

# Tibet házhoz jön

Tibeti önreprezentáció, avagy a tibeti kultúra exportja

A hivatalos kínai tájékoztatás szerint míg 1993-ban 28 ezer külföldi turista járt Tibetben, addig 2000-ben már 140 ezer, azóta pedig valószínűleg még magasabbra nőtt ez a szám. Tibet mindig elbűvölte a látogatókat titokzatosságával, amit elzártságának és a buddhizmus egy népi vallással kevert válfajának köszönhet, mesebeli tájaival, amelyek észlelését a nagy magasság miatt beálló fiziológiai változások is befolyásolják, önnön dicsőségüknek, amely hatalmasra nő saját szemükben is, amiért véghezvitték a nagy kalandot, vagy akár Tibet politikai helyzete miatt is, amely sokakat elköteleződésre és szolidaritásra sarkall.

A nyugati ember szemében Tibet a megtestesült egzotikum, amiről mindenki tud vagy tudni vél valamit. Éppen ez adja az egzotikum legitimációját: a távoli, amely immár elérhető közelségbe került, ám ez az elérhetőség korlátozott, hiszen értelmezéséhez olyan meghatározott tudásanyagra van szükség, amelynek megszerzésére csak keveseknek van lehetőségük. A tibeti kultúra az európai-amerikai életvilág megismerhető része lett, ám nem vált annak szerves összetevőjévé, éppen a megértés nehézkes volta miatt, ami a miénktől olyannyira eltérő civilizáció logikai rendszeréből fakad. Vajon mi ennek az egzotikumnak a valódi forrása? Vajon hogyan interpretálódik Tibet a nyugati ember szemében? S vajon csak a nyugati ember viszonylatában beszélhetünk Tibet esetében egzotikumról?

Úgy vélem, hogy ma a tibeti egzotikum jól körülírható és megfogható természete egy olyan tudatos önreprezentációs tevékenység eredménye, amely bár politikai indítatású, sokszor mégis kulturális keretben jelenik meg – amennyiben eltekintünk attól, hogy a politikát szigorúan a kultúra részének tekintjük. Az önreprezentáció csatornái gyakran szerzetesi vagy vallási közösségek, amelyek egzotikumát a kívülálló szemében külső – tibeti – megjelenési formájuk és nyelv(ezet)ük adja, tagjaik számára pedig ehhez kapcsolódik a legitimáció kérdése. A legtöbb közösség legitimációját az adja, hogy vezetőjük valamely elismert tibeti egyházi méltóság bizalmát élvezzi, akitől tanult, aki beavatta őt, és gyakorta felügyeli a közösséget, segít megoldani a kulturális különbségekből eredő feszültségeket, vagy biztosítja a közösség előtt a magyarországi vezető tekintélyét. A tibeti név használata szintén a legitimáció egyik eszköze, ami azt az illúziót kelti a hívőben, hogy mestere a lámaizmus<sup>1</sup> hiteles közvetítője, hiszen a név hatalma révén szinte „maga is tibeti”. Ezek a megoldások mintegy konzerválják a megismerhetetlenség mítoszát (hiszen például a gyakorlók egy számukra idegen nyelven

írott szöveget recitálnak a meditációk alkalmával<sup>2</sup>), ám egyben a kulturális azonosság illúzióját keltik.

A kulturális idea ismerhető meg azokból a kasszasikert hozó hollywoodi alkotásokból is, amelyek szintén a tibeti mítoszt közvetítik. A *Kundun* című film elkészítésében például, amely Tibet kínai megszállását és annak a tibetiekre gyakorolt hatását, illetve a dalai láma személyének értelmezését hivatott bemutatni, tevékenyen részt vett a tibeti emigráns kormány is. A kultúra közvetítése a tibeti politikai elit számára egzisztenciális kérdés: a kultúra és a nép iránti szimpátia reményeik szerint politikai támogatásra váltható be. A tibeti kultúra exportálása kemény dió, éppen ezért tanulságos: ismertté válni, mégis megőrizni az egzotikumot.

Politikai és kultúrpolitikai értelemben, illetve a laikusok szemében a tibetiek ma különleges helyzetben vannak. Ezt a különleges helyzetet több tényező együttes hatása hozta létre. Egyrészt a Kínai Népköztársaság agresszív kisebbségpolitikája, amely tökéletesen asszimilálni akarja a tibetieket, ami olyan kulturális ellenállásra ösztönzi őket, ami önmagában is komoly kutatást érdemel. Másfelől ugyanennek a megszálló politikának következményeképpen a tibetiek vallási és világi vezetője, a dalai láma emigrációba kényszerült, s ez a távozás példaként áll a tibetiek előtt, így mára több mint százezer híve<sup>3</sup> követte az emigrációba Indiába, illetve vándoroltak Nepálba, és elszórva a világ legkülönbébb országaiba. A dalai láma tizennégy évvel menekülése után megkezdte kulturálispropaganda-hadjáratát, amely mindenképpen egyfajta tudatos önreprezentációs tevékenységnek tekinthető, s amelynek célja átmenteni, megőrizni és továbbadni egy olyan kultúra minél több elemét, amely születése helyén külső körülmények miatt valószínűleg alapvető viszonyítási pontjait is el fogja veszíteni. Ilyen tudatos, magasan szervezett és a modern technika vívmányaiban rejlő lehetőségeket is kihasználó „kultúramentéssel” ritkán találkozhattunk a történelem folyamán. A kultúra ez esetben a nemzeti, nyelvi, szociális identitás legfontosabb forrása, az egyetlen önkifejeződési forma, amelynek nyilvános megjelenítéséből politikai tőke kovácsolható, kulcsa pedig az egzotikum, az ismeretlen, amely immár megismerhetővé válik.

1973-ban a dalai láma először látogatott Európába, és találkozott a pápával is, ami egyértelműen azt az üzenetet hordozza, hogy a tibeti vezető tervezetten, népe jövője érdekében hajlandó részt venni abban a modern, nyugati törekvésben, amely az ökumenizmust, az együttműködést, az interdiszciplináris tevékenységeket célozza.<sup>4</sup> Ezt a lépését számtalan további követte, amely elősegítette, hogy a tibeti kérdés és kultúra mára valóságos divattá, sőt, a vele való foglalatosság hagyománnyá váljon, komoly szakmai és vallási közösségeket alkotva Európa- és Amerika-szerte.

Valószínűleg nincs a modern világnak még egy olyan kisebbségben élő népe, amelyről annyi kasszasikert hozó film készült volna, mint a tibeti. Az ELTE tibeti szakára minden évben (az utóbbi időkben két évente) többszörös a túljelentkezés, egy-egy évfolyamot ez idáig tíz-húsz diák kezdett el. Ismert és igen tevékeny a Tibetet Segítő Társaság munkája. A dalai láma által létrehozott *Tibet House Foundation* (Tibet Ház Alapítvány) magyarországi (egyben kelet-európai) központja sorra szervezi tibeti szerzetesek magyarországi bemutatkozásait. A budapesti Tan Kapuja Buddhista Főiskola tananyagában is jelentős hangsúlyt kap a tibeti nyelv és kultúra oktatása, s csupán hazánkban hét bejegyzett buddhista egyház működik.<sup>5</sup> Mindezek az intézmények –

kisebb-nagyobb mértékben – részt vesznek a tibeti kultúra népszerűsítésében, hiszen ha egy kutató például a Magyarországon működő buddhista közösségekkel szeretne foglalkozni, ha akarná, sem tudná kikerülni a tibeti témát. Mindez, vagy legalábbis mai formája és működése – nyilvánvalóan bizonyos fokú spontán önszerveződésen túl – azon önreprezentációs tevékenység eredménye, amelyet a tibetiek – elsősorban a dalai láma az indiai Dharmsalában működő emigráns kormány szervezésében – szerte a világon folytatnak.

Ez az önreprezentáció lehet tudatos vagy spontán, s folyamatában, szerkezetében, funkciójában és megjelenési formájában nagyon hasonlít a folklorizmus folyamatához. Ebben az esetben a tibeti kultúra, pontosabban annak meghatározott elemei kerülnek idegen, illetve megváltozott környezetbe. Ezek a kulturális jelenségek kénytelenek alkalmazkodni, s mivel ez a folyamat a szemünk előtt zajlik, jól megfigyelhetők az adaptációs mechanizmusok.

A tibeti egzotikum közvetítésében nagy szerepet játszanak azok a sztereotípiák, amelyek a „nyugati ember” tudatában a tibeti kultúráról élnek. Ezen sztereotípiák – bár egyfajta szelektálási folyamat eredményeképpen sokkal inkább eleve adott világnézetünket támasztják alá, mintsem valódi ismereteket közvetítenének – gyakran olyan forrásokból táplálkoznak, amelyek a tibeti – főként buddhista – kultúrát sajátként, mégsem valóságos eredetiségében reprezentálják. Értem ezen azt, hogy a tibeti önreprezentáció kapcsán annak tárgyát és alanyát, a „tibetit” semmi esetre sem redukálhatjuk a tibeti népre, a tibeti nyelvet beszélők közösségére. A tibeti egzotikum éppen azért sajátos, mert – az amúgy nagyvonalúan – tibetinek nevezett kultúra képviselője és reprezentánsa egyre gyakrabban eredetileg a tibeti kultúrkörön kívülről érkezett személy, csoport, szervezet. Nevezhetnénk őket szimpatizánsoknak, de önértékelésük, önnön státusmeghatározásuk alapján többek annál. A mozgatórugó rendszerint a buddhista lelkület, a politikai szolidaritás vagy a tudomány.

A tibeti kultúra egzotikus voltának terjesztésében, a tibeti mítosz vagy egyenesen a földi paradicsom, Shambhala mítoszának nyugati közvetítésében meghatározó szerepet kaptak azok a maguk által tudományosnak tekintett kutatók művelői, akik önnön misztikus beállítottságuknál fogva alaposan misztifikálták a tibeti buddhizmust, illetve általában a tibetiek életmódjának mozzanatait. Közülük a legismertebb Alexandra David-Neel, aki a 20. század első felében tibeti szerzetesnek öltözve jutott be az akkor igen nagy elszigeteltségben élő országba, s állítólag ő volt az első európai nő, aki eljutott a teokratikus állam fővárosába, Lhászába. Utazásairól írott könyveinek szóhasználata a titokzatosság, az idegenség, a másság és a megismerhetetlenség végletei körül forog, ám könyvének vitathatatlan célja éppen ezen idegenség feltárása, ami azonban csak a beavatott számára hozzáférhető.<sup>6</sup> A David-Neelhez hasonló mediátorok azokra a már létező sztereotípiákra építettek, amelyeket a Tibet történelméből és földrajzi helyzetéből, elzártságából fakadó ismeretlenség táplált, s amelyeket ily módon megerősítettek. Az ilyen típusú beszámolók elsősorban a misztikumról, illetve az olvasó szemében az ebből táplálkozó egzotikumról szólnak, egy olyan világról, ahol a csoda valósággá válik (hiszen például David-Neel a saját szemével látta, ahogyan a szerzetesek a föld felett lebegnek meditációban), ám még nem egy lehetséges alternatív életmódról.

A tibeti kultúra (egzotikum) megfogalmazhatóvá és közvetíthetővé tételében és

ezáltal megismerhetőségében, egzotikus voltának kiépítésében elsőként kiváló tudósunk, Kőrösi Csoma Sándor működött közre, amikor a 19. század első felében elkészítette tibeti–angol szótárát és nyelvtanát, illetve tudományos szintű jegyzeteket készített a tibeti buddhizmus elméleti alapjairól.<sup>7</sup> Munkája nagy jelentőségű a tibetisztika valamennyi művelője számára, ám szerepe mára ennél jóval tágabb keretekben kap fontosságot. Különösen kora magyar nemzeti és etnikai identitáskeresésében nyert elévülhetetlen érdemeket Kőrösi Csoma azon törekvése, amikor a magyar nép keleti eredetét kutatta, s bár a tibeti kultúrának mintegy „véletlenül”, mellékvágányként vált kitűnő ismerőjévé, ma mégis ő reprezentálja a Kelettel való szoros kapcsolatunkat, ő, „aki megnyitotta a nyugatiak szívét a Buddha tanítása előtt”.<sup>8</sup> Mint ahogy az Farkas Attila Márton kutatásaiból (Farkas 1997) kiderül, a különféle magyar buddhista közösségekben tetten érhető az identitás azon jellemző aspektusa, miszerint mi, magyarok valójában nyugatra tévedt keletiek vagyunk, ennél fogva, ha egy keleti dolog Európába kerül, annak legjobb nyugati befogadói és továbbítói csak mi, magyarok lehetünk. Bár ismert, hogy Kőrösi Csoma élete végéig hű maradt református hitéhez, 1933-ban a tokiói Taisho buddhista egyetemen szentté avatták, ami egyszerre tette őt nemcsak a buddhizmus hiteles közvetítőjévé, hanem képviselőjévé is, illetve a tibeti idegenséget elsőként egzotikussá tevő legitím személyiségévé. Bár a korabeli legfőbb lhászai hatalom nem tudott tudósunk tevékenységéről, hiszen Kőrösi Csoma a nyugati határvidéken végezte kutatásait, ma mégis az ő személye az első és legfontosabb kapocs Tibet és a magyarság között (bár ő magát mindig hangsúlyosan székelyként említette).

Végezetül rövid példaként kiemelve érdemes néhány szót szólni az egyik magyarországi, tibeti mintára alakult karma-kagyü közösségről,<sup>9</sup> a Nógrád megyei Tar községben meditációs központot működtető Karma Ratna Dargye Ling nevű buddhista csoportosulásról, pontosabban annak reprezentációs funkciójáról.<sup>10</sup> Működik ugyanis a központ területén egy Kőrösi Csoma Sándornak szentelt emlékpark, amely a tudós életútját, tevékenységét, a tibeti világot és a tibeti buddhizmus alapjait hivatott bemutatni egy buddhista ereklyetorony, sztúpa körül. Bár maga a sztúpa, szimbolikája, a szimbólumok közvetítése, annak módja és a dalai láma személyes jelenléte az avatáson,<sup>11</sup> illetve általa a hely és a közösség legitimálása már önmagában is szép és elemezhető példáját kínálja a tibeti önreprezentációnak, a „magyarországi Tibetre” adott laikus válaszreakciók még eklatánsabb módon fejezik ki az egzotikum valódi mibenlétét. Ennek vizsgálatához az egyik legbeszédesebb forrás az a vendégkönyv, amelybe a sztúpa megtekintésekor írnak a látogatók.<sup>12</sup> Az alábbiakban röviden az ebből levonható tanulságokat szeretném összefoglalni.

A vendégkönyv bejegyzéseiben írott formában jelenik meg az a jellegzetes európai Tibet-kép, amely ugyan nem fogalmaz konkrétan, mégis egyértelműek a megismerhetetlenségre, a titokzatosságra, ugyanakkor a megváltó békességre és nyugalomra való utalások, amelyek nélkülözhetetlenek az ember lelki fejlődéséhez, s amely, íme, Tibetben megtalálható. Ilyen jellemző fordulatokat olvashatunk a vendégkönyvben:

„Én is szeretném megtalálni az életemben azt a békét, ami belengi ezt a helyet.”

„Olyan, mintha megállt volna az idő ezen a helyen.”

„Mefoghatatlan, felfoghatatlan, mégis érzékelhető hatással van az emberre.”

Vélhetően a buddhizmus „nem ártani” elve vagy sokkal inkább a dalai láma személye a forrása azon vélekedéseknek, amelyek Tibetet a béke szigeteként aposztrofálják,

a belső, lelki megbékélést is értve rajta, amiben segítséget nyújt az egzotikum tibeti szellemének jelenléte.

„Megbékélt a lelkem a látványtól.”

„Békére vágytam, és [itt] megtaláltam.”

„Én is szeretném megtalálni az életemben azt a békét, ami belengi ezt a helyet.”

„Köszönöm, hogy a látottak által újabb útmutatást kaptam a lelki út megtalálásához.”

„Mindenki életében olyan béke legyen, mint ezen a szent helyen!”

A tibeti kultúra tárgyi és szellemi megjelenítése Magyarországon, a tibeti egzotikum megtapasztalhatósága és élményszintű átélése, az önreprezentáció ezen tudatos törekvése ad táptalajt a következő megnyilvánulásoknak:

„Egy darabot láthattunk Tibetből.”

„Jó, hogy nem kell elmenni Tibetbe, hogy buddhista szentélyt és imamalmot láthassunk.”

„Köszönjük, hogy e különleges emlékhely betekintést nyújt egy távoli világ kultúrájába, amely minden emberhez közel áll, még akkor is, ha nem tudunk róla.”

Ezekhez közvetlenül kapcsolódik a továbblépés, a buddhizmus és a tibeti kultúra mélyebb megismerésének gondolata: „Jó lenne megismerni a buddhizmust. Talán több választ kaphatnánk sok kérdésre.”<sup>13</sup> „Remélem, egyszer eljutok Tibetbe.”

A keleti kapcsolat és a hely legitimitációjának gondolata jelenik meg azokban a bejegyzésekben, amelyek a buddhizmusra is jellemző befogadó-elfogadó attitűddel közelítenek a tibeti-buddhista jelenléthez, a személyes hitbéli meggyőződés megerősítésére való hivatkozással:

„Köszönöm, hogy ezen az úton is közelebb kerültem Istenhez, aki eddig is segítette utamat.”<sup>14</sup>

„Talán van kapcsolat a katolikus és a buddhista tanok között? Az itt töltött idő ebben megerősített. Fejet kell hajtani a több ezer éves mondatok, tanok előtt.”

1995-ben avatták föl a sztúpa körül a Kőrösi Csomáról elnevezett emlékparkot, amely mintegy összeköti a hangsúlyos magyarságtudatot keleti eredetünk eszméjével, illetve e kapcsolat legitimálja a hely egzotikus szellemét. Lényeges momentum, hogy a tibeti miliőben épült emlékpark felavatásakor az ország valamennyi, Kőrösi Csoma nevét viselő általános és középiskolája koszorút helyezett el ott, amely mozzanat érzékenyen fejezi ki azt az egyetemes mozgósítást és közös cselekvési hajlandóságot, amely a buddhizmus alapvető sajátossága, ám az önreprezentáció folyamatában különös hangsúlyt kap. A vendégkönyv tanúsága szerint sokan hajtának fejet a tudós emléke előtt, akit többnyire buddhista szenthez méltó erényekkel ruháznak föl, hisz „tettét valamennyi lény javára vitte véghez”, s „dicsőséget szerzett a magyarnak Tibetben is”. A gondolatot kétségkívül az a fentebb már említett tény is népszerűsítette, hogy Kőrösi Csoma Sándort a tokiói egyetemen buddhista szentté (bódhiszattvá) avatták,<sup>15</sup> s szobrot állítottak neki az egyetem aulájában, amely lótuszülésben, meditáció közben ábrázolja nyelvészünket.

Jellemzően, ám szórványelemekben jelennek meg a vendégkönyvben olyan utalások, amelyek a hozzáértést, a szakértelmet, a tájékozottságot hivatottak reprezentálni, valódi vagy képzelt ismeretek birtokában. Ebbe a bejegyzéstípusba tartoznak a dalai lámát életető szövegek, az ismert tibeti mantra (*om mani padme hung*) – gyakran díszí-

tő funkciójú – feliratait, tibeti betűk (soha nem teljes szavak) jól-rosszul írott bejegyzései, illetve egyéb keleti kultúrák attribútumainak használata (jellemzően például a kínai jin-jang ábrázolás).

A tibeti egzotikum exportálása és az önreprezentációs tevékenység működési mechanizmusainak pontosabb feltérképezése további kutatásokat igényel, egyfelől a kommunikációs csatornák vizsgálata révén, értve ezen valamennyi jelkövetítő rendszert, amelyeken keresztül egy idegen kulturális elem új környezetbe kerülhet, másfelől hasznos volna megvizsgálni azon sztereotípiákat, amelyek a tibeti kultúra közvetítőiben élnek a „nyugati” kultúrákkal kapcsolatban, illetve azt, hogy hogyan használják fel ezeket az önreprezentáció során. Nem utolsósorban pedig tanulságos lenne elvégezni azon folyamat vizsgálatát, amelynek végeredménye a buddhizmus és a tibeti kultúra egyéb elemeinek „áruba bocsátása”.

## JEGYZETEK

1. A lámaizmus kifejezés a tibeti buddhizmus egy kevésbé szerencsés európai elnevezése, amely a tibeti hagyományban a láma, vagyis a beavató mester központi szerepére utal.
2. Jellemzően a buddhista közösségek tagjai nem beszélik az irányzatuk alapját képező kultúra nyelvét, ám az alapszövegeket eredeti nyelven olvassák, még akkor is, ha rendelkezésükre áll azok fordítása, mely igen eltérő minőségű lehet.
3. A The Department of Information and International Relations Central Tibetan Administration 1996-os kiadású Dharmasala. *A Guide to Little Lhasa in India* című propagandafüzet adatai szerint 1996-ban Tibeten kívül körülbelül 120 ezer tibeti ember élt (ennek egy része Indiában, főként Ladakhban, Nepálban, Bhutánban és Szikkimben természetesen nem menekült), mégpedig a következő megoszlásban: India: 73 500, Nyugat-Bengál és Szikkim: 14 300, Ladakh 5600, Nepál: 20 000, Bhután: 1500, USA: 3000, Canada: 560, Svájc: 2000, Európa egyéb területei: 330, Ausztrália és Új-Zéland: 120, Japán: 40, Skandinávia: 90 fő. Ezek a számok az elmúlt tizenegy év alatt tovább növekedtek, bár megbízható statisztikát nehéz találni, főként, mert a tibetiek-kérdés a pusztán számoknál jóval szövevényesebb (elég itt csak azokra az állapotos anyákra gondolni, akik Tibetből átszöknek a határon Dharmszalába, ott megszülik gyermeküket, majd egyedül visszatérnek, hogy otthon maradt családjukat ne érje megtorlás).
4. Bár ez a hajlandóság a buddhizmustól, különösképpen pedig a tibeti buddhizmustól soha nem állt távol.
5. A Tan Kapuja Buddhista Egyház, a Buddhista Misszió: Magyarországi Arya Maitreya Mandala Egyházközség, Magyarországi Csan Buddhista Közösség, a Karma Decsen Özel Ling (Ole Nydahl közössége), a Magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség, a RIME Tenzin Sedrup Ling Rime Buddhista Centrum és a Szangye Manlai Gedün, vagyis a Gyógyító Buddha Közössége, s további, hivatalosan be nem jegyzett közösségek is működnek hazánkban.
6. Lásd például David-Neel 1981; 1993; 2000.
7. Kőrösi műveinek magyar nyelvű fordítását Duka Tivadar tette közzé (Duka 1984), illetve magyarul olvasható még Kőrösi Csoma Sándortól Buddha életének és tanításainak összefoglaló tanulmánya (Kőrösi Csoma 1982), továbbá hozzáférhető tibeti–angol szótára és nyelvtana is.
8. *A Buddhista Misszió Szervezeti Felépítése és Tevékenysége* című kiadvány. Budapest, 1989, 12.
9. A magyarországi – s ez elmondható általában a nyugati buddhizmusról is – nem azonos az „eredeti”, keleti buddhizmussal, bár az is meggondolatlan kifejezés, hogy „keleti buddhizmus”,

hiszen ahhoz túlságosan szerteágazó és sokrétű, ráadásul a buddhizmus egyik legjellemzőbb vonása, hogy éppen változataiban él. Ám nyugatra kerülve – mivel új társadalmi kontextusba került – érhető módon alkalmazkodni kényszerült, és sok mindenben módosult. Nem feltétlenül jó szó az, hogy „megváltozott”, inkább mást jelent, mivel más jelentés-összefüggésbe került. Ez igaz egyrészt az általános kulturális különbség, a más fejlődés, más felfogás stb. szempontjából, vagyis ha egy kulturális jelenség más közegbe kerül, jelentéstartalma és összefüggései változásokon mennek keresztül. Másfelől Magyarországon a buddhizmus mesterséges képződmény, hiszen nincsenek történeti előzményei, s mellőzi a társadalmi „táptalajt” is. Vagyis amikor a magyarországi buddhizmust vizsgáljuk, jellemzően egy magyar sajátosságot vizsgálunk (Farkas 1997:5).

10. A közösség birtoka, amelynek központjában a sztúpa áll, Tar község közigazgatási határán belül fekszik, ám a településtől elkülönülve, a műút túloldalán, festői dombok között, a buddhista jelenlét valamennyi tárgyi megnyilvánulásával. Nem hiányzik a központ fenntartását célzó, illetve a fogyasztói igényeket kielégítő szuvenirbolt sem, ahol a tibeti buddhista vallási segéd-eszközök mellett megtalálható a piacra termelt kínai buddhista kegytárgyak számtalan változata is, továbbá számtalan könyv a buddhizmus témakörében, amelyek a laikustól az orientalista kutatókig mindenkinek kínálnak olvasnivalót. A központ fenntartói nem is törekedtek specializált üzlet kialakítására, ugyanis a magyar Tibet-kép rendszerint összemosódik az Ázsia-képpel. Így az üzenet szempontjából nincsen jelentősége sem a helynek, sem a konkrét vallási irányzatnak, hiszen a közösség – a buddhista hagyományokhoz híven – vallástól, nemtől, nemzeti, etnikai hovatartozástól függetlenül hirdeti mondanivalóját, amelynek alapjait a tibeti buddhizmus szerint már Gautama Sziddhárta (a történeti Buddha) is „valamennyi érző lény” megigazulásáért fogalmazta meg.
11. Az ereklyetornyt, amelyet Kőrösi Csoma Sándor halálának 150. évfordulója alkalmából építettek, 1992-ben szentelte föl a 14. dalai láma. A tervezés és az építési munkálatok egy francia és egy magyar szakember közreműködésével folytak. A magyar tervezőnő nem áll kapcsolatban a buddhista eszmékkel, előre megadott pontos adatok alapján irányította az építkezést, amelynek során a megfelelő szent ereklyéket is beépítették az épületbe – immár a közösség vallási vezetőjének irányításával. A sztúpa díszítését, festését már egy tibeti mesterre bízták, hiszen a tibeti buddhizmus elmélete szerint minden művészeti alkotás a vallást és a vallásgyakorlást hivatott szolgálni, ennek megfelelően a szigorú ikonográfiai és ikonometriai ismereteket igénylő díszítőmunkát már csak beavatott szerzetes-szakértő végezheti el. A tibeti buddhista istenkép ugyanis „támasz” (*ten*), amely a meditáció során az elmélyüléshez, az istenséggel való azonosuláshoz nyújt segítséget.
12. 2004-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szociológia Intézetének nyári terepkutatása keretében tizenegy hallgató bevonásával terepkutatást folytattunk Taron. Egyhetes, teljes mintán végzett kérdőíves kutatásunk szerint a sztúpához látogatók kétharmada egyetemet vagy főiskolát végzett, illetve felsőoktatásban tanul(t). A legtöbb esetben először véletlenül bukkantak rá a központra, ám ettől kezdve sokan visszajártak, illetve jelentős az osztálykirándulások, táborok, túrák útvonalába beépített „kötelező” részvétel. Szintén körülbelül a látogatók kétharmada vallotta magát katolikusnak, bár hívőnek a nagy többségük „a maga(m) módján” tartotta magát. A megkérdezetteknek majdnem a fele hisz a reinkarnációban, holott ezen 45 százalék jelentős része katolikusnak tartja magát. A látogatók nagy része valamilyen magyarországi városból érkezett, Budapestről azonban elenyészően kevesen. A megkérdezettek húsz százaléka vett már részt olyan tanításon, amelyet a dalai láma adott, ám valamilyen buddhista tanítást már a válaszadók fele meghallgatott. A vendégkönyvből származó információk ezen látogatóközönségtől származnak.
13. Aláírás: „egy 73 éves öregember”.
14. A kézírásból és a névből valószínűsíthető, hogy a bejegyzés egy *idős* hölgytől származik.

15. A buddhista szent onnan ismerszik meg, hogy élete folyamán megvilágosodott, belépett a nirvánába, azaz meglátta a jelenségek valódi természetét, a mögöttük húzódó valóságot, és felismerte a dolgok mulandó és átmeneti jellegét. A mahájána buddhizmus szerint (amelynek egy késői hajtása a tibeti buddhizmus) erre csak olyan személy képes, aki vagy hosszú életek során kemény munkával jutott el a felismerésig, vagy – és ez már csak a késői mahájána elmélete – olyan magas rendű meditációs technikák alkalmazásával, amelyek révén egyetlen élet alatt elérhető a megvilágosodás. Bár Kőrösi Csoma levelezései jórészt ismertek (Terjék, szerk. 1971; Terjék 1976; Szilágyi, szerk. 1984; Baktay 2003), ezekben nincsen utalás a tudós személyes buddhista elköteleződésére, sokkal inkább református hitének megőrzésére – bár a buddhizmus szempontjából a kettő távolról sem zárja ki egymást, hiszen egy buddhista emberre (és ez a magyarországi buddhista közösségek tagjaira is igaz) nem jellemző az a típusú vallási identitás, ami kizárja a más vallások iránti elköteleződést.

## IRODALOM

BAKTAY ERVIN

2003 Kőrösi Csoma Sándor. Budapest: Talentum.

DAVID-NEEL, ALEXANDRA

1981 Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects. San Francisco: City Lights Publishers.

1993 My Journey to Lhasa. Boston: Beacon Press.

2000 Magic and Mystery in Tibet. New York: Book Tree.

DUKA TIVADAR

1984 Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai. Budapest: Buddhista Misszió.

FARKAS ATTILA MÁRTON

1997 A buddhizmus Magyarországon. Szakdolgozat, ELTE Kulturális Antropológia Szak.

KŐRÖSI CSOMA SÁNDOR

1982 Buddha élete és tanításai. Bukarest: Téka.

SZILÁGYI FERENC, SZERK.

1984 Kőrösi Csoma Sándor levelesládája. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

TERJÉK JÓZSEF

1976 Kőrösi Csoma dokumentumok az Akadémiai Könyvtár gyűjteményében. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

TERJÉK JÓZSEF, SZERK.

1971 Tudósítások Kőrösi Csoma Sándorról. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.