévtanító: A Tanítás és a Hiteles Tanító ellentétei. Tévtanító az, aki a törekvőket tévútra csábítja, azoknak „tévtanokat” hirdet. (Persze hogy mik is ezek a tévtanok, azt leggyakrabban az adott közösség érdekei vagy a hagyományra támaszkodó vezetősége határozza meg). A tévtanító tevékenysége mindenekelőtt a vallási közösség, a szangha ellen irányul, amely ellen „bomlasztó tevékenységet fejt ki”. Meglehetősen emlékeztet a buddhisták gondolatvilágában a más vallásokból, de már a mítoszokból is jól ismert „megkísértő” alakjához. Érdekes nyelvi fordulat, hogy a „tévtanokat” mindenkor „hirdetik”, vagy „tanítják”, de sohasem „átadják”, ill. „adják”, miként a „hiteles tanítást”.

Tisztulni, tisztítás, megtisztulás: Rendkívül fontos és gyakori fogalmak, mivel a jelenleg vallási, pontosabban: a „szellemi” célt helyezik előtérbe. Népszerűsége, ill. egyre hangsúlyosabb jelenléte kétségkívül a mai reklámkultúrára alapuló új vallásosság erőteljes hatásának köszönhető. A buddhista számára mindennek meg kell tisztulnia, legfőképpen a „tudatnak”. Ez utóbbira a leggyakoribb kifejezés: „A tudat megtisztítása a szennyeződésektől”. A „szellemi megtisztulás” elvileg minden komolyabb további praxis alapja, azonban az eddigiekben úgy tapasztaltam, hogy ma már inkább célja, semmint előzménye vagy kiindulópontja a különféle vallási gyakorlatoknak, így a meditációnak is. Ezt a felfogást hangsúlyozza a „megtisztulási folyamat” kifejezés is. A megtisztulást elsősorban vagy a szellemi tanító jelenlétének, vagy szavainak, vagy pedig minél nagyobb számú leborulások végzésének köszönheti a törekvő.

Törekvés, törekvő: Mint már az előző fejezetekben bőven volt szó róla, a buddhista nem hívő (legfeljebb csak az állam felé leadott hivatalos papírokon), nem „buddhista”, még csak nem is a „buddhista vallás híve” hanem „törekvő”. Ennek eredete kétségtelenül ősi: a történeti Buddha utolsó mondata, amit tanítványaihoz intézett közvetlenül a halála előtt, az volt, hogy „Törekedjetek fáradhatatlanul!”. Ez a szó majdnem a „gyakorlás” szinonimája. Mindössze abban különböznek, hogy a „törekvés” némileg általánosabb jelentéshatárral rendelkezik: míg az előbbi a vallásosság mindennapi, gyakorlati oldalát hangsúlyozza, addig ez utóbbi inkább a vallásosságot, mint olyat, általában fejezi ki.

Tradicionális, nem-tradicionális: E gyakorta használt, de jobbra új keletű (újonnan elterjedt) kifejezések jelentéséről már több helyen írtam, így ezt megismételni feleslegesnek tartom. Annyit azonban hozzátennék az előzőekhez, hogy ezek, a hivatalos nyelvben semleges megkülönböztetések a privát szóhasználatban minősítések is. Ez utóbbit illetően a „tradicionális” általában azonos a „hitelessel”, a „nem-tradicionális” viszont egyes esetekben pejoratív, majdhogynem a „tévtanító” kifejezéshez hasonló mögöttes értelmet kap.

Tudat, tudati: A modern nyugati buddhizmus talán legfontosabb terminusa. Körülbelül ugyanazt a pozíciót foglalja el ebben a gondolatrendszerben, mint a keresztény-zsidó-muszlim vallási világban a „lélek” fogalma. A tudat áll mindenképp középpontjában. Lényegében minden dolgot a tudat teremt, vagy legalábbis ő határoz meg, állapotain keresztül. Alacsonyrendű és magasrendű „tudatállapotok” léteznek, s ez az elképzelés szorosan illeszkedik a nyugati buddhizmus szellemi szférákba helyezett evolucionista felfogásához. A tudatnak „eredendő természete” van, amely „tisztá”. Van a tudatnak „lényege” is, amely fogalom az előbbivel (ti.

az eredendő természettel) azonos elképzelést takar. A buddhista gyakorlás egyik fő célja a „tudatot megtisztítani a rárakódott szennyeződésektől”. Ez a tudatnak az eredeti állapotába történő visszavezetését jelenti.

Út: Fontos szó, hiszen a törekvő „úton jár”. Ez az út természetesen „szellemi út”. De gyakori a „sötét úton járni” kifejezés is. Olykor a romantikusabb hangvételű „ösvény” szóval cserélik ki.

Ülni, ücsörögni: Egy másik szlengkezdemény, amely a meditáció inkább kedélyeskedő, mintsem ironikus elnevezése gyanánt szolgál. Régebben gyakrabban használták. Az olyan közlések, mint pl. a „Na, ülünk egyet!”, vagy a „Megyek egy kicsit ücsörögni”, az illető személy meditációhoz készülődését fejezték ki.

Vágy-: Ez az előtag az utóbbi évek terméke, s viszonylag szűk körben használatos. Jelentése ironikus hangvételű közlésekben az álságosságnak, az utánzatnak, a talminak a kifejezője. Így „vágytanító” az, aki csak szeretne tanító lenni, de nem az, s valószínűleg soha nem is lesz az. De létezik „vágymester”, „vágytörekvő”, „vágykeresztény”, stb. Általában tudattalan törekvéseket jelöl. Egyesek még személynevek elé is odabiggyesztik, amikor azt akarják kifejezni, hogy az e módon megnevezett illető valakinek az utánzója, vagy még inkább annak helyében szeretne – akár tudatosan, akár tudattalanul – kerülni. Így pl.: „Vágybakos”: Bakos nevű személy utánzója, olyan illető, aki a névben szereplő szeretne lenni. Eredete feltehetőleg valódi buddhista szóhasználatra megy vissza, ugyanis a „vágy” (rága) szó, a különféle buddhista szövegek állandó terminusa, mi több, egyes rendszerekben kozmikus, sőt ontológiai jelentést kap. Valószínűleg innen szivároghatott le a hazai buddhisták köznapi szóhasználatába. Az előtag használata az adott kifejezésnek szinte mindenkor szlengjelleg ad.

Veszélyes: A nehezen érthető „spekulációk”, illetőleg a valamilyen szempontból még átgondolásra sem javasolt tanok vagy elképzelések divatos jelzője. Jelentésköre kapcsolódik a „tévtan”, ill. azok tanítóinak képzetköréhez. Emellett használják még e jelzőt a „hiteles tanítás” *komolyságának* az alátámasztására is: ugyanis az igaznak, vagyis „hitelesnek” ítélt tanítások esetleges félreértése, avagy nemértése, nem egyszerűen badarság vagy hülyeség, hanem már „veszélyes” jelenség. E felfogás mögött nem is elsősorban a közösség egységét, avagy a saját tekintélyt féltő gondolkodás húzódik meg (bár kétségtelenül ez is szerepet játszik használatában), hanem inkább e tekintély alapját jelentő tanítás súlyosságának, komoly mivoltának kihangsúlyozási szándéka. E tanokban ugyanis „nem látható veszélyek rejtőzhetnek” az azt nem helyesen értők számára.

Végső: Kedvelt jelzője a legmagasabbrendűnek tartott dolgoknak. Gyakorik az olyan kifejezések, ill. megfogalmazások, mint pl. a „végső valóság”, „végső állapot”, „végső igazság”, stb. Ezek mind ugyanazt, vagyis a megvilágosodást hivatottak kifejezni. (Ez is mintha a „megvilágosodás” szó említett *tabukifejezés* jellegét támasztaná alá: ugyanis akárcsak a tabunevek esetében, itt is megfigyelhető az eredeti kifejezés helyett használt körülíró-értelmező szóhasználat).

Már első olvasásra láthatjuk, hogy e szavak és kifejezések többsége egy jellegzetesen modern gondolkodásmódot tükröz. Emellett érezhető a vallási tartalom modernizálásának, a jelenkori beszédmódhoz történő igazításának a (véleményem szerint tudattalan) szándéka. Ezt igen jól mutatja például a „tudat” szó gyakori és konzekvens használata, illetőleg e világképben betöltött középponti szerepe. A „lélek” szó ugyanis túl vallásos kifejezés lenne, míg az „elme”, vagy az „agy” pedig már túl tudományos, mi több: orvosi jellegű, s ennél fogva materialista. A „tudat”, „tudatállapot”, stb. kifejezések ellenben egyszerre bírnak spirituális és tudományos jelleggel, ennél fogva hitelesítik a beléjük épített tartalmat is. Nagyjából ugyanez érvényes a „szellemi” jelzőre is, akárcsak az olyan összetételekre, mint pl. a „buddha-állapot”. És mindez a nyugati buddhizmus „hivatalos” (azaz nem köznapi, hanem az előadásokon és a kiadványokban használt) nyelvezetére fokozottan érvényes. Elég elolvasni az idézett írásmű-részle-

teket az előző fejezetben. A „tudományos” stílus, illetőleg a tudományosan hangzó kifejezések használata nemcsak a nyugati buddhizmus, hanem általában a nem keresztény új vallási mozgalmak egyik leghathatósabb szómágiája.

E mágia, lényegét tekintve ugyanarra épül, mint némely televíziós reklám „tudományos” stílusa. Amikor különféle mosóporokat fehér köpenyes „laboratóriumi szakember” teszteni, amikor bizonyos fogkrémek előnyös tulajdonságait „orvosi eredményeket” mutató grafikonokkal illusztrálják, vagy amikor a száj PH-értékéről hallunk adatokat. Közhely, de igaz közhely, hogy a tudomány vallássá, vagy legalábbis egyfajta valláspótlékká lett korunkban. Ennélfogva – lévén a dolog metafora – ugyanez vissza is fordítható: a vallás pedig tudománnyá lett, s ez természetesen nem a hagyományos értelemben vett teológiára értendő. A radikális keresztény szekták kivételével alig találunk Nyugaton olyan spirituális irányzatot, amely részben vagy egészében ne a tudománnyal próbálná igazolni hittételeit, vagy legalábbis ne próbálná összhangba hozni azokat egymással. Ez többé-kevésbé érthető is, hiszen a tudomány fogalma kultúránkban legelsősorban is a valóság, a valódi fogalmaival azonos. Így ha valami „tudományosan bizonyított”, akkor az annyit jelent, hogy igazi, valódi. Ezért is érdemes a tudományra hivatkozni, vagy legalább a tudományosság látszatát kelteni, akár csak finom, rejtett formában is. Mindez pedig leglátványosabb formában a külsőségekben, közöttük is legelsősorban a nyelvezetben jut kifejezésre. Más szempontból viszont éppen a nyelvezet a legfinomabb, legrejtettebb eszköze a hathatóságnak, hiszen egy kimondott szó nem csak önmagából áll, hanem társítások egész hálóját is magában hordozza.

Mindezzel összhangban, a fenti szóhasználat rámutat a buddhizmus másodlagos funkciójára is. Az elsődleges természetesen a spirituális funkció: korszerű hitvilágot adni, pótolni az avított, régi vallásosságot. A másodlagos funkció pedig – mint azt korábban már részletesebben kifejtettem – az új vallásosság bizonyos irányzatainak „tudománypótló”, mondhatni azt is: „tudáspótló” mivolta. A New Age irányzatai és a vele érintkező spirituális irányzatok, vallások – közöttük a buddhizmus is – ugyanis nem csak hitet, hanem „tudást” is adnak követőiknek.⁸¹ A törekvők többsége úgy érzi, aránylag könnyen birtokába került egy olyan magasrendű tudásnak, amelyet egy természettudós például csak hosszú évek kemény munkájával szerez meg. „Szellemi dolgokkal foglalkozni” – hogy visszautaljak a szóhasználatra – elsősorban azt jelenti, hogy a törekvő képzetlenül, s ami még vonzóbb a dologban: *nagyobb erőfeszítés nélkül* kapcsolatba kerül(het) a magasabb intellektuális szférával. Ezt az illúziót pedig a szóhasználat is megtámogatja. Sokan hiszik úgy például, hogy egy buddhista törekvő, (vagy még inkább egy szcientológus!) egy szinten van a legképzettebb természettudományok művelőivel, sőt némiképp még felette is áll azoknak, hiszen a „tudat természetével”, a „létezés valóságával” ő – köszönhetően a Tanítás „évezredekken át felhalmozott tudásának” – már eleve tisztában van. Legfeljebb csak „más szellemi (értsd: megismerési) utat” jár, mint a tudós. Az alábbi idézet ezt az érzésvilágot igen jól bemutatja:

„Vallás és tudomány is az igazság megismerésére törekszik, és ezért anélkül, hogy gátolnák egymást, vagy egymásnak ellentmondának, egymás mellett léteznek. Ebből azonban még nem az következik, hogy egybeolvashatóak volnának, és megállapításaiknak azonosnak kellene lenniük. A különbözőség nem annyira a tartalmat, a szemlélet tárgyait, vagy a célt érinti, de sokkal inkább a módszert, a szemlélet mikéntjét. A tudomány kutatási módszerének iránya: belülről kifelé, a szellemi kutatás iránya: kívülről befelé. (...) Nem a logikus gondolkodás, hanem a *magasabbrendű tudat* (bodhi) oldja fel az ellentéteket, melyekben az alacsonyabbrendű, az érzékekhez kötött gondolkodás reménytelenül végződik. A vallásos ember és a

⁸¹ A „tudományosságra” törekvés a legnagyobb mértékben a dianetikában és a Transzcendentális Meditáció nevű irányzatban jelenik meg. Ezek az új vallási irányzatok magukat kimondottan egyfajta tudást megszerző módszerként állítják be, s nem is annyira vallásként. (Ez utóbbi címkének a felvállalása csak a hivatalos bejegyzés végett történik.) A Transzcendentális Meditációról: Orme-Johnson and Farrow 1977.

tudományos gondolkodó ember nem zárják ki egymást: ellenkezőleg – a vallásos élmény sok tudományos eredménynek új értelmet és nagyobb mélységet adhat, míg a tudományos, minden személyestől ment gondolkodás abban segítheti a vallásos embert, hogy önmagával szemben nyerhet nagyobb distanciát, ami a belső élményei megítélésében javára válhat”.⁸²

A nyugati buddhizmus jellegzetességeit igen jól kidomborítják az olyan szavak is, mint a „gyakorlás”, „törekvés” és „megvalósulás”, illetőleg ezek igei, jelzői alakjai és szókapcsolatai. Ezek a kifejezések ugyanis igen jól prezentálják azt az aktív, gyakorlatias felfogást, amely jellegzetesen a nyugati ember sajátja. Többször szóba került már, hogy a nyugati buddhizmus – csakúgy, mint a New Age – az utóbbi évtizedekben (nálunk csak az utóbbi néhány évben) erőteljesen hozzáidomult a kemény versenyre alapuló kapitalista mentalitáshoz. A buddhisták között igen magas a vállalkozók száma, s ennek megfelelően a közösségeket és intézményeket tekintve igencsak domináns a „vállalkozói” gondolkodásmód és kultúra jelenléte. Erre utalhat a „leborulás” szónál megfigyelt kifejezési forma kizárólagos használata is: a gyakorló mindenkor „leborulást végez”, és nem pedig „leborul”. Csakúgy, mint a konkrét, személyes vallás-gyakorlásra használt „gyakorlatot végezni” kifejezés, ez is a „munkát végezni” kifejezést juttathatja eszünkbe. Ugyanakkor ez a kifejezés a szertartásosságot, a rituális-formális jelleget is kidomborítja. Különösen érvényes ez a fajta felfogás azokra a közösségekre, amelyek a hagyományos vallásosság elemeit (hit, érzelem, devóció, rítus, stb.) próbálják erősíteni a vallás-gyakorlásban. Az olyan kifejezések tehát, mint amilyen pl. a „gyakorlás”, vagy „törekvés”, *tudatosított* vallási, spirituális tartalmuk mellett kétségtelenül rendelkeznek egy *tudattalan*, mögöttes szemantikával is, amely jól illeszti a buddhizmust a „törekvők” többségének mindennapi életformájához. Ugyanakkor viszont e közösségekben elég sokan vannak olyanok is (ez a másik nagy csoport), akik amolyan „tengődökként”, nem rendelkeznek semmiféle különösebb ambícióval, ill. életcéllal. Ezeknek az embereknek a számára a „gyakorlás”, de általában a „törekvés”, a személyes ambíciók, s nem utolsósorban a célirányos intenzív munka helyettesítője.

A közösségek vezetőinek, vagy még inkább a Nyugatról érkező tanítóknak, és a különféle közösségekhez tartozóknak, vagyis a „törekvőknek” a viszonyrendszerére világítanak rá az olyan kifejezések, mint a „tanító”, a „tanítást adni/kapni”, stb. valamint az olyan, főként az „irodalomból”, illetőleg a „hivatalos nyelvből” jól ismert kifejezések szembeötlő hiánya, mint a „mester”, „tanítvány”, „beavatott”, stb. A „tanító” ugyanis csak nagyon ritkán „mester”, és a „gyakorló”, vagy „törekvő” szinte sohase „tanítvány”. Ugyanígy nem hallottam még soha egyetlen buddhistától sem, hogy ő „beavatott” lenne, noha ki tudja, hány beavatást kapott már csak az elmúlt pár év alatt is. De ezt még a tisztelt vezetőkre vagy tanítókra sem nagyon használják. (Legalábbis én soha nem hallottam).⁸³ Beavatást ugyanis – mint azt a szótárban említettem – csak adni, vagy kapni lehet, beavatottként létezni már annál nehezebb. Ennek a nyelv által is tükrözött helyzetnek egyik oka kétségtelenül a nyugati buddhizmus önbizonytalansága. Beavatottnak, mesternek, de akár még tanítványnak is lenni ugyanis kétségtelenül egyfajta lelki súly (felelősség) vállalását, és nem utolsósorban a saját képesség és tudás iránti bizodalmat jelentené. Vagyis a végrehajtandó szellemi cél (a megvilágosodás) vállalásának megragadhatóságát, kézzelfoghatóvá tételét. Márpedig a buddhisták többsége – ahogyan azt már említettem – ezt a szellemi célt gyakorlatilag a végtelen jövőbe helyezi ki, s ez az alapállás igen jól megmutatkozik a nyelvezetben is.

Ennek a nyelvi jelenségnek véleményem szerint létezik egy másik, szintén lélektani oka is. Ez pedig a magasabb és alacsonyabb fokozaton állók közötti személyes kapcsolat, valamint ezzel összefüggésben a valódi közösségi lét hiánya. A hagyományos mester-tanítvány kapcsolat

⁸² Govinda 1984: 10-1. (Kiemelések a szerzőtől.)

⁸³ A „beavatott” jelzőt ugyanakkor bizonyos okkultista körök – főként kisebb, „titkos” (valójában baráti) társaságok – tagjaitól aránylag sűrűn lehet hallani, akár még önmagukra vonatkoztatva is.

ugyanis hosszú időn keresztül fennálló, intenzív, és mindenképpen személyes kapcsolata, egymással hierarchikus viszonyban álló két embernek. Együttlétük során a mester valami többértű, bonyolult és *személyre szabott* dolgot sajátított el tanítványaival, akik a megtanultakon kívül mesterük saját (és megint csak kiemelném: személyes) életbölcseletét is – persze gyakran meghaladva, vagy átalakítva – de magukévá teszik. Ezzel szemben mind a „beavatás”, mind pedig a „tanítás adása” egy többnyire személytelen, ünnepélyes aktus, melynek során általában igen egyszerű és *általános* igazságokat közölnek a „tanítást kapó” hallgatósággal. A „tanító” pedig ilyenkor csak maximum felszínes, informális kapcsolatba kerül a beavatást, vagy tanítást megkapó személyekkel, kivéve persze, ha már régebbi ismeretség van némelyikük között. (Viszont az aktusnak ehhez az esetleges ismeretséghez akkor sincs sok köze). Emellett a „tanítást adni”, ill. „tanítást kapni” kifejezések azt is jól mutatják, hogy itt nem valami dolog elsajátításáról van szó, nem arról, hogy valaki magáévá tenne valamit, hanem sokkal inkább egy jelképes, formális, mondhatni: rituális aktusról. Emellett ennek az aktusnak az egyik fő funkciója az identitás megerősítése, és ezzel összhangban egy bizonyos fajta „lelki feltöltődés”. (Vagyis az ünnep ősi funkciójához jutottunk). Aki „tanítást kap”, az valamiféle ajándékot, táplálékot, utánpótlást, „energiát” kap – egy időre. Vagyis a következő tanításig, vagy beavatásig.

Az „adni/kapni” szóhasználat mindezekon kívül kifejez még valami mást is. Mégpedig ugyanazt, amit a „gyakorlás”, „törekvés”, stb. szavaknál az előbb megemlítettem: a nyugati kapitalista felfogás jelenlétét. Adni és kapni: az üzleti életet juttathatja eszünkbe. A tanítás – mint arról már a történeti részben is beszéltem – egy sajátos áru fajta. Aki „tanítást kap”, az valami olyan dolgot kap, amit birtokolhat, mint egy tárgyat, de nem válhat azzal azonosná, hiszen nem „megtanulja”, vagy „magáévá teszi” ezt a dolgot, hanem „megkapja”. Azután – amennyiben egyszer öbelőle is tanító válik – már ő is „adhat tanítást”. Ez összecseng az előbbiekkal is: a beavatás, vagy tanítás, amit egy időre megkap a törekvő, voltaképpen egy szükséglet kielégítője – tehát áru. És ezt a látens jelentést még az ilyen rendezvények jó részének „fizetővendéges” gyakorlata is alátámasztja: a „beavatási hétvége”, vagy a „meditációs hétvége” ugyanis eddigi tapasztalataim szerint szinte pontosan a nyaralási, vagy szórakozási programok mintáját követi a törekvők (főként a fiatalabbak) jó részének a kultúrájában.

Többször voltam tanúja (sőt olykor tárgya is) olyan invitálásoknak, amikor valahol egy ilyen rendezvényre sor került, s valaki egy másik személynek is ajánlotta a részvételt, vagy éppen magával akarta őt csábítani arra. Az ilyen invitálások általában az alábbi módon hangzanak: „Te, hallottam, hogy jön XY Magyarországra és tanítást ad. Nincs kedved lejönni?” Vagy: „Jön XY! Beavatást ad. Le kéne menni! Elég olcsó”. Láthatjuk tehát, hogy ezek az események sokkal inkább a mai fogyasztói kultúra termékei, mintsem „ősi tradíciók” jelenleg is élő gyakorlata. A fogyasztói kultúra pedig még fokozottabban megmutatkozik némely, ilyen rendezvényt propagáló szórólapon, prospektuson. (Egyébként már maga a szórólap is – főként az árral feltüntetve – jellegzetesen ennek a kultúrának a terméke).

Érdemes még felhívni a figyelmet a „tisztulni”, „megtisztulás”, stb. kifejezések használatára is. Ezen kifejezések rendkívül elterjedt, népszerű mivolta ugyanis azt mutatják, hogy korunknak az előző fejezetben említett tisztaságkultusza a New Age mellett a buddhizmust is átítatja. A tisztulást kifejező szavak, vagy szókapcsolatok pedig nem csupán a „köznyelvben”, hanem az „irodalmi”, vagy másképpen: „hivatalos” nyelvben is igen gyakoriak. Ezt bárki tapasztalhatja, aki beleolvas néhány buddhista prospektusba, amelyek valamely tanító tanítását közlik.

Természetesen az adott irányzatok követői – mint azt a fejezet elején már említettem – viszonylag gyakrabban használják a köznap beszédben saját speciális terminusaikat is. Ezeket az egyébként szakrális kifejezéseket viszont lényegében ugyanazon a módon használják, mint a fent tárgyaltakat. Vagyis erősen profanizálják e terminusokat, amelyeket az adott közösségbe bekerülve ugyanúgy tanulnak meg, mint bármely hétköznapi új kifejezést, és ugyanúgy is illesztik be ezeket addig használt nyelvezetükbe.

Így például gyakran hallani például „zenesektől”, hogy „Jössz ma zazenre?”, vagy „karmásoktól”, hogy „Lemegyek phovára” (ti. phova-beavatásra). Ezek a nyelvi megoldások teljes mértékben analógiába vonhatók az olyan, mindennap hallható közlésekkel, mint pl. amikor egy pesti baseball-sapkás suhanc meginvitálja a haverját a McDonald’s gyorsbüfébe, a „bejössz a Meki-be?” kérdéssel.

E kifejezések használata a beszélő részéről olykor egyfajta bennfentességet is sugallhat. Ez utóbbi viselkedést véve alapul, azt is mondhatnánk erre a közösség- ill. irányatszpecifikus szókinccshasználatra, hogy itt egyfajta tolvajnyelv, vagy szakmai nyelv kialakulásáról van szó. Ennek viszont ellentmond, hogy e speciális kifejezések (terminusok) nem nagyon többek egy tucatszónál, vagy azok szókapcsolatainál, s ez alól egyetlen közösség sem kivétel. Továbbá e szavak zöme sem vallási, vagy filozófiai terminus, sőt még csak nem is az adott irányzat központi vallási fogalmai, hanem a közösségek mindennapi életéhez kapcsolódó kifejezések. Így például igen ritkán hallani egy „zenestől” a köznapi nyelvben, mondjuk pl. a megvilágosodást jelentő szatori szót, vagy éppen egy „karmástól” a számadhi kifejezést. A különféle meditáció fajtákra, típusokra, továbbá a nagyobb eseményekre vonatkozó kifejezéseket viszont már annál gyakrabban. Vagyis az „irányzatfüggő” kifejezések nem is terminusok a szó szűkebb értelmében, sokkal inkább az életforma, ill. az állandósult tevékenység kifejezői.

Végezetül szeretném megemlíteni, hogy bizonyos rendhagyó kisközösségekre mindezek csak részben tekinthetők érvényesnek. A „buddhista világ” perifériáján maradtak ugyanis töredékek a szocialista kor más felfogását hordozó közegéből. Vannak extrémebb kivételek is, ilyen pl. a TEKI-KAGYŰ nevű közösség. Ez utóbbiak szóhasználata élesen eltér a fentebb ismertetettől, s ha olykor elő is fordulnak ezek a kifejezések körükben, akkor ez általában meglehetősen ironikus hangvétellel történik. Ugyanakkor ennek a furcsa közösségnek a tagjai kialakítottak egy saját „terminológia-kezdeményt” is, amely leginkább a nem keresztény új vallásosságban való ironizálás kifejezője. Hogy egy jellemző példát említsek ezek közül: ilyen pl. a „lárva” főnév és az ebből képzett igei, jelzői, stb. kifejezések, úgymint: „lárvázni”, „lárvásodni”, „belárvázni”, „lárvás”, stb. A „lárvás” szó konkrét jelentését tekintve az újokkultista gondolkodásmódot és érzésvilágot jelöli, és az utóbbi időben elterjedni látszik a TEKI körein kívül is.

Kialakulását egy konkrét esetnek köszönheti. Egy rendezetlen magánéletű, és erősen az okkultizmusba menekülő hölgynek állítólag két évig látomásai voltak: hajnalonta előző életének ágya szélénél álló, „zöldesen foszforeszkáló” asztrállárváját (ti. azt az alakmást, ami előző életbeli testét jeleníti meg) látta. Ez az eset a TEKI felfogása szerint az egész újokkultista gondolkodás alapképleteként fogható fel, s egyesek – először csak konkrétan az „asztrállárvára” utalva – elkezdtek „lárvásoknak” nevezni ezeknek az irányzatoknak a híveit. Később azonban e szó elvontabb, inkább az újokkultista gondolkodásmód és viselkedés jellegére, minőségére vonatkozó, hangulatfestő „terminussá” vált. E jelentéstöbblet révén jöttek létre azután a belőle képzett igei és melléknévi alakok is: gyakorlatilag „lárvás” az, aki hisz az ufókban, a radiesztéziában, a szellemgyógyászatban, az asztrológiában, vagy az újokkultizmus bármely egyéb irányzatában, vagy „tudományában”. Aki már aktívan műveli is (vagy legalábbis művelni kezdi) e dolgok valamelyikét, az „lárvázik”. Aki már életét is ezeknek rendeli alá, az „totállárvás”. Akinek gondolkodásmódja ezeknek a tanoknak a hatására még csak kezd a normálistól eltérni, az „lárvásodik”. Akié már át is alakult, az „belárvázott”. De létezik „lárvoid személyiség” és „lárvoid gondolkodás” is: az előbbi azokat jelöli, akik hajlanak az újokkultista gondolkodásra, az utóbbi pedig az azzal rokon, vagy afelé tendáló gondolkodásmódra vonatkozik.

A TEKI többi hasonló szellemességének e helyen történő ismertetésétől a továbbiakban eltekintenek. Egy meglehetősen szűk intellektuális közegre alapuló kis közösség ez, amely jelentéktelen „ellenpontját” képezi a „lárvások” szubkultúrájának. Annak a szubkultúrának, amelyből maga is kinőtt, de amiben valamilyen formában mégis benne ragadt, amolyan „szubszubkultúraként”.

A hazai buddhisták világgépének szinkretizmusa: egy rendszer és annak elemei

A nyugati buddhizmus elválaszthatatlan része lett annak az eléggé kiterjedt, s egyben eléggé elmosódott határokkal rendelkező gondolati rendszernek, amelyet – jobb kifejezés híján – ezredvégi, technicizált, pszichologizáló újokkultizmus, esetleg némileg tágabb értelemben újspiritualizmus névvel illethetünk. E szubkultúraként is megjelenő formáció könyörtelenül magába szippantotta a Nyugatra érkezett ősi keleti spirituális irányzatokat, vallási formákat. Ugyanakkor ezeknek a tradicionális irányzatoknak e „felfalatása” egy nagyon is természetes folyamat eredményeként fogható fel, hiszen a kultúránk által szabott külső és belső határok nem könnyen (vagy talán egyáltalán nem) lebonthatók. Az itt megjelenő keleti eredetű (vagy bárhonnan érkező) kulturális képződmény úgy is tekinthető, mint egy szerves organizmusba bekerülő idegen anyag, amelyet ez vagy felbont és integrál, vagy kilök magából. Ha egy ilyen képződmény „túléli” az átültetést, és meggyökeresedik, akkor automatikusan átalakul, hozzáidomulván a befogadó közeghez. Másként nem is tudna fennmaradni. Amennyiben tehát a buddhizmus, ez az európai gondolkodástól eredendően idegen létszemlélet, ill. spirituális gyakorlat eljut Nyugatra, akkor vagy kénytelen felvenni a befogadó kultúra külső és belső formáit, vagy reménytelenül eltűnik, s legfeljebb csak különféle ázsiai kolóniák által fenntartva, sajátos egzotikumként marad fenn. Ha viszont megteszi az őt befogadó szellemi-kulturális közeghez történő idomulást, úgy viszont igen könnyen az a sors juthat osztályrészéül, hogy a lényege eltűnik, vagyis az eredeti, keleti emberre szabott mondanivaló elsikkad. Ebben a csapdahelyzetben a lehető legjobb megoldásként kínálkozik, amikor a „kultúra organizmusába” bekerülő „idegen elem” megkeresi az adott közegben hozzá legjobban hasonlító elemet, s azzal társul. A buddhizmus esetében pedig lényegében ez történik, amikor az európai misztika és okkultizmus elérhető, s a buddhista tanításokra leginkább emlékeztető irányzataival (vagy annak elemeivel) kezd ötvöződni. Azt pedig, hogy melyek ezek az elemek, nemegyszer az dönti el, hogy milyen speciális közegben, kik és hogyan viszik véghez a buddhizmus nyugati értelmezését, vagyis annak „kulturális átfordítását”.

Az alábbiakban azt a viszonylag szövevényes rendszert szeretném bemutatni, amely a hazai buddhizmus valódi arculatát, vagy még pontosabban: a *hazai buddhisták világgépét* alkotta a közelmúltban – és alkotja részben még most is. Ennek a rendszernek egyes elemei természetesen időnként megváltoznak: átalakulnak, vagy más elemekre cserélődnek, esetleg ötvöződnek az idők folyamán. Ezen átalakulásokat a legtöbb esetben az adott kor divatja határozza meg, s e folyamatokba olykor a társadalmi kényszer, vagy a politikai hatalom is beleszól. Lényegében ez utóbbi volna e tanulmány első részének, a történeti résznek az adatközlés melletti másik fő mondanivalója. Éppen ezért e divatváltásoknak, az elemek kicserélődésének társadalmi, politikai, vagy éppen a kulturális háttéréről feleslegesnek tartok bármiféle részletesebb elemzést, hiszen csak elismélném a már leírtakat. Érdekesebbek maguk az elemek.

E rendszer az első pillantásra nem is tűnik rendszernek, inkább mindenfajta szerkezet nélküli halmaznak, egy mindenholonnan összeszedegedett elemekből álló, tarka világgép-halmaznak. Figyelmesebb vizsgálódás után viszont azonnal kitűnik, hogy ez a tarkabarkaság egymástól látszólag olykor nagyon is különböző elemeknek egy sajátos logikán alapuló, konzekvens módon történő összekapcsolódási rendszere. E „logika” alapját pedig egy saját látásmód és értékrend alkotja.

Az alkotóelemeket igen nehéz feladat bármiféle gyűjtőfogalomba szorítani. Vannak köztük különféle vallási, filozófiai és művészeti irányzatok, kultikus személyek, tudományok és áltudományok, modern, régi, vagy modernizált régi mítoszok, legendák, stb. Ugyanakkor mégis létezik egy gyűjtőfogalom, amit e szubkultúrához tartozók maguk használnak ezekre az elemekre, s e fogalomról már az előző fejezetben említést tettem. Ez pedig a „szellemi” jelző,

illetőleg az ún. „szellemi dolgok” gyűjtőnév. Mint azt írtam, „szellemi dolgokkal foglalkozni” e szubkultúrához tartozó személyek esetében azt jelenti, hogy az illető beleveti magát egy vagy több ilyen dolog művelésébe, tanulmányozásába, vagy éppen élvezetébe. Ugyanakkor ezeknek a lépéseknek a megtétele már azt is jelenti, hogy az illető valamilyen módon elkezd kötődni ehhez a szubkultúrához, belülről kezdi megismerni annak jelrendszerét, azaz: részévé válik a rendszernek.

E fejezet első mondatában azt írtam, hogy a hazai – de általában a nyugati – buddhizmus része egy szubkultúrának, vagyis egy nagyobb egésznek. Ennek azonban fordítottja is igaz: a nyugati/hazai buddhizmusnak részei, azaz összetevő elemei e szubkultúra többi másik eleme. *Vagyis mindkettő egyszerre része és kerete a másiknak.* És ugyanezt nagyjából e szubkultúrának, pontosabban: e szubkultúra világméretűnek – a buddhizmuson kívüli, többi összetevő elemére is el lehet mondani. (Így például a már előzőekben is többször említett New Age beépítette magába a buddhizmust, vagy annak legalábbis fontosabb elemeit, viszont a nyugati buddhizmusba is beépültek a New Age elemei, különösen annak gondolkodásmódja, ill. érzésvilága). E szubkultúrát tekintve tehát több, egymással közvetlenül vagy közvetve érintkező szinkretikus képződményről beszélhetünk. E szinkretizmus természete pedig az, hogy e képződmények általában egymást építik sajátmagukba.

A kezdeti időszakban, vagyis második világháború előtti időkben a hazai buddhizmus még nem nagyon ötvöződött semmilyen más elemmel. Ennek elsődleges oka az idekerült keleti vallás újdonsága, illetve ritka, zárt, exkluzív mivolta. Nem véletlen, hogy éppen a hinajána volt az, amivel a magyarországi buddhizmus elkezdődött. Ennek rendkívül zárt, más vallások befolyásától mentes, szinte „vegytiszta” mivolta jelentette az európai ember számára a hitelességet, és hozta azt (az egyébként téves) megfontolást, hogy a hinajána az ősi, még tiszta, eredeti buddhizmus, az amely Sákjamuni Buddha korától mindmáig lényegében érintetlenül fennmaradt. Ezt támasztotta alá a hinajána elnevezés is, amely szó szerint kis szekeret jelent, áttételesen, a vallási gyakorlatra pedig a kevesek által járható „szűk ösvényt”. Mindehhez még az is hozzájárul, hogy a hinajána csak Hátsó-India egyes területein, és Ceylon szingaléz lakosságának körében – vagyis az indiai térség periferiáján maradt meg. (Legalábbis az állam, vagy a többségi lakosság vallásaként). Persze a legtermészetesebb, hogy egy újonnan Európába került vallás, vagy szellemi mozgalom abban a formájában jelenik meg először, amely formát a behozók, ill. befogadók az eredeti, tiszta formának gondolnak. A buddhizmus esetében ez a forma a theravádinok vallása, a hinajána.⁸⁴ A buddhizmusnak ez az ága pedig meglehetősen alkalmatlan más kultuszokkal, vagy éppen filozófiai rendszerekkel való *közvetlen* ötvöződésre, hiszen ebben semmiféle hagyományos istenhitnek, lélekképzetnek éppúgy nincs helye, miként a világ eredetéről, természetéről, avagy annak dolgairól való bárminemű bölcselkedés. Legfőképpen semmi jövőkép. Csakis annak a tudatában lenni, hogy az egyén semmiféle formában soha ne születhessék újra ezen a világon.⁸⁵ Mindez erősen hozzájárult egyrészt az említett exkluzivitáshoz, másrészt pedig egy olyan felfogáshoz, hogy ha valaki buddhista lesz (azaz ez esetben a hinajána követője), akkor ezt vagy nagyon komolyan csinálja, vagy sehogy. Ennél fogva egy „igazi buddhista” ettől kezdődően semmihez sem kötődik, legfőképpen ideológiákhoz, filozófiai, vagy vallási világméretűekhez nem. Világos, hogy egy ilyen szemléletmód a nyugati

⁸⁴ Ez az alapvetően téves felfogás egyébként szinte mindmáig általánosan használt toposza a – főként ismeretterjesztő jellegű – vallástörténetnek.

⁸⁵ Természetesen szeretném hangsúlyozni, hogy mindez a buddhizmus felé forduló nyugati ember szemzőgéből értendő, aki a érzelmi-intellektuális útkeresése folyamán könyvtárakban találkozik először ezekkel a tanításokkal. A hinajána ugyanis ott, ahol egy nagyobb közösség (ország, etnikum, társadalmi réteg, stb.) vallásává lett, értelemszerűen ugyanazoknak a törvényszerűségeknek lett alávetve, mint bármely más vallás. Vagyis beleépültek a kollektív identitás szimbólumai, ráépült számos szokás, elburjánzott benne a formalitás, s nem utolsósorban szép finoman beépült számos elem az ősi, kiirathatlan nem buddhista kultuszokból.

ember számára elviselhetetlen, legalábbis ha komolyan veszi azt. A buddhizmus azonban már ezekben az időkben is inkább egy intellektuális divathullám része volt, mintsem valóban komoly spirituális gyakorlat. És ez alól csak egyes személyek képeztek kivételt. Ennélfogva a századelőn, ill. a két világháború közti időszakban a buddhizmust furcsa kettősség jellemezte. Egyrészt maga az eszmerendszer nem nagyon ötvöződött más elemekkel – elsősorban a hinajána szikársága miatt. Másrészt viszont ez a jellegzetesen európai buddhizmus szinte azonnal részévé vált annak, a történeti részben már említett tarka kulturális egyvelegnek, amely ennek az időszaknak az intellektuális divatját képezte.

Ez az egyveleg azonban az említett szubkultúra kialakulásának még csak halvány előképe, bár kétségtelen hogy már ekkor mintha kezdenének összeilleszkedni azok az elemek, amelyek a későbbi nyugati-magyar buddhizmust – és persze az azt körülvevő szellemi közeget – alakítják ki. Így például a teozófusok Kelet felé fordulása, Buddha és Jézus párhuzamba állítása, vagy az európai ezoterikus tanítások analógiába vonása a keleti filozófiákkal és vallásokkal, már ebbe az irányba mutatnak. Az igazi „összeérését” ezeknek és más hasonló dolgoknak azonban a hippikorszak hozza el. Ebben viszont a magyar és a nyugati buddhizmus fejlődése pár évtizedig külön utakon jár, főként a szocializmusnak köszönhetően. (Habár bőven találunk hasonlóságot a magyar és a nyugati buddhizmus között, még a szocialista időszakban is). Ugyanakkor mindkét „fejlődési vonal” egyaránt a mahajánát találja meg a leghasználhatóbb formának ehhez a „szellemi ötvözéshez”. Ez pedig természetes választása volt mind a magyar, mind a nyugati buddhizmusnak, hiszen a mahajána, vagyis a „nagy szekér”, vagy „széles ösvény”, már kialakulásától kezdve befogadó és integráló jellegű vallási forma volt. Nem véletlen, hogy éppen ez terjedt el Ázsia mindama régióinak a legtöbbszörében, ahol a buddhizmus valaha is gyökeret vert. A mahajána képlékeny, szinte bármivé alakítható jellegének köszönhetette túlélését. Ugyanakkor ennek a legtöbb esetben az volt az ára, hogy szinte teljes egészében kénytelen volt átvenni a helyi hagyományokat, kezdve a legkülönbözőbb pantheon-alakoktól, a lokális kultuszok rítusain át, voltaképpen magáig a szemléletmódig bezáróan. És lényegében Nyugaton is ez történt, és történik ma is, folyamatosan. (Annak ellenére, hogy a buddhisták többsége ezt egyáltalán nem tudatosítja, esetleg még le is tagadja – ahogyan ellentmondott volna egy középkorban élő mongol vagy tibeti bonc is, ha valaki azt vetette volna a szemére, hogy a buddhizmus örve alatt valójában sámánisztikus praktikákat űz).

Nézzük azonban a konkrétumokat: volt már arról szó, hogy a rendszerváltás idejéig a Buddhista Misszió mindenféle-fajta, az akkori kultúrpolitikának köszönhetően vagy félegitim, vagy egészen illegitim szellemi irányzat, vagy tevékenység menedéke volt. Ezek az akkori „szellemi dolgok” többségében persze – egyébként csakúgy, mint most – az okkultizmus, ill. az ezotéria köréből kerültek ki. A rendszerváltással azonban ezek a dolgok többségében éppúgy önállósultak, miként a szintén megbúvó, esetleg látens formában létező, s a hivatalos, „engedélyezett” buddhizmustól eltérő más buddhista irányzatok. Ezeknek az irányzatoknak, vagy éppen „tudományoknak” a képviselői, ill. művelői 1990-től általában saját műhelyeket, közösségeket, iskolákat, köröket, stb. alakítanak. A szocialista időszakban ezek a „szellemi dolgok” (nevezzük ezentúl így ezeket) még messze nem rendelkeztek olyan szilárd határokkal, amely alapján még a velük foglalkozók többsége is élesen el tudta volna választani őket egymástól.⁸⁶

A következőkben azokat a „szellemi dolgokat” kívánom felsorolni, amelyek többé-kevésbé általános közismertségnek és közkedveltségnek örvendtek a hetvenes-nyolcvanas években a

⁸⁶ Erre egyébként még a „szakosodást” immár biztosító, saját-intézményesülés lehetősége sem minden esetben képes. Így ha például elmegyünk egy ilyen, „szellemi dolgokkal” – főként ezoterikus eszmerendszerekkel és okkult praktikákkal – foglalkozó intézménybe, akkor hamar tapasztalhatjuk, hogy az avatatlan számára akár teljesen különállónak, vagy akár egymásnak ellentmondónak tűnő dolgok is milyen harmonikus egységbe képesek összeállni.

hazai buddhisták világában, sőt mi több: vagy egészükben, vagy csak elemeikben, de mindenképpen világképük integráns részét képezték. Mielőtt azonban ebbe belekezdenék, szeretném előre bocsátani, hogy az alábbiakban nem kívánom ismertetni ezeket a különféle irányzatokat, ill. egyéb dolgokat, mivel ezzel már jelentősen eltérnék dolgozatom tulajdonképpeni tárgyától. Inkább a hazai (ill. a nyugati) buddhizmusra tett hatásukat, ennek mértékét, továbbá egymáshoz való viszonyrendszerüket szeretném valamelyest megvilágításba helyezni. Ez alól csak abban a kevés esetben teszek kivételt, amikor úgy gondolom, a téma kevésbé közismert, és annak aránylag nehéz utánanézni – különösképpen azok számára, akik eddig még nem hallottak róla. Íme tehát a lista, amely jó képet ad a szocialista kori magyar buddhisták ízlésvilágáról, illetőleg arról a szellemi közegről, amelybe tartoztak:

Alkímia. Ezt az igen obskúrus európai ezoterikus tudományt általános tisztelet övezte, de csak igen kevesen foglalkoztak vele. Annál többen elolvasták Szepes Mária „A vörös oroszán” c. regényét, amely rendkívüli népszerűségnek örvendett egy időben.⁸⁷ Egyébként ha külön az alkímiáról nem is, de az ún. „szimbológia” nevű tantárgyon belül gyakran előkerült a téma a Kőrösi Csoma Sándor Intézet előadásain.

Antropozófia. Ez a Rudolf Steiner által létrehozott tipikusan újkori okkultista irányzat többé-kevésbé ugyancsak általános ismertségnek (és elismertségnek) örvendett a különféle buddhista körökben, ám csak kevesen voltak olyanok, akik valóban szorosabb kapcsolatba kerültek ezzel az „eszmerendszerrel”. Találkoztam ugyan egy-két illetővel, akik magukat „antropozófusoknak”, ill. az antropozófia híveinek mondták, de általában csak Rudolf Steiner, vagy tanítványai különféle munkáinak, kéziratok, „kalózfördítött” fénymásolatai jelezték ennek az irányzatnak a jelenlétét.

Asztrológia. Ez volt az a „szellemi dolog”, amely a legnagyobb népszerűségnek örvendett már a korai időktől kezdve, s mindvégig hol titokban, hol nyíltabban, de oktatott tárgy volt a „buddhista szemináriumon”. Szinte nem volt olyan buddhista, vagy valamilyen formában a buddhisták köreihez kötődő személy, aki ne hitt volna benne, sőt a legtöbben megtanulták az asztrológia elemeit, szabályait, ill. a horoszkóp készítését. (Jómagam is így voltam vele). Egyébként a „horoszkóp” elnevezést nem volt ildomos használni ezekben a körökben, s helyette a „képlet” kifejezés dívott. Egy idő után én is azt éreztem, hogy a „horoszkóp” szó valahogyan vulgárisnak hat. Azután rájöttem, hogy miért: ez utóbbi kifejezés a népszerűsítő asztrológiához kötődött, s ennél fogva ennek használata a „beavatatlanoknak” volt meghagyva. A buddhisták körében művelt asztrológia ugyanis több volt egyszerű asztrológiánál. Egyszerre volt életfilozófia, okkult erők felkeltésére tett kísérlet és önmegvalósító program. Az asztrológia hívei közül a legtöbben mindent tudományukon keresztül szemléltek. Az asztrológia elemei egy olyan szimbólumrendszert képeztek, amelyen keresztül minden jelenség magyarázatot és nem utolsósorban értelmet kapott. Ennél fogva a buddhisták egy jó részének az esetében sokkal inkább asztrolófiáról, mintsem köznapi értelemben vett asztrológiáról beszélhetünk.⁸⁸

Avantgarde. A hetvenes-nyolcvanas években az avantgarde is felbukkan a hazai buddhista berkekben, bár nem annyira konkrét irányzatok formájában. Sokkal inkább egyfajta avantgarde-szemléletmód jelent meg, főként a buddhista körökbe került fiatalabb marginális

⁸⁷ Szepes Mária szintén tartott fenn kapcsolatot a Buddhista Misszióval.

⁸⁸ Ebben az időszakban lényegében kétféle felfogás uralkodott a Buddhista Misszió körein belül, amely tulajdonképpen kétféle „iskolát” is jelentett. Az említett filozofikus, intellektuálisabb, főként a szimbólumokkal foglalkozó irányzat főként László András, majd a későbbiekben Mireisz László nevéhez kötődött. A másik, a történeti részben már említett John Károly-féle „kozmiológia” viszont teljesen a napilapokból ismert vulgár-asztrológiát fedte. Ez utóbbiak üzletszerűen is készítettek horoszkópokat. Egyébként itt tanult a későbbiekben országosan ismert asztrológus, Janák Lajos is, aki John Károly egyik utódja volt, és az Árja Maitréja Mandala rendbe is belépett. Az asztrológiát főként a jungi pszichológia alapján értelmezte és művelte Pressing Lajos.

értelmiségek között. Emellett természetesen néhány fiatal, útkereső művész is el-el vetődik a „Kisház”-beli előadásokra, a „Dokumentációs Központ”-ba, vagy éppen különféle buddhista rendezvényekre. De egy-két ismertebb buddhista egyéniség is bír bizonyos avantgarde előélettel. (Korábban színjátész volt, vagy irogatott, esetleg még a kísérleti filmhez is volt valami köze). Az avantgarde jelenléte két dolgot hozott mindig magával: nagy adag humort és ellenzékiiséget.

Délibábos eredetmítoszok. A magyarság hivatalosan el nem ismert, tudományosan alá nem támasztott származáselméleteit, ill. az ezekkel általában együttjáró ezoterizált történelem-interpretációkat értem ez alatt a – jobb híján, s mindennemű sértő szándék nélkül – régiesen megfogalmazott címszó alatt. Ide tartozik a magyarság sumer eredete, a homofóniára alapozott archaikus nyelvrokonítás, és ezek minden velejárói. A buddhisták között ebben az időben ennek hívei is helyet kaptak, ám az kétségtelen, hogy magára a magyar buddhizmusra ez nem tett különösebben maradandó hatást. A „Kisház”-ban és a „Dokumentációs Központ”-ban egyaránt megfordultak ezeknek az eszméknek a hirdetői, sőt közkézen forogtak erről szóló különféle irományok is, ám ennek ellenére e témák soha nem foglaltak el központi helyet a hazai buddhisták gondolatvilágában. Viszont egy nevet mindenképpen meg kell hogy említsék, s ez Pap Gáboré, kinek – hol a Műszaki Egyetemen, hol valamely művelődési házban tartott – előadásaira igen sokan eljártak a buddhisták közül is. Ő mindmáig egyfajta igen sajátos „nemzeti ezotéria” képviselője. „Rendszerében” a hagyományos romantikus eredetmítoszok (hun-szittyá-sumer atyafiság, ennek tárgyi emlékei, stb.) és a tisztán homofóniára alapozott naiv nyelvészkedés mellett nagy szerepet foglal el az asztrológia, a magyar népművészet, továbbá a Szent Korona furcsa, okkultista tisztelete.

Tanításaiban mindezek ötvöződnek is: így pl. magyar népmesék, sőt népművészeti tárgyak, vagy éppen Csontváry képei rejtjeles asztrológiai mondanivalóval bírnak, a Szent Korona korábban sámánfejdísz volt, csak a keresztények „eltorzították”, a régi magyar reformátusok valójában manicheisták voltak, s erre utalnak egyes kazettás mennyezetek „rejtett szimbólumai” is, stb. Számos követője van, úgyhogy egyfajta iskolának tekinthető. Pap Gábor előadásai a szocialista érában a lázadásnak, az elnyomott nemzeti büszkeség kifejezésének sajátos megnyilvánulását jelentették. Sokan csak ezért jártak ezekre az előadásokra, ahol nemegyszer viharos taps kísérte az előadónak azokat a megjegyzéseit, amelyek fricskát jelentettek a hatalom felé.

Európai filozófia. Ez alatt főként Platón, az „irracionalisták” – úgymint: Nietzsche, Schopenhauer, stb. – továbbá az egzisztencialisták és Wittgenstein értendők. Hozzá kell azonban tennem, hogy a filozófiai érdeklődés a buddhisták között is csak egy szűkebb, „művelt” kört jellemzett. Egynémely marginális értelmiségi rendszerint Nietzschétől és az egzisztencialistáktól jutott el a keleti filozófiáig, esetleg általában a miszticizmusig, vagy okkult rendszerekig. E filozófusok javarészt csak ismert nevek voltak a buddhisták többsége számára, akik inkább egyfajta sajátos „hagyományként” elfogadták, hogy ezek a gondolkodók valamilyen formában ugyanazt a szellemi célt tűzték maguk elé, mint Jézus, Buddha, illetőleg ők maguk, semmint olvasták ezeknek műveit. Nem nehéz kitalálni, hogy e „hagyomány”, egynémely európai filozófus besorolása ebbe a szellemi körbe, még a háború előtti „polgári buddhizmus” öröksége.

Gnózis, gnoszticizmus. Máig elterjedt vélemény ezekben a körökben, hogy az „igazi kereszténység” az antik gnoszticizmus volt, amelyet „nem véletlenül” irtott ki a „hivatalos” kereszténység, vagyis a katolicizmus. Századunk okkultistáinak többsége valamilyen módon helyesen ráérezett a hajdani gnosztikusokkal való szellemi rokonságára, és az sem véletlen, hogy ez a rokonság-tudat éppen ott bukkan fel legtisztábban, ahol a keleti önmegváltás-eszmék is megjelennek. Így például a teozófusoknál, akik a hindu és buddhista világnézetet először hirdetik Nyugaton, vagy maguknál a nyugati buddhistáknál.

Hamvas Béla. Szabadunk kétségtelenül egyik legnagyobb írója-eszéistája egyike volt a legközkedveltebb, kimondottan kultikus tiszteletnek örvendő szerzőknek. (Ha nem a legelső még ezek között is). Akkor még többségében kiadatlan kéziratának gépelt és fénymásolt példányai nagy kincsként vándoroltak kézzől-kézre. Persze a „Scientia Sacra”, vagy a „Mágia Szútra” kedveltebb és komolyabbnak tartott olvasmány volt, mint amit a Mester a borokról, vagy mondjuk a rántottlevesről írt. Sokáig – főként a nyolcvanas években – nagyon sok minden Hamvas Béla révén, s ami talán még fontosabb: az ő interpretációján keresztül jutott el sokakhoz. Így például, amikor ősi ezoterikus hagyományokról volt szó, azt legtöbbször magától értetődően „Hamvas-módra” fogta fel, ill. értelmezte. Amit ő leírt, az sokak számára megkérdőjelezetlen igazság volt. Hamvas Bélát olvasni ezekben a körökben egy világkép és vele egy értékrend automatikus felvételét jelentette.

Hindu filozófia. A Buddhista Misszió a különféle indiai nem buddhista (főként hindu) vallási és filozófiai irányzatok valamiféle szintű megismertetését mindenkor szíven viselte. Ez mutatkozott meg könyvkiadásában is, ahol a régi reprintek mellett egy ilyen tárgyú sorozatot is indított, továbbá korábban Baktay Ervin, majd később Takács László személyében a hindu spirituális és intellektuális hagyomány szeretete az oktatásban is képviseltetett. De rajtuk kívül is sokan olvastak ilyen munkákat, hivatkoztak rájuk, s a buddhizmussal lényegében azonos felfogásként, tanításként kezelték. Azt lehet mondani, hogy a hinduizmus teljesen egybeesett a buddhizmussal, ami végtére is érthető: innen, földrajzi és kulturális értelemben egyaránt távolról szemlélve, főként egy alaposabb műveltséggel nem rendelkező, ill. ezzel nem foglalkozó személy számára nem is olyan nagy a különbség. Sőt: mindennemű különbségtétel értelmetlen és érthetetlen a nyugati ember szemében.

I Ching. Ez a későbbiekben szerte az országban népszerűvé váló kínai orákulum a buddhisták körében már ekkor ismert volt. Előadások és tanulmányok ismertették már ebben az időben. Hetényi Ernő egy praxisra szánt könyvet is írt róla, amely azonban csak 1989-ben jelenhetett meg. Egyébként Nyugaton ez is a hippy-korszak, ill. a popkultúra felfedezettje: állítólag már Mick Jagger is ezzel jósolta meg Brian Jones tragikus halálát.

Jóga. Erről talán felesleges lenne külön szólni, annyira magától értetődő intenzív jelenléte a buddhisták között. Az viszont már érdekes, hogy művelni csak kevesen művelték. Inkább a jóga elmélete, filozófiája, szellemi háttere volt előtérbe helyezve.⁸⁹

Jungi pszichológia. A szocializmus alatt a Buddhista Misszió volt az egyik első intézmény, amely kiadott rövidebb Jung írásokat, (többnyire valamely tibeti szentirathoz, pl. a Tibeti Halottaskönyvhöz írt előtanulmányt), sőt tanulmányokat a jungi lélektan egyes tantételeiről. Emellett „jungianus” szakemberek is kapcsolatot tartottak az intézménnyel, s mint arról már írtam, az intézmény későbbi vezetője, Pressing Lajos is ebből az irányból közelített mind a buddhizmushoz, mind általában az ezoterikus hagyományokhoz. Mint már említettem, Jung volt a „mágikus” név, a hitelesítője minden el nem ismert „szellemi dolognak”. Ő tette ezeket a dolgokat „tudományossá”, szalonképesé, vagy legalábbis a kritikusabb elmék számára is elfogadhatóvá. A nyolcvanas évek elején kezdett Jung divatba jönni ezekben a körökben, többnyire a közhelyek szintjén ismert freudi lélektanral, pontosabban annak világképével szemben. Jungot éppúgy dicsérni illett, mint a már említett európai filozófusokat, még azok körében is, akik nem olvastak tőle semmit.

Kabbala. A zsidó misztika és mágia e rendszere körülbelül az alkímiával volt egy szinten. Csupán néhány ember foglalkozott vele, de szinte mindenki tudott róla valamit, és ami a leglényegesebb: mindenki besorolta abba a szellemi körbe, amelybe a buddhizmust is odatartozónak vélték.

⁸⁹ Az evangélikus lelkészből buddhistává és ezoterikussá lett Rafael József tartott hosszabb ideig hatha-jóga tanfolyamot a Buddhista Misszió intézetének oktatási programján belül.

Kereszténység, keresztény misztika, keresztény okkultizmus. Ez utóbbi kifejezés talán egyesekben némi megütözést kelt. Ez alatt olyan, magukat alapvetően kereszténynek valló, s főként keresztény terminológiában fogalmazó irányzatokat értek, mint amilyen pl. a Rózsakeresztesség. Sokak számára a mágia, az orákulumok használata egyáltalán nincs ellentétben a Bibliával, vagy akár a katekizmussal, sőt, ezeket egymást kiegészítő vagy éppen szorosan összetartozó gondolatrendszereknek tartják. Ez a felfogás igen rokon az olyan, fentebb említett eszmékkel, amelyek egybemossák például Jézust Buddhával, Krisnával, vagy egyéb vallásalapító prófétákkal, mesterekkel, esetleg különféle vallások isteneivel. Ez a felfogás az egyik legjellemzőbb vonása volt az ekkori buddhizmusnak, és ez sokszor a „vallási tolerancia”, ill. a „Minden Egy” eszméjével társult. Ennélfogva a kereszténység sokak számára nem állt ellentétben buddhizmusukkal, sőt a keresztény tanításokban ugyanazt a mondanivalót vélték felfedezni, mint emebben. Ugyancsak kedvelt téma volt a „Jézus, mint jógi”, vagy a „Jézus valójában Indiában tanult” legenda is. (Illetőleg ezek különféle verziói). A műveltebbek, vagy a kimondottan vallásos keresztény háttérrel, vagy múlttal rendelkezők a keleti filozófiák igazságát a keresztény misztikában találták meg, s a keleti meditációs praxist egyazonosként kezelték a középkori kolostorok spirituális technikáival. Igen tisztelt szerző volt Keresztes Szent János és Eckhart mester.

Mágia. „Szociolingvisztikai” fejezetemben már említettem, hogy ez a fogalom sok szempontból mennyire eltérő tud lenni attól a használatától, amit a tudomány, vagy akár a köznapi nyelv révén megtanultunk. Mint műfaj, a mágia sokkal inkább újkori szerzők munkáihoz kötődött, semmint ősi kultúrák szellemi hagyatékához. Ezek közül is messze kiemelkedett Aliester Crowley személye, ill. „munkássága”. Crowleynak, az első sátánista egyház alapítójának egyébként főként a művészvilág perifériáján voltak és vannak ma is hívei. Ez a „kulturális kapcsolat” természetesen az 50-es, de még inkább a 60-as évek ellenkultúrájának terméke. Ez a mágia sokkal inkább a teozófia teremtménye, mint az e néven ismert ősi praktika. Ebben az alapvetően nyugati ezoterikus rendszerben is fontos helyet kapnak a keleti elemek, így pl. a csakrák, vagy a pszichofizikai energiák tana.⁹⁰

Sámánizmus. Már a hetvenes években megjelentek sámánizmusról írt könyvek kalózfordításai a buddhisták között, és ez a „szakrális műfaj” is azok közé tartozott, amit sok buddhista igencsak rokonnak érzett saját hitével. Ennek ellenére befolyása ekkor még aránylag kicsi – feltehetőleg az információs hiány miatt – s fénykorát csak a rendszerváltással éri el.

Taoizmus. Gyakran volt olyan érzésem, mintha a taoizmus ezekben a körökben – vagyis nem csupán a buddhisták között – gyakran magát a kínai filozófiát jelentené. Ez az eszmerendszer (vagy ha úgy tetszik: filozófiai irányzat) még a hinduizmusnál is jobban azonosult a buddhizmussal. Népszerűsége nyilvánvalóan erőteljesen ezoterikus jellege, illetőleg szélesebb „szellemi” kapcsolatrendszerének volt köszönhető. (Így például szoros kapcsolata a kínai alkímiával, jógával, stb.).

Tarot. Ez a jóskártya-orákulum mindmáig ismert és népszerű mind buddhisták között, mind általában a hazai újokkultista közegekben. Ezt a pár száz éves orákulumot még a múlt századi mágus, a kiugrott katolikus papból varázslóvá lett Eliphas Lévi munkásságának köszönhetően a Kabbala részeként, és „Egyiptom ősi hagyományára” visszavezethető több ezer éves szellemi hagyaték gyanánt tisztelik.

Teozófia. Ez az európai szabadkőműveség okkultista vonalától szinte elválaszthatatlan irányzat a múlt század romantikájának, valamint a szecessziónak a jellegzetes terméke. Ma már egyre inkább avíttnak, megkopottnak érződik, még a különféle ezoterikusok között is, és

⁹⁰ Ezzel a „vallási” irányzattal foglalkozik egy kiváló interjúkötet: Otremba 1992. Az ismertető tanulmánnyal bevezetett interjúk ugyan Németországban készültek, de az azokban megjelenő felfogás és világkép a magyar követőkre is érvényesnek tekinthető.

helyét egyre inkább a New Age veszi át. (A teozófia egyébként bátran tekinthető egyfajta elő-New Age-nak, illetőleg ez utóbbi pedig a teozófia korszerűsített, az ezredvég szelleméhez igazított változatának). Mint már korábban szoltam róla, a teozófia lényege a keleti és nyugati misztikus bölcseletek szinkretista elegyítése. A Blavatskaya asszony által megalkotott eszmerendszer azonban már a hetvenes-nyolcvanas években idejétmúlnak bizonyult, s ami pedig a hazai buddhizmusra tett hatását illeti, ez ebben az időben már nem volt jelentős.

Tradicionalizmus. Ez a meglepően kevesek által ismert, „majdnem filozófiai” irányzat tette a hazai buddhizmusra a legnagyobb hatást. Még a mostani fiatalabb generáció világképe is – ha ma már legtöbbször csak áttételesen is – de mindenképpen „fertőzött” ennek az irányzatnak fokozatosan gyengülő szellemi befolyásától. Részint ez okból, részint ismeretlensége miatt az alábbiakban egy kicsit részletesebben foglalkoznék vele.

A tradicionalizmusnak az archaikus magaskultúrák mindenekfeletti tisztelete és az evolúciós elmélet elutasítása a legfőbb jellemzője. (Voltaképpen elnevezése is erre utal). Lényegi mondanivalója, hogy létezik egyfajta ősi („aranykori”) léthelyzet, amelynek fő jellemzője a tapasztaló alany uralma a tapasztalati világ felett, amely ennek révén, a miénktől eltérő mágikus valóság világa. E világ maga is az Alany teremtése lévén jött létre. A történelem pedig nem más, mint ebből az ősi állapotból történő kizuhanás (bukás) folyamata. E folyamat révén egyre inkább a tapasztalati világ kezd uralkodni a tapasztaló alany (szubjektum) felett. Ez a „tudatvesztés”, a Sötétség ideiglenes győzelme a Fény erői felett. A történelemben minden ekörül forog, minden ennek szimbolikus kifejeződése. Így például az aranykori Alanyt az archaikus magaskultúrákban a szakrális istenkirály képviselte, s a királyság intézményének folyamatos süllyedése, a demokrácia megjelenése ennek a süllyedő, kizuhant állapotnak a jelei. A tradicionalisták élesen elutasítják a demokráciát, a modernizációt, a köztársasági államformát, a haladás, de még a fejlődés eszméjét, sőt a mindezek alapjául szolgáló objektív valóság fogalmát is. (Bizonyos szintig eszmerendszerük rokon a szolipszizmussal, s azt is lehet mondani, hogy a tradicionalizmus felfogását egyfajta „történetiségre vetített szolipszizmus” jellemzi). A tömegkultúra és a mennyiségi szemlélet engesztelhetetlen ellenségei. Természetesen a vallásoknak is a legszakralizáltabb formáit tartják a legmagasabbrendűnek. *A tradicionalizmus tiszta formájában voltaképpen a radikális jobboldali felfogás, ill. az ókonzervativizmus filozófiai síkra emelt, ezoterizált és szakralizált eszmerendszere.* Benne majdnem minden fordított előjelű értékelést kap, amit a mai nyugati ember szinte megkérdőjelezhetetlen alapértékként tart számon.⁹¹ A tradicionalisták hűvösen tartózkodóak a kereszténységgel szemben. Felfogásuk gnosztikus, mivel a szubjektum általi szellemi önmegvalósítást helyezik a középpontba. Hívei az árja felsőbbrendűség elméletének is, s nem véletlen, hogy egyes képviselői a fasizmussal is kacérkodtak, habár az irányzat legtöbb követője az „árja” fogalmát nem mint faji, hanem mint tudati-etikai kategóriát kezeli. (A tradicionalizmus egyik kulcsfogalma egyébként az árják „boreális hagyománya”. Éppen ezért leginkább a védikus kori indiai (azaz: „ősárja”) hagyományt tartják legtöbbször a vallások között – már csak az ebben megjelenő ősszubjektum kiemelt, uralkodói szerepe miatt is). Legnagyobb képviselői Julius Evola, René Guenon, Fritjhof Schuon, de bizonyos fokig maga Mircea Eliade is ide sorolandó, habár ő

⁹¹ A tradicionalisták „vadabb” – főként az említett László Andrásához kötődő, és a „Pannon Front” c. lapban publikáló – irányzata még a magyar történelmet is ilyen feje tetejére állított, mindent visszajára fordított módon értékeli: Számukra nem csupán Kossuth, de még Rákóczi, Bocskay, stb. is „áruló rebelligek”, akik a királyság „ősi és szakrális” intézményének a megdöntésén munkálkodtak, az olyan személyek viszont, mint Metternich herceg, vagy Haynau tiszteletet érdemlő személyiségei a történelemnek, mivel „tradicionális szempontból kifogástalanok”. Érdekes módon a magyar tradicionalisták a sumer eredetet, ill. az ezekhez kapcsolódó hasonlószerű elméleteket, mint a megvetett népi romantikára épített hamis eszmerendszert, elvetik. Ugyanígy szembenállnak a nyilas hungarizmussal, annak szocialisztikus, általuk „baloldalinak” tartott mivolta miatt is. Mindezek miatt hamar megszakadt a részint a „sumeristák”, részint pedig a hazai szélsőjobb felé történő, a rendszerváltást követő közeledés.

tudósként nem ment bele olyan szélsőséges miszticizmusba, mint a fent említettek. Voltaképpen Hamvas Béla is a tradicionalizmus képviselője – vagy legalábbis az volt életének egy jelentős szakaszában – ám ő mély humánusával, kevésbé dogmatikus gondolkodásával, a szélsőjobbtól való tartózkodásával, s nem utolsósorban humorával eléggé kilóg a „klasszikus” tradicionalisták sorából. Ami ebből a gondolati rendszerből mindmáig megmaradt a buddhisták fejében, az elsősorban az ősi kultúrák magasrendűségének eszméje.

A különféle ezoterikus irányzatok közül tradicionalizmus bírt kétségtelenül a legnagyobb befolyással a szocialista kori buddhisták, vagy ezekhez a körökhöz valamilyen formában közelálló személyek értékrendjére, gondolkodásmódjára. (Beleértve ebbe e sorok íróját is). Igaz ugyan, hogy Evolát, vagy Guénont csak kevesen olvastak, s a tradicionalizmus afféle „szelídítettebb”, főként Hamvas által közvetített formájában volt elterjedve. Valódi, mondhatni: „klasszikus” tradicionalista volt azonban a sokakra nagy hatást tevő László András, aki eszmerendszeréből eredő bizonyos politikai nézetei miatt a hatóságokkal is szembekerült. E világgépnek az volt a legnagyobb varázsa, hogy visszájára fordított mindent, amit addig szüleinktől, tanárainktól, a tömegkommunikációs eszközöktől – azaz a minket körülvevő világtól – tanultunk. Vagyis a lázadás (még hozzá a szellemi lázadás, a „belső forradalom”) egy igen hathatós eszközének bizonyult. Azt bontotta le, amit alapértékeként megtanultunk, s ami egyben – legalábbis így éreztük – láthatatlan börtönfalként vette körül gondolkodásunkat és érzésvilágunkat.

A fentiekből láthatjuk, hogy mintha kezdett volna kialakulni egyfajta sajátos hagyomány, amely szerkezetét tekintve rendkívül hasonlít a későantik és a reneszánsz kori ezoterikus-okkultista szinkretizmusokhoz. A különféle spirituális, és művészi-intellektuális „műfajok” szinkretisztikus elegyedésének, ill. egy sajátos világgépben történő egyesítésének jelenségén túlmenően, konkrét szerkezeti, ill. jellegbeli párhuzamokat is találhatunk. Így például – akárcsak a reneszánsz idején – itt is kialakult a kultikus tiszteletnek örvendő „Mesterek Aranylánca”, azoké a mestereké, kiket e szinkretista világgép „nagy személyeiként” akkor is tisztelni illett, és akkor is egy állandó hivatkozási alapot képeztek, ha az ember egy sort sem olvasott tőlük.

A rendszerváltás után lényegében két jelentősebb változás történt: egyrészt szegényedett a „buddhista szinkretizmus”, másrészt a kevésbé intellektuális, inkább érzelmi alapú dolgok kezdtek benne dominálni. Ez utóbbiról már több helyen írtam. Nézzük most az elsőként említett változást. Mely dolgok hullottak ki, vagy szorultak háttérbe, és mivel bővült a rendszer?

Teljes mértékben talán semmi sem tűnt el a buddhista felfogásból, egyes dolgok ha máshogy nem, hát áttételesen, látens formában (és különösen egyes személyek világgépében) máig tovább élnek. A súlypontok azonban másfelé tolódtak. A felsoroltak közül például erősen háttérbe szorult a tradicionalizmus és Hamvas Béla kultusza, és viszonylag visszaszorultak az olyan obskúrus dolgok is, mint amilyen a mágia, az alkímia, vagy a kabbala. Ezek a változások javarészt persze annak is köszönhetők, hogy a rendszerváltás után lehetőség nyílt szinte bármiféle irányzatot képviselő közösség, vagy „iskola” bejegyeztetésére, legtöbbször egyesület, vagy vállalkozás formájában.⁹² Sok nem hivatalos kisközösség, ill. vallási jellegű baráti

⁹² Már a rendszerváltás idején, a különféle buddhista kisközösségek elszaporodásával párhuzamosan, egy ÁTAMA-tag a Török Pál utcai művelődési ház vezetőjeként létrehozta az azóta is működő ún. „Őshagyomány Iskoláját”, amely lényegében féléves előadássorozatok szervezését végzi. Ebben, a gúnynevéen „Őshagyma” néven emlegetett intézményben szinte minden helyet kap, amit e fejezetben igyekeztem megemlíteni. (A buddhizmus viszont – akárcsak a legtöbb ilyen helyen – itt is hiányzik.) Az „iskolának” van egy folyóirata is „Őshagyomány – Tradicionális Szellemi Műhely” címmel. Néhány évig itt adott elő a Körösi Csoma Sándor intézet több tanára, ill. volt hallgatója. A „szellemi műhely” két „nagy öregjeként” sokáig itt tanított Pap Gábor és László András is, akik persze a lap állandó publikálói közé is tartoztak. László András emellett egy saját

kör is alakult. Ezeknek szervezői közül néhányan ugyancsak megfordultak a Buddhista Misszió háza táján. Ezek az irányzatok tehát leváltak a hazai buddhizmusról, hasonlóképpen, ahogyan a különféle buddhista irányzatok is leváltak a Buddhista Misszióról, amint azt a helyzet megengedte. És e leválás nem csupán intézményileg, hanem szellemileg is megtörtént: a buddhizmusból – igaz több éven át tartó fokozatos „letisztulás” eredményeként – lassan „fű alá kerül” a fent említett dolgok egy jó része, ez utóbbiakból viszont a buddhizmus tűnik el. Figyelemreméltó jelenség például, hogy egy ilyen „szellemi iskolában”, vagy közösségben egyre kevésbé kerül elő a buddhizmus, míg egyéb keleti vallások, ill. spirituális hagyományok (főként a jóga és a taoizmus) máig nagy népszerűségnek örvendenek ezeken a helyeken, ezekben a körökben. Vagyis e különböző irányzatok lassú, de biztos eltávolodásának, mondhatni: *egyfajta szakosodásnak* a folyamata zajlik. A hazai buddhizmus viszont a „régikolonc” levetésével egy újabbat vett a nyakába. Ez pedig a New Age technicizált újokkultizmusának az egyre erősebb és befolyásosabb hatása.

Nyugodtan állíthatjuk, hogy a szocialista kori hazai buddhizmus javarészt még a második világháború előtti „hagyományosabb” újokkultizmust ápolta.⁹³ Részint ez jól látható abban, hogy az akkori buddhisták érdeklődésének homlokterében voltak olyan dolgok, mint a teozófia, vagy az antropozófia, vagy a régi polgári szalonokban közkedvelt orákulumok (pl. a Tarot). Részint pedig maga a Hetényi vezette Buddhista Misszió is ilyesfajta „polgári csökevénynek” tekinthető a könyv- ill. műveltségkultuszával, az említett szalonokat idéző társas összejöveteleivel, teadélutánjaival, stb. (Persze a vezetés is egy idősebb korosztály kezében volt, olyan emberek kezében, akik valamikor részesei voltak ennek a polgári világnak). *A szocializmus tehát akárcsak a politikai eszmék, vagy a társadalmi szokások esetében, a magyarországi buddhizmust és újokkultizmust tekintve is a régi dolgokat konzerválta.* A hippikultúra ebben az időben éppen hogy csak beszüremlett a buddhisták világába. (Ennek megjelenése főként az Úszó baráti körében volt tapasztalható). A rendszerváltással viszont gyorsan és agresszíven megjelent a poszthippi New Age, hogy a magyar buddhizmus behozza azt a lemaradást, amit a szocialista „álló idő” okozott neki.

Persze, mint azt fentebb említettem, sem a „régibbi” újokkultizmus kedvelt dolgai sem pedig a hagyományos, eredeti okkultista hagyomány nem tűntek el a buddhisták világából. Főként az idősebb generáció világképének – de a fiatalok egy részének is – az olyan dolgok, mint pl. a kabbala, mágia, asztrológia, Tarot, de a teozófia, vagy az antropozófia is máig integráns részét képezik. A velük való foglalatosság viszont jelentősen háttérbe szorult. Egyébként a buddhizmus sokkal inkább kikerült a többi, külön iskolákba és körökbe

iskolát is alapított „Hyperion” névvel, amely azonban mára már gyakorlatilag megszűnt. Bejegyezték az „aranyrózsakereszteseket” is. Pár éve pedig megalakult a hajdani spiritiszták utódszervezete, a „Szellemi Búvárok Egyesülete”, amely ma már egyfajta „egyetemes fórumként” helyet biztosít mindenféle hagyományos és újokkultista ezoterikus irányzatnak, ill. azok képviselőinek. Legújabban pedig a Tan Kapuja egyik alapító közösségének, az azóta kivált Öt Elem Rendnek a vezetője hozott létre egy – egyelőre még nem működő – iskolát, az ún. „Aranykor Iskoláját”. A felsorolást még hosszasan lehetne folytatni.

⁹³ Kétségtelen, hogy a múlt század végén kialakuló újokkultizmus is két fő korszakra bontható. E két korszakot elválasztó határ a hatvanas évek időszaka, amikor is a hippikultúra felfedezi magának a keleti tanításokat, illetőleg a különféle ezoterikus, okkultista irányzatokat. A múlt század végétől a hatvanas évekig dívó újokkultizmust a magam részéről „régikolonc újokkultizmus” névvel látnám el, míg ennek hippik, illetőleg mai „poszthippi” folytatását „modern technicizált újokkultizmusnak”. Az előzőhöz tartoznak olyan irányzatok, mint a teozófia, az antropozófia, a spiritizmus, stb. Ez utóbbihoz pedig a New Age és az ennek hatását viselő irányzatok. (Ez utóbbi okán talán megfelelő lenne erre az utóbbira egyszerűen a New Age elnevezést, mint gyűjtőnevet használni, ez azonban mára már egy konkrét irányzatot jelent, tehát a nyugati buddhizmus, vagy egyéb vallási mozgalmak „hivatalosan” ebbe nem sorolhatók be.) Mindkét újokkultista „irányzattól” megkülönböztetendő a hagyományos, régi hagyományokra visszamenő okkultizmus, (ilyen a kabbala, az asztrológia, a Tarot, stb.) azonban ezeket is beintegrálta magába az újokkultizmus mindkét ága.

szerveződött „hagyományosabb újokkultista” irányzatok híveinek érdeklődési köréből, mint ez utóbbi dolgok a buddhistákéból.

A New Age legnagyobb hatása a **természetgyógyászat**, illetőleg az azzal rokon tevékenységek nagymérvű kultuszában mutatkozik meg leginkább. A rendszerváltás előtt a természetgyógyászat fogalma alatt legtöbbször hagyományos népi orvoslást, gyógyfüvekkel történő kezelést, esetleg akupunktúrát, vagy különféle masszázstechnikákat értettünk, de ezek a dolgok sem tartoztak az érdeklődés fő sodrába. A Nyugatról bejött „szellemgyógyászat”, és az ehhez hasonló eljárások hihetetlenül rövid idő alatt meghódították a magyar buddhisták többségét. Mondhatni, a természetgyógyászat legalább olyan népszerű a buddhisták között, mint a szocialista időkben az asztrológia volt. A hajdani állandó „képlet” – (vagyis horoszkóp) készítését és nézegetését mára a **reiki**, az **auragyógyászat**, vagy az **energiaátadás** a másodvonalra szorította.

Ugyanígy utolérhetetlen a sámánizmus mai népszerűsége. Ez persze a manapság divatos „**városi sámánizmust**” jelenti: Sokan vettek – és vesznek – részt ezekben a körökben ún. „sámándobolásokon”.⁹⁴ Ezek olyan közösségi összejövetelek, amelyeken a résztvevők ritmikus (általában percenként százhuszas – állítólag ennyi a magzat szívverése) dobszóra elképzelik, hogy lejáratot találnak a föld alá, s azon keresztül „alászállnak”. Ugyanígy lehet felmenni az égbe is, továbbá mitikus lényekkel – közöttük a saját személyes totemállattal – találkozni, stb. Természetesen az ilyen összejövetelek, legalábbis ha az „utazást” egy ismert „profli sámán” tartja (az ilyenek csakúgy, mint a buddhista tanítók többsége Nyugatról érkeznek), pénzbe kerülnek. Vagyis a „városi sámánizmus” a modern nyugati extáziskultúra egyik műfajaként fogható fel. Ezt az is alátámasztani látszik, hogy az ezeket kedvelők előszeretettel vonják párhuzamba az ilyen utazásokat az olyan szórakozási formákkal, mint amilyeneket a rave- vagy acid-partyk nyújtanak. Talán említenem sem kell, hogy ez az extáziskultúra szoros kapcsolatban van a drogfogyasztással. A modern hazai sámánizmusnak emellett létezik egy „nemzeti vonulata” is. Ők többségében annak a szellemi körnek a misztikusai, amelynek világképét a sumer eredetmítosz, Pap Gábor tanításai, és ehhez hasonló tanok határozzák meg. Ennek az irányzatnak ma már csak áttételes, közvetett kapcsolata van a buddhisták köreivel.

A modern városi sámánizmusnak, ill. annak mítoszának az egyik legnépszerűbb, legismertebb szerzője **Carlos Castaneda**. Az ő könyvei igen kurrens cikkek számítanak a buddhisták körében is. (Különösképp a Buddhista Főiskolán). Az ő könyveiben megismert sámánizmus a New Age gondolatvilágával és a hagyományos keleti bölcseséggel ötvöződik.⁹⁵

Ha az asztrológiát a „szellemgyógyászat”, ill. annak rokonai szorították a második helyre, akkor Castaneda és a modern „sámánizmus és droggkultúra” Hamvas Bélát és az általa képviselt világképet. Ahogyan a bolygóállások orákulumaitól remélt csodák helyett a láthatatlan energiákkal való érintkezési vágy került előtérbe, úgy lépett a marginalitás szabadsága, a társadalomból való kivonulás mítosza helyébe az „inner space” mítosza. Hamvas helyett inkább Castaneda, a tanyavásárlás és erdőjárás helyett inkább a transzállapotok másfajta utazásai. Mindebben nem nehéz felismerni a társadalmi-politikai átalakulást, s vele a kulturális változások erőteljes hatását. Semmi sem fejezi ki jobban a szocialista kor hangulatát, mint az asztrológia kultusza, vagy a természetbe, vagy a társadalmi lét margójára történő kivonulás és mellette az elmélyült, de befelé forduló szellemi élet mítosza. Állóvíz, külső változatlanóság, mozgáshiány, lassú leépülés, unalom, cinizmus, értékvesztés: röviden így jellemezhető a Kádár-korszaknak, főként annak utolsó nagyobb időszakának, a hetvenes és nyolcvanas éveknek a hangulata.

⁹⁴ A városi sámánizmusról: Hoppál 1989. Ő említi először Magyarországon Michael Harnert, aki egykori néprajzkutatóból modern sámán lett, és ilyen tanfolyamokat indított. Könyvét nemrégiben magyarul is kiadták.

⁹⁵ A Castaneda-kultusz kialakulásáról és társadalmi-kulturális hátteréről: Hoppál 1992.

Az asztrológia – különösképpen az a külön tanulmányt érdemlő szellemi-ideológiai építmény, amely erre ráépült – magának a változatlanságnak a szimbóluma, és a cselekvésképességnek a privát ideológiája volt: a „képlet” a maga bonyolult asztrológiai magyarázatrendszerével mindig azt ideologizálta meg, ami éppen volt, és amin változtatni vagy nem lehetett, vagy az illető nem igazán akart. Ugyanakkor egy varázslatos világot: a bolygókonstellációk mögötti rejtett tartalmak és erők mesevilágát adta a hozzáfordulónak. A „képlettel” minden jelenséget meg lehetett magyarázni, sőt az ember még titkos dolgok felfedezőjének is érezhette magát, amikor ebbe merült. Az asztrológia nyelvezete pedig elég dologi ízű volt ahhoz, hogy ne érezze az ember a különféle magyarázatokat üres hablatynak, viszont eléggé rugalmas és tág értelmű ahhoz, hogy nagy eséllyel ki legyen zárva a durva tévedés eshetősége. De maga az asztrológia „filozófiai alapvetése” is ezt támasztotta alá: az asztrológusok ugyanis mindenkor hangsúlyozták, hogy a „képletben” látható dolgok csak tendenciákat hordozó karakterek, minőségek, jellemzők, amelyek csupán hajlamosítanak bizonyos típusú dolgok irányába. Ezekre a hajlamosító karakterek szabta határokon belül pedig a szabad akarat érvényesül – *már amennyiben az illető asztrológiával foglalkozik, és felismeri ezeket a hajlamosító tényezőket*. Így aztán az illető úgy érezhette magát szabadnak, hogy semmi nem változott, sőt még csak semminemű igény sem merült fel benne bármiféle változtatásra. Tulajdonképpen az okkultizmus világában ugyanazt fedezte fel és fogalmazta meg, amit a bolsevizmus Hegeltől vett át, s oly előszeretettel hangsúlyozott, hogy ti. a „szabadság felismert szükségesség”. Mindemellett az asztrológia megadta az embernek az önmagával való foglalatosság és az öntetszelgés élvezetét is. Emlékszem, sokszor büszkeséget kiváltó érdemnek számított, ha valakinek ritka, vagy valamilyen szempontból (többnyire „szellemi szempontból”) szerencsésnek számító konstellációi voltak a „képletben”. Így az asztrológia voltaképpen még egyfajta „cselekvés- és érdempótlék” funkcióját is betöltötte.

Ezzel szemben a természetgyógyászat említett extrém irányzatainak elterjedése, illetve kultusza, már jellegzetesen a nyugatosodó kapitalista társadalom kifejezője. És nem elsősorban elüzletiesedett mivoltáért. Az asztrológia is jó üzlet, és jó üzlet volt már a szocializmus idején is. Még csak nem is annyira korszerűnek (sőt „tudományosnak”) ható megjelenési formája miatt. Hanem azért, mert ezek a New Age által elterjedt irányzatok az aktivitást helyezik előtérbe a passzivitást sugalló asztrológiával szemben. *Az auragyógyászattal, vagy „energia-átadással” való foglalatosság ugyanis valaminek a művelése, míg az asztrológiáé valaminek az értelmezése, magyarázata*. És ugyanaz a fő különbség tekinthető a sámánizmus, ill. az ehhez kapcsolódó extáziskultuszok elterjedése, és a Magyarországon főként Hamvas Béla nevéhez kapcsolódó kivonuló, befelé forduló életminta és „privát mítosz” háttérbe szorulása okának is. Az általam „értelmiségi”, vagy „marginális értelmiségi buddhizmus” néven illetett, s mára már kihálófélben lévő „szellemi mozgalom” a szocializmus gyermeke volt, némi beszivárgott hippi jelleggel fűszerezve. Csakúgy, mint az ehhez egykor szorosán kapcsolódó, mára már szintén háttérbe szoruló, és egymástól is lassanként eltávolodó olyan ezoterikus szellemi mozgalmak, mint a tradicionalizmus, vagy a „sumerizmushoz” kötődő „nemzeti okkultizmus”.

De az aktivitás, a gyakorlati jelleg előtérbe kerülése az olyan „szellemi dolgokban” is megmutatkoznak, amelyek mit sem veszítettek népszerűségükből. Így például érdemes megemlíteni a jógához való viszonyulás változását. Jógával a rendszerváltás előtt a buddhisták többsége inkább csak „szellemi szempontból” foglalkozott, vagyis inkább annak filozófiája, intellektuális háttere volt az érdeklődés középpontjában. Az említett egyetlen hatha-jóga tanfolyam kivételével többségében a jóga filozófiájával foglalkozó előadások folytak, ill. ezzel foglalkozó írások születtek. A rendszerváltás után viszont a jóga már egyértelműen gyakorlati dolgot jelent, persze a New Age-ből ismert újokkultista világképpel nyakonöntve. Ma már a jóga elválaszthatatlan a természetgyógyászat említett fajtáitól, mind annak gyakorlatait, mind pedig „filozófiáját” tekintve.

A hetvenes-nyolcvanas években hódító tradicionalizmus háttérbe szorulásával, illetőleg kivonulásával és a New Age egyre növekvő befolyásával egy erőteljes eltolódás figyelhető meg a buddhisták közéleti gondolkodását, politikai értékrendjét illetően. Ez az eltolódás a korábban domináns romantikus nemzeti miszticizmus, s vele egy bizonyos fokú jobboldaliság helyett a liberális gondolkodást és értékrendet helyezte előtérbe. A poszthippi New Age-el együtt megjelent annak társadalmi-politikai világképe is – legalábbis elemeiben. Jobb híján ezt elneveztem „politikai New Age”-nek. Ez a „világkép” nem homogén és nem is koherens. Inkább különféle, valamilyen okból egymás mellé került eszmék tarka egyvelegéről lehetne beszélni. Feminizmus, globalizmus, ökológizmus, anarchizmus, homoszexuális- és békemozgalmak, stb. keverednek a jógával, a sámánizmussal, a keleti miszticizmussal, és egyebekkel ebben a szellemi egyvelegben. AIDS ellen küzdő popsztárok, a világbékéért harcoló Dalai Láma, a volt hippikorszak mára megszelídült békegurui, a hatvanas-hetvenes évek ultrabalosáiból zöldekké lett aktivisták, a technikai civilizációt elvető utópisták, az alapjaiban másféle gondolkodásmódot hirdető feministák, etno-zenét hallgató, és a „Free Tibet” feliratot házfalakra mázoló „alternatív” fiatalok mind-mind ennek a „politikai New Age”-nek a képviselői.⁹⁶

A régebbi (szocialista kori) és ezen legújabb eszmerendszer jó pár évig a Buddhista Főiskolán találta meg a maga sajátos keresztelkedését. Az utóbbi időben azonban – haladván a korrallal – ez utóbbi győzedelmeskedett.

Érdekes volt megfigyelni, hogyan szorulnak ki fokozatosan a tradicionalizmus, a régebbi európai okkultizmus, és nem utolsósorban a „nemzeti ezotéria” hívei az intézményből, hogy helyüket átengedjék a Nyugatról érkezett tibeti lámáknak és a New Age hatásának. Az első időkben még volt nem egy olyan tanár, aki a „magar-mágusokról”, a „szittyia-sumer-párthus őshagyományról” és hasonlókról tartott előadásokat. Elsőnek ők távoztak. (Ma már csak egyvalaki tanít ilyen dolgokat). Lassan kiment a divatból az asztrológia is: idővel egyre kevesebben kezdtek úgy ismerkedni, hogy megkérdezték a másiktól, vajon az ő Holdja Kosban, vagy Skorpióban van-e, vagy hogy hol áll az aszcendense. Helyette egyre több szó esett az az energiaátadásról és hasonlókról. A keresztény ezotéria iránti érdeklődés is elpárolgott. Legtovább a „mágikus létszemlélet”, az „egyetemes szellemi hagyomány” követői tartottak ki, s részben még mindig jelen vannak, habár egyre inkább a periférián. (Ez utóbbinak befolyása viszont – ha tudattanul is – de még sokáig érezhető lesz nemcsak a főiskolán, de az egész hazai buddhizmuson belül is). Ezeknek a tanoknak lassú kiszorulásával azonban a tarkaság nem szűnt meg, csak új formákat öltött: a tibeti lámákkal és a folyosóra kifüggesztett tibeti zászlóval itt is megnövekedett a fentiekben taglalt nyugati típusú, főként amerikai újokkultizmus, ill. újspiritualizmus befolyása.

Mindez a tarkaság – a régi és az új egyaránt – sokban hasonlónak tette a Buddhista Főiskolát híres amerikai „társintézményéhez”, még a „hippi értelmiség” által alapított kolorádói Naropa Egyetemhez. Egy ízben, amikor is elkértem a főiskola rektorától a Naropa, és két, ahhoz igen hasonló német szabadegyetem frissen megküldött programfüzeteit, és azokban a Buddhista Főiskolához igen hasonló kínálatot találtam (habár ez utóbbiak jóval előrébb tartottak a „nyúédzsésedésben”), ő kesernyésen ennyit jegyzett meg: „Lényegében a Naropán

⁹⁶ Jellegzetes képviselője ennek a „világképnek” a Budapest Klub, amely a Római Klubnak egy helyi „kicsinyített” variánsaként jelent meg. A Budapest Klub egyébként fenntart egy bizonyos szintű kapcsolatot a Buddhista Főiskolával. Egyébként amit én jobb híján „politikai New Age”-nek nevezek, az voltaképpen a főként az Egyesült Államokban divatos ún. „kulturális baloldal” ideszüremelő és az újokkultizmussal, illetőleg a poszthippi vallásossággal (ez utóbbit illetően ld. a következő fejezetet) ötvöződő variánsa. E keveredés azonban nem hazai sajátosság, hanem ez is az Egyesült Államok „szellemi importjához” tartozik. Ott főként a feminizmus „jeleskedik” ily módon: Culpepper 1978., Davidman-Jacobs 1993., Wessinger 1990. E politikai és spirituális mozgalmak ezredvégi helyzetéről aránylag jó átfogó képet ad Naisbitt-Aburdene 1991.

is valami hasonló folyik, mint nálunk, bár szerencsére mi még nem jutottunk el ilyen vegyes-felvágottig”. Pedig ez elkerülhetetlen, mindenféle – főként az utóbbi időkben megfigyelhető – valamiféle „tisztá buddhizmusra” való törekvés ellenére is, hiszen maga a nyugatra került buddhizmus, mint olyan nem „tisztá”. Mellesleg a főiskola jellegének alakulását mintha az első ünnepélyes keretek között megtartott évnyitó is sajátos ómenként vetítette volna előre: ezen ugyanis nem kisebb személyiség volt jelen, mint Allen Ginsberg, a Naropa alapító-tanára, az egykori „hippipápa”, az amerikai „kulturális baloldal” máig tisztelt szentje.

Végezetül e tarka képet szeretném egy ábrában összefoglalni. Ezen az ábrán a mai hazai buddhizmusnak – vagy ha úgy tetszik: a „buddhista mikrotársadalomnak” – a különféle „szellemi dolgokkal”, illetőleg az azokat képviselő irányzatokkal, mozgalmakkal, vagy egyéb csoportosulásokkal való *jelenlegi* viszonyrendszerét próbáltam szemléletesebb formában bemutatni. Az ábrán látható körök nagyságával e különféle „szellemi körök” általam tapasztalt ismertségét és befolyását (és nem annyira híveinek számát, bár ez utóbbi is jelentős tényező) igyekeztem érzékeltetni.

Poszthippi vallásosság későantik tanulságokkal

A hatvanas években felfutó, és a hetvenes évek elején csúcsvirágzását élő ellenkultúra tehát némi előzménnyel ugyan, de újrafelfedezte és egyben korszerűsítette a múlt század végén kialakult újokkultizmust, egyfajta „legújabb” okkultizmussá fejlesztve azt. Ekkor alakul számos ma is dívó nem keresztény új vallási mozgalom: ekkor fut fel a Krisna-tudatú hívők mozgalma, (gondoljunk csak a Hair c. filmre), ekkor fejleszti ki L. Ron Hubbard sajátos módszerét, amellyel éppúgy felidézhetőek előző életünk, mint jelenlegi nyavalyáink okai, ekkor zárando-kolnak el a Beatles tagjai Mahariséhez, a ma is dívó Transzcendentális Meditáció alapítójához, ekkor hódít a hírhedett Bhagwan, vagy más néven Osho, a nyugati gazdagok nagy guruja, ekkor hirdeti tanait Timothy O’Leary, a drogok, (de ezen belül is legfőképpen az LSD) apostola a „tudat rejtett szféráinak feltárásáról” és a „belső valóságról”, és ekkor jelennek meg a sátánisták is, kiknek szertartásai inkább a pszichodráma műfajába tartoztak, mintsem a valódi ősi sötét és véres kultuszok közé.⁹⁷ Nagy mozgás indul be Kelet és Nyugat között, oda és vissza egyaránt: Indiából és egyéb helyekről utaznak mesterek, vallási tanítók, jógik Nyugatra, hogy ott parádézzanak a nagy beat-zenei fesztiválokon. A nyugati fiatalok pedig mennek Indiába vagy Nepálba spirituális céljaik megvalósításáért, vagy egyszerűen csak az olcsó drogért. (Ekkoriban jönnek létre ezeken a helyeken a máig működő kommunák. Persze nem csak Keletre mennek e korszak álmodozói, hanem Európa még akkoriban érintetlenebbnek számító vidékeire is. Magam is találkoztam három évvel ezelőtt egy ekkoriban alapított, de máig működő hippikommunával Kréta érintetlenebb, déli felén). A felsorolást persze még igen hosszasan lehetne folytatni. Annyi azonban bizonyos, hogy ez a kultúra (ellenkultúra) népszerűsítette és terjesztette el igazán azokat a tanokat, amelyek addig csak a polgári szalonok világának obskúrus hóbortjaiként volt ismeretes.⁹⁸

Ezt az amúgy is igen tarka egyveleget a hippikorszak, majd az azt közvetlenül követő időszak túlfutott közéletisége is színezi. A Vietnami háború, vagy Laosz bombázása elleni tiltakozás, a világmegváltó forradalmi hangulat az utópista köntösben megjelenő kommunista, vagy éppen anarchista tanok jól megférnek a miszticizmus és a drog mellett. (Sőt olykor még keverednek is: Pl. Allen Ginsberg világképében, költészetében. De az említett Timothy O’Learynek a jövő társadalmáról alkotott elképzeléseit is áthatották a kommunisztikus tanok).

⁹⁷ Legalábbis akkor még nem, habár a Manson Family rituális gyilkosságai már errefelé mutattak.

⁹⁸ Minderről átfogó képet ad (igaz csak Amerikára korlátozva) Bromley-Hadden:1993. és Miller 1989. A krisnásokon keresztül ugyanerről: Judah 1974.

A hetvenes évek végére azután mindez lecsillapszik, és egy újabb átalakulás veszi kezdetét. A forradalmi hangulat lehül, és csendesen tiltakozó békeharccá szelídül. A radikális baloldaliság lassanként átváltozik a zöldek környezetvédelmi mozgalmává. (Csak szűkebb – főként európai – csoportoknál marad meg, ezek viszont eljutnak a terrorizmusig). A hippik jó része öltönyös-nyakkendő polgárrá válik, és többnyire üzletember lesz, esetleg politikusi pályára lép. A hippiket felváltják a yuppik. A hippikorszak gyermekei által újrafelfedezett ezoterikus tanok viszont kiterjedélyesedve virágoznak tovább, bizonyos fokig átmentve e kor életérzését és mítoszait. Sokan ezeken az alternatív vallási mozgalmakon, spirituális irányzatokon belül folytatják hippiként megkezdett útjukat. Ezért nevezem ezeknek az irányzatoknak a híveit „poszthippiknek”.

A jelenlegi „poszthippi világ” egyébként nem áll olyan távol a yuppik világától, mint azt az ember elsőre hinné. A pénz kultusza, a rádiótelefon, a kemény verseny, és a többi e a vallási közösségekben nagyon is jól megférnek a hippik örökségével – amennyiben ez utóbbi megmarad „szellemi szinten”.⁹⁹ Tulajdonképpen a két ellentétes kultúra sajátos ötvöződéséről is beszélhetünk a „poszthippiség” esetében. De úgy is fogalmazhatunk, hogy azok a dolgok, amelyek a hatvanas-hetvenes években a lázadás és kivonulás eszközei és egyben jelképei voltak, azok idővel szalonképessé váltak, és integrálódtak azoknak a társadalmi rétegeknek a kultúrájába, akiktől semmi nem áll távolabb, mint bármiféle lázadás. (A legjobb példa erre a lágydrogok bevett élvezeti cikként való fogyasztása konzolidált nyugati középosztálybeliek – üzletemberek, értelmiségiek – között. Valami hasonló történt az újokkultista spirituális mozgalmak esetében is. Viszont e jelenség kapcsán szimpla divatról beszélni hibás leegyszerűsítés lenne). Azonban e szempontot figyelembe véve, érdemes különbséget tenni *poszthippi szubkultúra* és *poszthippi személyiség* között. Az előbbi a hippik ellenkultúra által felkapott dolgok elterjedését jelölné ebben az esetben. Az utóbbi viszont azokra a személyekre vonatkozna, akik annak idején szorosan kötődtek e kultúrához, majd ennek életérzését, vélt vagy valós értékeit átmentették e dolgok valamelyikébe. (Nem feltétlenül valamely új vallási irányzatba, hanem például a zöld mozgalomba, vagy különféle művészeti irányzatokba, stb.). Továbbá azokat a fiatalabb személyeket is, akik annak idején minden valószínűség szerint hippik lettek volna, vagy legalábbis közeli kapcsolatba kerültek volna e kultúrával, most azonban jobb híján kénytelenek beérni az ezt helyettesítő spirituális, művészeti, vagy közéleti mozgalmakkal, irányzatokkal.

A *poszthippi vallásosság* fogalma azonban nem szűkíthető le egyszerűen a „poszthippik”, illetve a poszthippi személyiség vallásosságára. Emellett e fogalom nem szűkíthető le az ezredvégi újokkultizmusra sem. Ez utóbbi csak része (igaz legnagyobb része) a poszthippi vallásosságnak, de idetartoznak még az újokkultizmussal csak érintkező, azt részben lefedő, de azzal nem azonosítható keleti vallások nyugati formái is. (Krisna-tudat, buddhizmus, stb.). Ami pedig a poszthippi vallásosság követőit illeti, egyrésztől valószínűleg nem minden „poszthippi” vallásos, a szó semmilyen értelmében. Másrészt pedig ezeknek az irányzatoknak a követői sem csupán „poszthippi személyiségekből” áll. Ugyanakkor kétségtelenül közülük kerülnek ki ezen irányzatok vezéregyéniségei, nyugati alapítói, legjellegzetesebb képviselői. A poszthippi vallásosság – mint kategória – közelebb áll a poszthippi szubkultúra fogalmához, de természetesen ezzel sem azonosítható. Részlegesen mindkét oldal felől megközelítő és értelmezhető: egyrészt a hajdani hippik kultúra bizonyos elemeinek változtatott, finomított, korhoz igazított formában történő továbbélése, átmentése – elsősorban a „poszthippik” számára. Másrészt viszont a yuppik, illetőleg a középosztály (vagy annak egyes csoportjai) által is favorizált

⁹⁹ Szinte már közhely, hogy a pénz és a politikai hatalom legalább annyira összefonódott a vallással az új vallási mozgalmaknál, mint a régi nagy egyházak esetében. Richardson (ed.) 1988.

poszthippi szubkultúrának az egyik része, „részterülete”. Ez utóbbi különösen a poszthippi vallásosság populárisabb, inkább egyfajta divatként megjelenő formáira érvényes.

A buddhizmuson belül az első megközelítésre igen jó példa Ole Nydahl és szűkebb baráti-tanítványi köre. E kör jellegzetesen poszthippi személyisége „Motoros Manfréd”, aki motorral járja folyamatosan, immár hosszú évek óta Európát, hogy ahová eljut, ott „átadja a tanítást”. Ő egyébként állítólag Ole Nydahl első számú tanítványa. Az ilyen személyeket körülvevő légkör is sokszor azt a kultúrát érezteti, ahonnan ez az egész származik. Legalábbis nagyon ezt éreztem, amikor egy „kagyüs” törekvő meghívott „Motoros Manfréd” magyarországi látogatásának megrendezett eseményére. A meghívás teljesen olyan volt, mintha egy rock-sztár érkezett volna: „Már fel akartalak hívni! Nemsokára jön Motoros Manfréd Pestre, néhány napig itt marad és tanítást ad. Biztos jó sokan lesznek”. (Egyébként mint később kiderült, aránylag kevesen voltak, de azok viszont egy jót beszélgettek velem). És persze – amint azt már korábban többször is megemlítettem – karakteres poszthippi személyiség maga Ole Nydahl, de követőinek jó része is.

A második, főként a poszthippi szubkultúra oldaláról történő megközelítésre pedig nagyon jó példa az a zen törekvő, aki legalább napi tizennégy órát üzletel, folyamatos versenyben él, saját cége van, és élvezi a mai magyar úrgazdagok mindennapi életét. Mellette néha „eljár meditálni egyet”. Számára a zen gyakorlása pontosan ugyanazt a megszokott életmódba még beleférő, azt némileg színesítő dolgot jelenti, mint más középosztálybeliek számára a partnercsere, vagy alkalomadtán egy jófajta fű elszívása. Ő már azt a jellegzetes életformát folytatja, amit az amerikai középosztály egy része. Vagyis a keleti vallás ebben az esetben ugyanúgy a hippikultúra konszolidálódott és elterjedt eleme, mint a lágydrog, vagy a szabadosabb szexualitás.

A poszthippi vallásosság – éppen e fentiek következtében – gyakorta felszínes, legalábbis abban az értelemben, ahogyan mi a „vallásosság mélységének” fogalmát a kereszténységből megtanultuk. Számos fokozat különböztethető meg a szerzetesi közösséget alapító krisná-soktól, a rádiótelefonos, üzletelő buddhistán, vagy szcientológuson át az egészen felszínes gondolkodású, a különféle irányzatokba belekóstoló unatkozó háziasszonyig. És persze vannak egészen ritka, sajátos kivételek is, olyanok, akik nagyon komolyan veszik azt a vallást, amit választottak. (A Buddhista Misszió utolsó, a rendszerváltás, és Hetényi eltávolításának idején megrendezett közös Veszak-ünnepén láttam egy meghívott amerikai theravadin szerzetest, aki a háborús borzalmaktól megcsömörlött vietnami veteránként ment egy hippicsoporttal Keletre, majd idővel a drogot és a szabad szerelmet az orthodox buddhisták szerzetesi köntösével váltotta fel).

A poszthippi vallásosság jellegzetesen egy világválság terméke. Felfogható egyrészt kiútkeresésnek, illetve a kiútkeresés egyik formájának, de ugyanígy felfogható egyszerűen csak e válság kifejezőjének is. Ebből a szempontból e szellemi képződmény nagyon sokban hasonlít a későantik vallási szinkretizmushoz. Hasonló maga az alaphelyzet is, amelyben e képződmények létrejöttek: a nyugati kultúra a politikai és gazdasági hódítások nyomán áthatja az egész „ismert” világot, és létrehozta saját provinciáit. (Nemcsak földrajzi értelemben). Ahogyan az antik Róma – jelen esetben a Nyugat, méghozzá az angolszász Nyugat ókori előképe – is meghódította és egyesítette mind gazdaságilag, mind kulturálisan az akkori ismert világot. Ezen a világon belül akkor a levantei térség játszotta körülbelül ugyanazt a szerepet, amelyet ma a Távol-Kelet, ill. a délkelet-ázsiai régió játszik: a Nyugat által meghódított, külsőségeiben a nyugati formákat átvevő világ, amely azonban mind gazdaságilag, mind kulturálisan behatol hódítója testébe, és átalakítja azt. A keleti kultuszok mai divatja csakúgy, mint a későantik korban ennek a gazdasági ráhatásnak az egyik következménye. A divat – így a szellemi divat is – mindenkor a pénzt követi.

Iamblikhosz, a neves újplatonista filozófus, és egyben az akkori okkultizmus, illetve a keleti kultuszok szakértője, a misztériumokról írt művében azt fejtegeti, hogy az olyan „barbár szent népek”, mint amilyenek az egyiptomiak és az asszírok is, még őrzik azt a régi tudást, amit a hellének már elfelejtettek. Ennek oka, hogy a keletiek hagyományörzők, ellenben a hellének mindig újítanak.¹⁰⁰ Azt hiszem nem nehéz felismerni Iamblikhosznál azt az ősi, jellegzetesen európai, nyugati toposzt, amely ma is alapjaiban meghatározza a Kelet felé forduló mai neoromantikusok felfogását. Ma a „barbár szent népek” az indiaiak, a tibetiek, esetleg a Távol-Kelet egy-két etnikuma. Ők még őrzik az ősi tudást, amit mi, mai hellének már elfeledtünk. A „keleti” ebben az értelemben az „ősi” szinonimája.

A későantik szinkretizmus kialakulásának, az ennek alapját képező akkori keleti kultuszok térhódításának a folyamata is kísértetiesen hasonlít újkori európai párhuzamához: a hivatalos, állami kultuszok kiüresedtek, elveszítették erejüket és jelentésüket, s így idővel pusztá formalitássá váltak. A hellén-római pantheon isteneinek haldoklását az antik filozófia racionális irányzatai is siettették. Az ókori racionalisták valláskritikája alapjaiban ingatta meg a hagyományos mitológiai istenhitet, és a legjobb esetben is ezek az istenek filozófiai fogalmakká szublimálódtak. Ezt követte egy hatalmas spirituális vákuum, mivel a racionalista irányzatok lendülete Krisztus születésének idejére megtört, s tovább már nem voltak képesek valódi eredményeket felmutatni, viszont a régi istenekhez már nem lehetett visszafordulni. (Legalábbis nem a régi módon). Hamar teret kapott az irracionálizmus, és nyomában az okkultizmus, amely voltaképpen a keleti kultuszok elterjedésének kedvezett. Így jelent meg és terjedt el az akkori Nyugaton az egyiptomi Ízisz, a frígiai Attisz Kübelé, a szír-főníciai Adonisz, és mellettük egy sor egyéb keleti istenség kultusza.¹⁰¹

A poszthippi vallásosság jellegében és természetében is igen hasonlít a későantik „előképére”. E jellegbéli hasonlóságot lényegében három fő vonásban figyelhetjük meg:

1. *Kozmopolitizmus és globalizmus*: az antik világban megjelenő keleti istenek hellenizálódtak, akár csak maga a kultusz. Íziszt például Rómában, Galliában, vagy Pannoniában csak *egyiptomi eredetű*, de nem *egyiptomi* istenségként imádták. A mai Nyugaton megjelenő keleti vallási irányzatok is szinte azonnal a nyugati kulturális beszédmódot veszik fel, sőt előszeretettel amerikanizálódnak. Ennek politikai-gazdasági háttérét mindkét korban a globalizmus, a globalista felfogás adja. Ízisz, Attisz, Adonisz, vagy a többi hellenizált keleti isten Nyugaton egyre inkább – a globalizmusnak megfelelően – univerzális elvek antropomorf megtestesítői, és nem lokális istenek, mint ahogyan a mai keleti istenségek sem azok többé. (Az már más kérdés, hogy a lokális hagyományaik adta formáktól mégsem tudnak elszakadni, ennél fogva partikuláris istenségeknek tekinthetők). Ide köthető, hogy mind a későantik szinkretizmus, mind a poszthippi vallásosság jellegzetesen urbánus formációk, leginkább a világvárosok vallásai.

2. *A spirituális választék képe*. A későantik világ „multikulturalitását” a vallások egymás melletti sokfélesége jellemezte. E sokféleség pedig hamar egyfajta „piaci” formát ölt, ahol is mindenki a magának tetsző vallást választhatja ki. Csakúgy, mint a későantik vallási irányzatok esetében, a poszthippi vallásosság is voltaképpen ízlés és tetszés szerint választható vallások tárháza. E „piaci jelleg” persze inkább a divat, mintsem a gazdaság körébe tartozik.

3. *Elitizmus*, méghozzá szellemi és társadalmi-szociális szinten egyaránt. Szellemi téren már korábban említettem a nemcsak a buddhizmusra, de a poszthippi vallásosság minden fajtájára jellemző gnosztikus felfogást. A titkos tudást megszerző, magasabb szintre jutó ember képze, a kiválasztottság tudata, a misztikum, és vele a beavatások fontossága, és nem utolsósorban a vallás intellektualizált mivolta a későantik szinkretizmusnak is az egyik legalapvetőbb vonása. Az exkluzivitás az antik korban éppúgy, mint a poszthippi vallásosság esetében

¹⁰⁰ Iamblikhosz: De mysteriis VI-VII.

¹⁰¹ Minderről igen jó összeggést ad: Cumont 1929., Dodds 1951., és Lewy 1978. A gnózisra kihegyezve: Jonas 1954. Magyarul viszonylag átfogó képet ad ugyanerről Kákosy 1984.

mindenkor vonzotta az értelmiséget, a középosztályt, sőt a felső tízezer tagjait is. Akárcsak a nyugaton megjelenő buddhizmus, vagy más poszthippi irányzat, a későantik misztériumvallások is rétegvallások voltak, s ugyanazokat a társadalmi rétegeket vonzották. Az értelmiségről és az üzletemberekről ez ügyben volt már szó. (Ebben a tekintetben a poszthippiség sokkal közelebb áll a yuppiek világához, mint a hajdani hippikéhez). Ami a felső tízezret illeti, nem egy nyugati sztár lett híve ezeknek az irányzatoknak:

Chick Corea, vagy John Travolta például a dianetika hívei. De sok híve van a buddhizmusnak is: Tina Turner éppúgy buddhista, mint a népszerű Dallas-sorozat „Bobby”-ja, azaz Patrick Duffy, vagy a filmsztár Richard Gere. Hajdanán majdnem buddhista szerzetes lett David Bowie is, a kilencvenes évek akciófilmjeinek egyik sztárja: Steven Seagal pedig tulku lett, vagyis a „tudatos újraszületést” bíró lámaista szent. (A Dalai Láma adományozta neki – az első nyugatinak – e címet, főként „a tibeti népért tett szolgálataiért”). Figyelemreméltó, hogy a sztárok ilyen irányú elköteleződése főként Amerikában, vagyis a jelenlegi politikai, gazdasági, és ennél fogva kulturális centrumban tapasztalható. E divat pedig – mint minden más divat – innen sugárzik szerte az amerikai kultúra által befolyásolt provinciákba. Számomra ez a jelenség némileg hasonlít ahhoz, amikor Rómában egyes császárok és arisztokraták a hivatalos kultuszok mellett beavatottjai lettek valamely keleti misztériumvallásnak.

De az általánosságokon túlmenően, olykor mintha a hasonló szituáció hasonló konkrét formákat is létrehozna. Ilyen hasonlóságot látok a poszthippi vallásosság jellegzetes figurájában: a városi vándortanítóban, aki nagyon sok mindenben emlékeztet egyrészt a reneszánsz kor csavargó bölcseire-mágusaira, de még inkább a későantik világ vándorfilozófusaira.

Említettem már Motoros Manfrédot, vagy szintén vándorló mesterét, Ole Nydahl. De persze nem csupán a buddhisták között lelhető fel ez a típus. Legeredetibb formája az ún. „szellemi ember”, aki saját rendszerét, saját személyes világképét tanítja, ahol csak megfordul. *Ez a vándortanító „szellemi ember” igazából egyetlen valláshoz és felekezethez sem tartozik, még akkor sem, ha magát buddhistának, vagy kereszténynek, vagy bármi másnak nevezi.* Magyarországon a vándortanítók a szocializmus tipikus gyermekei, Hamvas Béla szellemi örökösei, a fűtőként vagy raktárosként dolgozó, de Platont olvasó, az erdőbe, tanyákra kivonuló ezoterikus marginális értelmiségiek. Eredetileg ők azok, akik annak idején a politikai lázadás helyett a befelé forduló szellemi lázadást választották. Közülük nem egy felsőfokú végzettséggel rendelkezik, de van, akinek még érettségije sincs. Van, aki végzett matematikusból lett „szellemi emberré”, de van olyan is, aki e tanokkal történt találkozására után vágott bele felsőfokú tanulmányokba. (E sorok írója ez utóbbiak közé tartozik). Általában külső jegyeik is a „poszthippiség” kifejeződései: kopott farmeröltöny, farmer rövidnadrág, keleties ingek, megbotránkoztató pólók, saru, katonai bakancs, nyakukban nem komolyan vett amulettek többnyire bőrszíjon. Továbbá hosszú, nemegyszer lófarokba kötött haj és szakáll, amibe már egyre több őszes szál keveredik. Életüket és világképüket megismerve, tanításaikat hallgatva, az embernek nagyon könnyen Plotinosz, vagy annak mestere, az alexandriai zsákhordó névtelen, vagy éppen Porphüriosz, a tanítványa, a görög cinikusok, a későantik varázslók: Tüanai Apollóniusz, Simon mágus és a többiek juthatnak az eszébe. Ezek között az emberek között természetesen óriási szellemi különbségek lehetnek annak ellenére is, hogy egyugyanazon sajátos „kaszt” tagjai. Előfordul a legtanulatlanabb szélhámos éppúgy, mint a magas műveltséggel rendelkező autonóm gondolkodó. Az alábbi példa ez utóbbiak közül való.

B. József ilyen jellegzetes vándortanító, de mondhatjuk nyugodtan: poszthippi vándorfilozófus. Ártatlan és gyerekes, de politikai tartalmú csíny miatt kirúgják a gimnáziumból, az érettségit később esti középiskolában teszi le. Dolgozik raktárosként, „gombnyomogató” a Vízműveknél, polgárvédelmi előadó, éjjeliőr. Rengeteget foglalkozik vallástörténettel, mágiával, okkultizmussal, de beleolvassa magát az európai filozófiába, leginkább a kvantummechanika és a matematika által felvetett filozófiai témákba, de voltak avantgarde kezdeményezései

is. Személyes ismeretség alapján állíthatom, hogy nála műveltebb embert csak keveset láttam, még a „hivatalos tudomány” köreiben is. Műveltsége ráadásul rendszerezett, hierarchizált és szelektív, ami autodidaktáknál igen ritka. A nyolcvanas évek közepén a kilátástalanság elől, beletemetkezve a „hamvasi életfelfogásba”, feleségével Krétára „disszidált”, ahol több hónapig narancsszedésből élnek. Hazajötte után egy-két évvel alakul meg a Tan Kapuja Buddhista Főiskola, ahová azonnal meghívják. Sokáig az egyik legnépszerűbb tanár. Emellett jól ismert előadója a különféle fővárosi és vidéki „szellemi iskoláknak”, ezoterikus műhelyeknek” és hasonlóknak. Alapító tagja a TEKI-KAGYŰ nevű csoportosulásnak. Akárcsak maga e közösség, ő is igen. Néhány botrányosnak minősített újságinterjúja után politikai okokból kirúgják a Buddhista Főiskoláról. Világképében minden olvasott dolog helyet kap, ám mégsem zagyválnak össze. Az összetartó keret: a hol fanyar, hol keserű irónia. Eredeti gondolatai, intuitív látásmódja, sajátos rendszere nemegyszer mehökkentik az embert. Az okkultizmus, a mágia, az orákulumok nála inkább az avantgarde önkifejezés egy formája, semmint komolyan vett dolgok. Előadásain akkurátusan magyaráz és magázódik a hallgatósággal (személyesen mindenkivel tegeződik), amivel szemben éles kontrasztot képez lófarokba kötött ősz haja, ritkán nyírt szakálla, kopott farmerja, viccből hordott sátánista pólói, nyakában viselt amulettje. (Még egy kontraszt: rokonszenvez a katolicizmussal, sőt annak középkori harcias formájával. Egy időben skolasztikus filozófiával is foglalkozott). Minden előadásán füstölőt gyújt, van amikor görög tömjént éget. Számomra mindenkor a híres Pszeudo-Démokritoszt, alias: Mendészi Bóloszt juttatta az eszembe, akinek tanaiban a kor materialista tudománya keveredett az okkultizmussal és a mágiával.¹⁰²

Ugyancsak hasonló eleme mind a későantik szinkretizmusnak, mind a poszthippi vallásosságnak a *deviancia*. Mindkét szellemi képződmény a deviancia tompított formában történő kiélési területének tekinthető. Vagy oly módon, hogy szocializálja, és ennél fogva bizonyos fokig konszolidálja, társadalmilag elfogadhatóvá teszi a devianciát, vagy éppen ellenkezőleg: maga jelent veszélyt a társadalomra. Az előbbire jó példa a mai ide sorolható új vallási irányzatok „hippi” elemei (pl. az extáziskultúra, mint a drog helyettesítője), az utóbbira pedig a sátánizmus veszélyesebb fajtái.¹⁰³ A későantik misztériumvallások a devianciának ugyanilyen szocializációs formái voltak. Volt, aki a szabadabb szexualitást élhette ki egynemely kultuszban, volt aki szadizmusát, s volt aki összeesküvő hajlamait. Az ezekhez a kultuszokhoz forduló hívő nem nagyon jelentett veszélyt a társadalomra vagy az uralkodóra. Bizonyos praktikák üzöi viszont már annál inkább: a későantik mágia például kimondottan a társadalmi devianciának – méghozzá annak is legveszélyesebbnek tartott válfajának – egyik formája.¹⁰⁴

Ami talán az egyetlen – igaz rendkívül lényeges – eltérés a két kor hasonló kulturális-szemleli képződménye között, az az igen nagymértékű intellektuális nívóbeli különbség. A későantik szinkretizmus a kor legnagyobb tudósait, filozófusait, és művészeit vonzotta, irányzatai pedig nemegyszer a kor meghatározó fő szellemi áramlataihoz kapcsolódtak (neoplatonizmus, hermetika). Ezzel szemben a poszthippi vallásosság sem jelentős gondolkodókkal, sem pedig önálló eredményekkel nem büszkélkedhet. A poszthippi vallásosság nem a

¹⁰² Az a fajta világlátás és (szub)kultúra, amit ezek a poszthippi vándorfilozófusok képviselnek, leginkább a későantik szinkretizmuson belül is a neoplatonistákra és az ún. „kárdeus hagyományra” emlékeztetnek. Nem annyira tartalmukat, sokkal inkább jellegüket, hangulatukat tekintve. E későantik vonulatról a kor egész szellemi életének áttekintésével: Lewy 1978.

¹⁰³ A hippikultúrából kinőtt (a magyar származású Alexander la Vey vezette) sátánizmus még inkább csak szocializálta a devianciát. Kultuszaik, szertartásaik inkább a pszichodráma műfajába sorolhatók. Bainbridge 1978.

¹⁰⁴ E felfogás kialakulásának a közvetlen előzménye, hogy későantik varázslókat és az asztrológusokat nemegyszer a császár – illetve az állam – elleni tevékenységgel vádolták. (Pl. ilyen tevékenységnek számított, amikor az asztrológus megjósolta valamely uralkodó halálát.) Később már *maguknak* az ilyesfajta praktikáknak az üzése jelentett devianciát. Egyébként ez a felfogás került át a kereszténységbe is. Erről Ritner 1992.

„hivatalos” tudomány alternatívája, mint azt sokan hiszik, hanem annak *pótléka* a tudományt nem művelők, de annak tudására és társadalmi státuszára vágyók számára.¹⁰⁵ Emellett az idetartozók jó többségének a gondolkodására – legalábbis eddigi tapasztalataim szerint – a szellemi önállóság hiánya, és a megtanult mintáknak, sablonoknak a követése jellemző. Furcsa paradoxon, de éppen a „tudományt elutasító” poszthippi vallásosságra érvényes leginkább az a ma már közhelyszerű megállapítás, amit korábban már említettem, hogy ti. „századunkban a tudomány vált vallássá”. Itt ugyanis tudományosnak ható nyelvezetet és világgépet találunk valódi kíváncsiságra alapuló, kutató szemlélődés nélkül, szcientista-ízű kliséket, amelyeket ezen irányzatok követői minden kritika nélkül elfogadnak.

Befejezés gyanánt érdemesnek tartok egy kis „futurisztikai” kitérőt, ha mást nem, egy kérdésfelvetés formájában. Vajon egyszerűen csak egy átmeneti korszak szellemi gyermeke-e a poszthippi vallásosság, vagy a jövő nagy vallása körvonalazódik benne? Eltűnik-e hasonlóan történeti párhuzamához, a későantik szinkretizmushoz, avagy túléli önmagát, netán továbbfejlődik valamiféle formában? Természetesen ezekre a kérdésekre sem én, sem nálam a témával régebben foglalkozó szakemberek nem adhatják meg a választ. A kérdést mégis érdemes felvetni.

Az mindenesetre bizonyos, hogy a poszthippi vallásosság *modern vallási formáció*, s a modernség immár a közelmúlté, mivel manapság (az elmúlt néhány évben) nagyon divatos lett mind a művészetben, mind a filozófiában *posztmodern* korszakról beszélni. Egyesek a posztmodern fogalmát kultúránk egészére kiterjesztik. Persze felmerülhet, hogy a modernség valóban letűnőben van-e? Mely kategóriába sorolható például az egyre rohamosabban terjedő, s lassan minden területen felbukkanó számítógép-kultúra? Érdekes jelenség ugyanis, hogy a jelenkori újokkultista irányzatok, ill. általában a poszthippi vallásosság nagyon hamar beszipant műszaki végzettséggel rendelkező személyeket. Nemegyszer számomra is feltűnt, hogy mérnökök, technikusok, számítógéppel foglalkozó szakemberek előszeretettel csatlakoznak ezen irányzatok valamelyikéhez. Ennek oka nyilvánvaló: ez ugyanis maga a szakma, csak éppen spiritualizálva. Nincs ideálisabb annál, mikor valaki saját mindennapi foglalatosságán keresztül találja meg a saját üdvösségét. És nem a szó átvitt, elvonatkoztatott, hanem nagyon is hagyományos, azaz: vallási, spirituális értelmében. Lehet, hogy a poszthippi vallásosság, s ezen belül is főként a legújabbkori okkultista irányzatok a „szakemberek vallása” lesz? A helyzet ennél némileg összetettebb. Többnyire ugyanis ezekhez az irányzatokhoz javarészt olyan szakemberek csapódnak, akik leszakadtak a fejlődés fő vonaláról. Hogy esetükben mi minden motiválhat egy ilyen (spirituális irányba történő) eltávolodást, arra most nem szeretnék kitérni, mivel ez külön elemzés témája lehetne.

A kérdés megválaszolásában talán ugyancsak a hasonló történeti szituáció, jelen esetben a későantik kor, ill. annak letűnése adhat valamiféle (természetesen korántsem biztos) útmutatást. Nem véletlen, hogy éppen a kereszténység lett az akkori kor jövőt meghatározó, egyre terjedő, uralkodó nagy vallása, amely végül is végzett a többivel. Ennek elsődleges oka kétségtelenül az, amivel a vallástörténészek (főként a keresztényellenes vallástörténészek) már régóta előhozakodnak, nevezetesen a kereszténység *tömegekhez, méghozzá az egyszerű*

¹⁰⁵ Ha az ember figyelmesebben megvizsgálja például az újokkultizmusnak a tudományfelfogását, a tudományról alkotott képét, akkor döbbenet tapasztalhatja, hogy ez kisebb-nagyobb változtatásokkal ugyan, de lényegében a múlt századi tudományfelfogás konzerválása. Így pl. az újokkultisták jelenkori tudományellenességének gerincét képező kritika a múlt századi (illetve nálunk a szocializmus által tartósított) elavult mechanisztikus-materialista tudományos világgép ellen szól. De ami ennél még abszurdabb, a különféle újokkultista „alternatív tudományok” (radiesztézia, tértechnológia, de még a természetgyógyászat ilyesfajta irányzatai is) ugyanezt a mechanisztikus felfogást alkalmazzák a saját területükön. Pl. a lélek éppúgy mérhető, tárgyyszerű dolog, mint az aura, vagy az asztrálest, vagy a különféle „sugárzások”. Itt tehát a spiritualitás keveredik a régi, XVIII-XIX. századi tudományossággal.

emberek tömegeihez szóló mivolta, amely a térítés jelenségében is megnyilvánult. Szorosan ehhez kapcsolható a kereszténység hol burkoltabb, hol nyíltabb, de mindvégig meglévő szociális érzékenysége is. Az elesettek hatalmas tömegei érezték, hogy valakiknek fontosak, valakik törődnek velük, s ami ennél még lényegesebb: addigi testi-lelki tengődésük helyett életük egy újfajta szabályozottságot, és határozott célt, értelmet kapott. Mindezzel élesen szemben állt a későantik szinkretizmus bezártsága, rejtettségre alapozott elitizmusa, intellektualizált arisztokratizmusa, és nem utolsósorban divat jellege. A misztériumvallásokkal ellentétben a kereszténység nem szellemi divat volt, nem választható luxus, hanem utolsó szalmaszál széles tömegek számára.

Volt azonban emellett még egyéb különbség is, amely véleményem szerint legalább olyan súllyal esett latba, mint a szociális, ill. az ehhez kapcsolódó mentális tartalom. Ez pedig a keresztény vallásosság *tisztán archetipikus* mivolta. Az őskeresztény szimbolizmus egyszerű, ám az ember pszichéjének mélyebb régióit igen erőteljesen megmozgató jelképeket használt: holtak feltámadása, víz általi megtisztulás, az istenséggel annak megevése általi azonosulás, világvége, tűztó, sötétség-világosság, stb. És habár e jelképek számos eurázsiai vallásban megtalálhatók, ez utóbbiakban mindenhol rárakódott a helyi kultúra, a helyi etnikum speciális jelképrendszere, amelytől a későantik kultuszok minden egyetemesítő kísérlet ellenére sem tudtak megszabadulni. Ezzel szemben az őskereszténységben ezek *tisztán egyetemes ősképek*ként jelentek meg, és a tanítás is a világ minden emberéhez szól, kultúrától, nációtól, nemtől, fajtól, kortól, és ami talán a leglényegesebb: társadalmi helyzettől függetlenül. Ez a vonás (főként az ősképek tisztasága) pedig részben már a judaizmusnak is a sajátja, ezért is éppen belőle vált ki a jövő nagy világvallása. Amely utóbbi a judaizmus kötelekeit is le tudta szedni magáról.

A későantik világ multikulturalitásában az eredetileg lokális hagyományokhoz kötődő, *partikuláris* kultuszok ill. spirituális rendszerek kioltották egymás erejét. A vallási sokféleség másik oldala ez: ha minden vallás egymás mellett, de egymástól mégis elkülönülve él, akkor egyik sem valódi. Ha mindenki olyan istent választhat magának, amelyet csak akar, akkor miféle erejük lehet ezeknek az isteneknek? Mert mi a biztosíték egy ilyen egymásmellettségben, hogy éppen az én vallásom az igazság hordozója, és nem pedig egy másik? A minden egymás mellett, minden egymás hegyén-hátán inkább a végkiárusítást, a zsidóságot juttatja az útját kereső észébe, mintsem az egymást nem kizáró igazságok jól használható tárházát. És ezt a régi keresztények nemegyszer ki is mondják. A későantik kor számtalan istensége az egyre erősödő keresztények számára már csak erőtlen bálványok sokasága, akiknek akár még a hívő keresztény is áldozhat, hiszen úgysem léteznek. Hiába távolodott el például Ízisz egyiptomi eredetétől és vált egyetemes jelentéstartalmat hordozó univerzális istenséggé, alapvetően mégis megmaradt egynek a sok kultusz, és sok istenség között.

Mindezek alapján nem véletlen, hogy az egységesült későantik világhoz illő univerzális vallás az őskereszténységből fejlődött ki, amely magát egyedül üdvözítőnek mondta és minden mást pedig hamisnak. A kulturálisan egységesülő világok csak az egységesülési folyamat átmenetében, az összeolvadás folyamatában viselik el a sokféleséget. *A multikulturalitást, mint az egységesülés rövid átmenetét ugyanis szükségszerűen egy erőteljes homogenizáció kell hogy felváltsa, hiszen a világ is homogén lett.* Ennek persze nem feltétlenül kell valamiféle hatalmi-politikai erőszak segítségével végbemennie. Végbemehet ez minden teljes egybeolvadásával is. De a hatalmi ráhatásban is összeolvadás történik, és nem vesznek el az elaggott kultuszok sem teljesen: így él tovább Ízisz Szűz Máriában, Harpokratész a gyermek Jézusban, különféle antik istenek keresztény szentekben, stb.

A poszthippi vallásosság talán egy ugyanilyen összeolvadási átmenet rövid életű képződménye. Kizárt dolog, hogy valamely ide sorolható irányzat fennmaradjon.¹⁰⁶ Hogy a régi Tibet, vagy India speciális körülmények között kialakult, speciális rendszerre épült, speciális terminológiát használó – és ami a legfontosabb: minden reform ellenére speciálisnak, s ennél fogva partikulárisnak megmaradó – valamely szellemi építménye ne omoljon össze, akár egy kártyavár a most zajló elképesztő változások folyamán. Még akkor is ez a valószínű, ha ezek a vallások nagyon is megpróbálnak korszerűek lenni, és ennek következtében erőteljesen magukra öltötték a modernség minden jellemzőjét. Hogy mi kerül ki „győztesen” ebből a kohóból, azt nem tudni. A globalizmus nem fogja megtérni hosszú távon a valódi sokféleséget. Lehet hogy a kereszténység fog megújulni. (Bár ez egyre kevésbé valószínű, esetleg Latin-Amerikában következhet be ilyen változás). Lehet az is, hogy egy teljesen új formáció jön létre, de amelynek képzetei és tanításai – ahogyan már annyiszor – csupán az örökké élőknek egy korszerű újrafogalmazása lesz.

De az is lehet, hogy egy olyan vallás fogja ezt a változást túlvészelní, sőt abból győztesen kikerülni, amelyre senki nem gondol. Méghozzá azért nem, mert nem modern, a szó semmilyen értelmében. Ellenkezőleg: archaikus mind gondolkodásmódjában, mind megjelenésében. És ehhez járul az egyetemesség (a globális iránti) igénye is. És nem toleráns, mert az igazságot egynek és oszthatatlannak tartja, önmagát pedig ezen igazság egyedüli hordozójának. Mégis korszerű, talán elsősorban egyszerűsége miatt. Az elitista, gnosztikus irányzatok sohasem válhatnak nagy vallássá. És a modernség mint olyan, sem modern már, hanem elavult, elaggott, és így az archaikusabb, a régebbi válhat korszerűvé. (Ez történt a későantik korban is: a kereszténység szelleme jóval archaikusabb volt, mint a későantik szinkretizmus, nem csupán vallási, de közéleti és morális kérdéseket illetően is).

És ha már a buddhizmus kapcsán Kelet felé fordultunk, maradjunk is ott: annyi bizonyos, hogy a globalizmus kihívására nem a kultúrspecifikus és bonyolult rendszerű buddhista vagy hindu formációk fogják megadni a maguk megszokott „modern vallási alternatíva”-válaszát. Lehet viszont, hogy az iszlám ad majd „posztmodern” választ a maga globalizmusával e kihívásra.¹⁰⁷ Lehet, hogy az iszlám lesz a Föld mai elesett tömegeinek utolsó támasza. Amikor már senki és semmi nem segít, akkor csak a harcias és büntető Istenben van remény, aki legalább mindent elsöpör és megtisztít. A mai Rómának mai hunjai és germánjai a nyomorgó és túlszaporodó Délen gyülekeznek, s most még csak beszivárogni próbálnak a limesen túli gazdag tartományokba, ám lehet, hogy eljön az idő, amikor majd ledöntve e limeseket, elárasztják álmaik földjét. És a fejlett Nyugat mivel tudna védekezni? Mivel tud védekezni valaki, akinek igen sok veszíteni valója van egy olyasvalakivel szemben, akinek már semmije sem maradt? Főként, ha ez utóbbi még fegyvert is kap a kezébe.

¹⁰⁶ Ti. nagyobb vallásként. Kövületként bizonyára sok ilyen vallási irányzat fennmarad, ahogyan a Közel-Keleten is máig fennmaradt egy-két antik kori, vagy az azt követő időszakból megmaradt vallás. Ilyenek pl. a drúzok, a kopt keresztények, vagy a gnosztikus mandeusok.

¹⁰⁷ Az iszlám ilyesfajta megközelítéséhez: Turner 1994.

Idézetek és utalások forrásai

- Desimaru, Taiszen 1995. Az út gyakorlása. Budapest, Farkas Lőrinc Imre.
- Dobosy Antal 1995. Egyetlen világunk: az üresség. *Zen Tükör* 3.(1): 6-7.
- Fromm, Erich – D.T. Suzuki 1989. Zen buddhizmus és pszichoanalízis. Budapest, Helikon.
- Govinda, Láma Anagarika 1984.a. OM MA-NI PAD-ME HUM. A Vajrayana misztika a „Hat Szent Szótag” ezotérikus tanai alapján. Budapest, Buddhista Misszió.
- Govinda, Láma Anagarika 1984.b. A buddhizmus válasza harmincegy alapvető kérdésre. Budapest, Buddhista Misszió.
- Gömöri Endre 1985. Az igazi Trebitsch. Budapest, Gondolat.
- Meditációk a szeretet és együttérzés felkeltésére és kiterjesztésére. Tar, é.n.
- Nydahl, Ole – Aronoff, Carol é.n. Gyakorlati buddhizmus – A Kagyü ösvény. Budapest, Karma Decsen Özel Ling – Tibeti Buddhista Közösség.
- Rács Géza 1959. Magyarország és a buddhizmus. (kézirat.)
- Trebitsch-Lincoln, I.Th. 1931. Der grösste Abenteurer des XX. Jahrhundert. Die Wahrheit über mein Leben. Wien.
- Zotz, Volker H.M. 1986. Maitréja. Elmékedések a jövő buddhájáról. Budapest, Buddhista Misszió.

Irodalom

- Bainbridge, W. 1978. *Satan's Power: A Deviant Psychotherapeutic Cult*. Berkeley, University of California Press.
- Bálint B. András 1992. *Szabadulás a félelemtől*. Budapest, Gondolat.
- Barker, E. 1992. *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London, HMSO.
- Beckford, J.A. 1984. Holistic Imagery and Ethics in New York Religions and Healing Movements. =*Social Compass* 31: 259-72.
- Bromley, D.G. – Hadden, J.K. eds. 1993. *Religion and the Social Order. The Handbook on Cult and Sects in America. Vol. 3: A-B*. Greenwich, London: JAI Press INC.
- Carter, L.F. 1987. The „New Renunciates” of the Bhagwan Shree Rajneesh: Observations and Identification of Problems of Interpreting New Religious Movements. =*Journal for the Scientific Study of Religion* 26: 148-72.
- Cox, H. 1977. *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*. New York.
- Culpepper, E. 1978. *The Spiritual Movements of Radical Feminist Consciousness*. in: *Understanding New Religions*. Edited by G. Barker and J. Needleman. New York, Seabury Press.
- Cumont, F. 1929. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris.
- Davidman, L. – Jacobs, J. 1993. Feminist Perspectives on New Religious Movements. In: *Religion and the Social Order* B. 173-91. (Id: Bromley)
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles.
- English-Lueck, J. A. 1990. *Health in the New Age: A Study in California Holistic Practices*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Gál Péter 1994. *A New Age – keresztény szemmel*. (Harmadik, javított kiadás.) Budapest, Szegletkö.
- Gombrich, R.F. 1993. Buddhism in the Modern World: Secularization or Protestantization? In: *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. Edited by Barker, E. – Beckford, J.A. – Dobbelaere, K. Oxford, Clarendon Press.
- Greil, A.L. 1993. Explorations along the Sacred frontier: Notes on Para-Religions, Quasi-Religions, and Other Boundary Phenomena. In: *Religion and Social Order* A: 153-75. (Id: Bromley).
- Hoppál Mihály 1989. Városi sámánok. In: Babulka Péter – Borsányi László – Grynaeus Tamás: *Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében*. Budapest, Mezőgazdasági Kiadó.
- Hoppál Mihály 1992. Az etnográfia Don Juan-ja. =*BUKSZ* 4 (2): 196-203.
- Jonas, H. 1954. *Gnosis und spatantiker Geist I-II*. Göttingen.
- Judah, J.S. 1974. *Hare Krishna and the Counterculture*. New York, Wiley.
- Kákósy László 1984. *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest, Gondolat.
- Kilbourne, B. – Richardson, J.T. 1984. Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society. =*American Psychologist* 39: 237-51.
- Leach, E. 1996. *Szociálantropológia*. Budapest, Osiris.
- Lewy, H. 1978. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris, Études Augustiniennes.
- Livingston, J.C. 1989. *Anatomy of the Sacred*. New York, Macmillan.
- Lovik Sándor – Horváth Pál szerk. 1990. *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.
- MacPhillamy, D.J. 1986. Some Personality Effects of Long-term Zen Monasticism and Religious Understanding. =*Journal for the Scientific Study of Religion* 25: 304-19.

- McGuire, M.B. 1993. Health and Healing in New Religious Movements. In: *Religion and the Social Order* B: 139-55. (Id: Bromley)
- Melton, J.G. – Clark, I. – Kelly, A.A. 1990. *The New Age Encyclopedia*. Ditroit-London, Gale Research Inc.
- Miller, E. 1989. *A Crash Course on the New Age Movement. Describing and Evaluating a Growing Social Force*. Michigan, Grand Rapids, Baker Book House.
- Naisbitt, J. – Aburdene, P. 1991. *Megatrendek*. Budapest, OMIKK.
- Orme-Johnson, D.W. – Farrow, J.T. eds. 1977. *Scientific Research on the Transcendental Meditation Programs*. Collected papers Vol. 1. Seelisberg, Switzerland, Maharishi Research University Press.
- Otremba, A. 1992. *Magie in Deutschland. Eine sozialwissenschaftliche Analyse*. Bergen, Dumme.
- Poling, T.H. – Kenney, J.F. 1986. *The Hare Krishna Character Type: A Study of the Sensate Personality*. Lewiston, NY, Edwin Mellen Press.
- Preston, D.L. 1981. Becoming a Zen Practitioner. =*Sociological Analysis* 42: 47-55.
- Richardson, J. 1985. Psychological and Psychiatric Studies of New Religions. In: *Advances in the Psychology of Religion*. Edited by L. Brown, 209-23. New York, Pergamon Press.
- Richardson, J. ed. 1988. *Money and Power in the New Religions*. Lewiston, Edwin Mellen.
- Ritner, R.K. 1992. Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance. In: *Studies in Pharaonic Religion and Society*. In Honour of J. Gwyn Griffiths. Edited by A.B. Lloyd. London, The Egypt Exploration Society.
- Saliba, J.A. 1993. The New Religions and Mental Health. In: *Religion and Social Order* B: 99-115. (Id: Bromley)
- Süle Ferenc 1996.a. A megtérés útjai és tévútjai. Adatok a megtérés mélylélektanához és pszichopatológiájához. =*Pszichoterápia*, 1996. május 163-175.
- Süle Ferenc 1996.b. Az új szekták mentálhigiénés vonatkozásai és jelentőségük a háziorvosi gyakorlatban. =*Medicus Universalis* XXIX./11-12. 403-418.
- Tomka Miklós 1990. *Religion und Kirche in Ungarn. Ergebnisse Religionssoziologischer Forschung 1969-1988*. Wien, Ungarischen Kirchensoziologischen Institut und Institut für Kirchliche Sozialforschung.
- Turner, B.S. 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London, Routledge.
- Wallis, R. 1985. Betwixt Therapy and Salvation. The Changing Form of the Human Potential Movement. In: *Sickness and Sectarianism*, edited by R.K. Jones, 23-51. London: Gower.
- Weiss, A.S. – Mendoza, R.H. 1990. Effects of Acculturation into the Hare Krishna Movement on Mental Health and Personality. =*Journal for the Scientific Study of Religion* 29: 173-80.
- Wessinger, C. 1990. The Legitimation of Feminine Religious Authority: The Siddha Yoga Case. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Virginia Beach, VA.
- Wilson, S.R. 1984. Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes. =*Sociological Analysis* 45: 301-14.
- Zulehner, P.M. – Denz, H. – Beham, M. – Friesl, Ch. 1991. *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*. Freiburg-Basel-Wien, Herder.

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei

- 1). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás I. Az erdélyi városok és a magyar kisebbség a XX. században a modernizáló várospolitikai és a kisebbségellenes homogenizálás (romanizálás) elszenvedője, az etnikai identitás elmosása pedig a kulturális genocídium eszköze lett. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás II. A kisebbség kulturális sajátosságainak egyike a társadalmi térhasználat, a térátélés etnikus tradícióinak és reprezentációjának rendszere a helyi társadalmak szintjén, s részét képezi az etnikus identitástudatnak, a szerepviselkedésnek, az életvezetési mintáknak és a politikai mező átalakulásának is. 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). Több ezer jegyzetlapon megmaradt forrásanyag ismertetése, Kopács etnohistoriájának, tájnéprajzának és szociológiai jelenségvilágának bemutatása, amely összehasonlító eszköz lehet a további kutatások szolgálatában, s kísérlet egy mikrorégió helyi társadalmainak, etnikai közösségeinek pontosabb megismerésére. 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. Az elemzés mintegy három évtized szakirodalmi alapján a soknemzetiségű jugoszláv öngazgatási rendszer vonásait és a félmillió magyar kisebbség sorsát követi a városfejlődés és a gazdasági-etnikai-migrációs folyamatok közepette egészen a nyolcvanas évek végén lezajlott rendszerváltó korszakig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4). *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. Kisebbségi szereptudat, tájegységi autonómia változása egy regionális térben nem feltétlenül reprezentatív, s még kevésbé törvényszerűen nyilvánosan megjelenő természetű. A magyarországi kunok történeti régiójának, a Kiskunságnak néhány térségi sajátosságról szóló tanulmány egy illegitim társadalmi identitástudatról, a tájegység városaiban jellemző civiltársadalmi aktivitásról és történeti szerepről értekezik, amely látszólag elveszett a hazai modernizáció folyamatában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5). *Szerk.: A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. Egyetemi hallgatók tanulmányai antiszemitizmusról, a magyarországi szerbek politikai közösségéről, romániai interetnikus konfliktusról, orosz-magyar vegyesházasságokról, köztéri indián zenészek téralakító eszközeiről, a magyarországi bolgárok kulturális identitásáról. 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. Az önazonosság egyben a másokkal szembeni pozíció eszköze és az etnikai társas lét feltétele is, az etnoregionalitás pedig intézményesülő társadalmi törekvés, amely az egyes nagytájak/régiók népességének önszervező erőit egyesíti, térfoglalásra és térkiszáradásra formál igényt, s annál inkább hatalomellenes, államellenes lesz, minél kevesebb öngazgatási szabadsága van az egyes etnikumoknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7). *Szabó Ildikó*: Közösségszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. Az összehasonlító tanulmány három magyarországi románok-lakta településen (Méhkeréken, Gyulán és Körösszakálon) tárja föl az interetnikus viszonyokra jellemző különbségeket és sajátosságokat. Az etnikai identitást elsősorban a nyelv és a kultúra hétköznapi életbe ágyazódott mintáiból keresi vissza, kistáji és regionális kihívások, kisebbségi válaszok formáit elemzi, önmeghatározások és kölcsönkapcsolatok nehézségeiben éri tetten. A kutatás adatbázisa elektronikus adathordozón az Etnoregionális Kutatóközpontban elérhető. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8). *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. A politikai antropológia eszköztára és számos kutatási irányzata az etnikum-kutatások, a politikatudomány, a politikai szociológia és a kulturális antropológia köztes területén kínál lehetőséget a társadalmak és a politikai rendszerek elemzésére – elsősorban a nem-intézményes társadalmi szférában. Primitív társadalmak, törzsi politikai viszonyok, informális hatalomérvényesítés, politikai magatartások és normák, modern kapcsolathálózatok értelmezéséhez visz közelebb az antropológiai gondolkodásmód – ehhez kínál bevezetőt az egyetemi oktatásban is kipróbált tematikájú tanulmány. 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. Miként jelenik meg – vagy miképpen rejtőzik – a politika a térben? Hogyan függ össze a politikai hatalom térségi kiterjedése, megjelenődése az etnikai, társadalomrétegződési, szimbolikus térfoglalási helyzetekkel? Egy kisváros, a főváros és a „nemzeti” szintű politika terét, megjelenésmódját, belső dimenzióit kutatja a szerző. 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. Négy írás az etnikai szféra és a vallás egyes összefüggéseiről, melyekben az elméleti vagy empirikus összegzések alapján etnosz és vallás összefüggései tárulnak föl. Egy figyelem-ébresztő esszé és három terepmunkára épülő beszámoló jelenik meg egy füzetben (a csíksomlyói búcsúról, a tahitiak sajátos voodoo-hitéről és a tibeti hitvilág egyik jellegzetes alakjának szimbolikus jelentésköréről). A társadalmak kulturális tartalmai e megközelítések és megértő elemzések nélkül ma már egyre nehezebben remélhetők. 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. A tanulmány az etnikai csoportjelenségek törtériáját, az etnikumfelfogás történeti és modern politikai jelenségét elemzi, kiemelve az etnikai és regionális mozgalmak folyamatát, mint a világpolitika és a nemzetpolitikák szükségképpen egyik legfontosabb következményét, amely a kisebbségi jogok, a civiltársadalmi mozgások és a lokális kezdeményezések alakjában az állami beavatkozás és az államhatalmi gyámkodás ellen fordítja a modern társadalmak etnikai tömegeit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)

12). *A. Gergely András*: Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? Van-e lehetősége az etnoregionalizmus kialakulásának Magyarországon? A regionalizálás mint mozgalom a politikai átmenet korszakában az ország régióinak áttagolódását is eredményezheti. Milyen összefüggések vannak a magyar társadalom gazdasági-, történeti- vagy osztálytagozódása és a politikai szegregálódás, a mentalitások, etnikai csoportok, szubkultúrák, tájegységi identitások térbeli eltérései között? A tanulmány kísérlet egy alkalmi összegzésre, melyben a tradicionális és konzervatív gondolkodás mai illetve történeti előzményei változó identitás-formák, érték-alakzatok által reprezentálódnak, s a szerző példaként az asszimilálódottnak tekintett kunok helyzetét elemzi, összehasonlítva ezt a franciaországi gasconok történeti és mai identitásával. 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. Az etnikai csoportidentitás sajátos formája és kulturális feltételei Magyarországon is politikai, nemzedéki, történeti befogadások, kirekesztések, alkalmazkodás és megmaradás dimenzióitól függenek. A szerző Dunabogdány sváb lakosságának önképét, a helyi identitás mai állapotát, nemzedékenkénti különbségeit, valamint a politikai nemzettel kialakított kapcsolatát elemzi empirikus tapasztalatok alapján, elméleti szempontjait az etnikai, kisebbségi, nemzetiségi és helyi közösségek vizsgálatában antropológiai nézőpontok határozzák meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)

14). *Szabó Ildikó, Horváth Agnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. Ezer tanítóképzős és műszaki főiskolás fiatal rendszerváltás utáni állampolgári kultúráját, ismereteit, értékeit, állam- ill. kultúrnemzeti identitását, magyarságfelfogását tárják föl a kiadvány szerzői. E fiatalok szocializációja történelmi nézőpontból is rendkívüli korszakban alakult, s értelmiségiként maguk is állampolgári minta gyanánt szolgálnak majd mások számára, környezetüket pedig állampolgári minőségükben is befolyásolják. Helyzetük, múltból hozott értékeik, Európa- és szomszédság-felfogásuk, etnikai toleranciájuk ezért kiemelkedően fontos. A számos grafikonnal, táblázattal illusztrált empirikus vizsgálat e kulturális, politikai, regionális kérdések iránti korszakos érzékenységet taglalja. 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: „Amikor a filmesek néprajzi filmeket készítenek, ezek talán filmek, de nem néprajziak, amikor a néprajzkutatók készítenek filmet, azok talán néprajziak, de nem filmek...” – jellemzi az etnofilmek készítőit a műfaj klasszikusa. Mi az etnofilm és milyen kapcsolatban áll a társadalmi (esetünkben az etnikai) valóság feldolgozásával, közvetítésével és értelmezésével? Hogyan alakult a néprajzi-antropológiai tematikájú filmek, a szerzői művek, a dokumentum-műfajok és a résztvevő megfigyelésből vagy együttélésből táplálkozó etnofilmek stílus- és ábrázolástörténete, miféle mítosszá válik maga a valóságkövető film is a befogadó piaci közegben? Ezekről a kérdésekről és a körülöttük sorjázó értelmezésekről szól az oktatási anyagként is használt tanulmány a filmművészet centenáriumának tiszteletére. 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. Hogyan gesztikulálnak az afrikaiak? Miként alakul át a japán nők társadalmi státusza? Hogyan kezeli London az ír hajléktalanok növekvő tömegét? Kik a manoriták és milyen módon illeszkednek be Libanon sok egyházú, sok etnikumú vallási-társadalmi rendszerébe? Föltámadnak-e a kanadai indiánok rejtőzködő helyzetükből, s hogyan remélik érdekképviseletük megoldását az ellenségesen viselkedő politikai környezetben. A munkafüzet antropológus egyetemi hallgatók dolgozataiból kínál válogatást, melyek a hazai tudományos kutatások számára nehezen megközelíthető terepről hoznak izgalmas beszámolókat. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)

17). *Nemes Nagy József*: Társadalmi tércategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. Osztható-e a tér, s horizontális vagy vertikális dimenziói milyen külső és belső, zárt vagy nyílt térfelosztás alapfogalmai köré szervezik ismeretkincsét? Lehetséges-e fizikai, gazdasági, politikai vagy kulturális

tereket másként nézni, új módon osztályozni, s kialakítani a szociológia, a makrostrukturális elemzések matematikailag tiszta fogalmi rendszerét a társadalmi jelenségek modellezése céljából? A szerző e cseppfolyós közegben keresi a makrotér, a mikrotér, a regionális tér és ezek határai között az eligazodás útjait, lehetséges perspektíváit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)

18). *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. A tradicionális albán falusi, illetve városi szokásrend sajátosságai között, az átmeneti rítusok során meglehetősen egyedi, a keresztény és iszlám kultúrából egyként eredeztethető szabályok épülnek a halál, a siratás és temetés, a családi életmód és szerepleosztás, valamint a házasságkötés köré. Az erősödő modernizáció és korakapitalizmus azonban nem tudja feledtetni az életvitel írásos társadalmi törvények szabta normáit. A „vérbosszú”, a leánykérés, az érzelmek rejtése és robbanása jellemzi a hegyi falvak, modern városok közösségeit egyaránt. A szerző az emberi élet fő fordulópontjaira is bepillantást nyújt, pótolva a regionális tudományok régi adósságát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)

19). *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. A csángó – a barcasági, hétfalusi típusú – jellegzetessége az, hogy sem tiszta székely, sem moldvai nincs benne, a közös törzsből származott népnek már hibádzik bátorsága, kedélye, játékosága. Az évszázadok során a szászság elnyomása alatt, a művelődés teréről lezorzítva, csendes magányában, szinte egykedvűségben élt e nép, s kitörési szándékát, fejlődését a vallás nyomta el, mely kizárt minden világit, zajosabb életmódot. A szerző rövid írásokban rajzolja körül a Brassó-vidék sajátos kulturális egységét, színes motívumokban jeleníti meg a „hétfalusiak” roppan gazdag szellemi népköltészeti hagyatékát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)

20). *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. A huszadik századi társadalomtudományi gondolkodás számára az ismert és új szociológiai kategóriák sokasodása tartalmaz kihívást. A tömeg, a modernizáció, az autonómia, a szuverenitás fogalomváltozása, a nemzetközi folyamatokban rejlő egyetemes tartalmak, mint a béke, a rendszerváltások, a regionális politikák és nemzetek fölötti kölcsönhatások, s ezen felül is a kis népek politikájában bekövetkezett változások is számos fogalom jelentéskörének és helyi átértelmezésének tapasztalatát igazolják. A szociológus szerző a makropolitikai folyamatok mélyén zajló társadalmi változások, alkalmazkodások mechanizmusait, irányzatait, erővonalait rajzolja meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)

21). *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. A munkafüzet két tanulmányt tartalmaz, melyek a korai állam nélküli társadalmak felépítését, szerkezeti sajátosságait, családi-rokonsági rendszerét, életmódját és a lokális uralmi viszonyok közötti kultúraváltozást elemzik. Az első a tuareg társadalom felépítését, történelmét és családi rendszereit vázolja, a második történetileg mutatja be, kiből lesznek a társadalom vezetői az államiság előtti politikai rendszerekben (horda, törzs, főnökség, állam) és hogyan teremtik meg legitimációs bázisukat, milyen társadalmi változások járulnak hozzá a vezetők személyének reprezentálásához és specializálódásához, továbbá milyen eszközöket használnak a törvény a rend és a szokásjogok fenntartásához. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)

22). *Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. A kognitív kutatások a társadalom-tudományok egyre szélesebb körében hódítanak híveket, alapoznak meg irányzatokat és iskolákat, s jellemeznek alkotói életműveket. E munkafüzet három szerzője a politikai jelentéstartalmak, a kulturális tudás és a jelentésemélet területéről hoz bepillantást az interdiszciplináris elemzésekbe. Mindhárom tanulmányban a legizgalmasabb kortárs társadalomtudományok (kulturális antropológia, informatika, nyelvfilozófia, szemantika, csoportpszichológia, stb.) módszereire, kutatási irányzataira és alkotóira épülő elemzés található, önálló kutatásra alkalmazott formában, egyúttal kihívásként is, melyre az etnikai és regionális kutatásoknak éppoly nagy szüksége van, mint a hagyományos társadalomtudományi diszciplínáknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)

23). *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. Magyar származású középosztályi amerikai állampolgárokkal készült kérdőíves vizsgálat anyagának rövid ismertetése. A tanulmány az emigrálás körülményeinek, a társadalmi beilleszkedésnek és a szimbolikus (kulturális, nyelvi, kapcsolati) tőke felhasználásának jellemzőit mutatja be, arra koncentrálva, hogy különböző történeti időszakokban (1930-as évek, háború utáni időszak, ötvenes-hatvanas évek, s így tovább egészen a rendszerváltásig) hogyan zajlott le a javarészt középosztályból induló vagy oda érkező emigránsok interkulturális asszimilálódása, s miként változott vagy maradt meg az anyaországgal való kapcsolatuk. Az elemzést számos táblázat egészíti ki (melyek adatbázisa elérhető a szerzőnél vagy az Etnoregionális Kutatóközpont gyűjteményében). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)

24). *A. Gergely András*: Helyi társadalom – rendszerváltás közben. Megoldódott-e a helyi társadalom „felszabadulása” a rendszerváltozás és a társadalmi struktúra reformja során? Milyen hozott előnyök és hátrányok érvényesülnek az önállósult településeken, s miért nincs már hitelképes „közösség” a falusi-kisvárosi térségekben? Erősödött-e a civil társadalom együttműködési hajlandósága, s milyen reményekkel

kecsgetet a jövő az önszervező erők, a lokális autonómiák terén ? A szerző politikai szociológiai áttekintést ad a mai helyzetről, nem mellőzve kritikai észrevételeket sem. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)

25). *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről, helykeresésükről és törekvéseikről, az asszimilálódás folyamatáról és a múltból hozott emléanyag feldolgozásának lehetőségéről készített elemzését közli a szerző, bőségesen illusztrálva mondandóját a vajdasági, erdélyi, szlovákiai, kárpátaljai, szlovéniai értelmiségiekkel készített interjúiból. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)

26). *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. Az egyetemi tananyagként kipróbált tantárgyi tematika a pszichológia, a kulturális antropológia és az etnoszociális karakterek rendszerében nyújt eligazítást, megrajzolva a pszichológiai antropológia rövid kutatástörténetét, a bioszociális, kulturalista, behaviorista és konfiguracionalista iskolák/irányzatok kutatási irányait és jelesebb személyiségek kutatói portréját. Az áttekintést a nemzeti karakterre vonatkozó szociálpszichológiai és kultúrakutatási nézőpontok egy tanulságos vázlata zárja. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)

27). *Demetrovics Zsolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. A szerző a hazai drogfogyasztás és a drogfüggő szubkultúra-jelenségek kutatójaként a deviáns viselkedés szociálpszichológiai, társkapcsolati jelenségeit vizsgálja több tanulmányban. Észjárása a kulturális antropológia, a szenvedélybetegségek pszichológiája, az ifjúságkutatás és a jelenkutatás határain széles pástot fog át, s jellegzetesen antropológusi. A drogfüggés lélektana, a drogok társadalmi szerepe és hatásai, a drogfogyasztás kultúrafüggő dimenziói és nyelvi megjelenésmódjai foglalkoztatják, figyelme azonban kitér a harmadik világ népeinek kulturális mintáira, egészség-képére, önértelmező felfogásaira is. 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 átértékeléséről. Miként vélekednek a romániai magyar politikai erőcsoportok és a román politikai döntéshozók a kisebbségi, nemzetállami, etnopolitikai helyzetről ? Hogyan értelmezik és alkotmányos eszközökkel hogyan kezelik az etnikai kisebbség törekvéseit, politikai szándékait, nyilvános szereplését azok a körök, amelyeknek módjukban állna az európai csatlakozás reményében megfogalmazott alkotmányos reformokat és demokratikus kezdeményezéseket elfogadni vagy érvényesülni hagyni ? A szerző alkotmányos és kisebbségjogi szempontból elemzi a román-magyar kölcsönhatásokat. 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. Elméleti megfontolások és kutatási kezdeményezések néhány változatát mutatja be munkafüzetünk: mexikói indiánok, munkácsi zsidók, borsodnádasdi barkók és szigetvári lakópolgárok között végzett terepmunkák tapasztalati anyaga kínál további elméleti mérlegeléseket. Hogyan lehet – s lehet-e egyáltalán – saját módszertannal közelíteni egy megismerésre váró társadalmi kultúrához? Van-e és lehetséges-e egyáltalán „egyfajta” módszertan, amely különféle korok és kulturális állapotok föltárására használható. Ha pedig a szempontok és módszerek sokasága áll rendelkezésünkre, melyiket válasszuk a sok közül? E kérdésekre keres választ az etnikai és antropológiai kutatások néhány kísérletező és avatott szakembere. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)

30). *Laki László*: Periférián – az Alföld közepén. Egy másfél évig tartó térségi kutatás anyagából kiemelt történeti és rurálszociológiai tapasztalatait összegzi tanulmányában a szerző. A helyszín a Nagykunság, az Alföld egy sajátos településegysége, amelynek zártságát, fejlődéshiányát és megtorpantságát látjuk megfogalmazhatónak a helyi gazdálkodás, a térségi fejlesztés, a gazdasági beruházások és a munkaerőpolitikai változások fényében. A hatszáz-nyolcszáz éves lassú fejlődési trendet követően az 1970-es évek során meginduló területfejlesztés reménye töri meg, a rendszerváltó évek munkaerőgazdasági és tőkefelhalmozási politikája miatt azonban a folyamat megáll, s a magára maradó térség visszafordul a reménytelenség irányába. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)

31). *Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk.*: Rendszerváltás, világgépváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világgép-elemzések köréből. A rendszerváltás-fogalom sokoldalú használatára hívja föl a figyelmet az együtt közölt öt tanulmány. Akár ha szakácskönyvről, akár ha vasúti menetrendről vagy kalandfilmek hőstípusairól van szó, megjelennek a váltás/változás hatóerői, s nemegyszer nyilvános, mégis titkos „lenyomatokat” hagynak maguk után, mint például a választási politikai plakátok firkái formájában. A rendszerátalakulás főútvonalait, közlekedési és kapcsolati hálózatait a mellékutcák /és sokszor ideológiai zsákutcák/ teszik nehezen járhatóvá, áttekinthetővé. Így együtt azonban korspecifikus világgépváltozások lenyomatai maradnak, melyeket a szimbolikus és politikai antropológiai megfigyelés tesz érthetőbbé, értelmezhetőbbé, a politikai kultúra közkinccsév. 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. Van-e egy nemzetnek „saját tája”, s miképpen konstituálódik az, ha a nemzetfogalmak is változnak, ha a táj vagy a tér mást és mást jelent Svájcban, Svédországban és a nagy magyar Alföldön? Hogyan szól a nemzeti poézis a tájról (Lenau, Petőfi, Gvadányi), miként alakítja a kollektív emlékezet a saját táj-élményét, s miként lesz mindebből turisztikai, fogyasztói, politikai vagy antropológiai aspektusból értékelhető jelenség – ezt taglalja a szerző megannyi példával, idézettel és tekintélyes szakirodalmi bázison. 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. Együtt vagy egymás mellett, egymásért vagy egymás ellen? Ez a közös térben, kulturális egymásrahatásban évszázada együtt élő csíkszeredai népesség mindennapjainak, ünnepeinek és identitásának alapkérdése. A szerző a helyi társadalmi és kulturális-politikai tér felosztásának, az etnikai és vallási mezők sajátosságainak kulturális antropológiai megközelítését adja dolgozatában. A fotókkal illusztrált kutatási anyag az etnokulturális kölcsönhatásoknak és az egymás mellett élő népek viszonyának megfigyelésével, illetve a kapcsolat értelmezésével segít bepillantani Csíkszereda és Csíksomlyó helyi társadalmainak mindennapjaiba, szakrális és történeti dimenzióiba. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)

34). *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határai. A szerző a szocializmus korszakában megszokott nézőponttól eltérően, illetőleg kortárs művészetelméleti teóriák alapján kifejezetten kritikai aspektusból tárgyalja a szocializmus korszakának jellegzetesen sematikus színházi bemutatóit, filmjeit és operettjeit. Elemzése megvilágítja alkotói, színészi, kritikus, kulturpolitikus és ideológusi mintákat, melyek a korszakra jellemző műalkotásokban a hősök és antihősök, üzenethordozók és közvetítők főbb jellemvonásainak tartósítására vagy megváltoztatására hatottak. A tanulmány a kulturális és vizuális antropológiai elemzés egy lehetőségét mutatja, tudomány- és művészetközi szempontokat érvényesít, korszak-kritikai aspektusa pedig a látszólag „ismert sematizmus” korántsem sematikus újragondolására ösztönöz. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)

35). *Szabó Ildikó – Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. A szerzők bevezetésül az európai és a magyar nemzetfelfogások mintáit, változatait mutatják be, majd a hazai felfogásmódok történeti dimenzióit elemzik, hogy azután a kisebbségekkel és etnikai-kulturális csoportokkal szembeni magatartások és ellenségek értelmezését adhassák. A nemzetfelfogások, s főként ezek jelenkortörténeti szempontjai a politikai gondolkodás, a társadalmi helyzet, az iskolázottság és a szocializációs minták függvényei, de nem utolsósorban egy konszenzuális nemzetfogalomban megtalálható identitás-minőség alapvető jegyei befolyásolják átalakulásukat. Az elemzést számos, közvéleménykutatásokon alapuló ábra teszi teljessé. 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: áttekintő elemzés a magyarországi cigányság történeti helykeresésének, integrálódásának, periferezálódásának kérdéseiről, melyet a szerző a cigányság oktatásával, szakképzésével és foglalkoztatásával kapcsolatos problémák ismertetésével hoz közelebb napjainkhoz. A tanulmány része egy empirikus kutatómunka anyagának bemutatása is, amely a cigány gyerekek iskolás- és óvodás-korú csoportjainak induló hátrányait és a társadalmi integrációban eleve nehezebbé tett helyzetét világítja meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)

37). *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. A szerző a politikai pszichológia tudományrendszerbeli helyét, történetét, irányzatait ismerteti tudományos, mégis élvezetes stílusú áttekintésében. A mellékelt ábrák és az egyetemi előadásvázlatok különösen alkalmassá teszik az anyag egészét az oktatásban való felhasználásra, ami egy helyét kereső diszciplína esetében korántsem utolsó vállalat. A tekintélyes bibliográfia önmagában véve is hiánypótló jelentőséggel egészíti ki a pszichológia és a politikatudomány határán új tudást kereső, vagy a régi meggyőződéseket újragondolni vágyó olvasó kíváncsiságát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)

38). *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995): tanulmányában a szerző a társadalmi tiltakozásformák elméleti megközelítésével vezeti be regionális elemzését, amely a nagytérégi munkaerőpolitika átalakulása és a rendszerváltás során végbemenő periferezálódás, illetve a vállalat-privatizáció következtében kialakuló ellenállás- és tiltakozásformák megjelenésmódjával nyújtott lehetőséget az áttekintő felmérésre. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)

39). *Barabás Máté*: Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámason: közismert, hogy Magyarországon a Krisna-tudatú hívők száma ugrásszerűen megnőtt a politikai és ideológiai „rendszerváltás” éveiben. A szerző a krisnások magyarországi központjában vizsgálja, mit kínál ez a hitvilág és életforma-modell a híveknek, miként hat a somogyi község helyi társadalmára és földrajzi (-turisztikai) környezetére, s miként csiszolódik össze a világképek változása során a vallási mező és a társadalmi közösség komplex egységének több más résztvevője. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)

- 40). *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson: a menekülők státusával, ideiglenes szállásaik helyzetével, mindennapjaikkal, problémáikkal és reményeikkel foglalkozik a szerző. Terepmunkán, interjúkon és megfigyelésen alapuló kutatásában a debreceni Befogadó Állomás átfogó, érzékletes leírását adja, kiegészítve a szociológiai tapasztalatot az ott élő családok életút-elemzésével, családi eseménytörténetével, az egyes családtípusokra jellemző vonások megrajzolásával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41). *Bujdosó Judit*: Határ választ el...: a tanulmány a menekültügy jogi és szervezeti rendszerének, a migrációs politika átalakulásának, a magyarországi menekült-áradat számadatainak tükrében vizsgálja az integrálódás, a helykeresés, az identitásváltozás néhány szempontját. Interjúrészteteket közöl az egyes menekült-típusok vallomásaiból, és sorra veszi az érkezők/visszatelepülők/továbbutazók/letelepülők stratégiáit, végezetül pedig a magyar migrációs politika tapasztalatai alapján a menekültek letelepítésének és beilleszkedésének főbb szempontjait tárja az olvasó elé. 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: a rendszerváltó Magyarország, az európai polgárosodást célul tűző Magyarország, s a politikai modernizációt megvalósítani törekvő Magyarország sem érheti el céljait a hazai társadalmi és politikai, gazdasági és kulturális múltat átértékelő, a kulturális hagyományokat itt és most jelenvalónak tekintő gondolkodásmód nélkül. E tanulmány szerzője egy jellegadó korszak és egy kivételesen sokoldalú politikus-személyiség „életművébe”, a hazai kapitalizmus és polgárosodás egyik fontos korszakába nyújt széleskörű betekintést, vagy inkább teljes korszakot. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43). *A.Gergely András*: Államválság – régiók – civil társadalom I–III. /I. Államválság/: válogatott tanulmányokból álló, de egységes gondolatmenetbe illeszkedő elemzésében a szerző a korszakunkat jellemző állampolitikai válságjeleket veszi sorra. A táji-történeti tagoltság, a tradíciók szabta politikai törésvonalak, a politikai-kulturális blokkok, a magyar „reálpolitika” és nemzetépítő program, a demokratikus fejlődés és a nyilvánosság viszonya, valamint a hatalomkorlátozás és az europaizálódás törekvésének körüljárása adják a füzet tartalmát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44). *A.Gergely András*: Államválság – régiók – civil társadalom I–III. /II. Régiók/: két régió történeti alapvonásait ismerteti a szerző az elmúlt fél évszázadban elvégzett kutatások alapján: a Tiszazug történeti szorongatottságát és a kiskun vidék mentalitástörténeti karakterét elemzi úgy, mint sajátosan alföldi, etnikai-kulturális meghatározottságát mindenkor átélő térbeli egységet. 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/: a közjó társadalomfilozófiájára hivatkozó elmélet, a helyi demokrácia és az önszervező erő kibontakoztatására épülő korszakos változás-élmény, valamint a civil társadalomról kialakult elképzelések és az ezekre nehezedő jelentésváltozások kérdései körül bolyong a szerző. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)
- 46). *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Mónika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Másság – idegenség – elmozdulás. Léthelyzetek az otthonosság és a sehollét között: a válogatott tanulmányokból álló füzet menekültek, diaszpórában élők, helykeresők körében végzett kutatások összefoglalóiból áll. Németországi törökök és magyarok, brüsszeli arabok, budapesti kínaiak, afrikaiak és kelet-európaiak élethelyzeteit, kulturális másságát, asszimilálódási hajlandóságát mutatják be ez írások, melyek résztvevő megfigyelésen, empirikus tapasztalatokon alapulnak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400,- Ft (57 oldal)
- 47). *Tasi István*: A vaisnavizmus múltja és jelene: a szerző a magyarországi Krisna-tudatú hívők közösségének egyik papja (bráhmańája), aki a vaisnava kultúrát a kutató szemszögéből igyekszik megismertetni egy sajátos antropológiai látásmód révén. A hazai kiségyházak között is egyre népszerűbb vallási szervezet már templommal, bio-farmmal, parlamenti képviselővel, sajtótájékoztatóval is rendelkezik, s mind gyakoribb, hogy a „krisnások” jelenlétét, közöttünk élő hívő egyedei fel-feltűnnek autóparkolóknak, utcai forgalomban vagy nagyvárosi könyvtárakban. A Visnu- illetve Krisna-hívők sokoldalú bemutatása, vallásszemléletük és mozgalmatörténetük ismertetése a szerző írásában kiegészül a templomi élet és a krisnás lét hétköznapi eseményeinek, szótárának leírásával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400,- Ft (62 oldal).
- 48). *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. Egy ifjúsági szubkultúra élményhű leírása kulturális antropológiai nézőpontból. A szerző a városantropológia és a mikrokultúrák kutatásának módszertanát alkalmazva egy jellegzetesen világvárosi jelenséget ismerteti, s közben „beavatást” nyer az olvasó az acid-partyk zenei világába, ünnepnap tartalmába, nyelvi és világgépi sajátosságaiba. Fölmerül a kérdés: azonos-e a „pre-civilizált” törzsi világ sámánjainak szerepe a party-világ disc-jockey-inak funkciójával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 900,- Ft (104 oldal)

49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülőezred hivatásos állományánál: empirikus kutatási anyag arról, miként változtatta meg a taszári harcászati ezred katonáinak önképét és identitását az IFOR-erők megérkezése és betelepődése. A szovjetek helyett amerikaiak, az állami támogatás helyett külső függés, a kiszolgáló funkció és a polgárosodás közötti választás kényszere – az átmeneti helyzet megannyi szimbolikus és minőségi átalakulást tartalmaz, melyek értelmezésében a szerző a kulturális antropológia rituálé-elemzését használja föl és a kultúrák találkozásának sajátos példájával ismerteti meg az olvasót. 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. A szerző a hazai buddhizmus intézményeit, közösségeit, keletkezésük és gyarapodásuk történetét mutatja be, egyúttal jellemzi azokat a társadalmi köröket, melyek a vallási csoportok-közösségek e speciális típusához sorolhatók. A tanulmány hiánypótló kézikönyvként alkalmas a magyar társadalom vallási-kulturális térképének áttekintéséhez eddig nem lehetséges tájékozódás és eligazodás megszerzésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800,- Ft (142 oldal).

Javaslatok az Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek könyvtári szakozásához

- No 1). Kisebbségi tér és lokális identitás I.: nacionalizmus, állam (nemzetállam), Románia, Erdély, urbanizáció (1919-), kisebbségpolitika, etnikum (magyar, román), szimbolikus politika (térbeliség), helyi társadalom.
- 2). Kisebbségi tér és lokális identitás II.: kisebbségi helyzet, etnikum (kun), etnocentrizmus, szimbolikus politika, urbanizáció (Kiskunság), helyi társadalom (Kiskunhalas), politikai kultúra.
- 3/A). Forráselemzés: Kopács – táj- és népkutató tábor a történeti Drávaszögben (1942): kisebbségi helyzet, Jugoszlávia 1945-1989, helyi társadalom, életmód, település (-történet, Kopács), társadalomkutatás (1942), akkulturáció.
- 3/B). Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában: kisebbség (nemzetiség), történelem XX. szd., urbanizáció (Jugoszlávia, Vajdaság), önkormányzat, etnikum („jugoszláv”, magyar), mobilitás (térbeli).
- 4). Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok: kisebbség (kunok), régió (Kiskunság), történelem (magyar, 13-20. szd.), helyi társadalom, autonómia, urbanizáció, politikai kultúra.
- 5). Rövid etnoregionális elemzések: zsidókérdés, antiszemitizmus, kisebbség (bolgár, szerb), politikai kultúra, rasszizmus (idegengyűlölet), etnikum (dél-amerikai, afrikai, román, cigány, orosz, magyar, délszláv), identitás, konfliktus (társadalmi, etnikai), helyi társadalom.
- 6). Identitás és etnoregionalitás: identitás, politikai kultúra, történelem (13-20. szd.), régió (Nyugat-Európa, Kelet-Európa, Közép-Európa), etnikum, kisebbségi kérdés, öngazgatás, új társadalmi mozgalmak.
- 7). Közösségszervezési folyamatok a magyarországi románok körében: identitás, politikai kultúra, régió (Kelet-Európa), etnikum (román, cigány, magyar), kisebbségi kérdés, interetnikus kölcsönhatások, helyi közösségek, Magyarország (Hajdú-Bihar m., Békés m.), asszimiláció, nyelv, önmeghatározás.
- 8). Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/: politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, antropológia (politikai-, kulturális-), harmadik világ, magatartás (politikai), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, informalitás.
- 9). Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában: politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, településföldrajz (Kiskunhalas, Budapest), társadalmi struktúra, politikai magatartás, hatalom (politikai, helyi), politikai rendszer.
- 10). Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció témakörében: politikai kultúra, etnikai kutatás, vallásszociológia, antropológia (politikai, kulturális), magatartás (politikai, kulturális), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, tradíció, földrajzi (Erdély, Haiti, India), kommunikáció.
- 11). Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség: politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 12). Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon?: politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 13). Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében: etnikai identitás, kulturális reprezentáció, politikai kultúra, politikai szociológia, regionalitás (Közép-Európa, Magyarország), társadalomtörténet (közép-európai), magatartás (politikai), lokális (helyi) kultúra, földrajzi tér (Dunabogdány).
- 14). Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében: politikai kultúra, etnikai kutatás, magatartás (politikai, kulturális), politikai eszmék, nemzettudat, etnikai tolerancia, Holocaust, politikai rendszer, állampolgári kultúra (civizmus).
- 15). Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: vizuális kultúra (szociofilm, néprajzi film), etnikai kutatás, társadalmi magatartás, szimbolikus jelképrendszerek, kultúraváltás, kultúrkörök (törzsi társadalom, modern társadalom).
- 16). Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai – antropológiai dolgozatok: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Magyarország, Afrika, Japán, Libanon, Anglia, Kanada).
- 17). Társadalmi tércategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből: regionális tudományok, térföldrajz-kutatás, társadalmi és területi struktúrák, humángeográfia.

- 18). Albánia: az emberélet fordulói. Halál, vallás, esküvő: átmeneti rítusok a balkáni társadalomban: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Észak-Albánia).
- 19). Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, jelképrendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Erdély, Barcaság).
- 20). Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. Politikai szociológiai tanulmányok: politikai kultúra, társadalomkutatás, társadalmi magatartás, helyi társadalom, politikatörténet, szociálpszichológia, rendszerváltozás, társadalmi modernizáció, Magyarország.
- 21). Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek: regionális kultúra, etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Afrika).
- 22). Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében: etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszer, nacionalizmus, kulturális tudás, kognitív pszichológia, jelentésemélet, nyelvelmélet.
- 23). Magyar hazától az amerikai otthonig: migrációkutatás, emigráció, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, társadalmi rétegződés, középosztály, kulturális tudás, földrajzi (USA).
- 24). Helyi politika – rendszerváltás közben: helyi társadalom, helyi politika, önkormányzat, rendszerváltás, társadalmi magatartás, társadalmi rétegződés, települési közösség, földrajzi (Magyarország).
- 25). Otthon vagy itthon. Erdélyi magyar áttelepült értelmiségiek identitásválságának elemzése: migráció, etnikai identitás, értelmiség, kivándorlás, identitásválság, földrajzi (Erdély, Vajdaság, Kárpátalja, Szlovákia, Magyarország), etnikai exodus, kultúraörzés, menekült-helyzet, kisebbség, regionalitás, Közép-Kelet-Európa.
- 26). Pszichológiai antropológia: antropológia (pszichológiai), nemzeti karakter, etnikai identitás, személyiségelmélet, szociálpszichológia, pszichoanalízis irányzatai, kultúraörzés.
- 27). Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok: szubkultúra-jelenségek, deviáns viselkedés, szociálpszichológia, társas kapcsolatok, ifjúságkutatás, kulturális antropológia, kábítószer, szenvedélybetegségek, kontaktometria, földrajzi (Magyarország, harmadik világ).
- 28). Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének átértékeléséről: politikai kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás, kisebbségjog, kultúraváltás, nemzetiségi kérdés, nemzetállam, politikai pártok (román, magyar), földrajzi (Románia, Erdély), XX. század, nemzetközi jog, rendszerváltás.
- 29). Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain: etnikai kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás, szimbolikus jelképrendszerek, kultúraváltás, kultúraátvétel, földrajzi (Mexikó, Magyarország, Kárpátalja), kulturális antropológia.
- 30). Periférián – az Alföld közepén: helyi társadalom, rendszerváltás, kultúraváltozás, periféria, társadalmi magatartás, földrajzi (Nagykunság), politikai rendszer, depriváció, mikrokörzet, államszocializmus, munkaerőpiac.
- 31). Rendszerváltás, világképváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világkép-elemzések köréből: politikai kultúra, szimbolikus politika, társadalmi magatartás, rendszerváltás, kultúraváltozás, világnézet, világkép, etnofilm, indiánkérdés, politikai pártok, kulturális antropológia, politikai antropológia.
- 32). Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére: politikai kultúra, szimbolikus politika, társadalmi magatartás, rendszerváltás, kultúraváltozás, világnézet, világkép, térfelfogás, nemzeti kultúra, kulturális antropológia.
- 33). Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében: politikai kultúra, szimbolikus politika, társadalmi magatartás, rendszerváltás, kultúraváltozás, világnézet (vallás), világkép, politikai pártok (RMDSZ), kulturális antropológia, politikai antropológia, földrajzi (Románia, Erdély), helyi társadalom (Csíkszereda, Csíksomlyó).
- 34). Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határaik: politikai kultúra, mentalitástörténet, kulturális antropológia, magatartás (etnikai, kulturális), osztálypolitika, földrajzi (Magyarország), művelődésemélet, művelődéstörténet, rendszerideológia, sematizmus, ellenségképek.
- 35). Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban: politikai kultúra, mentalitástörténet, magatartás (etnikai, kulturális), földrajzi (Magyarország, Európa), szocializáció (politikai), politikatörténet, rendszerideológia, nemzet, ellenségképek, politikai közvélemény.
- 36). Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések: politikai kultúra, mentalitástörténet, magatartás (etnikai, kulturális), földrajzi (Magyarország, Európa), szocializáció (politikai), politikatörténet, oktatásemélet, cigánykérdés, politikai gondolkodás, kisebbségi kérdés, munkaerőpolitika.

- 37). Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/: politikai kultúra, politikai pszichológia, társadalmi magatartás, rendszerváltás, kultúraváltozás, világnézet, politikatörténet, társadalomkutatás.
- 38). Védekező helyi társadalom Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995): politikai kultúra, politikai magatartás, rendszerváltás, életmódváltozás, világnézet, politikatörténet, társadalomkutatás, földrajzi: Miskolc, tiltakozás, társadalmi mozgalom, regionális politika, helyi társadalom.
- 39). Községek találkozási: Krisna-völgy Somogyvámoson: kisebbségi kultúra, politikai magatartás, rendszerváltás, életmódváltozás, világnézet, vallás, társadalomkutatás, földrajzi: Somogyvámos, kulturális antropológia, társadalmi mozgalom, regionális politika, helyi társadalom.
- 40). Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson: kisebbségi kultúra, politikai magatartás, rendszerváltás, életmódváltozás, menekültügy, társadalomkutatás, migráció, földrajzi: Debrecen, politikatudomány, társadalmi identitás, regionális politika, helyi társadalom.
- 41). Határ választ el...: kisebbségi kultúra, politikai magatartás, rendszerváltás, életmódváltozás, menekültügy, társadalomkutatás, migráció, földrajzi: Románia, Magyarország, politikatudomány, társadalmi identitás, regionális politika, helyi társadalom.
- 42). A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége: politikai kultúra, kulturális magatartás, oktatási intézményrendszer, társadalomkutatás, kulturális politika, Klebelsberg Kunó, Bethlen-korszak, magyarságtudomány, oktatáspolitikai, tudomány-politika, kultúrakutatás, társadalomtörténet.
- 43). Államválság – régiók – civil társadalom I-III. /I. Államválság/: politikai kultúra, politikai magatartás, rendszerváltás, életmódváltozás, társadalomkutatás, állam, politikatudomány, társadalmi identitás, regionális politika, helyi társadalom, regionalizmus, társadalmi struktúra.
- 44). Államválság – régiók – civil társadalom I-III. /II. Régiók/: politikai kultúra, politikai magatartás, regionalizmus, életmódváltozás, társadalomkutatás, politikatudomány, társadalmi identitás, regionális politika, helyi társadalom, földrajzi: Tiszazug, Kiskunság, társadalmi struktúra.
- 45). Államválság – régiók – civil társadalom I-III. /III. Civil társadalom/: politikai kultúra, politikai magatartás, regionalizmus, életmódváltozás, társadalomkutatás, politikatudomány, társadalmi identitás, regionális politika, helyi társadalom, civil társadalom, társadalmi struktúra.
- 46). Másság – idegenség – elmozdulás. Léhelyzetek az otthonosság és a sehollét között: etnikai kultúra (török, arab, kínai, guineai, magyar), etnikai kutatás, társadalmi magatartás, szimbolikus jelképrendszerek, kultúraváltás, kultúraátvétel, földrajzi (Kína, Magyarország, Németország, Dubrovnik, Brüsszel), kisebbségi identitás, kulturális antropológia.
- 47). A vaisnavizmus múltja és jelene: etnikai kultúra, vallások (vaisnavizmus, Visnu, Krisna-hitűek), vallástörténeti kutatás, társadalmi magatartás, életmód, szimbolikus jelképrendszerek, kultúrtörténet, kultúraátvétel, földrajzi (India, Magyarország), kisebbségi identitás, kulturális antropológia.
- 48). Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája: szubkultúra, drogfogyasztás, deviancia, acid-party, sámánizmus, társadalmi magatartás, életmód, kultúrtörténet, kulturális minták, földrajzi (Magyarország), kulturális kisebbség, kulturális antropológia, városantropológia.
- 49). Identitásproblémák: szubkultúra, nemzetközi politika, katonapolitika, társadalmi magatartás, életmód, kulturális minták, földrajzi (Magyarország, Kaposvár-Taszár, USA), kulturális kisebbség, kulturális antropológia, identitás.
- 50). Buddhizmus Magyarországon: szubkultúra, közösségek, vallásszociológia, életmód, kulturális minták, földrajzi (Magyarország), kulturális kisebbség, kulturális antropológia, identitás.

**Az MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpontja
Dokumentum-füzetek**

- 1). Zempléni András – Tari János: Újratemetési szertartások Magyarországon. Egy nemzeti rítus antropológiai sajátosságai. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 10 8. 350,- Ft (64 oldal)
- 2). Heltai Gyöngyi: Etnográfiai filmfesztivál, Párizs 1995. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 09 4. 350,- Ft (61 oldal)
- 3). Benke József: Borsodnádasdi terepmunkanapló. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 16 7. 200,- Ft (17 oldal)
- 4). A.Gergely András: Kultúra, közösség, társadalom. A Népművelési Intézet és a Művelődéskutató. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 17 5. 300,- Ft (35 oldal)
- 5). Szabados Ádám: A reformáció bűnértelmezése. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 33 7. 400,- Ft (65 oldal)
- 6). Heltai Gyöngyi: *A szokások és a test az európai etnológia perspektívájában.* ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 32 9. 400,- Ft (64 oldal)
- 7). Fehér László: Adalékok a pilisi szlovákok identitástudatának kutatásához. ISSN 1417-2968, ISBN 963 9098 34 5. 350,- Ft (40 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:
MTA Politikai Tudományok Intézete
1068 Budapest Benczúr u 33. (Szabó Irén. Tel./fax: 3229-010)