

Szántó Péter-Dániel

A buddhizmus sátáni versei: Az antinomiánus hagyomány apológiája Bhavyakīrti I kommentárjában*

Kivonat

Doktori disszertációmban (2012) már röviden tárgyaltam egy rövid apológiát, amely az antinomiánus-transzgresszív tantrikus buddhista hagyományt hivatott megvédeni; jelen cikk ennek a pár oldalnak a kifejtése. A nem szakértő olvasóknak szánt rövid bevezetőt követően felvázolom a buddhizmuson belüli paradigmaváltásokat a legkorábbi időktől a transzgresszív tantrikus hagyomány kialakulásáig. Ezután az apológia szerzőjéről, Bhavyakīrtiről írok: amellet érvelek, hogy legalább két szerző írt ezen a néven, és hogy a mi Bhavyakīrtink (I) feltehetően a 9. században tevékenykedett. Szanszkrit eredetiben elveszett **Vīramanoramā* című műve, amely a *Herukābhīdhāna* kommentárja, valószínűleg az antinomiánus hagyomány korai egzegetáinak gondolatait tükrözi. A következő fejezetben az említett apologetikus rész fordítását adom közre jegyzetekkel ellátva; ezt néhány kifejezés (*mārabhāṣita*, *kaula*) és állítás elemzése követi. A tanulmány egy függelékkel zárul, amely az idézett szakasz tibeti fordításának kritikai kiadását tartalmazza.

Kulcsszavak: tantrikus buddhizmus, antinomianizmus, transzgresszív vallásos hagyományok, *kaula* šaivismus

The satanic verses of Buddhism: An apology of the antinomian tradition in the commentary of Bhavyakīrti I

Abstract

In this paper I further develop a short note from my 2012 thesis which discussed a brief apology of the antinomian-transgressive Buddhist tantric tradition. I start with a general introduction meant for the non-specialist reader, charting the paradigm shifts within Buddhism from its earliest days up to the rise of the transgressive tantric tradition. I then discuss the author, Bhavyakīrti: I argue that there were at least two authors writing under this name and that our Bhavyakīrti (I) was most likely active in the ninth century. His **Vīramanoramā*, a commentary on the *Herukābhīdhāna*, lost in the original Sanskrit, thus probably reflects concerns of the early exegetes of the antinomian tradition. In the

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata.

next chapter, I give an annotated translation of the apologetical passage in question; this is followed by some reflections on selected terms (*mārabhāṣita*, *kaula*) and statements. The paper closes with an appendix containing a critical edition of the Tibetan translation of the passage in question.

Keywords: tantric Buddhism, antinomianism, transgressive religious traditions, *Kaula* Śaivism

Bevezető: a buddhizmus paradigmaváltásai

A Buddha tanításai körülbelül két és fél évezrede hangzottak el, és a legalábbis névlegesen ezen alapuló tanítások, azaz a buddhizmusnak nevezett vallás ma is virágzik. Fontos kiemelni a „névlegesen” szót. Keveseket lephet meg az a tény, hogy ilyen hosszú idő alatt – nem is beszélve arról, hogy a látszólagos konzervativizmusa ellenére folyton változó Indián kívül hányféle kultúrába sikerült beépülniük – a tanítások megújultak, és olykor alapvetően megváltoztak. Helyesebb lenne tehát „buddhizmusokról” beszélni, már csak azért is, mert ha behatóan vizsgálódunk, nagyon kevés olyan dolgot fogunk találni, amelyben mindegyik fajta buddhizmus maradéktalanul egyetért. Az egyik ilyen talán maga az alapvető probléma, amelyet a legrövidebben így foglalhatunk össze: a létezés kötöttséget jelent, hiszen a tudat folyton újratermeli magát, újabb és újabb létformákban ölt testet, ahol óhatatlanul szenvedés az osztályrésze, így tehát a legfőbb jó mindebből megszabadulni. A Buddha – vagy egy *buddha*, vagyis ’felébredett’ – olyan valaki, aki mindezt felismerte, megszabadult, és megmutatta a kivezető utat. Hogy ez volt-e a tanító eredeti üzenete, abban nem lehetünk teljesen biztosak.

A tanítónak és legközelebbi körének szándékához vélhetően az úgynevezett ortodox buddhizmus áll legközelebb. Ebből mára egyetlen hagyomány maradt fent, a *theravāda*, melynek kinyilatkoztatási alapja a páli kánon. Az ortodox buddhizmus egykor számos (a hagyomány szerint 18) iskolára tagozódott, néhányukról a pusztá nevükön kívül érdemben semmit nem tudunk.

Az első nagy paradigmaváltás röviddel időszámításunk előtt történt. Ekkor jelentek meg azok a szövegek és a bennük foglalt doktrínák, amelyeket *mahāyāna* néven tartunk számon. A *mahāyāna*, legalábbis korai szakaszában, nem volt a szó szoros értelmében vett iskola, inkább egyfajta gyűjtőfogalomként értelmezendő. Mint a név (’nagy jármű’) is mutatja, ezen tanítások befogadóbbak voltak, mint az ortodox buddhizmus. Ezek értelmében a végcél, azaz a buddhaság mindenki számára elérhető, azaz nem előfeltétel, hogy a törekvő szerzetes legyen. A szentségideál itt az úgynevezett *bodhisattva*, azaz a felébredésre törekvő lény, aki nemcsak saját célját igyekszik beteljesíteni, hanem

hatalmas áldozatok révén igyekszik minden más lény segítségére is lenni. A *mahāyāna* általában lekicsinylően beszél az ortodox buddhizmusról, azt 'kis/hitvány jármű'-nek (*hīnayāna*) nevezi, ám érvényességét nem tagadja, hanem propedeutikus eszközként tekint rá. Parafrázálva a belső narratívát: a Buddha jól tudta, hogy nem mindenki képes a végső igazság befogadására, így az eltérő hajlamokkal és felkészültséggel rendelkező lényeknek különféle tanításokat adott át a szellemi szintjüknek megfelelően. A *bodhisattva* buddhává válása igen hosszú időt igényel, még ideális esetben is három világkorszakot. Hogy a *mahāyāna* miért, hol és milyen közegben jelent meg, máig vita tárgya a tudósok között, ám e kérdések tárgyalásától itt eltekintünk.¹

A *mahāyānán* belül jelennek meg a varázsigéken (*dhāraṇī*, *mantra*) alapuló rituális, majd rituális-meditatív gyakorlatok, bár hasonló praxisok az ortodox buddhizmusban is vannak. Céljuk elsősorban a gyakorlónak és közösségének védelme világi (például természeti csapások) és földöntúli veszélyek (például démoni entitások) ellen. Ezen gyakorlatok eleinte csakis világi célokat szolgáltattak, és minden bizonnyal rendkívül népszerűek voltak a hívek körében, ahogyan ma is azok. A varázsigékhez kapcsolódó rituális világ, beleértve annak technológiáját, egyre bonyolultabbá vált, így egyre inkább specializált tudást igényelt. Ezt ellenőrizendő jelent meg a beavatás (*abhiṣeka*) rítusa, amely biztosította, hogy a tanítások kontrollált körülmények között hagyományozódjanak.

Körülbelül a Kr. u. 7. század elején-közepén újabb paradigmaváltást látunk. A varázsigékkel és bonyolult rituális technológiákkal dolgozó irányzat olyan szintre jutott, hogy szövegeikben már nemcsak a világi célok beteljesülésének ígéretével toborozták a követőket, hanem a végcél, azaz a buddhaság elérésének lehetőségével is. Mi több, egyes szövegek azt állítják, hogy a buddhaság így sokkal hamarabb elérhető, akár már itt és most, sőt azt is mondják – bár ezt a hagyomány egzegétáihoz hasonlóan talán hiperbolikus állításnak kell értelmeznünk –, hogy a buddhaság csakis ezen a járművön haladva érhető el. A rituális-meditatív praxis alapja a transzcendens *buddhák*at és kíséretüket megjelenítő ábra, a *maṇḍala* (tulajdonképpen 'kör') lett. Ez egy királyi udvar leképezése: a főistenség egy négyzet alakú palota közepén foglal helyet, környezetét alისტenségek népesítik be, a struktúrát kapuőrök vigyázzák, és így tovább. A gyakorló egy aprólékos részletességgel leírt beavatás révén nyer bebocsátást ebbe a transzcendens titkos közösségbe, megismeri az istenségeket, és igéikkel (*mantra*) és kézjeleikkel (*mudrā*) imádja őket. A cél: azonosulni valamelyik transzcendens főistenséggel, ehhez pedig egy igen nagy képzelőerőt igénylő vizualizációs meditációt (*bhāvanā*) kell végezni. A gyakorlat alapja az, hogy a beavatott önnön személyét egy isteni-buddhai lényre alakítja át, úgy, hogy magát eleve annak vizualizálja. A magyarázó irodalom szerint az istenségek

¹ A következő paragrafusokban közölt történeti áttekintés hosszabb verziója Szántó, A tantrikus buddhizmus Indiában (frissített változata megjelenés alatt).

a megvilágosult *buddha*-tudat kivételései, öntermészettel nem rendelkeznek, vagyis nem valódi istenek. A meditáció révén a gyakorló hatalmas varázserőkre (*siddhi*) is szert tehet, mindenféle rituálék (például tűzáldozat) révén pedig természetfeletti eredményeket idézhet elő. Ezt az ideológiát nevezhetjük klasszikus tantrikus buddhizmusnak.

Fontos megemlíteni, hogy a ritualista gyakorló világi ember és szerzetes is lehet, de úgy tűnik, hogy a magas rangú mesterek általában valamilyen szerzetesi státuszban álltak, tehát a gyakorlatok nem ellentétesek a szerzetesi élet reguláival, mint ahogyan a közerkölccsel sem. Ami a dél-ázsiai kultúrkör egyik legfontosabb kérdését illeti, a klasszikus tantrikus buddhizmus praxisai javarészt a pánind rituális tisztasági szabályok keretén belül mozognak. Szintén fontos megjegyezni, hogy a legtöbb istenség szelíd, jóindulatot sugárzó, méltóságteljes megjelenéssel rendelkezik, királyi öltözetet és ékszereket visel.

Nagyjából egy évszázaddal később történetünk újabb fordulatot vesz: megjelenik az antinomiánus vagy transzgresszív tantrikus buddhizmus. A klasszikus változathoz képest – amelynek számos eleme továbbra is megmarad – a legfőbb eltérések a következők. Az antinomiánus szövegek szintén úgy hirdetik az irányzatukat, mint amely minden tanítás betetőzése és a leggyorsabb, leghatékonyabb út a buddhasághoz, gyakorlatai pedig hasonlítanak a fentiekhez, ám e hagyomány követői szinte minden rituális tisztasági szabályt megszegnek. Például az istenségeknek tett felajánlásaik húst, halat, vért, hagymát, fokhagymát és alkoholt, valamint testnedveket is tartalmaznak, és a tisztátalannak számító bal kézzel ajánlják fel őket, éspedig sokszor az üdvösnek tekintett órajárással ellentétes irányban. A szelíd istenségeket haragvó, félelmetesen vicsorgó arcú, dinamikus pozíciókban ábrázolt változataik váltják fel, akik egy-egy tigrisírhát vagy elefántbőrt leszámítva sokszor meztelenek, csontékszereket és koponyákat viselnek. Gyakran társnőjüket szexuális ölelésben tartva látjuk őket. Az erotika a praxisban is megjelenik.

Röviden: a transzgresszív tantrikus buddhizmusban gyakorlatilag minden szabály a feje tetejére fordul. Ám ez a fajta rituális gyakorlat nem öncélú hedonizmus, hanem jól megalapozott szubverzió. A szövegek gyakran sokkoló kitételeket tartalmaznak, és arra ösztökélik a gyakorlót, hogy minden erkölcsi szabályt szegjen meg,² hiszen ezek is a kettősségeken (szabad–tilos, tiszta–tisztátalan, ehető–nem ehető, iható–nem iható, bal–jobb stb.) alapuló létforgatag építőkövei, és semmilyen objektív alapjuk nincsen. Ezek az új kinyilatkoztatások bizonyos körökben természetesen megrökönyödést keltettek, ami feltehetően tökéletes összhangban állt a szerzők szándékával. Egyfajta „sokkterápiával”

² Például a *Guhyasamājatantra* (*A titkos gyülekezet szentirata*) egyik hírhedt verse (16.61 cdef; Matsunaga, *The Guhyasamāja Tantra*, 91) így szól: *prāṇināś ca tvayā ghātā vaktavyam ca mṛśāvacaḥ | adattam ca tvayā grāhyam sevanaṃ yoṣitām api ||* „Igenis ölj lényeket, és szólj hazug szavakat, vedd el, ami oda nem adatott, és szeretkezz más asszonyával!”

állunk tehát szemben. Képzeljük el, hogyan hathatott mindez egy jó családban felcseperedett fiatalemberre, akinek egész addigi életét a rituális tisztasági szabályok szigora és a rendjére (*varṇa*) vonatkozó kitételek hatották át.

A *mahāyāna* felemelkedésével szemben sokkal jobb helyzetben vagyunk, amikor azt kérdezzük, hogy miért történt meg a fentebb vázolt két paradigmaváltás. Amint azt Alexis Sanderson úttörő jellegű munkájában kimutatta,³ a buddhisták minden bizonnyal a kora középkor domináns vallása, a saivismus változó trendjeit követték. Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy amit fentebb klasszikus tantrikus buddhizmusnak neveztünk, az a saivismus irányzatai közül nagyjából megfelel az úgynevezett *siddhānta* tanításainak, míg az antinomiánus-transzgresszív változat a *kaula* és más hasonló ezoterikus hagyományoknak. Ezt az elméletet számos kritika érte, de mérvadó cáfolatát még nem olvastam. Mint hamarosan látni fogjuk, a buddhista és a saiva transzgresszív gyakorlatok közötti hasonlóságok már a középkori indiai szerzőknek is feltűntek. Sanderson azonban nemcsak a tipológiai hasonlóságokból vezette le az elméletét, hanem alapos filológiai bizonyítékokkal is alátámasztotta azt. Kimutatta ugyanis, hogy az antinomiánus buddhista hagyomány egyik alapszövege, a *Herukābhīdhāna* (*Heruka tanítása*, más néven *Laghuśaṃvara* [*Rövid Śaṃvara*] vagy *Cakrasaṃvaratantra* [*Cakrasaṃvara szentirata*]) igen jelentős részben saiva forrásokon alapul, nem egy szövegszakasz pedig gyakorlatilag szóról-szóra követi a saiva prototípust.

Bhavyakīrti(k) és művei(k)

Jelen tanulmány törzsét a *Herukābhīdhāna* egyik kommentárjának egy részlete képezi. A kommentár szerzője bizonyos Bhavyakīrti, a kérdéses szakasz pedig egyfajta belső vita a későbbi tantrikus buddhizmus némely eleméről. Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk értelmezni a szövegrészletet, először is a szerzőt és művét kell kontextusba helyezni. Közismert, hogy az indiai szubkontinensen kialakult irodalmi hagyományok esetében a szerzői kronológia megállapítása igen nagy gondot jelent. Nincs ez másképp a buddhizmus esetében sem.

Bhavyakīrti egyik munkája sem maradt fent eredeti (azaz minden bizonnyal szanszkrit) nyelven. A tibeti kánon három nagyobb munkát listáz a neve alatt, melyek mindegyike egzegetikai természetű: 1. kommentár a *Herukābhīdhāna* című, kinyilatkoztatásnak számító szövegről (D 1405, P 2121);⁴ 2. kommentár a kétszerzős *Pañcakrama* (*Az öt fokozat*) című értekezéshez (D 1838, P 2696);

³ Bár Sanderson erről már korábban is publikált, a nagy összegzést a szerző *The Śaiva Age* című könyvméretű cikkében találjuk.

⁴ A D és P előjelű számok Ui–Suzuki–Kanakura–Tada, *A Complete Catalogue*, illetve Suzuki, *The Tibetan Tripitaka* számozását követik.

és 3. a *Guhyasamājantrā*hoz írt, *Pradīpoddhotana* (*A lámpás felélesztése*) című kommentár alkomentárja (D 1793, P 2658a/b).⁵

Véleményem szerint az 1. mű szerzője nem feltétlenül azonos a 2. és a 3. szerzőjével, bár a név mindhárom esetében ugyanaz, tibetiül: Skal Idan grags pa. Nincs okunk kételkedni abban, hogy ez szanszkritul valóban Bhavyakīrti volt, ugyanis van egy eredetiben megmaradt munka, amely idézi a nevet. Ez Pszeudo-Advayavajra *Gūḍhapadā* című, egyetlen, pálmalevélen íródott kéziratban hagyományozott és egyelőre publikálatlan kommentárja (Royal Asiatic Society London, Ms Hodgson No. 34),⁶ amelynek 92. levelén a következőt olvassuk (a szöveget diplomatikus átírásban közlöm, a javasolt javításokat és standardizációkat szögletes zárójelben adom meg):

tathā cokaṭam [= *coktam*] *ācāryabhavyakīrtinā* [= *°kīrtinā*] |
suratagaganagāmī bodhitāṣeṣapadmaḥ kumatikumudadāhī darśitā-
nantamārga iti [= *°mārgaḥ*] | *anupamasukhahetuḥ sarvagat tatva-*
bhānuḥ [= *tattvabhānuḥ*] *sayadi* [= *sapadī*] *haranta* [= *haratu*] *loke*
hārdamohāndhakāra [= *°āndhakāram*] *iti* |

Ez a *mālinī* metrumban komponált vers megfeleltethető az 1. munka egyik paszszusának (D 1v5–2r1, P 2r6–2v1).

E munka feltételezhető eredeti címe azonban már problematikusabb. A tibeti fordítás szerint **Śūramanojñā*, azonban tudvalévő, hogy a kanonikus címek sokszor későbbi visszafordítás eredményei. Ezért inkább Sanderson javaslatát fogadom el,⁷ aki a fülnek is kellemesebben hangzó **Vīramanoramā* címet javasolta.

Sanderson úgy vélekedett, hogy Bhavyakīrti egy korai *Herukābhīdhāna*-kommentátor, ugyanis a szövegnek még egy rövidebb recenzióját látta, ám nem a legkorábbi, ugyanis az vélhetően egy Jayabhadrā nevű szerző volt. Sanderson nem mélyedett el különösebben ebben a problémában, véleménye azonban igazolható. Bhavyakīrti valóban gyakran parafrázálja vagy idézi Jayabhadrát, de nem ezen a tulajdonnéven említi, hanem egy topográfiai alapú becenevén, amely szanszkrit eredetiben valószínűleg Koṅkaṇapādának hangzott.⁸ Bár Jayabhadrā

⁵ Erről az alkomentáról már több tanulmány is született: Tomabechi, Bhavyakīrti's Subcommentary; van der Kuijp, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism ... (Part I) és (Part II).

⁶ A dokumentum online elérhető a Royal Asiatic Society honlapján: <https://royalasiaticcollections.org/ras-hodgson-ms-34-namasamgitiika-gudhapada/> (2025. november 7.).

⁷ Sanderson, *Saiva Age*, 158–159/363. jegyzet. Hozzátehetjük, hogy a *vīra* már csak azért is előnyben részesítendő a *śūra*val szemben, mert az előbbi a hímnemű tantrikus beavatottat és istenségeket is jelenti, tehát a cím annyit tesz: *A beavatottak kedvére való [magyarázat]*.

⁸ A tibetiben: *kongka na'i zhal snga nas*. Körülbelül 55 parafrázist és idézetet sikerült azonosítanom. Két beszédes példa, ahol pontos megfeleléseket találunk Jayabhadrā szövegével: 1. D 2v4–5, P 3r3–4; 2. D 3r3, P 3v3; vö. a *Cakrasamvarapañjikā* megfelelő részét: Sugiki,

saját bevallása szerint Laṅkā szülötte, kommentárját egy Mahābimba nevű helyen szerezte, amely a nyugat-indiai Konkan-part egyik híres zárandokhelye volt, bár pontos elhelyezkedése tudomásom szerint még azonosítatlan.⁹

Bhavyakīrti működését a 10. századra szokás datálni. Így vélekedik például David B. Gray, aki ezt a feltételezést elsősorban a híres 16. századi tibeti krónikás, Tāranātha egyik relatív kronológiai listájára alapozza.¹⁰ A lista szerint Bhavyakīrti egy másik egzegéta, Bhavabhaṭṭa után tevékenykedett, ám ezt nehezen tudom elfogadni, hiszen Bhavabhaṭṭa *Herukābhīdhāna*-kommentárja már a szöveg hosszabb recenziójához íródott, ugyanakkor ő a *Hevajratantrā*hoz is írt egy magyarázatot (D 1182, P 2312), erről a kiemelkedően fontos szentiratról pedig a mi Bhavyakīrtinknek láthatólag nincs tudomása. A *Hevajratantra* keletkezésének dátumát a közmegegyezés Kr. u. 900 körülre datálja, így Bhavyakīrti minden bizonnyal ennél korábban élt, vagyis feltehetően a 9. században tevékenykedett. Szintén későbbi állapotot tükröznek a Bhavabhaṭṭa által képviselt egyes álláspontok is. Például Bhavyakīrti számára a legfelsőbb beavatás az úgynevezett titkos beavatás (*guhyābhiṣeka*),¹¹ Bhavabhaṭṭa modelljében azonban az erre épülő két további beavatásról is olvasunk (*prajñāñānābhiṣeka* 'a beavatás, amelyben megismerzik a bölcsesség [azaz a társnő]' és *caturthābhiṣeka* 'negyedik beavatás').¹²

A fenti okfejtés természetesen csak akkor állja meg a helyét, ha csak a **Vīramānoramā* szerzőjét vesszük figyelembe. Mint arra már utaltam, kétkedem abban, hogy a másik két hosszú kommentár ugyanannak a szerzőnek a tollából ered. E két másik munka ugyanis már említi a *Hevajratantrā*t és egyéb, későbbinek feltételezhető szentiratokat, és stílusuk is teljesen más. A **Vīramānoramā* szerzőjének egyik jellemzője, hogy egy-egy polémia után a következtetését a „Bhavyakīrti úgy tartja” (*skal ldan grags pa ni*) tagmondat-tal vezeti be, míg a másik két munka szerzője nem használja ezt a megoldást. Kulcsfontosságú bizonyítéknak tartom, hogy a két szerző más-más recenzióban idéz a *Catuṣpīṭha* című szentiratról, méghozzá ugyanazt a passzust, amely az olvasófüzerről szól, tehát merőben technikai jellegű, hitéleti szempontból telje-

Jayabhadra, 105. A Jayabhadra kommentárjához írt, szintén csak tibeti fordításban fennmaradt alkommentár Tathāgatarakṣita tollából szintén ezen a néven említi a szerzőt: *slob dpon kong ka na* „a konkani mester” (D 1409, 207r).

⁹ Erről elsősorban egy Kr. u. 1015-ben másolt, illusztrált nepáli kéziratból (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*; Cambridge University Library, Ms. Add. 1643) szerezhetünk tudomást. Ez a kézirat a szöveg díszítése céljából az akkori buddhista világ vélhetően legnépszerűbb zárandokhelyeit ábrázolja. A 193. fólió rectójának jobb oldalán ezt olvassuk: *konkaṇe mahābimbaloṇātha* „Konkaṇon a Nagy Képmásnak [nevezett] Világvédő”. Vö. Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique*, 103 (az ő olvasatában: *mahāviśva*° [„nagy mindenség”], ám a kéziratban alkalmazott írástípusban az *sv/śv/mb/mv* ligatúrák könnyen összetéveszthetők), 201.

¹⁰ Gray, *Disclosing the Empty Secret*, 425/20. jegyzet; Uő, *The Cakrasamvara Tantra*, 22.

¹¹ Ld. **Vīramānoramā* D 3r, P 3v.

¹² Pandey, *Śrīherukābhīdhānam*, 39; Szántó, *Selected Chapters*. I. 434.

sen jelentéktelen.¹³ Következésképpen a **Vīramānoramā* szerzőjét a pontosság kedvéért Bhavyakīrti I-ként kellene említeni.

Összefoglalva tehát, Bhavyakīrti I **Vīramānoramā*-kommentárja a *Herukābhīdhāna* egzegézisének első fázisához sorolandó, valószínűleg valamikor a Kr. u. 9. században keletkezett, és vélhetően a szöveg körüli korábbi polémiák lenyomataként értelmezhető.

Fordítás

Ebben az alfejezetben az előző alfejezet elején említett passzus jegyzetelt fordítását közlöm; kritikai kiadása a „Függelék”-ben található. Nincs okom azt feltételezni, hogy a tibeti szöveg különösebben romlott volna a hagyományozás során (csupán két emendációt ajánlok), ám abban szinte teljesen biztos vagyok, hogy mint fordítás nem túl jó minőségű. Ezért az, ami alább olvasható, nem szigorú értelemben vett fordítása a tibetinek, hanem inkább annak a rekonstrukciója, amit feltételezésem szerint a szanszkrit szöveg tartalmazhatott.

*

Kérdés: A Magasztos vágytól mentes, hiszen úgy definiáljuk, mint aki mentes a ragaszkodástól és mint aki legyőzte a tudati szennyek burkait és a megismerendők burkait.¹⁴ Mármint, ha a Magasztos vágytól mentes, akkor miért tanítjátok úgy, hogy igen haragvó¹⁵ istenséggént kell vizualizálni, és így tovább? Ez nem lehet helyénvaló, hiszen mivel mindenekelőtt a harag maga a kárhozatba¹⁶ való

¹³ Vö. **Vīramānoramā* D 31v–32r, P 36v–37r és **Sandhiprakāśikā* (a *Pradīpoddhyotana* kommentárja) D 20r–20v, P 23v–24r. A részletek tárgyalásától e helyen eltekintek.

¹⁴ Az opponens itt a Buddha egyik megnevezése, a Magasztos (*bhagavat*) jelentéstani elemzésére (*nirukti/nirvacana*) utal. Több ilyen rész is van a szövegben, amelyekben közös, hogy a megnevezésben szereplő *bhaga* szót a *√bhañj* gyökből (‘tör, zúz, legyűr’ stb.) eredeztetik. A két „burok” szanszkrit megfelelői: *kleśāvaraṇa* és *jñeyāvaraṇa*. A vágy (*rāga*) az egyik tudati szenny (*kleśa*).

¹⁵ Az ez előtt szereplő ismétlés a tibetiben zavaró, kétszer (a bevezetővel együtt háromszor) is ki van mondva, hogy a Magasztos vágytól mentes. Nem lehetetlen, hogy a fordítás helytelen, és valójában valami olyasmi állhatott itt a szanszkrit szövegben, hogy miért kell vágyakozó és/vagy haragvó arkifejezéssel ábrázolni az istenséget, már csak azért is, mert a haragvó alakból nem feltétlenül következik az illető vágygal teli volta. Ez az érvelés valóban zavaró, ám gondolhatunk arra, hogy a buddhizmusban e két negatív tudatállapot tulajdonképpen ugyanaz az (egyébként soha meg nem nevezett) érzület, csupán az előjelük más: fordíthatnánk akár ragaszkodás–taszítás, vágy–gyűlölet stb. ellentétpárokkal is.

¹⁶ A három alacsonyabb létforma (*durgati*, *apāya* stb.) a következő: éhező szellemek (*preta*), állatok (*tiryac*), poklok (*naraka*).

születés legfőbb oka, a harag miatt keringenek a lények a születések körforgásában. Így hát ez nem lehet a vágytól mentes [Magasztos] tanítása. Vagyis a Heruka körét netán a Sátán tanította?

[Válasz:] A tiszteletreméltó Indrabhūti mester így tanította: „Aki nem ébred fel a bölcsesség és a módszer egyesítése révén, annak a nagy embernek nincsenek kiváló cselekedetei sem testben, sem szóban, sem elmében.”¹⁷ A Magasztos pedig ezt mondta: „A Bölcsesség ereje révén pont azon dolgok által szabadulnak meg [a beavatottak] játszi könnyedséggel, mint amelyek által a balgák megköttettek, és a Raurava pokol mélyén senyvednek.”¹⁸ Mások így tanították: „Szörnyű tettek kötik gúzsba a lényeket, de pont ugyanazon tettek révén szabadulnak meg [a beavatottak] a létezés kötelékéből módszeresen.”¹⁹ E tanítások értelme az, hogy amennyiben módszeresen követik el azokat [a beavatottak], pont ugyanazon tettek, tudniillik a tíz nem üdvös cselekedet²⁰ stb. révén szabadulnak meg, mint amelyek miatt mások igen nagy szenvedést fognak tapasztalni a Raurava pokolban és másutt. Nincs ez másként.

¹⁷ Indrabhūti neve mögött több szerző is rejtőzik. A hagyomány szerinti mitikus figura Uddiyāna (valószínűleg a mai Szvát-völgy) királya volt, egyben rendkívüli erővel rendelkező tantrikus mester (ld. Gerloff–Schott, *Indrabhūti ś Jñānasiddhi*). A szövegben itt idézett verset nem sikerült azonosítanom. A bölcsesség (*prajñā*) és a módszer (*upāya*) ötvözése már a *mahāyāna*-hagyományban is alapvető témának számít. Leegyszerűsítve: a bölcsesség az identitások hiányának belátása, azaz az üresség (*śūnyatā*), míg a módszer a könyörület (*karuṇā*) gyakorlása. A *mahāyāna* nagy paradoxona tehát az, hogy hogyan lehet a *bodhisattva* könyörületes, ha tudja jól, hogy valójában nincs ki iránt könyörülettel lennie. A tantrikus hagyományban a két szó (módszer és bölcsesség) a férfi és nő gyakorlóra vagy a hímnemű és nőnemű istenségekre is vonatkozik, tehát az egyesülés itt lehet szexuális értelmű.

¹⁸ A vers egy mára elveszett tantrából (*Vinayāmoghasiddhimahāntara*) származik. Āryadeva *Sūtaka* című művében így idézi (ld. Wedemeyer, *Āryadeva's Lamp*, 465): *yena mūḍhāḥ prabādhyante śīryante rauravāntike | tair eva hi vimucyante sukhaṃ prajñābalena tu ||*. Fordításom a szanszkrit szöveget követi, a tibeti fordítás szerintem hibás. A Raurava (és az alább is megjelenő Nagy Raurava [*Mahāraurava*]) a buddhista kozmográfiában szereplő számos pokol (*naraka*) egyike.

¹⁹ Ez a strófa több szövegben is megjelenik (*Cittaviśuddhiprakaraṇa* 6; *Hevajratantra* II.ii.50; *Samputodbhavantra* 6.4.31cd–32ab stb.), a *locus classicus* vélhetően Padmavajra *Guhyasiddhi* című értekezése (6.86cd–87ab; ld. *Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha*, 46). A szanszkrit eredeti így hangzik: *yena yena hi bādhyante jantavo raudrakarmaṇā | sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt ||*. Kiemelendő, hogy ugyanezt a verset több hindu egzegéta idézi, legkorábban egy 10. századi kasmíri szerző, Bhāgavatotpala, aki forrásként egy számomra ismeretlen, vélhetően Śiva- vagy inkább Viṣṇu-hitű, tantrikus, *Tattvayukti* című szöveget ad meg (Kaviraj, *Tantrasaṅgraha*. I. 86; Dyczkowski, *Spandapradīpikā*, 5).

²⁰ Szanszkritul *akuśalakarmapatha*. A tízből álló csoport három részre van osztva: a test három bűne az ölés, a lopás és a paráználkodás, a beszéd négy bűne a hazudozás, a rágalmazás, a gorombáskodás és a fecsegés, a tudat három bűne a sóvárgás, a rosszindulat és a fonák nézetek.

[Ellenvetés:] No de akkor a pogányok,²¹ vagyis a Kaula iskola követői és mások miért nem szabadulnak meg?

[Válasz:] Pont ezért mondjuk, hogy „módszeresen”. Ez annyit tesz, mint élni a módszer alkalmazásával, a „módszer” pedig annyit tesz, mint felismerni, hogy minden dolog káprázat. Hiszen így szól a tanítás: „A külső dolog nézete hamis; nincsenek dolgok, csupán a tudat. Ha észszerűen vizsgálódunk, megsemmisül mind az érzékelő alany, mind az érzékelt tárgy.”²² Ennek értelme a következő: A Kaula iskola követői és mások rögeszmésen ragaszkodnak az „én” és „enyém” stb. fonák értelmezéséhez, ezért elméjük meghasonlik, és így az általuk elkövetett tíz nem üdvös cselekedet stb. igenis azt fogja okozni, hogy a Nagy Raurava és az egyéb poklok kínjait fogják elszenvedni, minthogy nem elég ügyesek ahhoz, hogy felfogják a való tényállást, nevezetesen, hogy mindez káprázat. Vegyünk egy példát: Aki mérget fogyaszt stb. anélkül, hogy ismerné annak természetét, az szenvedni fog. Am aki ismeri a mérgek természetét, nemcsak hogy nem fog kinkeserveket, teszem azt, halált elszenvedni, hanem éppen ellenkezőleg, az istenekéhez hasonlatos testre tesz szert. Így szól a tanítás: „Az igen bűnös és gonosz lények esetében a szelídség mit sem ér, így a hős hősies tetteket visz véghez, miközben belül békés marad.”²³ Így tehát az igen haragvó természetű dicső Heruka²⁴ körén való vizualizációs meditációt szándékosan, az éntelenség igazságával vértézve tanította a vágytól mentes és nagy könyörülettel rendelkező [Magasztos].²⁵ Nincs itt semmi ellentmondás. Ahogyan a *Guhyasamāja* is tanítja: „A fogalmasítástól való mentesség igazá-

²¹ Azaz a nem buddhisták. A megfelelő szanszkrit terminus általában *tīrthika* szokott lenni.

²² Ez ugyancsak egy rendkívül híres és gyakran idézett strófa (ld. pl. *Laṅkāvatārasūtra* 10.153cd–154ab; Nanjio, *The Laṅkāvatāra Sūtra*, 285): *bāhyārthadarśanam mithyā nāsty arthaṃ cittam eva tu | yuktyā vipaśyamānānām grāhagrāhyam nirudhyate ||*. A kisebb eltérések, illetve a szokatlan nyelvtani szerkezet tárgyalásától itt eltekintek.

²³ A vers egésze ebben a formában tudomásom szerint nincs meg szanszkritul, az első sor azonban több helyen is fellelhető (például a *Ḍākinīvajrapaṇjarā*ban, amelynek egyetlen ismert kéziratát tanítványom, Dhondrup Tsering fogja hamarosan közölni disszertációjában). A *locus classicus* valószínűleg a *Sarvabuddhabuddhasamāyogaḍḍakīnījālaśaṃvara* 5.50ab (saját számozásom szerint; egyelőre publikálatlan kiadásom a Collège de France, Institut d’Études Indiennes Ms. Sylvain Lévi No. 48 kéziratán alapszik) vagy 5.42ab (Negi, *Śrīsarvabuddhasamāyogaḍḍakīnījālaśaṃvaranāmatantram*, 125; az utóbbi kiadás az előbb említett párizsi kézirat egy romlott nepáli átiratán alapszik). A 8. század második felében tevékenykedő Vilāsavajra például így idézi (*tathā coktaṃ śrīsaṃvaratanetre*): *atyantaduṣṭaraudreṣu saumyatā nopayujyate* | (Cambridge University Library, Ms. Add. 1708, 55r).

²⁴ Heruka itt a *Herukābhidhāna* szöveg és az azon alapuló gyakorlatok főistenségét jelöli, de tulajdonképpen egy istenségtípust is jelent, a transzgresszív hagyomány haragvó-erotikus megjelenésű központi alakját szokás ezzel a névvel illetni.

²⁵ A szintaxis ebben a mondatban nagyon ingatag, alighanem pontatlan fordítással van dolgunk. Az sincs kizárva, hogy a mondat második fele eredetileg valahogy így hangozhatott: „... nemcsak hogy vágytól mentes, hanem nagy könyörülettel is rendelkezik [az istenség]”.

ból születettek a felülmúlhatatlan csúcsjármű révén beteljesítik az elsődleges tökéletességet, még úgy is, hogy előnti őket a vágy, a harag és az ostobaság. Még a kaszton kívüliek is, még a nyílkovácsok stb. is, még azok is, akiknek folyton a gyilkosságból származó haszonszerzésen jár az esze, még ők is beteljesednek e csúcsjármű, azaz a felülmúlhatatlan Nagy Jármű révén. Még azok is, akik elkövelték az azonnali lakolással járó bűnöket²⁶ stb. avagy egyéb nagy bűnöket, még azok is beteljesednek e *buddha*-jármű, azaz a Nagy Jármű nagy tengere révén. Egyedül azok nem járnak sikerrel, akik a mestert szidalmazták. Egyébiránt gyilkosok, hazudozók, tolvajok, paráznák, húgyivók és ürülékevők mind méltók erre a tanításra.”²⁷ Így hát teljesen rendjén való, hogy a magasztos Vajrasattvát²⁸ úgy vizualizáljuk, mint egy hatalmas kerékforgató világcsászárt,²⁹ aki mindenféle éles fegyvert tart kezeiben, kinek három szeme olyan vérvörös, mint a felkelő Nap, kinek jobbára félelmetes négy arca van, és így tovább.

[Ellenvetés:] Rendben, tehát ez a dicső Heruka, mint valami hatalmas kerékforgató világcsászár, minden lény minden démonát legyűri, tehát akkor meg is semmisítette őket. De akkor hogyan lehet az, hogy manapság még mindig látni alávaló lényeket, démonokat, akik nem átallnak még a három drágaságnak³⁰ is nap mint nap bajt okozni?

[Válasz:] Ez egy nagyon hitvány érv. Vannak drágakövek, varázsigék, gyógyfüvek³¹ és így tovább, amelyek képesek lennének gyógyítani, de a beteg vagy

²⁶ Az őt ún. *ānantaryakarma*: anyagyilkosság, apagyilkosság, egy *arhat* (az ortodox buddhizmus szentségideálja) megölése, egy *buddha* vérért ontani gonosz szándékkal (tehát nem kezelés végett), egyházszakadást okozni. Ezek a bűnök a halál után egyből pokolba való születést eredményeznek, vagyis rögtön beérnek.

²⁷ *Guhyasamājatantra* 5.1–5 (ld. Matsunaga, *The Guhyasamāja Tantra*, 15; Candrakīrti kommentátor általam elfogadott olvasatait szögletes zárójelben adom meg; ld. ehhez Chakravartī, *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥyā*, 46–48): *nirvikalpārthasambhūtām* [= °*sambhūtā*] *rāga dveṣa mohakulām* [= °*mohākulāḥ*] | *sādhayet* [= *sādhayanti*; ejtsd: **sādhenti*] *pravarāṃ siddhim agrayāne hy anuttare* [= *agrayānaṃ hy anuttaram*] || *caṇḍāla veṇukāryādyā māraṇārthārthacintakāḥ* | *sidhyanti agrayāne* °*śmin mahāyāne hy anuttare* || *ānantaryaprabhṛtayo mahāpāpakṛto* °*pi ca* | *sidhyante buddhayāne* °*śmin mahāyānamahodadhau* || *ācāryanindanaparā naiva sidhyanti sādhanē* | *prāṇātipātinaḥ sattvā mṛṣāvādaratāḥ ca ye* || *ye para dravyābhiratā nityaṃ kāmaraatāḥ ca ye* | *viṣṇumūtrābhārakṛtyā ye bhavyāḥ te khalu sādhanē* ||.

²⁸ Avagy „*vajra*-lény”, a tantrikus buddhizmus általánosságban vett főistensége. A *vajra* elsősorban a gyakorló jogarát jelenti, de szimbóluma a nem kettős tudatnak is. A tantrikus buddhizmust gyakran „*vajra*-járműként” szokás emlegetni.

²⁹ Ez a híres *cakravartin*, amely a legfőbb státusz, amelyre ember törekedhet. A Buddha hagiográfiájában is azt találjuk, hogy amikor megszületett, a bölcs Asita azt állította: vagy ez a sors, vagy a buddhaság vár rá. A Buddha apja természetesen az előbbi részesítette volna előnyben, ezért zárta el a fiatal herceget a külvilágtól.

³⁰ Tulajdonképpen úgy is fordíthatnánk: „a buddhizmus”. A három tudvalevően a *buddha* (ebben az esetben képmások formájában), a tanítás és a közösség (világiak és szerzetesek).

³¹ Vö. a középkori európai mágikus hagyományok aforizmájával: *in verbis, in herbis, in*

valami mástól szenvedő ember nem használja fel őket. Ugyanígy áll a dolog a nagy könyörület erejével rendelkező Magasztossal: ott áll készen, hogy legyűrje minden lény démonát. Vajon ő tehet arról, hogy a pogányok és mások a Nagy Raurava pokol kínjait szenvedik el, mert a kezdet nélküli létforgatag okaként ismert nem üdvös cselekedeteikkel egytől-egyig bűnösen káromolták a három drágaságot, és így tovább? A Magasztos Buddha törekvése csak annyiban nyilvánul meg, hogy másoknak kijelöli a helyes utat a felemelkedéshez és a legfőbb jóhoz.³² Ahogyan a tanítás is mondja: „Nektek kell törekednetek, a Beérkezett csupán tanít.”³³

[Ellenvetés:] Ám legyen. Mégis, inkább helyénvaló lenne békés természetű, egyarcú, kétkarú istenségeket vizualizálni, teszem azt, a *bodhisattvákat*, mint amilyen például Avalokiteśvara. Mi szükség ezekre a hősökre és hősnőkre stb.?³⁴

[Válasz:] Való igaz. Ám így szól a tanítás: „Hajlamaik szerint fogom tanítani a lényeket.”³⁵ Ezért tanította a Magasztos az ilyesfajta vizualizációs meditációkat, hogy azok a gyakorlók is, akik hősies kerékforgató világcsászár képében akarnak önmaguk és a lények hasznára lenni, megtalálják a kedvükre valót, amivel fejlődhetnek az elmélkedésben. De ennyit erről.

Néhány megjegyzés

Bár úgy vélem, az apológia önmagáért beszél, néhány figyelemreméltó mondatot és terminust mégis külön kiemelek.

Az anonim vitatárs ellenvetése az ikonográfia problematikájával nyit, és ez a téma a teljes apológiát végigkíséri. Az ellenvetés végén súlyos vád hangzik el, nevezetesen, hogy az antinómiánus hagyomány sátáni ihletésű. Sietve meg

lapidibus („szavakban, füvekben, kövekben”; az aforizma folytatása több változatban létezik: *est Deus* „Isten lakozik”, *sunt virtutes* „erők lakoznak” stb.). A megfelelő szanszkrit fogalmak: *mantra*, *ośadhī*, *maṇi*.

³² A két terminus szanszkritul *abhyudaya* és *niḥśreyasa*. Az előbbiről általában úgy beszélnek, mint a megfelelő állapot és feltételek eléréséről (pl. emberi vagy valamilyen istenséggé való születés, egészség stb.), amikor kötöttségek nélkül gyakorolhatjuk a buddhizmus tanításait. Az utóbbi tulajdonképpen a létforgatagból való megszabadulás.

³³ *Udānavarga* 12.9cd és 10cd (Bernhard, *Udānavarga*. I. 195): *yusmābhir eva karaṇīyam ākhyātāras* (variáns: *deṣṭāro hi*) *tathāgatāḥ* ||. A „Beérkezett” a *tathāgata*, vagyis a Buddha egyik nevének bevett, bár talán nem teljesen helyes fordítása.

³⁴ A szanszkrit szövegben itt minden bizonnyal *vīra* és *vīriṇī* állt. A Cakrasaṃvara rendszerben így nevezik a *maṇḍala* hímnemű és nőnemű központi alakjait. A „stb.” valószínűleg egyéb (pl. haragvó) kapuőrökre vonatkozik.

³⁵ *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* 1.15ab (Lal, *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti*, 15): *prakāśayisyē sattvā-nām yathāśayaviśeṣataḥ* |.

kell jegyeznünk, hogy az opponens ezzel nem mond újat: az eredetiben itt használt terminus minden bizonnyal a *mārabhāṣitam* „Māra szavai” lehetett (Māra a buddhizmus sátánfigurája), amely szóval már korábban is élt a hagyomány. Jelentése körülírva körülbelül ez: olyan, önmagát kinyilatkoztatásnak láttató szöveg, amely valójában nem a Buddha szava (*buddhabhāṣitam*).³⁶ Bhavyakīrti jelen művében legalább még egyszer használja ezt a szót (D 19r, P 23r): „Nem tudom megérteni, hogy ebből³⁷ miért következne az, hogy a *yogatantrák* (vagyis a klasszikus tantrikus buddhizmus szentiratai, illetve a korai antinomiánus hagyomány kevésbé agresszív ikonográfiával rendelkező szövegei³⁸) a Beérkezett szava, a *yoginītantrák* (azaz az antinomiánus-transzgresszív tantrikus hagyomány szövegei) azonban a Sátán szava.”³⁹ Bhavyakīrti válasza egyébként nagyjából bevettnek mondható: az antinomiánus hagyomány gyakorlója a mód-szeret (*upāya*) alkalmazva követi el minden tettét, mint az alkimista, aki ismeri a mérgező anyagok természetét,⁴⁰ és okosan használja fel őket. Ami pedig az agresszív ikonográfiát illeti: nos, mit lehet tenni, egyes megveszekedettül gonosz lények ellen csak ez használ...

Sokkal érdekesebb az opponens következő ellenvetése. A tibetiben a *rīgs ldan* szót találjuk, ez pedig véleményem szerint a szanszkrit *kaula* megfelelője. Más szavakkal, az opponens implicit módon azt állítja, hogy a Śiva-hitű tantrikusok nagyjából ugyanazokat a dolgokat ültetik át a gyakorlatba, mint buddhista testvérhagyományuk, ám az elért eredmény éppen a fordítottja. Hogy lehetséges ez? Bhavyakīrti válasza nem újszerű. Rövidre fogva, annyit állít, hogy mivel a pogány kaulák nem látják be a dolgok ürességét, vagyis azt, hogy azok semmilyen önléttel nem rendelkeznek (a gyakorlót is beleértve),⁴¹ ezért ők valóban el is fogják szenvedni a karmikus következményeket. Sokkal érdekesebbnek tartom azonban azt, amit itt Bhavyakīrti *nem* mond ki, ugyanis egy szóval sem tiltakozik az ellen, ami az opponens ellenvetéséből világosan levezethető: a praxis szintjén gyakorlatilag semmi különbség nincs a két hagyomány között.

³⁶ Vö. Jaini, *Abhidharmadīpa*, 196–199; Uő, A Note on ‘Mārabhāṣita’.

³⁷ A jelen kérdés szempontjából nem fontos, hogy ez a névmás itt mire utal.

³⁸ A *yogatantrák*nak elvileg csak a klasszikus tantrikus buddhizmusra kellene vonatkoznia, de Bhavyakīrti másutt a *Guhyasamāja* korpuszt is ezzel a névvel illeti (ld. D 4r és 19r).

³⁹ Ez a rész a tibetiben így hangzik: *gang gis rnal 'byor gyi rgyud ni de bzhin gshegs pas gsungs pa yin la | rnal 'byor ma'i rgyud ni bdud kyis bshad pa yin par kho bos ma rtogs so ||*

⁴⁰ Vö. az európai és a kínai hagyomány higanyról gondolt elképzeléseit.

⁴¹ Vö. Kambala híres versével (*Ālokamālā* 274): *sarvaḥ samānaḥ pravibhajyamānaḥ sūksmekṣikākṣāmadhiyā kṛtāntaḥ | baudhdhasya bāhyasya vibhāgakartrī na syād ihaikā yadi śūnyatoktiḥ ||* „Minden doktrína ugyanaz, ha egy éles szemű és éles eszű ember vizsgálja azokat, kivéve egyetlenegy dolgot: a mi ürességtanításunkat, amely elválasztja a buddhizmust a többiek-től.” Isaacson–Sferra, *The Sekanirdeśa of Maitreyaṇātha*, 182, 291.

FÜGGELÉK

A tibeti szövegrészlet kritikai kiadása

A kiadás elkészítéséhez a kánon öt fanyomatát vetettem össze. Ezek a Cone (C 10v7–12v3), a Derge (D 10r1–11v2), az úgynevezett Golden (G 13v2–15v3), a Narthang (N 11r7–13r1) és a Pekingi (avagy Qianlong) (P 11v7–13v4) kiadás, amelyeket a kezdőbetűjükkal jelöltem. A jegyzetekben található kritikai apparátus negatív. Nem jeleztem: a) a *shad* meglétét vagy mennyiségét; b) a megszokottnak tekinthető ingadozásokat (pl. *phrin las* vagy *'phrin las*; *de yang* vagy *de'ang*; *'khor los sgyur ba* vagy *'khor lo sgyur ba*); c) az összevont alakokat (pl. *yino*, *nyamsu*, *phyiro*); d) a fadúc sérüléséből levezethető egyértelmű hibákat (pl. *mdzad* helyett *mjad*); e) a *d* és az *ng* ingadozását.

dris pa bcom ldan 'das ni 'dod chags dang bral ba yin zhing nyon mongs pa'i
 sgrib pa dang shes bya'i sgrib pa ma lus par bcom pa'i mtshan nyid can nyid yin
 pa'i phyir 'dod chags dang bral ba'i bcom ldan 'das gang yin pa de ni 'dod chags
 dang bral ba la | ci khro bo chen por bsgom pa la sogs par ston par⁴² mdzad pa ni
 'os pa ma yin te | dang por khro bo nyid ngan song gi rgyu'i mchog yin pa'i phyir
 khro bo nyid kyis⁴³ 'khor ba [*anne*: 'khor ba pa] ma lus par 'khor ba yin pas 'di ni
 'dod chags dang bral bas gsungs pa ma yin la | he ru ka'i dkyil 'khor yang bdud
 kyis bshad pa nyid yin no zhes smra bar mi 'gyur ram zhe na |

shes rab thabs dag sbyor ba yis | sku gsung thugs kyi phrin las rnams |
 gang zhid 'tshang rgyar mi 'gyur ba | bdag nyid che la de mi mnga' ||

zhes slob dpon Indra bhū ti'i zhal snga nas kyis bshad pa dang | bcom ldan 'das
 kyis kyang |

gang zhid rmongs pa 'ching 'gyur zhing | ngu 'bod mthar ni nges 'gyur ba |
 de nyid kyis ni grol 'gyur zhing | shes rab thabs kyis bde ba thob ||

ces gsungs pa dang | gzhan yang |

skye bo mi bzad pa yi las | gang dang gang gis 'ching 'gyur ba |
 thabs dang bcas na de nyid kyis | srid pa'i 'ching ba las grol 'gyur ||

zhes gsungs pa yin no || 'di'i don ni 'di yin te | mi dge ba bcu la sogs pa'i las gang
 dang gang gis ngu 'bod chen po la sogs pa sdug bsngal mchog tu skyed par byed
 pas 'gro ba rnams 'ching bar 'gyur ba'ang thabs dang bcas na de dang de nyid
 kyis grol bar 'gyur gyi | gzhan gyis ni ma yin no ||

⁴² ston par] N *om*.

⁴³ kyis] kyi C

'o na mu stegs rigs ldan la sogs pa yang ci'i phyir grol bar ma gyur zhe na |

de'i phyir thabs dang bcas na zhes bya ba gsungs te | thabs dang bcas par gnas
pas na thabs dang bcas pa ste | 'dir thabs kyi sgras ni dngos po ma lus pa brdzun
par shes pa la bya ste |

phyi rol don mthong log pa ste | sems nyid kyang ni don du med |
blo yis rnam par brtags pa⁴⁴ na | gzung dang 'dzin pa yod ma yin ||

zhes bshad pa yin no || de'i don ni 'di yin te | rigs ldan la sogs pa ni bdag dang
bdag gi la sogs pa log par 'dzin pa la mngon par zhen⁴⁵ pas blo phyin ci log tu
gyur pa'i phyir mi dge ba bcu'i las la sogs pas ngu 'bod chen po la sogs pa'i sdug
bsngal nyams su myong ba yin te | 'di dag thams cad ni brdzun pa'o zhes phyin
ci ma log pa la mkhas pa med pa'i phyir ro ||

dper na dug gi de kho na nyid mi shes par dug za ba la sogs pas sdug bsngal
nyams su myong bar gyur la | dug gi de kho na nyid shes par gyur pa rnam ni
'chi ba la sogs pa'i sdug bsngal chen po lta smos kyang ci dgos kyi | slar la lha'i
lus can du gyur pa nyid yin no || de bas na 'di ltar |

shin tu gdug cing gtum pa la | zhi bas⁴⁶ phan par mi 'gyur gyi |
nang na zhi ba'i tshul can pas | dpa' bo dpa' ba nyid du spyod ||

ces gsungs pa'i phyir khro bo chen po'i rang bzhin can dpal he ru ka'i dkyil 'khor
bsgom pa shes pa nyid bdag med pa'i de⁴⁷ kho na nyid kyis⁴⁸ na⁴⁹ 'dod chags
dang bral du zin kyang thugs rje chen po dang ldan pas de ltar ston pa la 'gal ba
ci zhig yod || de yang dpal Gsang ba 'dus pa las |

rnam par mi rtog don las⁵⁰ byung | 'dod chags zhe sdang gti mug rigs |
theg pa'i mchog ni bla med pa'i | dngos grub rab mchog sgrub par byed ||

rigs ngan smyig ma mkhan⁵¹ la sogs | gsod don don gnyer sems pa rnam |
theg chen bla na med pa yi | theg mchog 'di la 'grub par 'gyur ||

⁴⁴ pa] pas C D

⁴⁵ zhen] zhon P

⁴⁶ bas] ba'i G

⁴⁷ de] da P

⁴⁸ kyis] G N P om.

⁴⁹ na] ni N

⁵⁰ las] la G (*ante corr.*) N P

⁵¹ smyig ma mkhan] sme sha can G N P

sems can mtshams med la sogs pa'i | sdig pa chen po byed pa yang |
rdo rje theg pa rgya mtsho ste | theg pa mchog ni 'di la grub ||

snying nas slob dpon smod⁵² pa dag | bsgrubs kyang 'grub par yong mi 'gyur |
srog gcod pa yi⁵³ sems can gang | brdzun du smra la dga' ba dang |

gzhan gyi nor la chags pa dang | rtag tu 'dod la spyod gang dang |
bshang gci zas su za ba ste | de dag sgrub pa'i snod du 'gyur ||

zhes ji skad gsungs pa lta bu'o || de nyid kyis na mtshon cha mron po sna tshogs
bsnams⁵⁴ pa'i phyag sna tshogs dang | nyi ma 'char ka lta bu'i spyang gsum dang |
shas cher 'jigs su rung ba'i zhal bzhi la sogs pa dang ldan pa'i 'khor los sgyur ba
chen por bcom ldan 'das rdo rje sems dpa' bsgom pa yang legs pa nyid yin par
shes par bya'o ||

'khor los sgyur ba chen po dang 'dra bar dpal he ru kas 'gro ba⁵⁵ ma lus pa bdud
rnams⁵⁶ las rgyal ba thob par mdzad pa'i phyir dpal he ru ka ni 'gro ba bdud las
rnam par rgyal bar mdzad pa'o || de'i tshe ji ltar na⁵⁷ dkon⁵⁸ mchog gsum la sogs
pa la gnod pa'i bdud rnams zad par ma mdzad | dman pa rnams ni da dung yang
nyin re zhing gnod pa⁵⁹ byed par snang ngo zhe na |

'di ni shin tu nyung ste | nor bu dang sngags dang sman la sogs pa don de lta bu'i
bya ba byed pa yod kyang nad la sogs pa'i nyes pa chen po dang⁶⁰ ldan pa'i skye
bo rnams len par mi byed do || de bzhin du bcom ldan 'das thugs rje chen po'i
stobs can 'gro ba ma lus pa'i bdud zad par mdzad pa bzhugs su zin kyang thog
ma med pa'i 'khor ba 'khor ba'i rgyun du [*anne*: rgyur] grags pa'i dam pa ma yin
pa'i las gcig nas gcig tu brgyud pa'i rang rang gi nyams pas dkon mchog gsum la
sogs pa la mchog tu 'khu bar byas nas mu stegs pa la sogs pa ngu 'bod chen po la
sogs pa'i sdug bsngal nyams su myong bar gyur pa la bcom ldan 'das la nyes pa
ci zhig mnga' ste | sangs rgyas bcom ldan 'das ni gzhan dag la mngon par mtho ba
dang nges par legs pa'i lam ston par mdzad pa la brtson pa nyid yin no || de yang |
de bzhin gshegs pa ston mdzad yin | khyed rnams kyis ni de ltar gyis ||

⁵² smod] smad N P

⁵³ yi] yis G N P

⁵⁴ bsnams] pa snams G N

⁵⁵ ba] bar G N P

⁵⁶ rnams] rnam G N P

⁵⁷ na] G N P *om.*

⁵⁸ dkon] dgon P

⁵⁹ pa] par N

⁶⁰ dang] G N P *om.*

zhes ji skad gsungs pa lta bu'o ||

de lta yin du chug na yang byang chub sems dpa' nams ni 'Jig rten dbang phyug
la sogs pa rang bzhin zhi ba'i lha phyag gnyis dang zhal gcig la sogs par bsgom
pa legs pa yin na⁶¹ | dpa' bo dang dpa' bo'i dbang phyug ma⁶² la sogs par bsgoms
pas ci zhig bya |

de ni bden mod kyi |

bsam pa'i khyad par ji bzhin du | sems can nams la bstan par bya ||

zhes gsungs pas | gang bsam pa dpa' ba nams 'khor los sgyur ba ltar bdag dang
gzhan gyi don byed par 'dod pas de'i don du gdul bya'i skye bo nams kyi⁶³ ngor
mdzad nas bcom ldan 'das kyis bsgom pa 'di gsungs pa yin te | 'di ni bsam gtan
la sogs pas bgrod⁶⁴ par bya ba nyid yin no ||

re zhig des chog go ||

Bibliográfia

- Bernhard, Franz, *Udānavarga. I. Einleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie*. Göttingen, 1965.
- Chakravarti, Chintaharan, *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivṛkhyā*. Patna, 1984.
- Dyczkowski, Mark, *Spandapradīpikā. A Commentary on the Spandakārikā by Bhagavadutpalācārya*. Varanasi, 2000.
- Foucher, Alfred, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux*. Paris, 1900.
- Gerloff, Torsten-Schott, Julian, *Indrabhūti's Jñānasiddhi. A New Critical Edition of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation with English Translation and Reproductions of MSS*. Napoli, 2024.
- Gray, David B., Disclosing the Empty Secret: Textuality and Embodiment in the Cakrasamvara Tantra. *Numen* 52 (2005) 414–444. <https://doi.org/10.1163/156852705775220017>
- Gray, David B., *The Cakrasamvara Tantra. The Discourse of Śrī Heruka. Śrīherukābhīdhāna. A Study and Annotated Translation*. New York, 2007.
- Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha*. Ed. by Rinpoche, Samdhong-Dwivedi, Vrajvallabh. Sarnath, 1987.
- Isaacson, Harunaga-Sferra, Francesco, *The Sekanirdeśa of Maitreyañātha (Advayavajra) with the Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla. Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproductions of the MSS*. Napoli, 2014.

⁶¹ na] no D

⁶² dbang phyug ma] dbang mo G N P

⁶³ kyi] kyis G N P

⁶⁴ bgrod] dgrad N

- Jaini, Padmanabh S., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhā[v]ṛtti Critically Edited with Notes and Introduction*. Patna, 1959.
- Jaini, Padmanabh S., A Note on 'Mārabhāṣita' in *Abhidharmadīpa* [235d]. In: *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honour of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday*. Kyoto, 2002, 101–113.
- Kaviraj, Gopinath, *Tantrasaṅgraha*. I. Benares, 1970.
- Kuijp, Leonard W. J. van der, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism: Bhavyakīrti and His Summary of Sāṃkhya Philosophy (part I). *Journal of Tibetan and Himalayan Studies* 5/1 (2020) 1–40.
- Kuijp, Leonard W. J. van der, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism: Bhavyakīrti and His Summary of Sāṃkhya Philosophy (part II). *Journal of Tibetan and Himalayan Studies* 5/2 (2020) 1–62.
- Lal, Banarsi, *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti with Amṛtakaṇikāṭīpanṇī by Bhikṣu Raviśrījñāna and Amṛtakaṇikodyotanibandha of Vibhūticandra*. Sarnath, 1994.
- Matsunaga, Yūkei, *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka, 1978.
- Nanjio, Bunyiu, *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto, 1923.
- Negi, Thakur Sain, *Śrīsarvabuddhasamāyogaḍākinījālasaṃvaranāmatantram*. Sarnath, 2022.
- Pandey, Janardan Shastri, *Śrītherukābhīdhānam Cakrasaṃvaratantram with the Vivṛti Commentary of Bhavabhāṭṭa*. I–II. Sarnath, 2002.
- Sanderson, Alexis, The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period. In: *Genesis and Development of Tantrism*. Ed. by Einoo, Shingo. Tokyo, 2009, 41–349.
- Sugiki, Tsunehiko, 『チャクラサンヴァラタントラ』の成立段階について — およびJay-abhadra作Śrīcakrasaṃvarapañjikā校訂梵本 —. *Chisan Gakuho / Journal of Chisan Studies* 64 (2001) 91–141. https://doi.org/10.18963/chisangakuho.50.0_A91
- Suzuki, Daisetz T., *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition – Kept in the Library of the Otani University, Kyoto – Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Catalogue & Index*. Tokyo, 1962.
- Szántó, Péter-Dániel, *Selected Chapters from the Catuspīṭhatantra*. I–II. DPhil Thesis (University of Oxford). Oxford, 2012.
- Szántó Péter-Dániel, A tantrikus buddhizmus Indiában. In: *Buddhizmus*. Szerk. Hidas Gergely–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2013, 90–115.
- Tomabechi, Toru, Bhavyakīrti's Sub-commentary on the *Pradīpoddhotana* as a Doxography: Some Preliminary Remarks and a Synopsis. *Tōyō Bunka* 96 (2016) 81–94.
- Ui, Hakuju–Suzuki, Munetada–Kanakura, Yenshō–Tada, Tōkan, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-Hgyur and Bstan-Hgyur)*. Sendai, 1934.
- Wedemeyer, Christian K., *Āryadeva's Lamp That Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa). The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York, 2008.