

A buddhizmusról és magyarországi közösségeiről

A hazai buddhizmus rövid története

A hazai buddhizmus történetét 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 szent-

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.²

A szocialista időszakban, a magyarországi buddhizmus hivatalos intézményesülésének első nagy szakaszában Kőrösi Csoma Sándor kultuszának gondos és látványos ápolása volt megfigyelhető a magyar buddhizmus hivatalos intézményei, a Buddhista

Farkas Attila
Márton

A magyarországi buddhizmus története és főbb jellemzői

107
K É K

téavatás indoklásában úgy szerepel, mint „a nyugati világ egyetlen bodhiszattvája”, aki „megnyitotta a Nyugat szívét a Buddha tanítása előtt”.¹ Kőrösi Csoma életútjára, illetve munkásságára vonatkozóan számos forrás és ugyancsak számos publikáció áll rendelkezésünkre, így erre a témára nem érdemes külön kitérni. Ami viszont mindenképpen említésre méltó, az Kőrösi Csoma alakja mint jelkép, illetve története, mint magyar mítosz. Ennek lényege, hogy mi magyarok voltaképpen Nyugatra tévedt keletiek vagyunk, és a vékony nyugati máz alól bármikor könnyedén felszínre hozható az ősi örökség, vagy legalábbis annak bizonyos emléknymoi. A magyarság keleti kultúrkincsekre (s így a buddhizmusra is) a „nyugati embernél” jobban fogékony lelki alkatáról magam is hallottam véleményeket, rövidebb eszmefuttatásokat a hazai buddhisták köreiből. Találkoztam

Misszió és a vele szorosan összefonódó Árja Maitréja Mandala Rend magyarországi képviselője részéről. A Buddhista Misszió már a hatvanas években emléktáblát helyeztetett el Teheránban (!), a vietnami Vungtauban pedig sztúpát állított Kőrösi Csoma Sándor tiszteletére. A szentté avatás 49-ik 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-ik évfordulójára emléklapok 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

sztpát is állítottak Kőrösi Csoma Sándor emlékének.³ Mindez persze érthető, hiszen a természetes tiszteleten túl Kőrösi Csoma alakja és élete a hazai buddhizmus legitimációs alapját képezi.

Mindezek ellenére a magyarországi buddhizmus valódi szellemi-kulturális hagyománya nem Kőrösi Csoma Sándor hagyatékán, nem a magyar eredetmitoszokon, a kultikus Kelet felé forduláson alapul. E „hagyomány” valódi gyökerei sokkal inkább a polgárosodó Magyarország bizonyos értelmiségi rétegének intellektuális útkeresésében keresendők. Az idő: a századelő Bécs-csel vetekedő Budapestje. A szecsz-

szio, 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 (hinajána) 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 elavultságából következő – „szakmai” hibája ellenére egészen az utóbbi évek nyitá-

Vallás és közösség

ig a legteljesebb magyar nyelvű ismeretése volt a buddhista alaptanításoknak, elsősorban hinajána szemszögből.⁴

Akárcsak Nyugaton, nálunk is a teozófusok a leglelkesebb közvetítői a keleti tanoknak ebben az időben. E közvetítés ugyanakkor egy sajátos olvasatot is jelent. A teozófusok a maguk okkult-szinkretista 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, társaságot maga köré gyűjtő háziasszonnyal, a bohém művészekkel, a különféle „érdekes emberekkel”, az 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 művészemberekből 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, valamint a keleti nyelvek kiváló ismerője, Kovács György. E kis közösség is az ortodox hinajánát, mint az „eredeti buddhizmust” próbálta képviselni.⁵

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 stíluszélhámósát és politikai kalandorát ismerte meg.⁶ Trebitsch rabbiképzőt végző Pozsonyban a századelőn, ám a hí-

vő zsidóból hamarosan presbiteriánus misszionárius lesz, aki ezt követően 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 theravádin 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 természetete azonban újból felülkerekedik benne: Részt vesz 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 százazres tömeg kíséri utolsó útjára, a temetési menet élén a 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 oda utazó papokkal, szerzetesekkel. Trebitschnek buddhista apátként az emberiség jövőjéről írt, és saját buddhista eszme-futtatásait tartalmazó filozofikus jellegű művét néhány évvel

halála előtt adják ki Sanghajban angol nyelven, s ebből egy példányt Horthy kormányzónak is elküld, egy szép ajánlással.⁷

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 világkiállítást. E vándorlása közben összetalálkozik egy Padma néven bemutatkozó osztrák származású buddhista szerzetessel, aki éppen hosszú zárandokútját fejezte be Olaszországban, s akinek a hatására maga is buddhista lesz.⁸

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 (a továbbiakban: ÁMM), ill. a tőle elválaszthatatlan Buddhista Misszió „kettős intézménye” képviseli ezután hosszú időn keresztül Magyarországon a buddhizmust, annak egyedüli letéteményeseként.⁹ Ennek a monopolhelyzetnek csak a rendszerváltás vet véget 1989–90-ben. Ugyanakkor ez az időszak egy más szempontból is nagymértvű váltás a hazai buddhizmus történetében: Ettől kezdve ugyanis mind a mai napig a mahájána buddhizmus az, amelyet közösségek, vagy éppen

Vallás és közösség

intézmények képviselnek hazánkban, míg a korábban népszerűbb hinájána azóta csak egyes személyek érdeklődésében nyilvánul meg. Ennek oka egyszerű: az életforma, a társadalmi-kulturális körülmények egyszerűen nem teszik lehetővé egy ortodox theravádin közösség létrejöttét.¹⁰

Természetesen azonnal felvetődik a kérdés, hogy mifeleképpen jelenhet 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. Persze a bolsevizmus hatalomgyakorlásának, ill. kultúrpolitikájának tükrében nyugodtan állíthatjuk, hogy e múlt, még a jó kapcsolatokkal együttvéve sem volt elegendő egy ilyesfajta kezdeményezés megvalósításához. Az igazi magyarázat sokkal inkább az akkori hatalom egyházpolitikájában keresendő. E politika számára 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 az ellenkezőjét képviselték: sok kis létszámú, alapvetően „befelé” (ti. a spirituális szféra felé) forduló, kevésbé szervezett (nem hierarchizált) közösségek halmazát, melyek híveit ráadásul a Horthy-korszakban hátrányos megkülönböztetésben részesítették. Mindennek tetejében a kisegyházak nem rendelkeztek sok évszázados kulturális tradícióval, s nem vertek mélyebben gyökeret a magyar társadalom

egyetlen rétegében sem, ennél fogva komolyabb veszélyt nem jelentettek a hatalom számára. Ugyanakkor már pusztán létük a történelmi egyházakat gyengítő tényezőként volt számba vehető, elsősorban az azokkal (főként a katolikus egyházzal) való hagyományos szembenállásuk miatt.¹¹

Amikor valamely ázsiai, „buddhista” országból küldöttség érkezett Magyarországra, nem egy esetben a repülőtérről fogadóbizottság tagjai között ott állt a magyar buddhisták hivatalos képviselője is. Ezenkívül a szocialista időszakban számos harmadik világbeli (nem csak buddhista!) ország nagykövetsége rendszeresen küldött meghi-

109
K É K

vót a Buddhista Misszió ügyvivője részére, amikor valamilyen ünnep, vagy kulturális rendezvény alkalmából fogadást rendezett. 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 Béke-tanáccsal, ahol Rács Géza, titkár képviseli a Buddhista Missziót.¹² Egyébként a Buddhista Misszió ez utóbbi tevékenysége igen jól illeszkedett ahhoz az európai köztudatban rögzült (amúgy meglehetősen téves) képhez is, amely a buddhizmust mint békés

vallást, sőt mint a „béke vallását” tartja számon, szemben a „türelmetlen és harcias” zsidó–keresztény–iszlám 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.¹³ E 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”

Vallás és közösség

mögött kétségtelenül a „Nagy Minta”, a „két világrend békés együttélésének” brezsnyevi doktrínája állt.

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. Ez az intézmény magát a kezdetektől „buddhista papi szeminárium”-nak titulálja, s hallgatói között a hetvenes évek végéig megkülönböztettek ún. „rendes”, „rendkívüli” és „vendéghallgatói” státust, továbbá „papi” és „világi” tagozatot. Mindezt a rendhez, ill. egyházhoz való tartozás, vagy a laikus érdeklődés alapján. S hogy milyen kivételezettségnek örvendett ez a parányi egyház a legnehezebb időkben, mi sem mutatja jobban, minthogy ez az intézmény jogsult volt nem csak teológiai végzettségnyitvány, de doktori cím adására is. Ekkoriban a Buddhista Misszió még nem nagyon lépi át ennek a szűk ismeretségi körnek a határait, s lényegében nem több, mint az említett protokoll-propaganda feladatot ellátó „kirkatintézmény” 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: Különböző, 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.

Azért a hatalommal való jó kapcsolatok ellenére sem volt a Buddhista Misszió fejlődése zökkenőmentes. A hatvanas évek elején ugyanis történt

egy kísérlet a pártállam részéről a hazai buddhizmus legitim intézményeinek a megsemmisítésére: 1962-ben néhány hónapra megszűntnek nyilvánították a Buddhista Missziót. Állítólag ekkor semmisítették meg a hazai buddhizmus története szempontjából nélkülözhetetlen dokumentumok jelentős részét is. Persze itt is felmerülhet a kérdés, hogy vajon kinek állhattott útjába egy ilyen kisegyház, ráadásul közvetlenül a kádári konszolidáció kibontakozása előtti időben. Vagy talán éppen a konszolidációhoz kapcsolódott volna az akkori hatalom eme barátságtalan lépése? A Hetényi-féle Buddhista Misszió ugyanis az ötvenes évekből maradt itt, és a politikai kapcsolatok egy része is a Rákosi-kor hatalmi elitjével (illetve annak egy részével) származott. És a bukott rezsim garnitúrájának megmaradt befolyását Kádárék nyilván minden szférában korlátozni próbálták.¹⁴

Ezt túlvészelve, a hetvenes évek főként azt az időszakot jelentik, amikor a hazai buddhizmus, főként annak oktatási intézménye, egyre inkább gyűjtőhelyévé, sőt menedékhévé 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. Mellette megjelenik még a hetvenes évek legelején egy másik irányzat is, az ún. „tradicionális”, amelynek látásmódja, világfelfogása meglehetősen nagy hatást gyakorol a buddhisták igen jelentős részére. Ez utóbbi hirdetője a magát Hamvas Béla tanítványnak tartó, később szélsőjobboldalivá lett László András, aki radikális nézetei miatt előbb a hatalommal került összeütközésbe, majd később a Buddhista Misszióval is szakított. De megjelennek egyéb eszmék, spirituális irányzatok, „ősi tudományok” stb. Szinte idejár mindenki, akit nemcsak a buddhizmus, sőt még nem is csupán a Kelet világa általában, hanem mindenféle-

110

K É K

biztosítja, hogy nem történik „lélekaláadás”. A második pedig, hogy e megnyilatkozásban tulajdonképpen a szocialista kor (ezen belül is főként a 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

fajta okkult, misztikus tan, irányzat érdekel, és ezekkel foglalkozni is kíván.

Nagy előrelépés 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 található 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 amatőrismusból való kilépésnek, egy professzionálisabb irányba történő előrelépésnek is a kezdete.

A Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet mellett a Buddhista Misszió ún. „Dokumentációs Központja” volt még 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 tájékoztatói 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 buddhiz-

Vallás és közösség

mushoz kapcsolt dolog. Itt lehetett hozzájutni mindenféle kurrensnek számító, ám akkor még kiadatlan kéziratokhoz is, többek között Hamvas Béla vagy Várkonyi Nándor írásaihoz.

A hazai buddhizmus ez időbeli 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.¹⁵ Megjelennek a Buddhista Misszió köréhez tartozó személyek irományai is, versek, tanulmányok, fordítások, hol önálló kiadványként, hol pedig a Kőrösi Csoma Sándor Buddhológiai Intézet oktatási programjához készült segédeszköz gyanánt, s mint ilyen, valamilyen sorozat részeként. E kiadványok kis példányszámban, folyamatos utánnomással jelennek meg, meglehetősen rossz minőségben, és árai is igencsak borsosak voltak az akkori könyvárakhoz viszonyítva. Mindennek ellenére mind az előadások, mind pedig a könyvkiadás nélkülözhetetlen információs csatornát jelentettek azon „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 barátságának és nem utolsósorban a hallgatók felé sugárzó vonzerejének köszönhette. Egyiküknek volt egy kicsiny ingatlana Budapest külvárosá-

ban, 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.¹⁶

Az oktatók egyikének volt egy tanyája is a Bükkben, nem messze Szilvásváradtól, egy rendkívül elhagyatott, ám festőién szép helyen. Ez az ingatlan egy idő után hármójuk közös tulajdonába kerül, s a buddhisták egy részének ismert elvonulóhelyévé válik. A tanya neve: Uszó. (Rövid U-val!) E név egyben egy hat számot megért periodi-

111
K É K

ka neve is lett. A 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.¹⁷ 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.

Ami ennek az időszaknak a legfőbb jellemzője, azt egyetlen névben lehetne összefoglalni, s ez a név Hamvas Béláé. Hamvas életműve, gondolkodása teljességgel elválaszthatatlan a hazai buddhizmus történetétől. Hamvas egyszerre volt az egyik legfontosabb információforrása azoknak a Buddhista Misszióhoz elvetődő marginális értelmiségieknek, akik a misztikus Kelet vagy éppen a szakrális hagyományok iránt érdeklődtek (nem tudományos szempontból), és egyszerre annak a felfogásnak, látásmódnak („létszemléletnek” – ahogyan ezt ezekben a körökben hívták) a legfőbb letéteményese, amely e marginálisok élet- és gon-

Vallás és közösség

tibeti irányzatú buddhista közösség megalakulását hozza magával. (A ma is létező egyik Karma-Kagyü közösséget.) E lépéssel megindul az a folyamat, amely az addig viszonylag egységesnek tűnő buddhista közösségen belüli látens pluralitást a felszínre hozza, 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 éledzik a felszín alatt, amely csak az önállósulás alkalmára vár.

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 titkárnője volt, igen határozottan veszi kézbe az ügyeket, ám ez a határozottság rövid időn belül mind a rend magyarországi ágának, mind pedig a Buddhista Misszióknak 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. Ugyanígy felülvizsgálásra 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 volt vezető „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 akkora 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 rendszerváltás idejére tudni illik 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 értjük, hanem az olyan profitáló vállalkozásokat is, mint pl. a Buddhista Misszió könyvkiadása, amely rövid időn belül magánkézbe kerül.¹⁹ 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

112

K É K

dolgozásmódjának ideológiai alapját képezte. Hamvas amolyan „magyar szent”, „szakrális Mester” volt ezekben a körökben, s a buddhisták jó többsége is – főként a fiatalabb generáció – majd mind a hatása alá kerültek.¹⁸

A buddhista mikrotársadalomban végbemenő, s egyben már a jövőt előrejelző változások akkor kezdődtek, amikor először érkeztek Magyarországra külföldi 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.

Ekkor jött először Magyarországra egy „valódi” (igaz, Svédországban élő) tibeti láma, ugyancsak Svédországban élő magyar származású tanítványának (láma Csöpel, alias: Füzeskúti Ferenc) kíséretében. A láma itt tartózkodása már egy új, méghozzá egyértelműen

Vallás és közösség

értéket is lerombol: az idelátogatók előadásaiban megjelenik az addigi „intellektuális” buddhizmus mellett – sőt azal 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 nálunk is megrendül a nyugati buddhizmus Schopenhauertől kezdődő, főként az értelmiséget megérintő régebbi szellemi hagyománya, amely a buddhista létszámleletet 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). Ekkor kezd háttérbe szorulni a „hamvasiánus” látásmód is a buddhisták körében. 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 ígértesnek látszó kezdeményezések is.²⁰

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.²¹ (Ez alól csak egy-két marginális, baráti közösség volt kivétel.) 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 kiskunsgági tanyán.²² De megjelennek „Nyugatra szakadt hazánkfiak” is a ma-

gyarországi 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 Zalazántón Európa eddigi legnagyobb, és nyugati buddhista zárandokok által is előszeretettel látogatott, 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.²³ 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 kecsesebb új territóriumot jelent a bolsevizmus alól felszabadult térség.²⁴

Ennek révén viszont igen hamar létrejött egyféle törésvonal a hazai buddhisták között. A nagy többség hamar csatlakozott valamely külföldről (Nyugatról) alapított-inspirált közösséghez. Ezen utóbbiakat „tradicioná-

lis” közösségeknek nevezik, mivel vezetőik magukat egyfajta mester-tanítvány láncolaton át különféle régi keleti (tibeti, japán, koreai) iskolák alapítóatyáig vezetik vissza, s így ezek a „szellemi családfák” próbálják hitelesíteni az adott közösséget is.²⁵ E közösségek természetesen egy az egyben átveszik és követik az adott irányzat vallási mintáit, és előszeretettel támadják a „nem tradicionális” közösségeket, megkérdőjelezve azok „igazi” buddhista mivoltát. Ugyanis ez utóbbiak a buddhizmust a fent részletezett történeti fejlődéssel összhangban, sajátosan európai (és magyar) körülményeknek megfelelően, inkább egyfajta

113

K É K

életfilozófiaként fogják fel, s nem pedig vallásként. A „tradicionális” és „nem tradicionális” felfogás közötti elentét jellegzetesen a provinciális-utánzó mentalitás, illetőleg az autonómiát hirdető, s egyben intellektuálisabb megközelítésmód közötti ellentétként értelmezhető.

A hazai buddhizmus jellege és a vallási élet formái

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 ennél fogva természetesen ez a kép él benne, amikor meghallja a „buddhizmus” szót), ám a buddhizmus Nyugatra került formáiról mit sem tud. Vélhetőleg

ugyanaz lehet érvényes a vallással foglalkozó hazai szakemberek és politikusok zömére is. Pedig a buddhizmushoz jobbra olyanok fordulnak, kiknek esetében kicsi annak valószínűsége, 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, javarésztük azelőtt egyáltalán nem volt vallásos. Számos esetben pedig egyfajta

Vallás és közösség

sen egyforma képet mutató szekták közé. Pedig buddhistáink egymással is rivalizáló, és sok szempontból heterogén csoportjai mind jellegüket, mind mondanivalójukat tekintve igencsak elütnek a vallási kisközösségek közismert formáitól. 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, ám ennek ellenére a különbségek még mindig nagyobbak, mint a hasonlóságok. Így, 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 kiségyház 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, sőt el lehet a „minden lehet buddhizmus” elvéig is. Ennek az „elmosódó identitásnak” viszont különböző formái figyelhetők meg.²⁶

körvonalazatlan szellemi érdeklődésről lehetne beszélni. Vagy pedig még arról sem, mivel sokan egyszerűen véletlenül kerülnek valamely buddhista közösséggel, vagy általában a buddhizmussal kapcsolatba.

Ha netalán ma Magyarországon valamely vitaforumon, valamely sajtóteremk 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 tűnik, hiszen a különféle magyarországi buddhista közösségek zöme szabályos kiségyházként került bejegyzésre. A hazai buddhizmusnak az általános egyházpolitikai felfogásból eredő, és innen a köztudatba átszüremelő és leülepedő képe könnyen hajlamossá teszi az embert arra, hogy e közösségeket azonnal besorolja az ismertebb és meglehető-

sen egyforma képet mutató szekták közé. Pedig buddhistáink egymással is rivalizáló, és sok szempontból heterogén csoportjai mind jellegüket, mind mondanivalójukat tekintve igencsak elütnek a vallási kisközösségek közismert formáitól. 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, ám ennek ellenére a különbségek még mindig nagyobbak, mint a hasonlóságok. Így, 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 kiségyház 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, sőt el lehet a „minden lehet buddhizmus” elvéig is. Ennek az „elmosódó identitásnak” viszont különböző formái figyelhetők meg.²⁶

Az identitásbeli határozatlanság viszont nem csak a végletekig vitt „vallási lazaság”, a buddhizmus kézzelfoghatatlansága, vagy éppen a nyugati buddhizmusra általában jellemző többrétegű, keverék, szinkretista felfogás irányába képes elvinni az adott személyt, hanem ezzel homlokegyenest 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 gyakorlat vallási-szellemi eredményeket produkál. Vagyis maga a buddhizmus ilyenformán egy megtanulható spirituális jártasság, s a különféle irányzatok pedig különféle speciális technikák (avagy azokat magukban foglaló rendszerek) e jártasságnak a tökéletesítésére. (Erre az alábbiakban még részletesebben kitérek.) Így azután 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.²⁷

Ennélfogva 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 kiségyház, vagy akár egy nem keresztény szekta (pl. a krisnások). Ez egyébként a fentiek ismeretében furcsa is lenne. Másrészt 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.

Világképük alapján a nyugati világ buddhistái (s ezen belül természetesen a magyarok is) sokkal inkább annak a szellemi közegnek, gondolkodásmódnak, illetve (szub)kulturának a része-

Vallás és közösség

sei, amelyet a New Age, a modern rózsakereszteség, vagy éppen az antropozófia irányzatai képviselnek, mintsem az ősi keleti buddhista kultúráé. Ugyanaz a világmép, az értékrend, még a terminológia nagy része is azonos vagy hasonló, s ennek megfelelően az átjárás is meglehetősen gyakori ezek között az irányzatok között. Szinte minden buddhista hisz az okkult természetgyógyászatban, az energia átadásban, az auralátásban, és foglalkozik olyan orákulumokkal, mint a tarot vagy még inkább az asztrológia. Sőt nyugodtan állíthatjuk, többségük számára sokkal inkább ezek az ideák jelentik a „buddhizmust”, mintsem azok az eredeti tanok, amelyekkel az ember a vallástörténeti könyvekben találkozhat. Így, ha valaki a nyugati buddhizmust mélyebben meg akarja ismerni és érteni, akkor elsősorban is nem az eredeti („keleti”) buddhizmus, hanem inkább a tizenkilencedik-huszedik századi, keleti ihletésű európai és amerikai ezoterikus irányzatok tanulmányozásával kellene kezdenie.²⁸ Persze ennek részben történeti okai vannak: Mint korábban említettem, a mai újokkultizmus közvetlen előzményeként megjelenő teozófusok voltak azok, akik elsők között fedezték fel a buddhizmust a maguk számára, mint „ősi és rejtelmes keleti bölceletet”. Egyébként ennek kapcsán érdemes megemlíteni, hogy a többi Nyugaton virágzó „keleti” szektáról, ill. irányzatról is jobbra ugyanez mondható el.²⁹

A buddhizmus 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 művészberek alapították, és a hazai buddhista közösségek, ill. azok intézményei a későbbiekben is főként az ezotéria, illetve a keleti bölcelet iránt

érdeklődő értelmiségiek egyik gyűjtőhelye volt. S habár e jelleg az utóbbi évek változásaiig a hazai buddhizmus egyik domináns elemeként, igen jellemző vonásaként volt számon tartható, a hagyományos vallásosság említett megerősödésével erőteljesen meggyengült. Ennek egyik oka, hogy kb. a nyolcvanas évek közepétől kezdődően, a művészek, bölcsészek, hamvasiánus marginális értelmiségiek stb. mellett egyre nagyobb számban jelennek meg a vállalkozói réteg képviselői. Ezek többségének pedig már nem valamiféle életbölceletre vagy világmagyarázatra, hanem egy kézzelfogható kultuszra, egy érzelmi kielégülést nyújtó vallási életre és közösségre van szüksége. A másik (bár ez utóbbival szorosan összefüggő) ok a történeti részben már említett, erőteljes nyugati kulturális befolyás.

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.

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 mű-

115

KÉK

helyek, iskolák, klubok stb., ahová általában „Pestről hívják le” a különféle mestereket, gurukat, tanítókat, gyógyítókat stb.³⁰ A különféle szellemi tanítók pedig éppen olyan módon „mennek le vidékre” előadni, mint ahogyan pl. a fővárosi művészek turnézhatnak. Mindmáig igen kelendők ezek a „pesti tanítók” a vidéki városokban, amelynek művelődési házaiban megrendezett előadássorozatok alkalmával a meghívottak gyakorta többszörösét kapják az otthoni tisztelteldíjnak. Ez a hierarchikus viszony persze nem csupán e „kulturális tevékenységben” mutatkozik meg, hanem például abban is, hogy a buddhista társadalomba történő bekerülés sokak számára egyfajta emelkedést jelent. A buddhizmussal, vagy általában az ehhez hasonló, ehhez kapcsolódó ezoterikus, szellemi dolgokkal, ill. az azokat képviselő személyekkel, közösségekkel történő találkozás sokszor az

első lépés némelyek számára, hogy kerüljenek abból a provinciális közből, ahonnan már régóta elvágyódnak. Buddhistává válni némelykor azt is jelentí, hogy nyitni a nagyvilág felé. Különösen a Tan Kapuja Buddhista Főiskola képvisel egy ilyen ugródeszkat vidéki fiataloknak, akik nemegyszer ezáltal jutnak el az addig zárt urbánus, „nagyvilágibb” életformához, arról nem is szólva, hogy hasznos ismeret-ségek, 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

Vallás és közösség

– mint arról szó volt – az adott közösségek tagjai jó részének nincs olyan szilárd és körülírható buddhista önazonosságuk, mint egy vallásos keresztény vagy, akár egy Krisna tudatú hívőnek.

A kohézió hiánya vagy annak kicsiny volta a karizmatikus személyek hiányával is összefüggésbe hozható. Léteznek ugyan erősebb személyiségek, akik autoriter módon vezeték 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 tekintélytiszteltet, és fontos tényező a vezetői poszt tisztelte, jóval nagyobb kohézió figyelhető meg, mint a demokratikusabb felfogású, a tekintélytiszteltet elvető, rendhagyó közösségek esetében.

Mindennek révén buddhistának lenni Magyarországon messze nem jelent olyan mérvű kööttséget, mint bármely kisegyházhoz tartozás esetében. Ugyanígy a buddhista papi tiszt sem jár olyan felelősséggel, mint akár egy történelmi egyház papjának, akár egy kisegyházi vezetőnek vagy tanítónak az esetében. A hazai buddhizmusban nem nagyon léteznek a „papi köntös súlya”. Ennek a lazaságnak persze van egy jelentős árnyoldala is: a közösségek egyike sem rendelkezik olyan „fízető”, a közösség különféle tevékenységét finanszírozó tagsággal, amilyenek 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. Ugyanakkor minden dolognak pénzben megszabott ára van, még a legtöbb közösségen belül

is. Ugyanígy bármiféle karitatív tevékenység is idegen a magyarországi buddhista felfogástól. És nem utolsósorban: a hazai buddhista közösségek jó részének léte elsősorban a részükre kiutalt állami támogatástól függ, mivel rendes tagságtól behajtott jövedelmük nem nagyon van. Ez elsősorban az említett kohéziós erő hiányának, illetőleg az ezzel együtt járó gyenge buddhista önazonosságának tudható be.³¹

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

A buddhizmus – csakúgy mint számom 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”. Szemben a kereszténységgel, ahol a vallási lényeg jelentő hit Istentől kapott kegyelem, a buddhizmus a vallást amolyan elsajátítható jártassággként kezeli. (Ezen alapvetel tekintve kivételesen a jelenlegi modern nyugati és az ősi keleti buddhizmus szinte egazonosaknak tekinthetők.) Mi fejezhetné ki jobban ezt a jellegzetes 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 (keleti) buddhista „révbe érés”, vagy „beérkezés” kifejezéseket.³²

A buddhizmus követője tehát nem vallásos hívő, hanem „gyakorló”, vagy egy másik, kissé tágabb értelmű megnevezéssel: „tőrekvő”. (Ti. aki a Tanítás megvalósítására törekszik.) Ennélfogva, ha egy buddhistát megkérdeznénk arról, hogy ő vallásos-e, akkor talán némileg zavarba jöve 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

116

K É K

áttelepülni szándékozó fiatalról is, akik ugyancsak nagyon hamar megtalálják a buddhista közösségeket.

A hazai buddhizmus vagy pontosabban: a hazai buddhista társadalom – ez alatt elsősorban a közösségeket, másodsorban az intézményeket értve – fontos jellemzője a kohéziós erő hiánya. 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: léteznek 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, hiszen

nagy valószínűséggel akkor is, ha egy „törekvőt” arról kérdeznénk, hogy ő buddhista-e. Az adandó válasz ebben az esetben a fentihez hasonló lenne.

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.³³

A „gyakorlás” egyébként 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 elsőre 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.)

Vallás és közösség

A „gyakorlás” adta szemlélet azt hangsúlyozza, 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 új válásfelfogásnak 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, egyszerűen jelentik a vallás gyakorlását és a saját köznapi bajokon történő segítség egy fajtáját. Egyszerre képezik a szakrálissal történő kapcsolatfelvételt és a profán világ dolgainak (részbeni) rendezését.

A „gyakorlás” nem ugyanaz, mint a „gyakorlat”. Ez utóbbi magát azt a tevékenységet jelöli, 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 ez maga a válás 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, italnak) a felajánlása a budháknak, bódhiszattváknak, szenteknek, mestereknek stb. A szertartások, súlyukat tekintve a legtöbb közösségnél általában messze elmaradnak a vallási élet minden egyéb formája mel-

lett. A legtöbbször a közös meditációt vezetik be, vagy zárják le valamiféle ritussal. (Ilyen rítus az egyik zen közösségnél a koreai szövegek recitálása, egy másiknál étel felajánlása.)

Annál jelentősebb a legtöbb közösségnél a meditáció, méghozzá 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 megizleli a buddhizmust, majd eldönti, hogy ezt választja e, avagy nem. Ez a buddhizmus választásának gyakori alakjele: Először megtapasztalni valamit, azu-

117

K É K

tán 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.³⁴

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 – leg-

alábbis a „Tan megvalósítása” (ugyan- csak gyakori kifejezés) szemszögéből – másrendű, sőt nemegyszer kifeje- zetten káros.

A hazai buddhisták között általában kétféle meditációs forma terjedt el, a közösségek profiljának megfelelően: A tibeti és a zen meditációk. (Emellett léteznek egyéb meditációs gyakorla- tok is, azonban ezeket csak nagyon kevesen gyakorolják.) Az előbbi lé- nyege a gazdag vadzsrajána szimbó- lumrendszer valamely elemével törté- nő azonosulás, persze csak egy idő után. Ennek „előkészítő gyakorlatait” különféle, buddhista köntösben meg-

Vallás és közösség

gi képétől, de a nyugatra került „buddhista alternatíva” individualista felfogásától is! Nyilvánvaló, hogy a közösségi meditáció szorgalmazása, s vele párhuzamosan az egyéni, magá- nyos meditációtól történő eltávolítás a kohéziós erő fenntartása, és a szemé- lységnek a közösség alárendelése ér- dekében történik. De a törekvők jó ré- sze is ezt igényli, hiszen alapvetően emberi közösségre, és nem rémisztő „belső utazásokra”, vagy „magasabb megismerésekre” vágnak. (Ami pedig paradox módon a nyugati buddhiz- mus egyik vonzereje volt sokáig, sőt bizonyos fokig még ma is az.)

A meditáció után a második legked- veltebb vallásgyakorlási forma a lebor-ulás. Fő funkciója az emóciók meg- mozgatása. Végzése olykor katartikus élményekkel járhat együtt, ezért sokan rendkívül élvezik. Nem véletlenül ne- vezik a legtöbbször „megtisztító eljárás- nak”. Emellett természetesen rítus ez is: A vallásos odaadás rítusa. A leboru- lást rendszerint meghatározott idő- pontokban, és meghatározott szám- ban végzik a gyakorlók. Ez utóbbinak kijelölése általában a buddhizmus szent számainak egyike alapján törté- nik, így pl. az illető végezhet mondjuk 108 leborulást. Olykor e tevékenység „mágikus” tartalmat is kaphat. Ez alatt azokat az eseteket értem, amikor a tö- rekvő valamely határozott személyes kívánsággal végez leborulásokat, ame- lyeknek ilyenkor a száma általában igen nagy. (Tulajdonképpen ebben a szerepében az imát helyettesíti.)

Érdekes, hogy ellentétben a meditá- cióval, a leborulás sokkal inkább meg- engedett és gyakorolt az egyedüllet- ben. Pusztá rituális elemként gyakran előfordul ugyan a közösségi összejö- vetelekkor is, azonban akkor, amikor mélyebb tartalmat kap, a törekvő ezt egyedül végzi. Ennek vélhetőleg ket- tős oka van: Egyrészt a leborulás el- sődleges jelentéstartalma a devóció, s mint ilyen, meglehetősen antiindi-

viduális jelleggel bír. Így a közösségi tudatot nem sérti, sőt adott esetben erősíti is azt. Másrészt a leborulás – különösen a konkrét, személyes tartal- lommal bíró, nagyobb számban vég- zett leborulás – egyszerűen nehezen kivitelezhető közösségi összejövetel keretében. (Az ilyen gyakorlat intimi- tásáról nem is szólva.)

Nagy szerepe van mind az egyén, mind a közösség vallási életében az ún. „elvonuló helyeknek”. Ezek olyan vidéki lakóhelyek – falusi házak, vagy tanyák – amelyeket az adott közösség tart fent, és ezek hivatottak lehetőse- get biztosítani azoknak, akik egy vi- szonylag hosszabb időt kívánnak ko- molyabb gyakorlással eltölteni. Az ilyen elvonulólhelyi élet félig-meddig amolyan kolostori jelleget ölt. A medi- tációk közötti időt ház körüli mun- kák, takarítás töltik ki. Bevett szokás az elvonulók között a napi egyszeri ét- kezés, amely a legtöbbször kicsiny, hústalan ételadagokat (főként rizst és zöldségeket) foglal magába. Az elvo- nulásokért fizetni kell, s ezt az összeg hivatalosan az elvonuló hely fenntar- tására fordítják. Bizonyos elvonuló he- lyek aránylag drágák, de egy olcsóbb helyen történő hosszabb idejű elvonu- lás is biztos anyagi háttérrel kíván. Va- gysis az elvonulás messze nem azonos a társadalomból történő kivonulással.

Jelentős vallási programok az ún. „beavatások”. Ez egy olyan, rendsze- rint vagy egy napos, vagy egy hétvégét betöltő esemény, amelynek során az adott közösség tagjai ünnepélyes kül- sőségek között meghallgatják egy ma- gasabb fokozatú tanító előadását, majd alávetik magukat egy rövid és egyszerű rítusnak. (Pl. a tanító jelkép- ként a gyakorlók karjára köt egy piros színű cernát, majd meggyújtanak egy füstölőt stb. Ezeknek az ünnepélyes együttléteknek a gerincét természetese- sen a közös meditációk alkotják.) Az egész esemény lényege egy „tanítás”, amely a vallási tanító előadásban fejt ki (amolyan szentbeszédféle), majd ennek „átadását” pecsételi meg a rítus. Talán mondanom sem kell, hogy be-

118

K É K

jelenített modern mentálhigiénés gyako- rlatok képezik. Az azonosulás ob- jektuma lehet egy istenség, egy medi- tációs-buddha alak stb. A meditáló optimális esetben ilyenkor többféle ál- lapotot él meg. Ezzel ellentétben a zen meditáció (az ún. „zazen”) lényege a „tudat tisztán tartása”, vagyis kiüresi- tése, egy apró részletekig kidolgozott, merev, lótszüléses testtartásban. A zen meditációban egyfajta állapotot él meg a gyakorló, az éntelen, tiszta je- lenlétre alapuló üresség állapotát. A meditáló a kiüresítés folyamán saját testtartását, lélegzését és szabadon eresztett gondolatfolyamatait figyeli.

Más szempontból a meditáció is egy- fajta rítus, a közösség összetartozásá- nak rítusa. A tanítók többsége általá- ban óvja is az egyszerű törekvőt attól, hogy egyedül medítáljon, mondván, hogy az „rossz meditáció”, de olykor akár „veszélyes” is lehet. Milyen távol áll ez a felfogás az erdőbe elvonuló Jó-

avatást 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 hétköznapi között helyet foglaló ünnepnapok, más szempontból viszont a gyakorlás „gyümölcsei”: Ezek az eseményeken érzi úgy a legtöbb törekvő ugyanis, hogy valahová tartozik. A beavatásoknak egyes közösségeknél pénzben megszábotott ára van, s be kell fizetni rá, hasonlóképpen, mint pl. egy csoportos kirándulásra. Ezekre az általában hétvégi eseményekre használt kifejezés az ún. „beavatási hétvége”. Láthatjuk tehát, hogy a „beavatás” kifejezés igen könnyen félrevezetheti a kívülről, 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 első áldozás, konfirmáció, úttörőavatás stb. ám azzal a lényeges különbséggel, hogy míg ez utóbbiak egyszerűek, addig a buddhisták beavatásai rendszertelen időközökkel megtartott gyakori események.

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 füzetek. Az előadás helyett a tanító prédikációt is tarthat, ez az ún. „dharma-beszéd”. Ez utóbbi főként a zen közösségeknél divik.

A tanító, vagy a közösségvezető és az egyszerű törekvő közötti spirituális kapcsolat egyik – kissé rituális jellegű – formája az ún. „mantra-adása”. A ta-

Vallás és közösség

nító ilyenkor egy régi buddhista egyetemes, 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* kétségtelenül 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”. Ennek lényege, hogy a tanító felad a törekvőnek egy vallási tartalmú problémát (általában egy koant), s az egy idő után valamilyen formában levizsgálják abból. A tanító pedig minősíti ezt a vizsgát. (Természetesen korán sem biztos, hogy akár a vizsga, akár annak minősítése verbális eszközökkel történik.) A tanítás eme módja kétségtelenül ősi távol-keleti eredetre tekint vissza, ám ennek „interjú” elnevezése már a vallásosság amerikanizálódott mivoltát fejezi ki. Egyik interjúalanyom ezt a gyónás buddhista megfelelőjének, egy másik inkább pótszerének tartotta.

Végezetül, bármily különösen hangzózik is, bizony a buddhista közösségeken belül is megtaláljuk az intoleranciát és a hitbuzgalmat. 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. 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 gyakorlót, a vallásgyakorlás más formáit űzőket, 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 közössé-

119
K É K

gekbe szerveződők és a buddhizmust hagyományos vallásossággal gyakorlók közül kerülnek ki. Vagyis az ellenség inkább belső és nem annyira külső ellenség, azaz: „jobb a pogány mint az eretnek.”

IRODALOM:

- Bálint B. András: *Szabadulás a felelemtől*. Budapest: Gondolat, 1992.
- Barker, E.: *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London: HMSO, 1992.
- Beckford, J. A.: *Holistic Imagery and Ethics in New York Religions and Healing Movements. Social Compass* 1992. 31: 259–72.
- Bromley, D. G.–Hadden, J. K. (eds.): *Religion and the Social Order. The Handbook on Cult and Sects in America. Vol. 3: A-B*. Greenwich, London: JAI Press INC. 1993.

Vallás és közösség

Carter, L. F.: 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. 1987.

Cox, H.: Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism. New York, 1977.

English-Lueck, J. A.: Health in the New Age: A Study in California Holistic Practices. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.

Farkas Attila Márton: *Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 1998a.

– 1998b.: Poszthippi vallásosság későantik tanulságokkal. *Iskolakultúra* 6-7 (57-67)

Gál Péter: *A New Age – keresztény szemmel*. (Harmadik, javított kiadás.) Budapest: Szeletkő, 1994.

Gombrich, R. F.: Buddhism in the Modern World: Secularization or Protestantization? In: Barker, E.–Beckford, J. A.–Dobbelaere, K. (ed.): *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

Gömöri Endre: *Az igazi Trebitsch*. Budapest: Gondolat, 1985.

Greil, A. L.: Explorations along the Sacred frontier: Notes on Para-Religions, Quasi-Religions, and Other Boundary Phenomena. In: *Religion and Social Order*, 153-75. (ld. Bromley), 1993.

Judah, J. S.: *Hare Krishna and the Counterculture*. New York: Wiley, 1974.

Kilbourne, B.–Richardson, J. T.: Psychotherapy and New Religions in a Pluralistic Society. *American Psychologist* 39: 237-51, 1984.

Lovik Sándor–Horváth Pál (szerk.): *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 1990.

MacPhillamy, D. J.: Some Personality Effects of Long-term Zen Monasticism and Religious Understanding. *Journal*

for the Scientific Study of Religion 25: 304-19, 1986.

McGuire, M. B. 1993: Health and Healing in New Religious Movements. In: *Religion and the Social Order B*: 139-55. (ld. Bromley)

Melton, J. G.–Clark, I.–Kelly, A. A.: *The New Age Encyclopedia*. Detroit-London: Gale Research Inc. 1990.

Miller, E.: *A Crash Course on the New Age Movement*. Describing and Evaluating a Growing Social Force. Michigan, Grand Rapids, Baker Book House, 1989.

Mund Katalin: *A magyarországi buddhizmus és a „kapitalizmus szelleme”*. (kézirat), 2000a.: – 2000b. *A Hamvas jelenség. Egy letűnt szubkultúra nyomában*. (kézirat)

Nydaahl, Ole–Aronoff, Carol: *Gyakorlati buddhizmus – A Kagyü ösvény*. Budapest: Karma Decsen Özel Ling–Tibeti Buddhista Közösség, é. n.

Preston, D. L.: Becoming a Zen Practitioner. *Sociological Analysis* 42: 47-55. 1981.

Rács Géza: *Magyarország és a buddhizmus*. (kézirat.), 1959.

Richardson, J.: Psychological and Psychiatric Studies of New Religions. In: L. Brown (ed.): *Advances in the Psychology of Religion*. 209-223. New York: Pergamon Press, 1985.

Richardson, J. (ed.): *Money and Power in the New Religions*. Lewiston: Edwin Melan, 1988.

Saliba, J. A.: The New Religions and Mental Health. *Religion and Social Order B*: 99-115. (lásd Bromley), 1993.

Trebitsch–Lincoln, I. Th.: *Der grösste Abenteuer des XX. Jahrhunderts. Die Wahrheit über mein Leben*. Wien, 1931.

Wessinger, C.: 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, 1990.

Wilson, S. R.: Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning as Conversion Processes. *Sociological Analysis* 45:301-14, 1984.

JEGYZETEK:

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

2 Jellemző, hogy a bármiféle nacionalizmussal nem vádolható Rács Géza, aki a Buddhista Misszió titkári tisztének feladatait látta el az ötvenes-hatvanas évek-

ben, az akkori Országos Békatanács 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 győzt 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 ismertek volna már a vallás igazságait.” Rács, 1959:32.

3 *Buddhista Misszió Tájékoztatója* 1985-12. száma. A „Bulletin” egyébként több száman keresztül leközölt egy igen részletes, partikuláris cikkekcsékét is magábanfoglaló Kőrösi Csoma bibliográfiát, amelyet azután kötet formájában is kiadott.

4 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, vagy 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.

5 Rács, 1959:42-6. A közösség bélyegzőjén Buddha alakja látható, egy székeleykapu alatt, „Magyar Buddhisták” felirattal körülvéve. A közösségalapítás egyik fő nehézségét a buddhizmus akkori ismeretlensége, ill. külön, extravagáns milvolta 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.

6 Trebitsch kalandos életére vonatkozólag lásd elsősorban saját önéletrajzát: Trebitsch, 1931, továbbá: Gömöri, 1985.

7 Abbot Chao Kung: *Dawn or Doom of Humanity?* Shanghai, 1937. A könyv megromlódott egyetlen példánya az Országgyűlési Könyvtár zárolt anyagában található. (Egyébként úgy látszik, a mahájána misztikája sokkal inkább

Trebtsch szája íze szerinti volt, mint a száraz hinájána, melybe Ceylonban kóstolt bele. Ebben kétségtelenül közvetlen előfutára a mai magyar buddhizmusnak, s ezt a hasonlóságot csak erősíti a buddhista főiskola megalakításának terve.)

- 8 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 a 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, nos, ez a buddhista legendák jól ismert toposza. Egyébként az osztrák szerzetes a náció később kivégezték, mert üldözötteket bújtatt.
- 9 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 egyetlen nyomot találtam, egy pecsétet a szekta által Kiotóban német nyelven, 1957-ben kiadott könyv címlapján.
- 10 Nem véletlen, hogy az erre tett korábbi kísérletek is nagyon hamar megbuktak. A mahájána mágiikus elemekkel tarkított misztikus tanai és jellege jobban illelnek azoknak a gondolkodásmódjához, akik Nyugaton a buddhizmus felé fordulnak – szemben a hinájána száraznak tűnő stílusával, ill. gondolkodásával.
- 11 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 bodhiszattvává 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

Vallás és közösség

koreai és indokínai háborúk, s nem utolsósorban a Kínához való legjobb viszony időszakára esik. És első buddhista intézményünk ennek a propaganda-függőségnek mindvégig eleget is tesz. Voltaképpen ezt igazolják azok a protokollfeladatok is, melyeket a Buddhista Misszió, illetőleg annak vezetője a nyolcvanas évek legvégéig ellátott.

12 Erről, és egyéb hasonló tevékenységről lásd Rács, 1959:114–64.

13 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.

14 A Buddhista Misszióra történő „lecsapás” nem sokkal az ún. „ávós összeesküvés” felgöngyölítése, vagyis a szélsőbal szép csendben történő szétverése után történt. Ez az esemény nyilván kihatott az akkori kultúrpolitikára is, amelynek egyik fő – bár nem nagyon hangoztatott – irányelve volt a rákosista klikk fű alatti maradékanak a szétverése, lehetőleg minden szinten. Persze mindezek csak találgatások.

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

16 Mireisz László asztrológiát és „szimbológiát”, Takács László buddhista filozófiatörténetet és szanszkrit nyelvet, Dobosy Antal pedig zen buddhizmust tanított. A John Károly által vezetett „kozmbiológia” (azaz asztrológia) kurzus ekkoriban már végleg különvált az intézet „többi részétől”. Létezett még egy jogatanfolyam is, amelyet egy buddhistává lett kiugrott evangélikus lelkész vezetett. A szocialista kori Buddhista Misszió utolsó egy-két évében pedig a Pressing Lajos, a buddhista (ÁMM-beli) pappá lett jungiánus pszichológus is elkezdett tanítani.

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

18 A Hamvas Béla nevével fémjelzett szubkultúráról: Mund 2000b. Természetesen Hamvas kiadatlan írásainak máso-

latai állandóan közkezen forogtak a Buddhista Misszió belül.

19 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.

20 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” ma-

121
KÉK

radt meg – névlegesen.) Természetesen a hozzájuk kötődő baráti kör is pillanatok alatt szerte bomlott, s az „Uszó” periodika is megszűnt. Az Uszó tanya maga, a Tan Kapuja Egyház tulajdonába került. Mindezek az események, talán mondanom sem kell, személyes érdekek és sérelmek motiválta harcok keresztüztüében zajlottak.

21 Még az akkor kialakuló hazai buddhista nyelvezet is az eredeti keleti kifejezések angol tükörfordításait veszi át, azok minden magyartalansága ellenére, amint erre Fehér Judit rámutatott.

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

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

24 Voltaképpen 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 „bennszülött-státushoz”, mint minden korok provinciáinak lakossága: magától értetődően elfogadja, hogy a fejlettebb régióból érkező külföldi sokkal többet tud, és magasabb szellemi szinten áll, mint ő, aki a „kommunizmus elnyomása miatt nem tudott hozzájutni a Tanításhoz”. Vagyis a budd-

Vallás és közösség

ellenére sem tudják levetni „bennszülött” mivoltukat, értvén ezalatt elsősorban a helyi, ill. származással együtt járó számtalan apró kulturális beidegződést. Ezt a határt csak azok a magyarok (illetve 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 értéktoobblettel bír az itthon maradtak szemében, mint amit bármely más területen is meg tapasztalhatunk. Láthatjuk tehát, hogy a centrum-periféria elmélet ismert törvényszerűségei igen jól megfigyelhetők az olyan partikuláris társadalmi képződmények esetében is, mint amilyen a magyarországi buddhizmus. (Mund, 2000.)

25 Persze ezeket a „tradicionális” közösségeket általában e században alapították, habár kétségtől elvári iránzatokhoz (ún. „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 vallásossággal” szemben a hagyományosabb érzelmi töltetű vallásosságot.

26 Az egyik ezek közül a kettős-vallásosság. Eszerint valaki buddhista úgy is, hogy közben megtartja eredeti vallását. Mintha ez is azt sugallná, hogy a buddhizmus inkább látásmód, gondolkodási metódus, semmint vallás. Bizony én magam is aránylag ritkán találok 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. Ez esetben semmiféle hagyományos vallási tradíció nem köti az illetőt, jobbára ateista, és a buddhizmust mint egyfajta „vallástalan vallást” tartja a magáénak. A buddhizmus ez esetben is egy szemléletmód, egy alapállás, amely – sokuk egybehangzó megfogalmazása szerint – bárki sajátja lehet, sőt sok nem buddhista is birtokolja ezt az alapállást. (Az ilyenek „voltaképpen buddhisták, csak nem tudják magukról.”)

27 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 szemléletetés miatt a ritkábban előforduló, extrémebb esetek közül való, mégis az, amit kifejez, egyáltalában nem megy ritkaság számomba. Emellett e jelenség igen mély történeti gyökerekkel is rendelkezik a buddhizmus esetében. Főként a zent és egyes tantrikus irányzatokat sorolhatjuk ide.

28 Erről részletesen: Farkas 1998a. – b. Egyébként figyelemreméltó, hogy Gál Péter katolikus pap, aki egy több kiadást is megért – elitelő hangú – könyvet írt a New Age-ről, e könyvben a buddhistákat is odaveszi a többi újokultista irányzat közé, s egyáltalán nem úgy kezeli, mint egy ősi, tradicionális világvallást. E tekintetben voltaképpen igazat kell adni neki. Gál, 1994.

29 Ilyenek pl. Bhagwan követői (az „oshosok”), Sai Baba vagy a Sant Mat egyház hívei, avagy éppen a Transzcendentális Meditációt gyakorlók. A jelentősebb ilyen keleti irányzatok közül talán egyedül a krisnások a kivételek, ők inkább tekinthetők hagyományos vallási csoportnak, annak ellenére, hogy részben náluk is megfigyelhetők azok a sajátosságok, amelyek az nyugati újokultizmust jellemzik.

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

31 A hazai buddhizmus „kapitalista felfogásáról” lásd Mund 2000a. Persze mint minden másban, azért 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. A TeKi-KaGyü közösség pedig a Buddhista Főiskolán keresztül nem egy pályázati programot bonyolított hátrányos helyzetűek számára, a helyi családsegítő központtal együttműködve. Ugyanakkor a buddhista tár-

hista 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 helybélből „valódi Mester”, ill. „hiteles tanító” váljon, legfeljebb ezeknek provinciális képviselője, helytartója lehet. Ennek oka kétszerez: Egyrészt a Nyugatról érkezett tanítók nyilvánvalóan féltik az egyre szűkebbé váló piacot, (s a helybelleket amúgy sem tekintik magukkal egyenértékűnek, ami a spirituális árucikknek fogalmazásának esetében az azonos tudás elismerését jelentené), másrészt pedig a helybellek minden igyekezetük

sadalomra 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 meghökkenítően magas – díjak is.

Vallás és közösség

- 32 A hazai buddhisták szlengjét illetően lásd Farkas, 1998:92–110.
- 33 Ez az egybemosás főként az egyetemes, kultúrák feletti emberi spiritualitást kereső jungiánus pszichológiának, ill. ennek egyéb diszciplínákba történt beszűremlésének, valamint az ökomenikus felfogás más területekre is átterjedő hatásának köszönhető.
- 34 Egy fiatal törekvő, amikor megkérdeztem tőle, hogy más vallásokban látja e a

szellemi fejlődés lehetőségét, így válaszolt: „A kereszténységénél 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 sohasem elfogadni, hogy feltétel nélkül adjam oda magam egy dolognak. Ez nem stimmel nekem a kereszténységben.”



