

keréknyomok

TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

POROSZ TIBOR

- Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás?
A rituálé szerepei a buddhizmusban 3

WINDHOFFER TÍMEA

- Geszár király,
egy tibeti füstáldozati szöveg alapján 43

BÉRES JUDIT

- Füstáldozat a helyszellemeknek
Qinghaiban – Trisok Gyalmo Tóanyának
és Trika Amnyi Jülhának bemutatott
áldozati szöveg nyomán 60

KRIZSÁN KRISZTIÁN

- Az örület a görög drámában
Szophoklész: Aiasz 79

BÁNYAI ALEXANDRA

- A lámpás fénye –
A Milindapanyha újjászületés-
metaforáinak vizsgálata kognitív
nyelvészeti eszközökkel 96

FÓRIZS LÁSZLÓ

- Szaramá és a panik
Rigvéda 10.108 115

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

COMMON BUDDHIST TEXT

- Guidance and insight from the Buddha 124

JOANNA JUREWICZ

- Fire, Death and Philosophy
A History of Ancient Indian Thinking 126

VERS

- Arszenyij Tarkovszkij versek
Bánfalvi András emlékére
(ford. Fórizs László és Baka István) 127

SUMMARIES IN ENGLISH 145

E SZÁMUNK SZERZŐI

Tanulmányok, fordítások

POROSZ TIBOR

Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás? A rituálé szerepei a buddhizmusban

Az írás röviden áttekinti a rituálé néhány fontosabb nyugati elméleti modelljét, felvázolja a Buddha rituálékkal kapcsolatos álláspontját és bemutatja a buddhizmus rituális gyakorlatának alapvető mintázatait, valamint azoknak a nyugati buddhizmuson belüli megjelenését. Eközben láthatóvá válik a rituálé kulturális, kommunikatív, társadalomszervező és kozmológiai szerepe, és az antiritualizmus folytonosan felbukkanó kérdése. Az írás a rituálét a buddhista vallásgyakorlás önálló módszerének tekinti a filozófia és a meditáció mellett, és hangsúlyozza azt a benne rejlő lehetőséget, hogy performanszként végezve a tanulás és a megismerés egyik módszere legyen.

Végig nézve Ázsia ősi buddhista hagyományokkal rendelkező országain, mindenütt azt lehet látni, hogy mindegyik irányzat és iskola, valamennyi szerzetesi vagy világi gyakorlat rituális elemekkel teli. A spirituális utat kereső nyugati kívülálló érdeklődő a kolostorokban gyakran nem is találkozik a keresett és elvárt „komoly” meditatív gyakorlással, inkább csak a naponta akár többször is elvégzett recitálásokkal, leborulásokkal szembesül. De még az intenzív meditatív elvonulásokat tartó szerzetesi Gyülekezetek is rendszeresen elvégzik a napi rituáléikat. Hasonló viselkedéssel lehet találkozni a saját régi hagyományaiból és vallási rituáléiból kiszakadt Nyugaton az oda importált buddhista hagyományok gyakorlóinál éppúgy, mint a nyugatosodott meditációs központok eltökélt törekvőinél. Ugyanakkor már a buddhizmussal csupán ismerkedő is tudhat a történeti Buddha rituálékkal szembeni állásfoglalásáról. Felmerülhet hát a kérdés, mi a helye és a szerepe a rituáléknak a buddhizmusban? Lehet-e értelme manapság is a rituálék végzésének? Segítik, vagy éppenséggel hátráltatják az eredetileg kitűzött spirituális cél, a szenvedéstől való megszabadulás, a nirvána elérését? E kérdések megválaszolásához közelebb vihet a rituálé természetéről született legfontosabb kutatási eredmények áttekintése, valamint a buddhista rituálék kialakulásának és történetének a megértése, így ez az írás ezek felmutatására tesz egy rövidre szabott kísérletet.

1. A rituálé elméleti modelljei

Az alábbiak nem kívánnak még csak vázaltszerűen, vagy akár csupán a felsorolás szintjén sem, valamiféle elmélettörténeti képet nyújtani. Bár a hangsúly az újabb kutatási eredményeken van, azonban az ismertetett szemléletek egymásra következője mégsem jelenti a kevésbé értékestől az értékesebb felé haladó hierarchikus felsorolást sem. Az itt említett egyes kutatók munkássága is annál jóval sokrétűbb, mint ahogy esetleg a rájuk történt hivatkozás azt sugallhatná. A következő kitekintés tehát nem vállalkozhat másra, mint hogy felhívja a figyelmet néhány válogatott kitüntetett témára és megfontolásra, amelyek a rituálét vizsgáló meg gondolások és személyek hálózatában mintegy csomópontokként összeköthetnek más nézeteket és személyeket. Az így kibontakozó képből világosan látszik a rituálé jelentésének folytonos újraértelmezése. A szinte átláthatatlan vonatkozó irodalomban segíthet eligazodni jó néhány mű (BELL 1992, 1997; DOTY 2000; MICHAELS 2010; GOODY 2010; GRIMES 1982/1995, 1996, 2014), amelyekre az egyéb hivatkozott irodalom mellett magam is többször támaszkodtam.

1.1. A rituálé mint vallás, társadalom és kultúra

A rituálét „vallás”-ként értelmezte a *mitológiai-rituális* iskola. E szemléletnek a mitológia dominanciáját tételező képviselői (Max Müller, Edward Tylor, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto, Mircea Eliade) szerint a rituálét a vallásos viselkedés szükségszerű, de mégiscsak másodlagos kifejeződésének lehet tekinteni. A vallásos mítoszok történeteket közölnek, amelyeket a rituálékban újrajátszanak és megtapasztalnak, így a rituálék csupán a mítoszok egyszerűsített előadásai. Ezzel szemben a rítust hangsúlyozó iskola (Jane Ellen Harrison, W. Robertson Smith, Anthony F. C. Wallace) éppen fordítva gondolta, megkérdőjelezte a vallásos szövegek elsődlegességét, szerinte a mítosz a megcselekedett rituálé elbeszélése, bár a kettő szükségképpen kölcsönhatásba lép egymással. A *strukturalista* megközelítés (Claude Lévi-Strauss és tanítványai) a rituálé formai vonásaiban vagy struktúrájában kereste annak jelentését. A rituálét rutinossá vált gondolatmentes cselekvésként írták le, amely ezért tisztán formális, másodlagos, és az eszmék pusztá fizikai kifejeződése.

A mitológiai-rituális iskola és a strukturalista szemlélet közös alapvető mintázata a rituális *elkülönítése* a mentális kategóriáktól, illetve a cselekvés elválasztása a gondolkodástól. Ennek a felfogásnak az alternatívája a rituálét olyan funkcionális vagy strukturális mechanizmusként írja le, amely újra *integrálja* a gondolkodást és a cselekvést (BELL 1992).

A *szociális funkionalisták* (Bronislaw Malinowski, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss) a rituális cselekvéseket a hitnél alapvetőbb kategóriaként, a vallás társadalmi dimenziójába integrálva, a társadalmi jelenség egyik természeteként, „*társadalom*”-ként elemezték. Szociális-pszichológiai megközelítéssel azt is kiemelték, hogyan elégíti ki a vallás az egyén kognitív és affektív igényét egy stabil, felfogható világra. Hangsúlyozták, hogy a hit, különösen a rituálé, megerősíti az egyének közötti hagyományos társadalmi kötelekeket,

és megmutatták, hogy a rituális cselekvések miként szakralizálnak dolgokat, embereket vagy eseményeket, hogy a vallásos jelenségek és eszmények miként erednek a társadalmi cselekvésekből. E nézetet azonban módosítja Max Gluckmannak az az álláspontja, amely szerint a rituálé nem annyira a társadalmi kohézió és egység, hanem sokkal inkább a társadalmi feszültségek kifejeződése, aminek egyik megnyilvánulása a „lázadás rituáléja”, amikor – mint például a rituális király-gyilkosságok esetében – a tekintély normális szabályai ideiglenesen felborulnak (GLUCKMAN 1963). Amint azt Arnold van Gennep kifejti, a rituálék a személyes krízisekhez is szervesen kapcsolódnak. A rituálék a társadalmi használatuk alapján érthetők meg, de ez a kontextus legkövetlenebbül az egyes rituális cselekvéseknek az azt megelőző és azt követő rituáléinak a sorozata. E működés egyik megnyilvánulása az „átmenet rítusainak”, az egyéni életválságok (születés, gyermekség, pubertás, házasság stb.) kritikus pillanatainak a sorozata, amikor az illetők az elkülönítés, az átmenet és a befogadás fázisain haladva az egyik társadalmi státuszról egy másikba kerülnek (VAN GENNEP 1960).

Ezeka dinamikusfunkcionalista megközelítések a társadalmi rendszerre jellemző „kauzális-funkcionális integráció” szerepét húzzák alá, amikor egy organizmusban valamennyi rész egyetlen oksági hálóban egyesül. Ugyanakkor a társadalmi rendszertől megkülönböztetve kezelhető a kultúra átfogóbb kategóriája. A kultúra jellegzetessége a „logikai-jelentésteli integráció”, ami az integráció olyan fajtáit jelenti, mint amilyenek Bach fűgáiban, a katolikus dogmákban vagy az általános relativitás elméletben találhatók (GEERTZ 1973).

Miután a rituálé alapjaként a „kultúra” dinamikáját találták meg, a *szimbolikus antropológisták* (Mary Douglas, Victor Turner, Clifford Geertz, David Schneider, Edmund Leach, Marshall Sahlins) számára a kultúra a vallástól és a társadalomtól megkülönböztetve vált az elemzés kategóriájává, és ezzel a rituálé egyben interdiszciplináris vizsgálat tárgyává is lett. Már Joseph Campbell felveti, hogy a mitológia tanulmányozásának nemcsak a mítosz és a rituálé specifikus, helyi, történeti dimenzióit kell tartalmaznia, hanem a kultúra által alakított univerzális aspektust is. A rituálé a mikrokozmosz és a makrokozmosz közötti mezokozmosz helyzetében van (CAMPBELL 1959). Campbell úgy véli, hogy a mítoszok és a rituálék négy funkciója különböztethető meg: az áhítatot és tiszteletet kiváltó misztikus vagy metafizikai; a kozmosz koherens képét nyújtó kozmológiai; az egyéneket a társadalmi közösségbe integráló szociológiai és az egyéneket a belső fejlődésben vezető pszichológiai (CAMPBELL 1972).

Strukturalista megközelítéssel a rituálé szimbolikus kapcsolatként értelmezhető egyfelől a kulturális gondolkodás és más komplex jelentések, másfelől a társadalmi cselekvések között (MUNN 1973). A *funkcionalista* szemléletével a rituális cselekvés különbözik a technikai cselekvéstől, mert minden esetben kifejező vagy szimbolikus elemet tartalmaz. Mindaz szimbólum, aminek jelentése van, és bármilyen jelentést szimbólum fejez ki. A szimbólum jelentése annak társadalmi funkciójához kapcsolódik, referenciája a társadalmi struktúra. (RADCLIFFE-BROWN 1952). A *biofunkcionalista* álláspont szerint a rituálé – tehát a sztereotíp, ismétlődő, rögzült sorrendet követő cselekvés – minden állati viselkedés közös formája, ami a kommunikáció nélkülözhetetlen funkcióját szolgálja, és ugyanígy kell vizsgálni az ember vallásos és világi rituáléit is (WALLACE 1966; BOYER 1994).

1.2. A rituálé mint kommunikáció

A szóbeliség kultúráiban megkísérelnek szó szerint elismételni énekeket vagy más műfajokat, de ez többnyire csak mintegy hatvan százalékos pontossággal sikerül. Azonban a rituális szövegek memorizálásánál az ismétlés szóról szóra is megtörténhet. Voltaképpen a rituális nyelv hasonlóképpen viszonyul a hétköznapi nyelvhez, mint az írás, mivel olyan állandóság jellemzi, amely a hétköznapi nyelvnek nem sajátja. Ez a helyzete arra az esetre is érvényes, amikor a rituális beszéd nem szóról szóra ismétlődik (ONG 2010). A rítusok az ismétlés és a megjelenítés aktusaiból állnak, és minél szigorúbb egy rend – voltaképpen a világ rendjének – követése, annál nagyobb szerepet kap az ismétlés, illetve minél nagyobb a mozgásszabadság a rituálén belül, annál inkább a megjelenítés kerül előtérbe. A hagyományok írásba foglalásával a hangsúly az ismétlésről a megjelenítésre, az utánzó „rituális koherenciáról” az ismétlés kényszerét elvető, a szövegeket értelmező „textuális koherenciára” helyeződik. Ez azt is jelenti, hogy a szóbeli hagyományozás és a rituálék világában csekély a szövegek megújulási képessége, míg az írásos kultúrák ösztönzik a változást (ASSMANN 1999). Az orális társadalmakban a rituálék nyilvános közösségi tevékenységek, az írásbeliséggel rendelkező kultúrákban viszont sok esetben már bennfentesebbek, családiasabbak, szűkebb körűek, illetve – mint például a születés vagy a halál alkalmával – írásbeli szerződés egészíti ki a tulajdonról vagy más jogokról. Hasonlóképpen, az írásos vallásokban a korábbi szó szerinti vérérdőzot átadja a helyét a metaforikus vagy belső, mentális áldozásnak. A rituális szövegek létrehozása és sokszorosítása a templom-komplexumok vagy a kolostorok növekedéséhez, az államhatalommal szembeni viszonylagos autonómiájukhoz, oktatási központok létrehozásához vezetett, ami természetesen a társadalom szerveződésének megváltozásával is együtt járt (GOODY 1986). Mindez kiegészíthető azzal az észrevétellel, hogy a végül kialakult oktatási rendszer a beszéd egyfajta ritualizálása, a beszélő alanyok szerepének minősítése és kijelölése, egy szétszórt doktrínális csoport létrehozása, ezzel a diskurzus hatalmának és tudásának elosztása és kisajátítása (FOUCAULT 1998).

Vitatható, hogy maguknak a rituáléknak milyen kommunikatív szerepe lehet. Az egyik álláspont szerint, amint azt például a rituális védikus szövegek is mutatják, a rituálé és a végrehajtása során recitált szövegek jelentésnélküliek, hiszen a rituálé résztvevői ritkán képesek értelmezni azt, de ha mégis megteszik, akkor az az értelmezés naiv vagy inadekvát (STAAL 1979). Az interpretáló elméletek szemben állnak ezzel a nézettel. E helyett éppen azt hangsúlyozzák, hogy a rituálékban résztvevők számára a *jelentés* központi szerepet kap, a vallás és a rituálé a jelentés kulturális rendszerei.

A rituálének a társadalmi kohézióra kifejtett hatását a társadalmi *kommunikáció* fogalmaival magyarázó egyik értelmezés (MARCUS – FISHER 1986) úgy véli, hogy miután a rituálék nyilvános természetűek, ezért analogikusak a kulturálisan produkált szövegekkel, ami a jelentést a rituálé tapasztalásai fölé helyezi. Mások (DOUGLAS 1970; SCHECHNER 1987) szerint a rituálé egyértelműen éppúgy a kommunikáció formája, mint a nyelv, a szociológiai igazságokat kozmológiai terminusokkal fejezi ki (DOUGLAS 1970), illetve maga sem más, mint

nyelv (FERRO-LUZZI 1977). Kifejezőképességéből eredően a rituálé a nyelvként működő nem-verbális viselkedések kulturális készlete, sőt, maga a nyelv is a rituálé egy formája, ami kollektív üzeneteket közvetít (LEACH 1976). Ennek megfelelően vizsgálni lehet a rituálé morfológiáját, szintaxisát, szemantikáját és pragmatikáját (STAAL 1990; LAWSON – McCAULEY 1990).

1.3. A rituálé „cselekvés” elméletei

A rituálé cselekvéseméleti értelmezése John L. Austin „performatívumai” és John R. Searle „beszédaktusai” révén támogatást kapnak a nyelvfilozófia területéről. A pragmatika szerint a performatívum a nyelvnek az a használata, amelynek célja nem a valóság leírása, hanem annak megváltoztatása. A szavak azonban nem csupán „beszédaktusok” (*speech acts*), hanem minden használatuk tett, a nyelvhasználat intencionális szabályok által irányított tevékenységnek értelmezhető. A nyelvi performatívumok e gondolatának folytatása, hogy a cselekedeteink is értelmezhetők beszédként. A performatív beszédaktusok és a rituálék hasonlóak (RAPPAPORT 1979; TAMBIAH 1979), például a formalitásukban, vagyis abban, hogy a cselekvés stilizált, ismétlődő és sztereotip, ami meghatározott helyen, időpontban és körülmények között történik.

A cselekvéseméleti gondolkörön belül megfogalmazódik az a szemlélet is, amely szerint a rituálé nem csupán kifejezi a kultúrát, hanem egyben az emberek észlelését és értelmezését is megváltoztatja a tanulás kinesztetikus vagy más fajtáival, miközben a résztvevők a folyamat aktív cselekvői.

Erving Goffman arra hívja fel a figyelmet, hogy a mindennapjainkat teljesen áthatják a világi ritualizált formák. A személyközi kapcsolatokban megerősödik és reprodukálódik a társadalmi pozíció, a státusz, a rang és a hatalom, így a társadalmi identitás túlnyomó részt attól függ, hogy az egyén a mások által elvárt szerepek – foglalkozásbeli, családi, illetve nemi szerepek – ritualizált betöltésének megfelel-e (GOFFMAN 1967).

Victor Turner nézőpontjában a társadalmi változások ritualizálódott változatai szimbolikus jelentésekkel teli „társadalmi dráma”-ként ragadhatók meg. A szimbólumok egyszerre jelentenek érzéki tapasztalást és ideológiai vagy normatív értéket, de nem statikus, rögzített jelentésűek, sok jelentést sűrítnek magukba, és miközben ezzel a rituálé alapköveit jelentik, egyben a világ értelmezésének elsődleges eszközei. A rituálé egyúttal előadás/performansz is. Az életciklusok átmeneteinek (születés, házasság, halál stb.) rítusai olyan küszöbfázist – liminalitást – tartalmaznak, amelynek állapotában a mindennapi életüktől korábban elválasztott személyek „sem itt nincsenek, sem ott”, ahol azonban egyúttal új játékterek nyílnak, és a személy transzformálhatja a társadalmi státuszát például a felnőtté avatás során. A rítus tehát egyfajta transzformatív performansz. Tágabb értelemben a rituálé közösségként teszi stabillá a csoportokat, a társadalmi élet normális és mindennapi szokásos struktúráinak, szerveződésének konfliktusai, kényszerei és versengései ellenében a közösségi egység (*communitas*) megerősítésének alternatíváját kínálja, egyfajta „antistruktúrát” nyújt (TURNER 2002).

Clifford Geertz világosan megkülönbözteti a kultúrát és a társadalmi rendszert, így szerinte a kultúra a jelentésteli fogalmak és a szimbólumok rendezett készlete, amit az emberek interpretációra és irányításra használnak, a társadalmi rendszer pedig a cselekvés tényleges formája. A jelentés magyarázatának az alapja az „étosz” és a „világnézet” megkülönböztetése. Az étosz egy kultúra morális és esztétikai aspektusa, a cselekvések hasonlóságának hajlama, vagyis a hangulatok és a motivációk, illetve a vallásos rituálék. A *világnézet* egy kultúra kognitív, egzisztenciális aspektusa, a tényleges valóság érzése, a létezés általános rendjének legátfogóbb eszméje, illetve a vallásos hit. A ceremoniális formák bizonyos fajtáiban a hangulatok és a motivációk (az étosz) és a létezés rendjének általános elgondolásai (világnézet) találkoznak és hatnak egymásra, ezzel a rituáléban a megélt világ és a képzelt világ egybeolvad a szimbolikus formák egy meghatározott készlete közvetítésével. Ezeket a ceremóniákat „kulturális performanszoknak” lehet nevezni. A performansz modellt jelent a vallásos hit aspektusa számára (model *for*), illetve jelenti magának ennek az aspektusnak a modelljét (model *of*) is (GEERTZ 1973).

Catherine Bell szerint a „kulturális performansz” teoretikusai törekednek az olyan konvencionális dichotómiák meghaladására, mint az orális és az írott, a köz és a magán, a cselekvés és a gondolkodás, a primitív és a modern, a szent és a világi. Álláspontjuk azonban voltaképpen további eltúlzása a gondolkodó teoretikus és a nem gondolkodó, tárgyként megfigyelt cselekvés strukturális viszonyának. Ezzel szemben a „gyakorlat” fogalma korrigálja a rituálénak mint cselekvésnek a hagyományos megközelítéseit. A gyakorlat teoretikusai ugyanakkor többnyire hajlamosak voltaképpen minden cselekvést rituálénak vélni, amittől már csak egy lépés lenne azt állítani, hogy a gyakorlati valóságban semmi sem rituálé. Ezért Bell úgy véli, hogy a rituálé más cselekvésektől elkülönülő önálló sajátosságát a „ritualizáció” fogalmával szükséges kiemelni. Ezzel a rituális cselekvés értelmezésében elsődlegességet kap a ritualizáció, ami a specifikus társadalmi helyzetek cselekvéseinek stratégiai módszere. A ritualizáció lényege az a *stratégia*, amellyel megkülönbözteti magát más cselekvésektől. A ritualizáció annak cselekvése, hogy specifikusan megalapoz egy privilegizált különállást, magát más cselekvéseknél sokkal fontosabbnak és hatalmasabbnak megkülönböztetve, ezzel azt is megmutatja, miként különül el a szent és a profán. Azonban a rituális rendszereknek nem az a funkciójuk, hogy szabályozzák vagy ellenőrizzék a társadalmi kapcsolatok rendszerét, hanem ezek maguk a rendszer. Vagyis a rituális cselekvés a társadalmi rendszerre sem nem hat, sem nem tükrözi azt, inkább ezek a lazán koordinált cselekvések folyamatosan differenciálnak és integrálnak, megalapozva és felforgatva a társadalmi kapcsolatok mezőjét. A ritualizáció célja a társadalmi szereplők ritualizálása (BELL 1992).

Caroline Humphrey és James Laidlaw szerint a rituálét általánosságban kétféle módon értelmezik: vagy események, intézmények elkülönült kategóriájaként, vagy valamennyi cselekvés mindig jelenlevő aspektusaként, azonban a rituálé inkább egy minőség, amivel a cselekvést végrehajtják. A figyelem ezzel a „ritualizációra” fókuszál, arra a folyamatra, amikor a normális hétköznapi cselekvés egy minőséggel ruházódik fel, és ezzel rituálé lesz. A ritualizáció a normális emberi cselekvés szándékoltóságának sajátos megváltoztatásával

kezdődik. Ebből a szempontból nincs jelentősége annak, hogy a cselekvés nyugodt vagy extatikus, kommunikatív vagy repetitív, vallásos vagy nem az stb. Egy cselekvés akkor ritualizált, ha a cselekvés végrehajtója tevékenységét rituális elkötelezettséggel végzi, illetve ha azok a cselekedetek, amelyekből összeáll, nem a végrehajtó szereplő szándékai szerint alakulnak, hanem előzetes előírás alapján szerveződnek, és még a végrehajtásuk előtt elválasztották a mindennapi tevékenységektől. Megkülönböztethető a performansz-központú (samanisztikus vagy beavató) és a liturgia-központú (szövegre támaszkodó) rituálé. A performansz-központú rituáléban a közönséget meggyőzik, majd ezt követi az előírt cselekvés, bár tágabb teret enged az improvizációnak is, és a kérdése az: „Működök?”. Ezzel szemben liturgia-központú rituálé kevésbé közönség orientációjú, az improvizáció lehetősége nem adott, és a kérdése az: „Jól csináltuk?” (HUMPHREY – LAIDLAW 1994).

1.4. A rituális test

A test antropológiai vizsgálata feltárta a test szimbolizmusainak kódjait, ahogy a társadalmi kategóriák megjelennek a test díszítésében, észlelésében és hajlamaiban, így rámutatott arra, hogy a test megnyilvánulásai társadalmiak és tanultak (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Robert Hertz). Mivel ezen álláspont szerint az alapvető logikai kategóriák társadalmi természetűek, így a test társadalmi konstrukcióként jelenik meg. Újabb értelmezések a testet már az egyén, a társadalom és a kozmosz közötti kapcsolat kulcsának tekintik (Mary Douglas, Victor Turner, Erving Goffman). Ehhez képest a „testetlenített” ún. objektivizmus kritikája még tovább lép, és a „megtestesültség” gondolatával küzd a test-tudat, egyén-társadalom, üzenet-médium dualitásai ellen. Felmerül az a gondolat, hogy az alapvető logikai kategóriák nem társadalmi természetűek, hanem teljességgel a *szociobiológiai* testben gyökeredznek (George Lakoff, Mark Johnson). Ezen megfogalmazások az elvont „társadalom” helyett a test elsődlegességének, és a társadalmi test elemi voltának a hangsúlyozását eredményezték (Victor Turner). A szociális test szoros kapcsolatban van a rituáléval, amennyiben érinti azt a kérdést, miként szocializálódik és miként válik kulturális szereplővé az egyén.

Pierre Bourdieu a megtestesültséget már a testi, társadalmi és kozmológiai tapasztalás valamennyi szintjének színhelyeként értelmezi. A rituális gyakorlat folyékony határu absztrakcióhoz vezet, mivel ugyanazt a szimbólumot különböző viszonylatokban eltérő aspektusaiban mutatja meg. Ezzel olyan *gyakorlati taxonómia* jön létre, amely az aspektusok és a tárgyak kiválasztásával egymásra visszavezethetetlen elkülönült egységek osztályozását végzi el, mint amikor például a „férfi-nő” párosítás megfelel a „Kelet-Nyugat” vagy a „Nap-Hold” minőségeknek. A rituálé sok esetben a természeti folyamatok gyakorlati mimézise, a dolgok közötti kapcsolatok mimetikus reprezentációja. Ekkor az a gyakorlati logika érvényesül, amely egy kezdeti alapvető ellentétpárt szimbolikus sémába illeszt, majd e sémát univerzális tartalommal ruház fel (BOURDIEU 1977). Mindez azt is jelenti, hogy az ilyen gyakorlati taxonómiák egyúttal az egyes egyének észlelését is szervezik. A rituális cselekvések logikája egyszerre logikai és biológiai, de nem nyelvi kifejezésben, metaforában

vagy analógiában ölt alakot, hanem a test mozgásaiban, a jobbra vagy balra fordulásban, a dolgok forgatásában, a be- vagy kijövetelben stb. A gyakorlati taxonómia során az egyes társadalmi csoportok a habituális testi automatizmusaikra hagyatkoznak, amik e csoportok szerveződésének alapjait képezik. A gyakorlati hit nem a tudat egy állapota, hanem a test egy állapota (BOURDIEU 1990).

Bourdieu nézeteiből az következik, hogy például a letérdelés a templomban nem jelenti azt a propozicionális formulát, hogy „Alacsonyabb vagyok mint Isten, ezért térdelnem kell”, de azt sem jelenti, hogy a térdelő annak a formának a szabályát követi, hogy „Az oltár előtt térdelni kell”. Elegendő csupán azt feltételezni, hogy a megfigyelés és az utánzás által megtanulta a térdelést a templomban bizonyos adott időben, és ez a tanulás sokkal inkább a szabályok felírása a testbe, semmint nyelvi formuláció és annak elfogadása. A színházi előadástól eltérően, a rituálékban résztvevők testi emlékezete nem az ismétléstől függ, hanem a habitustól és a mimézistől. A rituális mozgásokat úgy értjük, mint ami a kulturális tudás és kollektív emlékezet megtapasztalásának és átadásának útja. Ez a megtestesült tudás hordozója, és különbözik a nyelvalapú tudástól. Ez a megértés sokkal inkább intuitív, habituális és megtestesült tudáson alapul, semmint kognitív működéson és szimbolikus dekódoláson. Ezen a módon a rituálék lehetővé teszik, hogy az embereknek hasonló testi tapasztalatuk legyen, és osztozzanak a megtestesült emlékezetben. A performanszok különösen fontosak, mivel gyakran elsődlegesen nem-verbális, nem-narratív tudást közvetítenek. Az emlékezet közösségi identitást is létrehoz és fenntart. A performanszok (beleértve a rituálékat) megérthetővé teszik azt, miként tárolódnak a hagyományok a testben (SAX – POLIT 2012).

Theodore W. Jennings nézetében a rituális cselekvés kognitív funkcióval rendelkezik, ami új tudás létrehozása, ahogy mondjuk a kezdő meditáló csoportok megtanulnak rituálékat és cselekvéseket, amik számukra újak. A „rituális tudást” a megtestesültség, vagyis maga a rituálé végrehajtása közvetíti, a rituális cselekvés elsajátításával megérthető a cselekvés útja és a világban létezés módja. E szerint a rituálék olyan eszközök, amelyekkel a résztvevők felfedezéseket tesznek önmagukról és környezetükről. Így például a rituálé során először a kéz felfedezi a megfelelő gesztust, ami csak később minősül „agyilag” is helyesnek. A megtestesült tudás e típusa a kevésbé ritualizált cselekvések alkalmával is kifejlődik, miként a favágásnál sem az agy, hanem a fejsze tanítja meg a kezet, a kart, a testet, miként kell őt használni. Ezzel megtanulható nemcsak az, hogyan irányítsuk magunkat a rituálé alatt, hanem az is, hogyan viselkedjünk a világban (JENNINGS 1982).

1.5. A rituálé pszichológiai értelmezései

A pszichológiai értelmezések sorában a mentális zavarok kezdettől analógiát kínáltak a vallásos viselkedés megértéséhez. Sigmund Freud a vallást és a rituálét patologizálva hasonlóságot vélt felfedezni a neurotikusok kényszeres cselekvései és a vallásos rítusok között,

mondván, hogy a kettőt azonos mechanizmus működteti. Szerinte a kényszerneurozís és a rituálé közös gyökere az életösztön elnyomása, a neurozís esetében a szexuális impulzusok elfojtása, a vallásos rituálék esetében pedig az egoisztikus impulzusoké. Ennélfogva a neurozís individuális vallásosság, a vallás pedig univerzális neurozís (FREUD 1907/1959). E felfogás szellemében fogalmazott Clyde Kluckhohn is, aki úgy látta, hogy a rituálé kényszeres repetitív cselekvés, gyakran szimbolikus dramatizálása a társadalom alapvető gazdasági, biológiai, társadalmi vagy szexuális szükségleteinek (KLUCKHOHN 1942). Freud véleményére támaszkodik Siri Dulaney és Alan Page Fiske is, akik szerint a kényszerneurozís 25 legáltalánosabb tünete között 13 sok kultúrában kapcsolódik az olyan nagy életciklus rituálékhoz, mint a születés, felavatás, házasság, halál. De Dulaney és Fiske Freudtól eltérő következtetéshez jutnak, azzal érvelve, hogy a rituálé távolról sem neurotikus, sokkal inkább egy veleszületett pszichológiai hajlam, amiben minden kultúra osztozik, hogy ezzel jelöljék az élet átmenetiségét, erősítsék a szociális viszonylatokat, megküzdjenek a szerencsétlenséggel, és hogy választ adjanak az élet misztériumára. Ez nem tévesztendő össze a kényszerneurozís ritualisztikus viselkedésével, amely e hajlam eltúlzása vagy hiperaktivitása (DULANEY – FISKE 1994).

Erik Erikson szerint a rituálék a mindennapi élet speciális formái. A vallásos rituálék részben rokoníthatók a gyermekség szokásos napi cselekvéseivel, a ritualizációval. A legkorábbi ritualizáció az üdvözlés vagy az elfogadás, és az arc és név felismerése az anya és babája között. Ezek a találkozások paradox természetűek, mivel az ismétlések miatt egyszerre formálisak és meghittek, egyúttal azonban játékosak és meglepők is. Az anya és gyermeke közötti legkorábbi elfogadás speciális érzelmi minőséget hordoz, ugyanis miközben egyenlőtlenek közötti kapcsolat, értelme mégis a „megszentelt jelen”. Ez megalapozza a felnőtt vallásos rituálé egy formáját, a személyes odaadást, áhítatot. Amikor a rituálé el van választva a természetes társadalmi kontextusától, akkor ez a ritualizáció a rituálék kötelességszerű kényszer teljesítése vagy ismétlése. A rituálé terápiás értékkel is rendelkezhet. Ahogyan a gyermekek is mintegy „kijátsszák” a belső feszültségüket, úgy a traumatizált felnőttek is gyakran oldják a feszültségeiket azzal, hogy „kibeszélik” azt. Ez ritualisztikusan, szabályos időközönként az osztatlan figyelmet adó helyeslő hallgatóság előtt történik, aki képes feltárni az egyén problémájának tágabb kontextusát, legyen az akár vétek, konfliktus vagy betegség (ERIKSON 1966; ERIKSON 1977).

A *kognitív pszichológia* vizsgálja azt is, hogy a rituálék résztvevői mit tudnak arról, amit cselekednek. Harvey Whitehouse úgy véli, hogy a rituálék végrehajtásának gyakorisága az a kritikus változó, ami meghatározza, hogy egy rituálé mennyi érzelmi stimulációt tartalmaz. A gyakran végrehajtott rituáléknak nincsen szükségük több érzélem kiváltását előidéző eszközre; ekkor alacsony az érzékszervi benyomások és az érzelmi lökés szintje. A gyakoriság megőrzi a rituálét az emlékezetben, a ritkaság viszont nem biztosítja ezt. A ritkaság a felvillanás jellegű élményeivel a rövid távú epizodikus emlékezetet mozgósítja. Ezzel nem ért egyet Robert N. McCauley, aki szerint a résztvevők többnyire hallgatólagos ismeretei a rituális formáról – inkább, mint a gyakoriság – az a kritikus változó, ami meghatározza, hogy egy rituálé mikor és mennyi érzékszervi stimulációt és érzelmi felindultságot nyújt (MCCAULEY 2001).

Az idegélettan és az emberi evolúció tudományos ismereteinek felhasználásával fogalmazza meg álláspontját a *biogenetikus strukturalizmus* (Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin Jr., John McManus). A rituálé biogenetikus strukturalista megközelítése ugyan strukturalista, de nem a korábbi szemiotikai és szinkronikus felfogással, hanem evolucionista és történeti irányultsággal. Annyiban biogenetikus, amennyiben a társadalmi jelenségeket neurofiziológiai eszközökkel kezeli. Felfogása szerint a mítosz és a rituálé azért jönnek létre és maradnak fenn, mert túlélési értékük van, és az emberi evolúcióban gyökeredző neurofizikai események kulturális megszilárdulását reprezentálják olyan rendszerekben, amelyekben az egyéni és a szociális kölcsönhatásban vannak egymással. A mítosz és a rituálé társadalmi kommunikációban nem más, mint a környezetre adott fizikai és kognitív reakciók feltárása és kifejtése. (D'AQUILI – LAUGHLIN JR. – McMANUS 1979).

A *neurobiológiai* elmélet képviselői (Andrew B. Newberg, Eugene G. d'Aquili) a sokféle spirituális tapasztalás mögött a neuropszichológiai hasonlóságokra mutatnak rá. Megfontolásaik kiindulópontjának Walter R. Hess felvetését tekintették, aki szerint a vegetatív idegrendszer működését a szervezet energiafelhasználása szempontjából két rendszer irányítja, a hipotalamusz hátulsó részében az energiamozgósító központként működő, a sima- és harántcsíktolt izomzat aktivitásával és az energia felhasználásával kapcsolatos *ergotróp* rendszer, valamint a hipotalamusz elülső részében az energia konzerválásával, a relaxációval, az emésztés és kiválasztás folyamataival kapcsolatos, felépítést serkentő *trofotróp* rendszer. Hess elképzelése szerint e rendszerek egymást gátolják, illetve váltakozóan működve egymást kiegészítik (HESS 1949). Newberg és d'Aquili feltételezése szerint az egyik rendszer hiperaktivitása együtt jár a másik rendszer izgatottságába történő átfolyásával (*spillover*). A ceremoniális rituálé ritmikusságának hatásai vagy az *ergotróp* vagy a *trofotróp* rendszer maximális kihasználásához vezetnek az „átfolyás” lehetőségével, így szokatlan szubjektív állapotot idéznek elő. Maguk a rituálék lehetnek „lassúak” és „gyorsak”. A „lassú” nyugalommal jár, a békés zene, szelíd kántálás a nyugalom érzését kelti a *trofotróp* rendszeren keresztül. A „gyors” rituálék hirtelen-gyors vagy őrjöngő táncot használnak a fokozott izgalmi (*arousal*) állapot érzésének az *ergotróp* rendszeren keresztül történő előidézéséhez. A fent említett „csoport rituálé” mellett hasonló eksztatikus és üdvözült-boldogság „egység” érzésének állapota az egyéni kontempláció vagy meditáció révén is elérhető. A meditáció egy „top-down” mechanizmust használ, hogy a kognitív-emocionális aktivitással ösztönözze az *ergotróp-trofotróp* rendszer maximális aktiválását. Ez a neurális interakciók komplex mechanizmusán keresztül történik (NEWBERG – D'AQUILI 2000).

1.6. Rituálé és antiritualizmus

A rituálé valami olyasféle esemény, ami itt és most a gyakorlatban történik, ezért megfontolhatók Pierre Bourdieu szavai a gyakorlat teoretizálásáról. Szerinte a gyakorlat – köztük a rituálé – elméletei számos tévedéshez vezetnek, aminek az egyik legfontosabb forrása az, hogy amíg a gyakorlat időben és a cselekedetek egymásra következő időbeliségének

folyamatában történik és visszafordíthatatlan, addig a tudomány számára az idő eltűnik, a teoretizálással egyfajta totalizálást hajt végre. A totalizálás a gyakorlat funkcióit semlegesíti, annak időbeliségétől eltekint, egyúttal a halhatatlanság eszközához folyamodik a gyakorlat leírásával, a róla szóló elméletekkel, a módszereivel, a diagramjaival stb. Az elemző teoretikus sémákban és modellekben privilegizálja magának ezt a totalizálást, és egy meghatározott logikát erőltet a gyakorlatra. A gyakorlatnak azonban más a logikája, mint az elméletnek, így voltaképpen nincsen esély tudományos beszámolót adni a gyakorlatról (BOURDIEU 1990).

És valóban, a rituálénak szinte megszámlálhatatlanul sokféle elméleti modellje született, amelyek alapján nehéz lenne egyértelműen megállapítani, mi is a rituálé. A rituálé sokféle definíciója inkább zavart okoz, semmint hogy tisztázná a kérdést. Emiatt felmerül az a szempont, hogy magukat a definíciókat lehetne tipizálni. Rodald L. Grimes szerint legalább négyféle osztályozó stratégia létezik. A *könyvtáros* módszere a tudósok által alkalmazott kifejezéseket alkalmazza, tekintet nélkül arra, hogy azok mennyiben írják le valóban alaposan és következetesen az adott típust, mint például az „átmenet rítusai” vagy a „lázadás rituáléja”. A *bipoláris* módot választó két alapvető típust feltételez – mint amilyen a performansz-központú és a liturgia-központú –, és a rituálé többi típusát ezek különféle változatainak tekinti. Az *egyedüli* döntési lehetősége csak egyetlen prototípust tartalmaz, és számára minden más rituálé csupán ennek variációja, ahogy Arnold van Gennep minden rituálét az „átmenet rítusai” alá sorol be. Végül a *radikálisan lokális* vagy *etnografikus* lehetőség szerint nincsenek típusok, csak különböző rituálék, melyek olyannyira különböznek egymástól, hogy az egymást átfedő hasonlóságok nem elegendők az összehasonlításukhoz vagy tipizálásukhoz (GRIMES 2014).

A rituálé szabatos definiálásáról, vagy éppen akár a „rituálé” kifejezés használatáról lemondva vállalkozni lehet a jelenség egyszerűsített, óvatos körülírására, ami mégiscsak egy minimális definíciót adhat. Erre vállalkozik Grimes. Szerinte a rituálé megtestesült, sűrített, előírt és végrehajtott. Megtestesült, hiszen a test által végrehajtott cselekvésről van szó. Sűrített, mivel nem hétköznapi cselekvés, hanem annál sokkal sűrítettebb vagy emelkedettebb. A cselekvés megkérdőjelezhetetlen előírás alapján történik. Néha azt írják elő, hogy „mit” kell tenni, máskor azt, „hogyan”. Végül a rituálé „végrehajtott” (*enacted*), ugyanis működésbe hoz, így nem csupán szokásos cselekvés, és nem is színházi szereplés. A rituálé jellegzetességeinek számbavétele kiegészülhet a formalizált, stilizált, repetitív stb. minőségek sorolásával. Ezek mellett ugyancsak szinte tetszőlegesen tovább bővíthető felsorolással említhetők még a rituálé módozatai (ritualizálás, illemszabály, ceremónia, mágia, liturgia, ünneplés stb.), cselekvési típusai (imádat, tisztelet, emlékezés, tisztítás, böjtölés, felszentelés stb.), vagy az olyan elemei, mint a szereplők, a helyek, az idők, a tárgyak, a nyelvek és a csoportok (GRIMES 2014).

Manapság egyre nehezebb felfedezni a rituálénak azokat hagyományos funkcióit, amelyek az egyént és a közösséget összeköthetik. A szekularizált modern társadalomban az emberek többsége nem részesül a hagyományos rituálék eljárásaiban, és a fogyasztói társadalomban a szokatlan, az újabb és a jobb iránti elvárásra kondicionálják őket. A „rituálé”

és a „ritualisztikus” kifejezések használata negatív jelentést hordoz, valamilyen nem szabad, az egyén fejlődését a csoport normáinak és szokásainak alárendelő tartalommal. Felerősödik az antiritualizmus, ami elveti a kiüresedett, ódivatú és kényszerített formalitásokat. Az antiritualizmust végül is olyan szélsőségesen kezdik képviselni, hogy az a bírált tényleges vagy javasolt gyakorlat ritualisztikus elvetéséhez vezet. A szubkultúrák és ellenkultúrák gyakorlatai számos példát mutatnak erre.

Az antiritualizmus sajátosság jelentést kaphat a rituálé kutatói körében, ami nemcsak a rituálé definiálásának elvetésében fejeződik ki, hanem már a „rituálé” kifejezés használhatóságának a megkérdőjelezésében is. Ez felvetheti egy paradigmaváltás igényét, végtére is a rutinalizáció, a szabályozottság és az ismétlés egyáltalán magának a társadalmi életnek az alapja. Tévedés azt gondolni, hogy a „rituálénak” nagyobb értéke van, mint más emberi tevékenységnek (GOODY 1977).

2. A rituálé kialakulása és változásai a buddhizmusban

A buddhizmusban fellelhető rituálék a számukat és típusaikat tekintve rendkívül sokfélék, történelmi koronként folytonosan változnak, és emellett az adott helyi viszonyokhoz, társadalmi-kulturális szokásokhoz és hitekhez, illetve az egyes társadalmi rétegek igényeihez is alkalmazkodnak. Ennélfogva az alábbiakban idézett példák nem a rituálék buddhista típusait szeretnék felsorakoztatni, még csak a kulturális háttérük feltérképezésére sincs mód, hanem inkább csupán azokat a főbb szemléleti beállítódásokat és motivációkat kívánják bemutatni, amelyekkel az egyes ritualisztikus cselekvéseket végrehajtják. Ennek során a hangsúly a kevésbé ismert kezdetekre kerül, vagyis a Buddha és a korai buddhizmus álláspontját a későbbi fejleményeknél részletesebben és több forrásra támaszkodva illusztrálom.

2.1. A Buddha rituálé ellenessége

A bráhmánikus hagyomány az áldozati rituáléban gyökeredzett. A védikus áldozati rituálé eredeti jelentése a *Brāhmaṇa* irodalom szövegeiben és gyakorlatában már azzá a hitté változott, hogy a pontosan az előírások szerint végrehajtott rituális cselekedeteknek előre jósolható, mechanikusan érvényesülő következményei lesznek. Az ok és okozat mechanizmusának érvényesítője az áldozati cselekvés (sz¹: *karma*)², ami a természeti erők feletti ellenőrzést, és ezzel a halhatatlanságot is biztosítja (Śatapatha Brāhmaṇa X. 4. 3. 4-10.). E karma ismerői a társadalom többi részétől elkülönült réteget, a bráhmán rendet alkották, és az e rétegbe születettek mintegy biológiailag adottan a tudást birtokló közösség tagjaivá váltak.

¹ Szanszkrit.

² E cikkben a továbbiakban zárójelbe tett egyes kifejezések – ennek külön jelzése nélkül – mindig páli nyelvűek. Az ettől eltérő nyelvek jelezve vannak.

Az *Upaniṣad* szövegek reformmozgalma megfosztotta a karmát a kizárólagosan rituális értelmezésétől, és etikai tartalommal is felruházva valamennyi cselekvés – bár továbbra is mechanisztikusan érvényesülő – ok-okozati működéseként értelmezte azt. Ezzel a bráhma-
manikus papi rend többé nem monopolizálhatta a karma ismeretét, így a hangsúly az egyéni cselekvések hatásainak megértésére, az egyéni lélek természetének a megismerésére helyeződött. A szenvedés elkerülése érdekében meghatározó céllá vált az egyéni lélek (sz.: *ātman*) feloldása az univerzális létezésben. Az egyén megnövekedett felelőssége a spirituális fejlődéséért kifejeződött a vándor remeték *śramaṇa* mozgalmában, amely a bráhma-
manikus vallásgyakorlással szemben lépett fel. A *śramaṇa* nem viselte a szent fonalat (sz.: *upavīta*), nem viselt hajfonatot (sz.: *śikhā*) és nem végzett áldozatot (sz.: *yajña*).

Mindezen ideológiai és vallásgyakorlási változások ellenére, a bráhma-
manikus rend képviselői továbbra is ragaszkodtak az egykor volt társadalmi vezető szerepük megtartásához és a rituálék végrehajtásához. A korai buddhista források is több véres áldozati rituáléről számolnak be, melyeken alkalmanként több száz vagy több ezer állatot gyilkoltak le (DN 5; SN 3, 9; Snp 299-310). Az áldozati rituáléknak a kánoni szövegekben említett legfontosabb formái a loáldozat (*assamedha*), az emberáldozat (*purisamedha*), a póznavetés (*sammāpāsa*), a szóma italáldozat (*vājapeyya*) és az úgynevezett „korlátlan” (*niraggaḷa*) (SN 3, 9; AN 4, 39; AN 8, 1; Snp 303). A Buddha ezek ellen gyakran fellépett (MN 51; AN 4, 198; SN 3, 9). Hangsúlyozta ezen rituálék eredménytelenségét (SN 3, 9), illetve azt, hogy azok végrehajtói maguk is gyöttrődnek és másoknak is gyötrelmet okoznak (MN 51; AN 4, 198), valamint a szerető jóság (*mettā*) apró töredékében sem részesülnek (It 27). Többek között azzal is érvelt, hogy a bráhma-
manák már nem a régi hagyományok szerinti üdvös életet élnek, amikor hajdan még áldozatként rizst, nyughelyet, öltözetet, tisztított vajot és olajt ajánlottak fel (Snp 284-298). A jelenlegi áldozati rituálék gyakorlata Okkaka király óta már csupán eltorzulása (*vipallāsa*) e régi időknek (Snp 299-310).

Az 5. századi kommentátor, Buddhaghósa az áldozásról szóló tanbeszédhez (SN 3, 9) írott magyarázatában (*Sāratthappakāsinī*) a Buddhának tulajdonított „történeti” levezetést némi szójátékkal fűszerezve részletesebben kifejti. E szerint a régi időkben a király négy kegyet gyakorolt: a rizs áldozatot (*sassa-medha*), az emberáldozatot (*purisa-medha*), a helyes köteléket (*sammā-pāsa*; *pāsa*: „kötél”) és a kedves szavakat (*vācā-peyya*). A rizs vagy gabona áldozat azt jelentette, hogy a király a terményének egy tizedét a népnek ajánlotta. Az emberáldozat a harcosok ellátása volt fegyverrel és zsolddal. A helyes kötés azt jelentette, hogy a szükségletet szenvedők a királytól három évre kamatmentes kölcsönt kaptak, hogy magához kösse őket. A barátságos, szelíd beszéd a kedves szavak áldozata volt. E kegyességek miatt olyan biztonság uralkodott, hogy a házak ajtaja nem volt zárva, és mivel kapuzárna nem volt szükség, ezért nevezték ezt a „retesz nélküli” (*niraggaḷa*) áldozatnak. Csak a későbbi Okkaka király idején vezették be a bráhma-
manok a véres áldozatokat. Így végül ezekből lett az öt főbb véres áldozat: a loáldozat (*assa-medha*), az emberáldozat (*purisa-medha*), a póznavetés (*sammā-pāsa*; *pāsa*: „dobás”), a szóma italáldozat (*vāja-peyya*) és a korlátlan (*nir-aggala*).

A kortárs rituálék persze ennél jóval szélesebb körűek voltak, és nem mindegyik járt állapotok legyilkolásával. Ezekre az esetekre reagálva a Buddha nem csupán helytelenítette azokat, de azon nyomban át is fordította a jelentésüket a hétköznapi erényes tettek végrehajtására. Az erényes cselekedetek a Buddha számára soha nem csak az egyén saját lelkiismeretét érintették, hanem a közösségi kapcsolatok hálózatának megerősítését is magukban foglalták. Erre utal többek között az égtájak iránti hódolatot kifejező bráhminnak adott tanítása is. A történet szerint Szigálaka bráhmin reggel összetett kezekkel a tiszteletét fejezte ki az égtájak felé, mivel az általa nagyon tisztelt apja ezt tanácsolta neki. A Buddha elmagyarázza a számára, hogy nem így kell tisztelni az égtájakat, hanem úgy, ha tartózkodik az élet elvételtől, a nem adott elvételtől, a nemi kicsapongástól, a hamis beszédétől, valamint a vágyból, a haragból, a zavarodottságból és a félelemből fakadó cselekedetektől stb. Az égtájakat pedig úgy kell védelmezni, hogy a kelet jelzi az anyát és az apát, a dél a tanítókat, a nyugat a feleséget és a gyerekeket, az észak a barátokat és a társakat, a nadír a szolgálakat, a munkásokat és a segítőköt, végül a zenit a remetéket és a papokat jelzi. A család és a társadalmi viszonyok ezen hálózata valójában az egymás iránti kölcsönös kötelezettségek gyakorlása. E kölcsönös és egyenrangú kötelezettségi rendszer középpontjában a házigazda áll, és a mások felé irányuló kötelességteljesítések úgy veszik őt körbe, mint a hat égtáj (DN 31).

A Buddha a módszerével máskor sem feltétlenül csak az egyes személyek egyéni spirituális fejlődéséhez adott közvetlen pszichológiai útmutatást. Az egyik legelterjedtebb áldozati mód a tűzáldozat volt, így ezzel kapcsolatban számos tanbeszédet tartott az érintettek számára. Mint egy alkalommal kifejti, aki a tűzáldozattal és az áldozatokat oszlophoz (*yūpa*) kötve szeretne áldozni, azt gondolhatja ugyan, hogy érdemteli (*puñña*), üdvös (*kusala*) és jó újraszületéshez (*sugati*) vezető tettet hajt végre, valójában azonban a cselekedete érdemtelen (*apuñña*), káros (*akusala*), rossz újraszületéshez (*duggati*) és szenvedéshez (*dukkha*) vezet. Három tüzet kell elkerülni, a vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) tüzet. Viszont három tüzet kell megőrizni, a szülők áldozatra méltó (*āhuneyya*) tüzet, a házigazda családferntartó tüzet és az aszkétáknak és a papoknak juttató, a türelmet és a szelídséget gyakorló, az önmaga énjét megszéldítő, a nyugalomba és nirvánába térő adományra érdemesség (*dakkhineyya*) tüzet (AN 7, 44). A Buddha egyértelműen a belső vállalást állítja szembe a pusztá formalitásokkal. Érvelése szerint értelmetlen a tűzáldozat, hiszen csak az uralja az érzékeit, akit az igazság (*sacca*) zaboláz meg, az igazi áldozat a tudással teljesíti be a tiszta életvitel útját. A fa tűzbe dobásával nem lehet elérni a megtisztulást, ez pusztán külsődleges (*bahiddhā*), a bölcsek nem gondolják, hogy a tisztaság külsődleges eszközökkel (*bāhīrena*) volna elérhető. A Buddha kijelenti magáról, hogy mindezért ő nem a fa tüzet táplálja, hanem a belső (*ajjhatta*) tüze fénylik, ami állandóan lángol, vagyis állandóan összpontosított állapotban tartózkodik, ezért is teljesítette be a tiszta életvitel útját (SN 7, 9).

A Buddha utalása a „belső tüzére” nem az egyetlen alkalom, amikor a tűz jelentőségét átvitt értelemben hangsúlyozta. Voltaképpen kettős értelmet adott a „tűznek”. A pozitív tartalom a fent említett eseti használat mellett megjelenik akkor is, amikor a tüzet a meditáció egyik lehetséges tárgyának ajánlotta, ezzel a spirituális előrehaladás egy eszközének

tekintette (MN 77; AN 10, 25). Másfelől azonban – amint azt az egykori hajfonatos (*jaṭṭila*) aszkéta tűzpapoknak szóló „Tűzbeszédben” kifejtette – a tűz mindenütt, valamennyi érzékszervben jelenlevő égető gyötrelem, az érzékelés tárgyának megragadására irányuló szenvedés (SN 35, 28). A teljes megszabadulást a szenvedéstől csak az érheti el, aki a tüzet tápláló késztetéseket, a vágyat, a haragot, a zavarodottságot megszünteti, ezzel eléri a végső kialvást (*nibbāna*; sz.: *nirvāṇa*; szó szerint: „kialvás”).

A tűzáldozat végrehajtói a megtisztulást remélték a rituális cselekedetüktől, és ugyanez volt a motivációjuk a vízáldozatot gyakorlóknak is. A hajfonatos (*jaṭṭila*) Kasszapa és tanítványai a leghidegebb télen is a vízbe mártóztak föl és le, azt gondolva, hogy ez vezet a tisztasághoz. A Buddha ezt látva kijelenti, hogy a víz senkit nem tesz tisztává, inkább az igazán tiszta, az a valódi bráhmín, akiben ott van az igazság és a Tan (Ud 1, 9). Amikor egy bráhmín a folyópartra megy, hogy rituálisan megtisztuljon a folyóban a rossz tetteitől, akkor a Buddha felhívja a figyelmét arra, hogy a megtisztulás nem ezzel érhető el, hanem az erényes étellel (MN 7). Hasonlóképpen, amikor egy bráhmín minden reggel és este rituális fürdéssel tisztítja meg magát, és úgy véli, hogy ezzel megszabadul a nappali, illetve az éjszakai tisztátalan tetteinek a következményeitől, akkor a Buddha elmagyarázza neki, hogy a Tan a valódi tó az erény gázlójával (SN 7, 21). Általánosságban is, a megtisztulás azzal valósítható meg, ha tartózkodunk az erőszaktól, az élet elvételeitől, a nem adott elvételeitől, a nemi kicsapongástól, a hamis beszédétől és egyéb káros cselekedetektől (MN 8).

A Buddha a víz metaforikus jelentését felhasználta a saját gyakorlati rendszerének bemutatásakor, de ismét csak az ellenkezőjére fordította az eredeti értelmet. Az áramlást (*sota*) kettős értelmű kifejezésként alkalmazta. Egyfelől elutasítóan mindazokat a tudati megnyilvánulásokat jelenti, amelyek a létesülés áramlásával (*bhavaṅga*), a létforgataggal (*samsāra*) együtt járnak. Számos szinonimája van, mint pl. az áradás (*ogha*) és a káros befolyás (*āsava*). Másfelől elfogadóan éppen a létforgatag áramlásának meghaladását, a nemes emberek ösvényére térést is e szóval fejezik ki, az ösvényre tért ugyanis nem más, mint aki a folyamba lépett (*sotāpanna*). Ekkor a víz nem rituális cselekedethez kapcsolódik – még csak az áttérés valamiféle formális aktusát sem jelenti –, hanem éppen a rituális cselekvésről történő lemondás az egyik eleme, ugyanis a folyamba lépett ember az, aki a tűz úgynevezett béklyóból (*samyojana*) az első hármat széttörte. Ez a feladott három beállítódás az én tévképzete (*sakkāya-dīṭṭhi*), a kétely (*vicikicchā*), valamint a szabályokba és szertartásokba csimpaszkodás (*sīlabbata-parāmāsa*) (POROSZ 2012).

A Buddha a rituálék elleni érveit olykor összekapcsolta a társadalombírálatával, és akár ironikusan az abszurdításig is vitte, mint amikor például a papi rendhez tartozó hallgatóságot ahhoz a következtetéshez vezette, miszerint nemcsak a papok tehetik meg, hogy lemenjenek a folyóra és lemossák magukról a szennyet, hanem a többi rend tagjai is, és a papok által csiholt tűz sem forróbb, mint a többi rend tagjai által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90).

2.2. Rituális vonások a Buddha Gyülekezetében³

A Buddha a rituálék ismétlődő külsődleges formális cselekvései helyett a minden formalitást nélkülöző, erkölcsileg üdvös belső hozzáállást javasolta a házigazdáknak és a remetéknek, így ebben az értelemben mindenképpen rituálé ellenes volt. Mindemellett egy a saját korában egyedülállóan jól szervezett szerzetesi gyülekezetet hozott létre, és már csak pusztán ebből is ismétlődő és formális cselekvések következtek a közösség életében. Ezek egy része a fegyelmi előírások betartása, és ennyiben nem feltétlenül nevezhetők ritualisztikus természetűnek, míg más – nem mindennapos, hanem egyes alkalmakhoz kötődő – közösségi aktusok jellegzetesen ritualisztikusak, és leginkább a Gyülekezethez (*saṅgha*) tartozás kifejeződései.

Az első ceremoniális lépés a szerzetessé avatás (*upasampadā*). A Buddha tanítói tevékenységének kezdeti időszakában a szerzetessé avatás egyszerű volt. Első tanítványait a következő formulával szólította magához: „Jöjj szerzetes! A Tan jól hirdetett, vezess tiszta életvitelt, hogy a szenvedésnek véget vess!” (*Ehi bhikkhū! Svākkhāto dhammo. Cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃ!*). Az illetők hármass menedéket (*tisarāṇa*) vettek, és ezzel szerzetessé váltak. A későbbi időkben a jelöltnek előzetesen részt kellett vennie a kivonulás (*pabbajjā*) eljárásában, vagyis lenyírták a haját és a szakállát, majd vörösszárga ruhát vett fel. Itt a „kivonulás” elnevezés arra az eseményre utal, amikor a Buddha a megvilágosodása előtt az útkeresésre indult, és az otthonából az otthontalanságba vonult. A jelölt a *pabbajjā* eljárását követően menedéket vett, és betartotta a tíz gyakorlati utat (*dasasikkhāpada*), amit szerzetesújoncként (*sāmaṇera*) a legkorábban 15 évesen lehet vállalni, bár ekkor az illető még nem teljes avatású (*anupasampanna*). Ezek után az újonc egy nevelő szerzetes (*upajjhāya*) vezetése alá került mindaddig, amíg végül legkorábban 20 évesen, egy lemondáshoz hasonló eljárásban el nem nyerte a teljes felavatást. A 20 évesnél idősebbek – különösen a kezdeti időkben – a „kivonulás” és a „felavatás” eljárásán nem mint két, időben elkülönült aktuson vettek részt, hanem ezeket egyszerre tartották meg.

A hármass menedékvétel (*tisarāṇa*) a buddhizmus iránti elkötelezettséget, egy hagyományhoz történő csatlakozást fejezi ki, és abból áll, hogy a szerzetesi vagy világi közösséghez csatlakozni kívánó háromszor elismétli: menedékért fordul a Buddhához, a Tanhoz és a Gyülekezetéhez. Ezt a hármass formulát a már közösségi tagok a későbbi koroktól kezdve gyakran a meditációs gyakorlataik kezdetén is recitálják. A formula eredetileg a Buddhától származik benáereszi tartózkodásának idejéből. A legenda szerint a Buddha megvilágosodását követően egy-egy hétig többször is egy-egy fa alatt tartózkodott. A negyedik héten két átutazóban levő kereskedő – Tapussza és Bhallika – tejberizzsel és mézesfalatokkal kínálták meg, majd annak elfogyasztása után menedékért járultak a Buddhához és a Tanhoz (jóllehet a Tant akkor még nem hirdette a Buddha), így ők lettek az első világi követők. Miután a Buddha tanítani kezdett, egy gazdag benáereszi kereskedő fia, Jasza is a követőjévé vált. Az apja azonban keresni kezdte, így eljutott a Buddhához, aki röviden bevezette őt a Tan

³A cikk jelen és következő része gyakran *A buddhizmus lexikona* (Porosz 2012) szócikkeire támaszkodik, így a vonatkozó nagyszámú páli forráshivatkozás is ott található meg.

alapaiba. Ezt követően a világi követővé (*upāsaka*) vált apa szájából hangzott el először a Buddhához, a Tanhoz és a Gyülekezethez járulás hármasság formulája.

A közösség megerősítése már az ünnepek feladata. A közösséget összefogó legfontosabb együttléteik a megtartás (*uposatha*), a felhívás (*pavāraṇā*) és a ruhaszövet (*kaṭhina*) ünnepei voltak, amelyek a Buddha halála után a későbbiekben többek között a tavaszi telihold (*vesākha*) ünnepével egészültek ki.

Talán a legfontosabb a megtartás napja (*uposatha*). Ez a Buddhát megelőző időszakból, a szóma áldozathoz kapcsolódó böjtnapból származó elnevezés és esemény. A Buddha kortársainál egyes vándorló nem buddhista felekezeteknél is szokás volt havonta a félholdkor, az újhholdkor és a teliholdkor éjszakánként összegyűlni, hogy a tanaikat és a dolgaikat megbeszéljék. A Buddha Magadha királya, Bimbiszára javaslatára ezt a gyakorlatot szintén bevezette, de úgy módosította, hogy a szerzetesek minden teliholdkor és újhholdkor gyűltek össze a Tan kifejtésének meghallgatása és az „Előírások” (*Pāṭimokkha*) recitálása céljából. Ez lett a „megtartás” napja, azonban a nem buddhista környezettől eltérően ekkor nem böjtöltek. Az egy körzeten belül élő szerzetesek csak egyszerre, együtt tarthatták meg az ünnepet, különben egyházszakadás történt. Ez az ünnep a szabályok betartására emlékeztetett, és ezzel a szerzetesek közösségét is egybetartotta. Az esemény megtartásának azután különböző formái alakultak ki, de a világi követőket mindig arra ösztönözték, hogy vegyenek részt az ünnepségen, és adománnyal támogassák a szerzeteseket.

Az esős évszak (*vassa*) három hónapja alatt az időjárási körülményekre tekintettel az akkoriban még nem kolostorban letelepedve élő, hanem vándorló szerzetesek nem hagyhatták el a lakhelyüket, ami egyébként a Tan elmélyültebb tanulmányozására, az intenzívebb gyakorlásra is alkalmat adott. Az esős évszak ideje alatti vándorlási tilalom olyannyira hagyománnyá vált, hogy még az éghajlati viszonyok miatt az észak-indiaihoz hasonló esős évszakkal nem rendelkező Srí Lankán – vagy éppen manapság Nyugaton – utazási tilalomként is betartják erre a néhány hónapra.

Az esős évszak végén tartották meg a ruhaszövet (*kaṭhina*) ünnepét, amelynek során a Gyülekezet által kiválasztott, addig erényesen élő és arra rászoruló szerzetesek ruha vagy ruhaszövet adományt kaptak. Az utóbbi esetben a szerzetesek maguk készítették el a ruhájukat. Az esős évszakot a felhívás (*pavāraṇā*) eljárása zárta le, amelynek során a szerzetesek a Gyülekezet előtt felszólították szerzetestársaikat, hogy tudassák velük, vajon cselekedtek-e bármiféle helytelent, rosszat. Az eljárást követően a szerzetesek folytathatták az esős évszak idejére megszakított vándorútjukat.

A Gyülekezetben a megszólítás udvariassági formulái is kialakultak és rögzültek. A páli kánonban az alábbiak találhatók. A „Magasztos” (*Bhagavā*) kizárólag a Buddha tiszteletteljes megszólítása. A Buddha a „szerzetes/szerzetesnő” (*bhikkhu/bhikkhunī*) megszólítással fordult a szerzetesekhez vagy szerzetesnőkhöz, de néha a világiak is használták az ő megszólításukra. Az „úr, tisztelt úr” (*bhante*) kifejezés a Buddha és az ismert vagy ismeretlen

nevű szerzetesek gyakori tiszteletteljes köszöntése, illetve a fiatalabb szerzetesek így üdvözlik az idősebbeket. A világi követők szokásosan így fordulnak a szerzetesekhez, olykor hozzá téve a nemes mester (*ayya*) megnevezést is. A „jó uram /jó uraim” (*bho/bhonto*) meglehetősen gyakori címzés az egyenlő rangúak között, illetve a magasabb rangú is így nevezi meg az alacsonyabb rangút, többnyire a személynév hozzátételével együtt. A „barát, testvér” (*āvuso*) a szerzetesek szokásos egymásközi megszólítása, illetve az idősebb szerzetesek így fordulnak a fiatalabbakhoz. Előfordul, hogy szerzetesek így szólítják meg a világi követőket is. E nyelvtanilag hímnemű szót szerzetesnőre soha nem használják. A „nemes mester úr/nemes mester urak” (*ayya/ayyo*) sűrűn használt címzés, melyet a személynév követhet, gyakran a tisztelt úr (*bhante*) kifejezéssel társulva. A világi követők így nevezik meg egymást is, és a szerzeteseket is, viszont a szerzetesek nem szólítják így egymást vagy a világiakat. A „nemes mester hölgy” (*ayye*) a szerzetesnők egymásközi megszólítása, illetve a női világi követők így nevezik egymást is, és a szerzetesnőket is, viszont a szerzetesek soha nem szólítják így a szerzetesnőket vagy a női világi követőket. A „nővér” (*bhaginī*) a leggyakoribb mód, ahogyan a szerzetesek megszólítják a szerzetesnőket és a női világi követőket, bár a szerzetesnők nem nevezik így egymást.

A Buddha mindig figyelmet fordított a világi követőkkel vagy a nem buddhista népességgel levő jó kapcsolat ápolására. Ennek egyik megnyilvánulása volt az is, hogy a szerzetesek a számukra nyújtott étel, ruha vagy más adományok (*dāna*) felajánlására egy szabadon fogalmazott, könnyen recitálható, az adományozót erkölcsös cselekedetekre ösztönző rövid formulával, a köszönetnyilvánítással (*anumodana*) válaszoltak. A későbbi időkől kezdve ezt az eljárást már rögzített szövegváltozatokkal végzik.

A Gyülekezet belső szerveződésén túlmutató gyakori eljárás volt a Buddhát dicsőítő, és a településeken a jövetelét előzetesen beharangozó formula, a „jó hír” (*kalyāṇa-kittisadda*) hangoztatása: „A Magasztos egy Méltó, teljesen megvilágosodott, tökéletes tudású és magatartású, jól-járt, a világ ismerője, a jámbor emberek legkiválóbb vezetője, az istenek és emberek tanítója, Felébredett és Magasztos.” (*Bhagavā arahāṇi sammāsambuddho vijjācarāṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathū satthā devamanussāṇāni buddho bhagavā*). Bővített formában a híradás a Tanra (*dhamma*) és a Gyülekezetre (*saṅgha*) is vonatkozik. A Tanra vonatkozó szöveg a következő: „A Magasztos jól hirdette ki a Tant, amely látható, időmentes, elszólító, célhoz vezető, a bölcsek maguk ismerik meg.” (*Svākkhāto bhagavatā dhammo, sandiṭṭhiko, akāliko, ehipassiko, opanayiko, paccattani vedītabbo viññūhi*). A Gyülekezetről a következő híradást terjesztették: „A Magasztos tanítványainak Gyülekezete jó úton jár, egyenes úton jár, jó irányba vezet és megfelelő menetű, vagyis a személyek négy párja, a nyolc személy jó úton jár. A Magasztos tanítványainak Gyülekezete adományra érdemes, vendéglátásra érdemes, felajánlásokra érdemes, tiszteletteljes üdvözlésre érdemes és az érdemek legkiválóbb mezeje a világ számára.” (*Supaṭipanno bhagavato sāvakaṣaṅgho, ujupaṭipanno bhagavato sāvakaṣaṅgho, nāyapaṭipanno bhagavato sāvakaṣaṅgho, sāmīcipaṭipanno bhagavato sāvakaṣaṅgho, yadidaṇi cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā, esa bhagavato sāvakaṣaṅgho āhuṇeyyo pāhuṇeyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇīyo anuttaraṇi puññakkhattani lokassa*).

A Buddha törekedett a kommunikáció és a nyelvezet sajátos formáinak a megteremtésére, amivel a szokásos hétköznapi nyelvhasználat is emelkedettebb szintre került. Ez nem csupán a már említett udvariassági formulák, nyelvi fordulatok és mintázatok alkalmazását vagy a tanainak az egyéni terminológiáját jelentette, hanem egyfajta saját nyelvezet létrehozását is eredményezte. Ez a nyelvezet a „Buddha szava” (*Buddhavacana*), amely nem azonos egyetlen népnyelvvél vagy nyelvjárással sem, de a hétköznapi nyelvezettől eltávolodott védikus-bráhmánikus szövegek rituális szanszkrit nyelvével sem. Valószínűsíthető, hogy a Buddha a tanítói tevékenységének egyik fő területén, Kószalában létezett *lingua franca* alapján kialakíthatott egy saját közlésmódot. Végül is a Buddha az általa beszélt nyelvnek, „saját nyelvének” a használatát rendelte el, ami a köznyelvi szokások és a magaskultúra rituális szanszkrit nyelve közötti közép megtalálását jelentette. Feltételezhető, hogy ez a nyelvezet lehetett a halála után az ilyen értelemben végül már mesterséges szakrális páli nyelv létrejöttének az egyik alapja (bővebben lásd: POROSZ 2013).

Eseti helyzetekhez kapcsolódva, a nyelvhasználat speciális módja lett bizonyos szövegek ráolvasás jellegű alkalmazása. Az ekkor recitált szövegek a Buddha tanításaiból vett idézetek vagy teljes versek, így nyíltan vagy közvetetten a Tan belső átélésének a felidézésével hatnak. A Tan közvetlen használatának az egyik példája az, amikor a Buddha a legkiválóbb tanítványait, Mahákasszapát és Mahámoggallánát azzal gyógyította meg, hogy felsorolta számukra a megvilágosodás hét tényezőjét (*bojjhaṅga*), melyek az éberség (*sati*), a valóság tanulmányozása (*dhammavicaya*), a tetterő (*virīya*), az öröm (*pīti*), a megnyugvás (*passaddhī*), az összpontosítás (*samādhī*) és az egykedvűség (*upekkhā*). Amikor ő volt beteg, akkor ezt az eljárást önmagán is kipróbálta, és valakit megkért e tényezők recitálására.

A Buddha beszédeinek közvetettebb és összetettebb eljárással történő recitáló alkalmazása a kommentárok szerint a „Drágaság beszédével” (*Ratana-sutta*) kezdődött, ami keletkezésének és felhasználásának körülményeivel magyarázható. Mivel a történet csak a Buddha versét később kommentáló – egyébként csodás eseményekkel kiszínezett – elbeszélésből ismeretes, ezért nem tudni, voltaképpen mi és hogyan történt, és egyáltalán a Buddha idején is alkalmazták-e ezt az eljárást, de a későbbiekben – más szövegekkel is – *paritta* („védelem”) névvel gyakorolták. A történet szerint LiccsHAVI fővárosában, Vészáliban egyszer éhínség volt a nagy szárazság és a rossz aratás miatt, közben egy hatalmas járvány is kitört. A sorscsapások elhárítására végül a Buddhát kérték fel. A Buddha a városkapunál megállva Ánandához szólt, hogy tanulja meg a „Drágaság beszédét” és ezt ismételtetve járja körül a város falait, miközben a Buddha alamizsnácsészéjéből vizet fröcsköl szét. Amikor Ánanda visszatért, a város összes lakosa egy nagy teremben gyűlt össze, ahol a Buddha immár mindannyiuknak elmondta a verset. E verses beszédben refrén-szerűen elhangzik: „Eme igazsággal üdvösség legyen!” (*Etena saccena suvatthi hotu!*). Ez az egyik kifejeződése annak, hogy a Buddha szerint az igazság kimondása valódi tett (*sacca-kiriya*). Erre nemcsak a Buddha szavai, hanem többek között például Angulimála híres mondata is felhívja a figyelmet.

Az egykori rablógyilkos Angulimála a Buddha hatására szerzetesnek állt, ezzel egyben megszerezte a Gyülekezet védeltségét is a világi ítélezés elől, majd egyedül élt az erdőben, végül megvilágosodott Méltóvá (*arahat*) lett. Egyszer az alamizsnagyűjtő útján egy torzszülöttel vajúdó asszonyt látott, aki jajgatott a fájdalomtól. A Buddha visszaküldte azzal, hogy mondja el az asszonynak: amióta nemes születéssel születtem (tehát a megvilágosodás világfölötti nemes ösvényére léptem), azóta senkinek sem ártottam szándékosan, így ezen igazság révén (*etena saccena*) gyógyuljanak meg. Angulimála ennek megfelelően cselekedett, és az asszony meg a gyermeke meggyógyult.

Más esetben a Buddha kígyómarás ellen a recitációt javasolta, miután egy szerzetes a kígyómarásban meghalt (AN 4, 67). A Buddha szerint nem halt volna meg, ha a kígyókirályok családjai iránti szerető jósággal (*mettā*) eltelve a megadott versike elmondásával fordult volna hozzájuk védelemért (*rakkha*). Ez a jelenet a hagyományos, az *Atharvaveda* szövegeiben is megtalálható varázsmondást idézi fel, de annak szellemiségétől idegen módon „buddhizálva”. A Buddha eljárásában ugyanis nemcsak a külső méreg veszít hatásából, hanem egyúttal a figyelem a belső méregre irányul. A valóságos méreg egyrészt a *mettā* ellentéte, tehát a vágy és a harag, másrészt a bölcs belátás ellentéte, a zavarodottság. Ezek megsemmisítése a halálfelelemtől és az újraszületéstől véd meg.

A páli kánonban az exorcizmus gyakorlata is előfordul. Az *Āṭānāṭiya-sutta* (DN 32) szerint a négy égtáj nem-emberi lényei közül az egyik fajta (*yakkha*) királya védelmező szöveget mondott azon Buddha-követők számára, akiket a Buddhát nem tisztelő nem-emberi *yakkha* lények zaklatnak. A szöveget a Buddha jóváhagyta, és a szutta szerint, aki az elmondott verset megtanulja, azt nem fogják zaklatni e lények, sőt, a védelmükért (*rakkha*) is lehet folyamodni. A megnevezett védelmezők között olyan védikus istenségek találhatók, mint Indra, Szóma, Varuna, Pradzsápatí is. Ez a számos prebuddhista elemet tartalmazó védelmező szöveg szerkezetében és tartalmában rokonságot mutat az *Atharvavedában* is meglevő nem buddhista védelmező varázsmondás (sz.: *rakṣa-mantra*) szövegekkel.

2.3. A rituálék a korai buddhizmusban

Az *Āṭānāṭiya-sutta* szövege a populáris buddhizmus köreiben olyannyira népszerűvé vált, hogy később a szanszkrit változata is elkészült (aminek csak a töredéke maradt fenn Belső-Ázsiában), valamint a tibeti *Kandzsúr* is tartalmazza egy változatát (SCHALK 1972). A szöveg a théraváda buddhizmus országaiban bekerült azon változó összetételű gyűjteményekbe, amelyek a *paritta* (szingaléz: *pirit*) szolgálat elvégzéséhez szükségesek. A „*paritta*” eredetileg a kánon egyes – különösen a *Khuḍḍakapāṭha* című kis könyvecskéiben található – beszédeinek, verseinek védelem és üdvözülés céljából történő elmondását jelentette. Az ilyen célú szövegek gyűjteménye a későbbiekben azután újonnan létrehozott szövegekkel is kiegészült, egyúttal a *paritta* összeállítások alkalmazásának a köre is kibővült, így végül a veszélyek (kígyómarás, rablók, dühöngő elefánt, tűz, méreg, gyilkos, csapda) elleni védekezés,

az áldásban és üdvözülésben részesülés, a gonosz szellemek elűzésének, a világi értékek (hosszú élet, szépség, boldogság, hatalom) megszerzésének eljárásává, valamint a meditációt támogató eszközzé vált.

A „paritta-szolgálat” intézményesüléséről már a korai posztkanonikus iratok is beszámolnak (Míl 120, 151-154, 195). A „paritta” ceremóniája a théraváda országokban és különösen Srí Lankán az élet minden területét áthatja. Léteznek rendszeresen megismételt eljárások, például naponta reggel és este, vagy évente a születésnapokon, de alkalmilag is végeznek ilyen szolgálatot születésnél, házasságkor, halál esetében, egy ház felszentelésekor, betegségeknel vagy különleges, váratlan eseményeknél. A „paritta-szolgálat” egyben érdemtelit (*puñña*) tettek felhalmozására is alkalmas a világiak és a szerzetesek számára egyaránt. Az eljárások során a leggyakrabban a *Khuddakapāṭha* három szövegét használják, az „Áldás beszédét” (*Maṅgala-sutta*), a „Drágaság beszédét” (*Ratana-sutta*) és a „Szerető jóság beszédét” (*Metta-sutta*). A ceremóniák számos olyan elemre épülnek, amelyek már a „Drágaság beszédében” előfordulnak. Az eljárás hatóerejét Srí Lankán is kénytelenek voltak kipróbálni I. Upatissza uralkodása idején (i. sz. 362–409), amikor ott szintén éhínség volt és járvány tört ki. Jóval később II. Széna (i. sz. 851–885) oly nagyra értékelte e beszédet, hogy az egészet aranylapokra íratta és tiszteletére nagy ünnepséget rendezett. A théraváda gyakorlatában nem csupán ez a ceremónia maradt fenn, hanem a népi vallásosságban a varázsmondások (*manta*) és az amulettek (*yanta*) elterjedt használatában is a mindennapok részévé lett.

A világi gyakorlók törekvései végül is gyakran kaptak ritualizálódott formákat is, amelyeknek a mindennapokban a varázsmondások és az amulettek elterjedt használata mellett részei többek között a tavaszi ünnep (*vesākha*) megtartása, a Buddha relikviáinak (*dhātu*), sztúpáinak (*cetiya*) vagy ábrázolásainak (*Buddharūpa*) a tisztelete.

A *vesākha* az április-májusi holdhónap neve. A théraváda hagyomány szerint a Buddha e hónap teliholdján született, majd szintén e hónap teliholdján érte el a felébredést (*bodhi*), végül ugyancsak e hónap teliholdján halt meg, így évente e hónap teliholdján mindhárom eseményt egyszerre ünneplik.

Az „ereklye” (*dhātu*) a Buddha, a Méltók (*arahat*) és más szentéletű emberek földi maradványait jelenti. A kifejezés abból ered, hogy a hamvasztás után fellelhető testi maradványok már mintegy „elemi” szintre bomlottak. Az ereklyéknek két típusát különböztetik meg. Az egyik a testi maradványokat (*sārīrika*) jelöli, amelyet „test”-nek (*sarīra*) neveznek, ha a halott teste ép maradt, és „testek”-nek (*sarīrāni*) vagy éppen „csont”-nak (*aṭṭhi*), ha a test elporlasztott. Az ereklyék másik típusa közé azok a tárgyak tartoznak, amelyeket az illető az életében megérintett vagy használt (*pāribhogika*), mint például a Buddha esetében a Bódhi-fa (*Bodhi-rukka*), amely alatt elérte a megvilágosodást, vagy az alamizsnás csészéje (*patta*). Az ereklyéket többnyire sírhalmokban (*cetiya*) helyezik el. Mindemellett létezik az ereklyéknek egy sajátos típusa is, amely nem egy elhunyt személy földi maradványa, hanem egy még élő személytől származik. Ilyen például a Buddha levágott haja (*kesa-dhātu*), amit a kommentárok

szerint a nála elsőként menedéket vett Tapussa és Bhallika kaptak tőle. A Buddha hamvasztása után a számtalan és sokféle szétozott mustármag nagyságú maradványai mellett megmaradt a „hét nagy ereklyéje”, vagyis a négy szemfoga, a két kulcscontja és a homlokcontja. A hagyomány szerint egy-egy ereklyetartó halomban Srí Lankán található a Buddha alamizsnás csészéje, a homlokcontja, a kulcscontja és egy fog ereklye (*dāṭhā-dhātu*). Az ereklyék fent említett típusait tartalmazó sírhalmoknak (*cetiya*) ezeken kívül létezik egy olyan változata is, amely csupán az elhunytat ábrázoló képeket vagy szobrokat – ilyen szobor a Buddha teste (*Buddharūpa*) is – tartalmaz.

A fog ereklye (*dāṭhā-dhātu*; szingaléz: *daḷadā*) a Buddha megmaradt szemfoga, amelyet Srí Lankán, Kandy-ben őriznek a „Fog Ereklye Palotája” (szingaléz: *Daḷadā Mālīgāva*) nevű templomban. Rendkívül nagy megbecsülésnek örvend, jelentős a kultusza, és ünnepséggel is kifejezik iránta a tiszteletet. A sírhalom vagy szentély (*cetiya*, *thūpa*; sz.: *caitya*, *stūpa*) ereklyét tartalmazó építmény. A (*cetiya*; sz.: *caitya*) kifejezésnek kétféle használata van. Az egyik szerint ereklyét őrző sírhalom, és ennyiben teljesen azonos a sztúpa (sz.: *stūpa*) szó jelentésével. A másik használat szerint általánosabb értelemben vett szentély vagy templom, amelyben ereklye vagy sztúpa is lehet. A théraváda országokban különféle neveken ismerik. A páli „*cetiya*” és „*thūpa*” szanszkrit megfelelői a „*caitya*” és a „*stūpa*”. A Srí Lankán használt szingaléz nyelven a neve a szanszkrit ereklyetartó (sz.: *dhātu-garbha*) kifejezésből „*dāgaba* vagy *dāgāba*” (ebből ered a „pagoda” szó is), illetve a szanszkrit „*caitya*”-ból „*sāya*”. Thaiföldön az elnevezése szintén a „*caitya*”, illetve a „*cetiya*” szavakból származó „*chedi*”, Laoszban pedig „*that*” a neve. Burmában nincsen erre külön szó, de a legáltalánosabban „*Úr*”-nak „*hpaya*” nevezik, miként magát a Buddhát, egy szerzetest vagy egy királyt is.

Az ereklyetartó sírhalomnak három típusa létezik. Az egyik az elhunyt szentéletű ember testi maradványait (*sārīrika-cetiya*) őrzi, a másik az általa használt tárgyakat (*pāribhogika-cetiya*) tartalmazza, míg a harmadikba az ereklyékhez hasonló, az elhunytat ábrázoló (*paṭimā*) vagy reá emlékeztető tárgyakat (*uddesika-cetiya*) helyeznek, mint amilyenek például a szobrok, a képek (*Buddharūpa*) és a szent szövegek. Ilyen tárgyak hiányában az „*uddesika-cetiya*” tartalma csupán tudattal létrehozott (*mana-mattaka*). A hagyomány szerint Asóka 84 000 ereklyetartó halmot állított fel.

A korai időkben kialakult a szerzetesek és a világiak között egyfajta munkamegosztás. A szerzetesek Gyülekezetének (*saṅgha*) a feladata a Tan (*dhamma*) szövegeinek recitálása, tanulmányozása és interpretációja lett, ami identitásuk és életvitelük középpontjába került, és amivel legitimálták azt a szerepüket is, hogy a szerzetesek Gyülekezete a Buddha Tan-
testének (*dhamma-kāya*) a fenntartója és megőrzője. A világiak identitásának és életvitelének a középpontjába – különösen Asóka után – a sztúpák relikviái és az azokhoz kapcsolódó kultuszok kerültek, vagyis a világiak gondoskodtak a Buddha relikviáinak, anyagi testének (*rūpa-kāya*) a fenntartásáról és megőrzéséről (REYNOLDS 1977). A korai iskolák az i. e. 2. századot követően a Buddha felidézése (*Buddha-anussati*) meditációs gyakorlathoz illesztve alkalmazni kezdték a Buddha képeken vagy szobrokon történő megjelenítését (*Buddharūpa*) is (bővebben lásd: POROSZ 2014).

Számos legenda szól arról, hogy több helyen is, amerre a Buddha járt, otthagyta a lába nyomát (*Buddhapāda*), mely alakzatok kőbe nyomva a mai napig láthatók. E nyomokat vagy ábrázolásukat megkülönböztetett hódolattal, az ereklyéket és a Buddha ábrázolásokat (*Buddharūpa*) megillető tisztelettel veszik körül. A leghíresebb ilyen lábnyom Srí Lankán található a Szumana hegyen (*Sumanakūṭa*), amelyet a keresztények „Ádám lábnyomaként” ismernek. Különböző nagyságú láb lenyomatok és ábrázolásaik találhatóak India-szerte, Srí Lankán, Burmában, Thaiföldön, Tibetben, Mongóliában, Kínában és Japánban is.

A Buddha testéhez kapcsolódó kultuszok egyik további megjelenése lehet a zarándoklat a Buddha főbb életeseményének (születés, megvilágosodás, első tanítás, halál) a helyszínére. Ezek közül kiemelkedik a Bódhi-fa (*Bodhi-rukka*). E fának egy hajtását Mahinda magával vitte Srí Lankára, amikor az i. e. 3. században Asóka király missziót küldött oda. A ma Bódh-Gajában álló fa azonban nem ugyanaz, mint amelyik alatt a Buddha megvilágosodhatott, mivel az eredeti fa az idők során elpusztult. Asóka király ápolta, gyakran meg is látogatta, viszont ezzel kivívta második felesége féltékenységét a fában lakószellem iránt, így az asszony a fát kivágatta. Ezt követően a Srí Lankára vitt hajtásból újra telepítették a fát, azonban egy 7. századi fanatikus Siva-hívő bengáli király ezt a fát is kivágatta, a gyökereit pedig elégettette. A fát egy korábbi hajtásból ismét pótolták, de 1876-ban egy vihar gyökerestül kitepte. Ezt követően egy régebbi hajtásból nőtt fa újabb hajtásából ismét pótolták a fát, amely a mai napig ott áll. Mindennek ellenére a fát ma is kétezer-ötszáz éves spirituális emlékként tisztelik, ami alatt a Buddha elérte a megvilágosodást.

Az i. e. 2. századra Indiában elérkezett az a kulturális paradigmaváltás, ami az írásbeliség szélesebb körű elterjedéséhez kapcsolódott, és ez többek között a mesék, a legendák, és a mítoszok létrejöttében és elterjedésében is megmutatkozott (bővebben lásd: POROSZ 2014). A mesék között rendkívül népszerűvé váltak a formálisan a Buddha előző életeiről szóló „születéstörténetek” (*jātaka*) és a más kiválóságok életéről szóló hasonló „hősi tettek” (*apadāna*; sz.: *avadāna*). Ami a szerzetesek Gyülekezetének a feladatait illeti, szerepük túlmutat a népszerű történetek megírásán, fordításán és közzétételén, kéziratok sokszorosításán. E szövegek történeteinek ritualisztikus elmondása és közös meghallgatása nem egyszerűen az új információ megszerzését hozta magával, hanem a közösség megerősödését is eredményezte a történetek közös átélésével. Ezek a közösségi élmények egyben minták adtak arról is, mi a helytelen viselkedés és mi a pozitív magatartás.

A Buddha rituálé ellenessége miatt a buddhista követők köreiben jó ideig kielégítetlen maradt a világiak hagyományos igénye az élet kiemelkedő eseményeihez kötődő szerencsekívánságok ritualisztikus kifejezésére. Asóka idejére ez a helyzet már olyannyira megváltozott, hogy a király egy ediktumot is kiadott az új helyzetre reagálva. A 9. *szikla ediktuma* szerint az emberek sokféle rituálét követnek a betegségeknél, az esküvőknél, egy fiú születésekor vagy éppen egy utazás kezdetekor, és még sok más alkalommal is sokféle rituálét végeznek. Különösen a nők követnek túlságosan is sok megvetésre érdemes és értelmetlen rítust. Bár a rituálékat végezni kell, de az efféle rítusok kevés hasznot hoznak. Létezik azonban egy olyan rítus, ami nagy haszonnal jár, és nem más, mint a helyes

életvitel, vagyis barátságosság a szolgák iránt, szeretetteljes viszonyulás az állatok felé, az önuralom és az adakozás a papoknak és remetéknek. Igaz, az adományozás ugyan nagyon jó cselekedet, mégsem hasonlítható össze a tanítás adományával. Asóka ez utóbbi megjegyzése egyértelmű utalás a Buddha egy szövegére, amely szerint kétféle adomány (*dāna*), áldozat (*yāga*) vagy bőkezűség (*cāga*) van, az anyagi (*āmisa*), és a Tan (*dhamma*), melyek közül a Tan a jobb (AN 2, 142-144).

2.4. A mahájána főbb rituális újításai

Az i. e. 1. századra megszületett a buddhizmus új irányzata, a mahájána, aminek keletkezését és terjedését nagymértékben elősegítette az írásbeliség megnövekedett szerepe. Az írás egyéni magányosságának a természete lehetővé tette, hogy a közösségek hagyományörzésétől független új szövegek, új „Buddha beszédek”, új szemléletű szútrák szülessenek. A mahájána bódhiszattva étosz a világi közösségek szolgálatának a kötelezettsége, ön-feláldozás, aminek az egyik legfontosabb kifejeződési módja, egyben az együttérzés (sz.: *karuṇā*) érvényesítésének stratégiai eszköze (sz.: *upāya*) a rituálé. Az új szútrák szövegei – vagyis úgymond a Buddha tanítóbeszédei – azzal az igénnyel léptek fel, hogy nem csupán a Tan testét hordozzák, hanem egyúttal magának a Buddhának a megtestesülései is. Ezek a szövegek ezért a Buddha testével egyenrangúként helyet kaphattak a sztúpákban, de maguk a könyvek (sz.: *pustaka*) ettől függetlenül is ugyanolyan ritualisztikus tiszteletet (sz.: *pūjā*) érdemeltek, mint a Buddha egyéb anyagi megtestesülései, tehát az ábrázolásai. A könyvek számára önállóan is végzett *pūjā* virágok és füstölők áldozásával, zászlók és baldachinok állításával, valamint a sztúpák körüli ceremóniákból eredő zenéssel járt együtt. Mivel a szerzetesek számára a zene és a színház megtekintése nem volt megengedett, így az eljárás a világiak gyakorlata lett, kifejezve ezzel a hitüket és a közösséghez tartozásukat. A rituális gyakorlatok a mahájánában éppúgy az ügyes eszköz (sz.: *upāya*) értelmezést kapták, mint számos elméleti doktrínájuk, vagyis a gyakorlókat megragadni és továbbfejlődésre ösztönözni képes pragmatikus módszerként szolgáltak (P_{YE} 1978).

Az új szemléletű szerzetesek Gyülekezetében külön szakemberek kezdtek foglalkozni a rituálék alkalmazásával, amit a mahájána tanok kifejeződésének tekintettek, és a világiak számára is az érdemek (sz.: *punya*) szerzésének egyik legfőbb eszközeként kezelték. A rituálékban résztvevők abban a jutalomban részesülhettek, hogy a korábbi vétkeik negatív hatásaitól mentesültek, a következő életükben kedvezőbb helyen születtek újra, illetve a nők férfiként születhettek újra. A legfőbb cél az újraszületés valamelyik Tiszta Földön (sz.: *Paṇisuddha-kṣetra*).

A sztúpák az addigi szent hely mellett új szimbolikus jelentést kaptak, és már a buddhaság mindenhol levő jelenlétét, a szútrák kinyilatkoztatásainak központját, és a nyugati buddha birodalom, a Boldogságos (sz.: *Sukhāvati*) nevű Tiszta Földre születés garanciáját fejezték ki. A „csak tudat” (sz.: *cittamātra*) iskolában később létrejött tan

szemléletét követve azután a sztúpákat a Buddha három test (sz.: *trikāya*) tanának sémájában az univerzális abszolút létezés (sz.: *Dharmakāya*) fizikai reprezentánsaként is értelmezték. A vadzsrajána a sztúpát már mandalaként és a vizualizációs meditáció mintájaként használta (LEWIS 2000).

A hosszú terjedelmű új szútrák mellett külön jelentőséget kaptak a mantrák (sz.: *mantra*) és a varázserejű szavakból és szótagokból álló dháranák (sz.: *dhāraṇī*), amelyek recitálása a rituálék eszköztárának elengedhetetlen részévé vált. A mahájána további rituális újítása az égi bódhiszattvák és buddhák iránti egyéni, személyes odaadó szeretet (sz.: *bhakti*), illetve az ő segítségük kérésének a kifejezése. Az ehhez kapcsolódó eljárások az 5. század után kibővültek, mivel a vadzsrajána tovább erősítette a mahájána ritualisztikus tendenciáit, és a tantrikus mesterek (sz.: *siddha*) a tudós kolostori körökön kívül egy-egy istenség meditációban vizualizált felidézésének (sz.: *sādhana*) a hagyományát fejlesztették ki. A *sādhana* gyakorlatot később a mahájána-vadzsrajána kolostori körökben is meghonosították, így a megtartás (sz.: *upośadha*) ünnepének meghatározott napjain együtt gyakorolták a szertartásos rituálét (sz.: *pūjā*) a hinduizmusból átvett eljárással, az egyik istenségnek szentelt áhítat (sz.: *vrata*) rítusával (SNELLSGROVE 1987).

A mahájána-vadzsrajána buddhizmus egy sajátos formája a nepáli tibeto-burmai nyelvű Kathmandu-völgy (t.-b.: *Newār*; „Nepál”) hagyománya. A „házigazda szerzetesek” a nyingmapa rend házasodott lámáihoz hasonlóan szolgálták a közösségi rituális igényeket, néhányan pedig specializálódtak a szövegek tanulmányozására, a gyógyításra, az asztrológiára és a meditációra. A vadzsra-tanító (sz.: *vajrācārya*) mesterek ma is számos rítust végeznek az életciklussal kapcsolatban, a gyógyítás ceremóniáin és a különböző ünnepek és zarándoklatok esetén. A modern Newār buddhizmusban az számít „jó buddhistának”, aki igazodik az előírt rituális gyakorlatokhoz (GELLNER 1992). E hagyományban hiányzik a szigorú filozófiai-szkolasztikus dimenzió. Amit gondosan kidolgoztak, az a ritualizmus, ami minden találkozásban benne van: az istenségekkel levő kapcsolatban, az ünnepek megtartásában, az életúton történő előrehaladásban és a nirvána keresésében. A filozófiai hagyomány híján a vadzsrajána rituálék és tanítások mindent áthatnak, és ez kanalizálja az áldást, a jólétet, és a megvilágosodás irányába tett lépést. Mindez azt eredményezi, hogy voltaképpen a hit és a gyakorlat nem különböznek egymástól. Nem hangsúlyozzák a mahájána tanok kifejtését, azokat inkább a bódhiszattvák *avadāna* és *jātaka* történeteiben, valamint a tökéletes erényeken (sz.: *pāramitā*) keresztül értik meg. A Newār buddhizmus ezoterikus szintje a vadzsrajána beavatás (sz.: *dīkṣa* vagy *abhīṣeka*), ami a meditációt és rituálét olyan tantrikus istenségekhez vezeti, mint Saṃvara vagy Hevajra, és az ő társnőik. A beavatásokat a *vajrācārya* spirituális elit végzi, aki tovább adta ezt a beavatást a magasabb kaszt tagjainak, köztük kereskedőknek és kézműveseknek. A *saṃgha* legfőbb tevékenysége a tanok minél tökéletesebb rituális kifejezése mellett a szövegek másolása és sokszorosítása (LEWIS 2000).

2.5. A rituálé belsővé tétele

A belsővé tétel többek között jelentheti a rituálé mentális végrehajtását, a rituálé helyettesítését az életfolyamatok (pl. légzés, evés) meneteivel, a külső rituálé felváltását a belsővel. Az alábbiakban a rituálé belsővé tétele ez utóbbi értelemben szerepel.

A 8. század végére a tibeti tantrikus buddhizmus újabb paradigmaváltást hozott a rituálék gyakorlatában. Hajdan a bráhmanák külsődleges mechanikus rituáléinak tömegei a Buddhánál a rituálékhoz ragaszkodás elutasítását eredményezték, illetve az igencsak visszafogott, de egyúttal erkölcsileg belsővé tett ritualisztikus vonások gyakorlatához vezettek. A korai buddhizmustól kezdve a mahájánán át a rituálék látványosan is külsődleges formái kezdtek egyre inkább burjánzani, amire egy sajátságos válaszként Tibetben a ritualizmus az emberi létezésre minden addiginál teljesebben kiterjedően felerősödött, csakhogy az addigi külsődleges hódolatok immár a belső jóga technikáiban jelentek meg. Ez nem pszichologizálást jelentett, ami a rituálét a hithű gyakorló spirituális tudatállapotának értelmezte volna. Ez a változás a rituálé terét ténylegesen, valóságosan egy új fizikai térbe, a testbe helyezte. A tantrikus személy a rituális gyakorlat teljességének a helyszínévé lett. A test belseje lett egyidejűleg maga az odaadó gyakorló, az oltár, a felajánlás és a hódolatra méltó buddha. Önmagát buddhának vizualizálva imákat és áldozatokat adott önmagának (DALTON 2004).

A tantrikus belső jóga rituálénak három fő fejlődési fázisa különböztethető meg. Az első időszakban a gyakorló figyelme kívülről befelé fordult, a második szakaszban hangsúlyos lett a fizikális anatómiára és a megtestesült tapasztalásra figyelés, a harmadik fázisban pedig a belső fiziológiai folyamatok finomítása alakult ki. Korábban a mahájána és a cselekvés tantrája (sz.: *kriyā tantra*) a Buddhát sírhelyként, képként, szoborként vagy akár a meditatív vizualizáció (sz.: *sādhana*) eszközével megjelenítették még külsődlegesnek kezelte, de amennyiben a *sādhana* a jóga tantra (sz.: *yoga tantra*) rituálék szerves részét képezték, a 8. század első felében a korábbi külsődlegességek formalitásai helyett a szubjektív élményre helyeződött a hangsúly, és a rituálék belsővé váltak. A 8. század második felétől a korai 9. századig a „nagy jóga” tantrák (sz.: *mahāyoga tantra*) a rituálé terét a testen belül a férfi és a női nemiség anatómiájára összpontosították, így a kezdeti beavatás vizualizált mandaláját a vaginán belül hozták létre, amíg a szexuális egyesülés be nem következett. Ekkor a belső energetikai élmény nem más, mint az egész testet átható extatikus szexuális gyönyör érzete. Ez a tapasztalat tovább finomodott a 9. század utáni harmadik korszakban, a késői mahájóga tantrák, vagy másként a legfelsőbb jógatantrák (sz.: *anuttarayoga*) időszakában, amikor kidolgozták a test belső energiáinak (sz.: *prāṇa*) a manipulatív kezelését az energiavezetékben (sz.: *nāḍī*) és az energiakörökben (sz.: *cakra*) (DALTON 2004).

A tantrizmus újrafogalmazta az egyik legősibb rituálé, az aszkézis belső tűzének (sz.: *tapas*) már a Védákban fellelhető gyakorlatát is. A tantrikus rituálé a tűz átalakító erejét emeli ki, mivelhogy a belső transzformáció elérése az elsődleges feladat. A buddhizmus létezésének idején Indiában már a hindu gyakorlatok sem csak az itáláldozat tűzbeöntésének

külső rituáléját ismerték, hanem a belsővé tett tűz erőszakmentes áldozásról is szólnak, így a szívbe helyezett tűzről meditálni a meditáció áldozását (sz.: *dhyanayajña*) jelentette. A tibeti buddhizmusnak nem volt szüksége arra, hogy a Védák tekintélyére támaszkodjon, mivel a belsővé tett tűz rituálé a hinduizmusban és a buddhizmusban akkoriban általánossá vált belsővé tétel eljárásának a része. A tűz átalakító ereje a tantrikus rituálé sajátos jellegzetessége. A különböző tibeti írásokban a belső tűz főbb rituáléi a személyiség alkotórészeit megsemmisítő belső hő (sz.: *caṇḍālī*; tibeti: *gtum-mo*) és a finomtest energiái (sz.: *prāṇa*; t.: *lung*), energia vezetői (sz.: *nāḍī*; t.: *rtsa*) és energia körei (sz.: *cakra*; t.: *'khor-lo*); a vizualizált vagy valós partnerrel elért nagy gyönyör (sz.: *mahāsukha*; t.: *bde-ba chen-po'i*) áldozata; a szívben tartózkodó istenségnek felajánlott élelem rituálé (sz.: *bhojanavidhi*); a köldökhöz vizualizált tűzhelyben az énséget (sz.: *ahaṃtā*) elégető mentális tűz áldozata és a nemtudást megsemmisítő bölcsesség (sz.: *prajñā*; t.: *shes-rab*) áldozata. Tibetben a tűz rituálé védikus eredetét elfelejtették, és azt a Buddhának tulajdonítják, a tüzet így a legmagasabb spirituális céllal azonosítják, ami által a tűz átalakítóvá lett. A tűz nem más, mint a változás és a transzformáció megtestesülése (BENTOR 2000).

2.6. Ritualizmus és antiritualizmus a nyugati buddhizmusban

A rituálék jelentőségének szempontjából értékes tapasztalatokkal szolgálhatnak a nyugati buddhizmus rendkívül sokrétű, hagyományos és kevésbé hagyományos – vagy éppen világiasodott – iskolái. A hagyományok és nyugati adaptációjuk találkozásának talán a leginkább kritikus pontja a rituálék iránti viszony. A rituálé kifejezés a nyugati társadalom közhasználatában szokásosan üres, motorikusan ismételt cselekvés, egy régi hagyomány megkövesedése. Az alább idézett példák mintát mutatnak a nyugati buddhizmus szigorúan és lazábban kezelt ritualizmusáról, valamint ízelítőt kínálnak a rituálék jelentőségének értelmezéséből és gyakorlásának hatásaiból.

Nyugatra érkezésének kezdetén a zen hagyomány azzal szerzett vonzerőt magának, hogy ismertté váltak az antirituális gesztusai. A történetek Bódhidharmától a csan olyan további mesterein keresztül, mit Huang-po vagy Lin-csi, egészen a japán zen íjszat szellemiségéig arról szóltak, hogy felmutatták a külső, formális cselekvések értelmetlenségét, és helyébe a rituálék szabályozottságától mentes spontán természetességet állították. A nyugati értelmiség egy része mindebben szövetségesre talált a saját társadalmának túlszabályozottsága, a világi szokások és a politika ritualizmusai elleni lázadásában, amely rálatálásra talán a leginkább a művészetek terén adott hangot. A zen népszerűsége különböző zen központok létrehozásával járt, aki azonban felkeresi ezeket a központokat meglepődhet, mivel azt láthatja, hogy bármennyire is ritualizáltak a tantrikus iskolák, a buddhizmus talán leginkább formalizáltan rituális irányzata mégis a japán zen.

Valójában a történeti vizsgálatok arra is rámutatnak, hogy a kínai csan vagy a japáni zen kolostorokban a kezdetektől alapvetően meghatározók voltak a szerzetesek közösségét

fenntartó rituális cselekvések még azoknál a mestereknél is, akik számos alkalmi spontán antirituális gesztusról híresültek el. Ezek a gesztusok pedig valójában antirituális rituálékká váltak. A rituálék gyakorlása terén a csan/zen folytonosságot képvisel részben a konfucianus fegyelmezés elvárásaival, részben pedig a tien-taj, a hua-jen, a vadzsrajána és a Tiszta Föld-iskolák ritualizmusával. Ráadásul a japán zen rituálé már Eiszaitól, vagyis a kezdeteitől a szélesebb társadalmi közösség egészének az érdekeit oly módon is szolgálni kívánta, hogy a politikai hatalom legitimitását támogatta (HEINE – WRIGHT 2008).

A zen nyugati honosításakor e hagyományok változatlan megőrzésére törekednek. A zen buddhizmusban számos rituálé és ceremónia található. Kérdésként merül fel tehát, hogy mennyiben valóságos az ellentmondás a szabad spontaneitás és a merev rituálék között, és ha létezik ez az ellentmondás, akkor miként oldható fel? A válasz az lehet, hogy a rituálék és a ceremóniák aprólékosan pedáns helyes végrehajtása számukra nem üres formalitás, hanem olyan meditatív gyakorlat, amelynek során a résztvevőket arra ösztönzik, hogy teljes figyelemmel viseltessenek az iránt, amit éppen cselekednek, miközben hálájukat és odaadásukat is kifejezhetik. A rituálék elősegítik a résztvevők egymáshoz kötődését és olyan erős érzelmeket váltanak ki, mint az áhítat és az elkötelezettség. A nyugati központokban az egyik leghatásosabb rituálé bizonyos szövegek recitálása vagy az eredeti keleti nyelven, vagy fordításban. A szöveg felolvasása rendkívül gyors tempójú, de nem is az érthetőség a lényeg, hanem hogy az egyén beleveessen a recitálásba (COLEMAN 2001). Hasonlóképpen, a keleten szokásos udvarias köszöntésnek számító meghajlás a nyugati ember számára feudális behódolást jelent, de a zen gyakorlatában a meghajlást vagy a leborulást éppen az „én” feladásának a gyakorlataként értelmezik (SUZUKI 2002). Ezek szerint a zen rituálé fizikai, megtestesült gyakorlat és megértés, ami a felébredést jelző nem-tudat állapotához vezet. Nem ironikusan, mintegy lélektelen, értelem nélküli jelentéssel, hanem az önérdelkeségű motiváció feladásának a jelentésével (COLEMAN 2001; HEINE – WRIGHT 2008).

Úgy tűnhet, hogy a zen rigorózus ritualizmusának mintegy az ellentétét alakította ki a vipasszaná mozgalom. A vipasszaná a legrégebbi buddhista irányzatban, a théravádában gyökerezik, sőt, már a Buddha idején is voltak, akik csak a vipasszaná meditációt végezték. A vipasszaná önálló hagyománya nagyjából az elmúlt százötven éven keresztül követhető, azonban az 1950-es évektől politikai jelentőséggel is rendelkező mozgalommá vált. A théraváda megújulási törekvései között már az úgynevezett protestáns buddhizmus – a 19. század közepétől az 1940-es évekig – hangsúlyozta az egyén közvetítők és hierarchiák nélküli útkeresését, annak kimondását, hogy mindenki egyformán képes az önvizsgálatra. A szerzetesek Gyülekezetét és az istenek rituáléit elhagyó buddhizmus ezzel belső magánüggévé vált. Ezt a szemléleti irányvonalat követi a meditatív belátás kibontakoztatásának mozgalma is (POROSZ 2000).

Ameditív belátás kibontakoztatásának (*vipassanā bhāvanā*) mozgalma az 1950-es években kezdődött Burmában azzal a jellegzetes reformizmussal, amely vissza kíván térni a kánon tanulmányozásához, miközben a posztkanonikus kommentárirodalom hagyományának a nagy részét elveti. Ennek megfelelően a théraváda addigi hagyományával szemben

hangsúlyozza, hogy jelen napjainkban Méltó (*arahat*) bárki lehet, akár szerzetesről, akár világi törekvőről van is szó, és a lemondás a világi életről nem szükséges a Méltóság eléréséhez, bár célszerű évente 3-4 hetet eltölteni egy meditációs központban, ahol megalapozható és megerősíthető a később otthon gyakorlandó vipasszaná meditáció. A vipasszaná meditáció gyakorlásához kifejezetten nem ajánlott előzetes racionális, fogalmi, kognitív ismeret megszerzése, nehogy az a meditatív tapasztalatokat előre meghatározott mederbe, gondolati vagy doktrinális értelmező szemlélethez vezesse. A testi élmények átélését kiindulópontnak tekintő módszere alkalmas és hasznos a szerzeteseken túl a világiak számára is, hiszen az egyszerű technikái gyorsan és hatékonyan vezetnek eredményre. Mindezzel a vipasszaná mozgalom, különösen Nyugaton, egyfajta nyugatiasított buddhizmus, és ilyen értelemben véve kevésbé tradicionális, mint a zen vagy a vadzsrajána.

A vipasszaná nyugati gyakorlóinál a vallásos ceremónia és rituálé a minimumra szorítkozik, bár némi recitálás, éneklés azért előfordul, miközben képet vagy szimbólumot is alig használnak, igaz, mindezek miatt a hangsúly a meditációra helyeződik. A világiasság szellemiségét jól érzékelteti, hogy a gyakorlók nem viselnek köpönyeget, hanem a hétköznapi ruhájukat hordják, valamint a meditációs elvonulások során nem előírt pozícióban és szigorú sorban ülnek, mint a zen központokban, hanem némi összevisszasággal, illetve a más iskolákhoz képest itt kiemelten kezelt sétáló meditáció sem rendezett körben, egy ritmusra és meghatározott kéztartással zajlik, hanem mindenki arra megy, amerre akar. A meditáció gyakorlata során a levezető tanár nem csupán kezdeti instrukciót ad, majd magára hagyja a gyakorlót, hanem menet közben is ad útbaigazítást, illetve a gyakorlatot követően a tapasztalatok egyéni megbeszélésére is mód nyílik. A gyakorlás nem ér véget a meditációs párnán, hanem a sétáláshoz hasonlóan, bármely hétköznapi cselekvés – a fogmosástól a munkavégzésig – meditatív gyakorlattá válhat. A vipasszaná mozgalom erős jellemvonása az az egalitarizmus, amelyben a tanító sem visel különleges ruházatot vagy olyan címet, mint a zenben a rósi, vagy a vadzsrajánában a rinpoce. Ez a szellem a tagokat is áthatja, és nem található meg a zen vagy a vadzsrajána csoportokra jellemző „csoporton belüli – csoporton kívüli” megkülönböztetés (COLEMAN 2001).

Patricia Campbell két kanadai szervezetben – összesen 24 interjú segítségével – gyűjtött tapasztalatai alapján mélyebb betekintés nyerhető arról, milyen hatásokkal járhat a rituálék gyakorlása a nyugati társadalomban. Az egyik szervezet a Gese Kelsang Gyatso által alapított nemzetközi Új Kadampa Hagyomány (*New Kadampa Tradition* vagy másként *International Kadampa Buddhist Union*) Csandrakírti Központja (*Chandrakirti Centre*), a másik a Lama Catherine Rathbun által létrehozott független, de szintén a tibeti vadzsrajánán alapuló „A szív barátai” (*Friends of the Heart*) szervezet. A tanulók a buddhizmussal történt előzetes ismerkedést (olvasás) követően keresték fel a meditációs központokat. Bár az újoncok mindkét helyen az ügyes eszközre (sz.: *upāya*) hivatkozva egyfajta adaptált vagy nyugatiasított tanítást és gyakorlatokat tanulnak, de a kezdő résztvevők mindkét központban számukra új rituális cselekvésekkel találkoznak, aminek részei az új viselkedési illemszabályok a szentélyekben és a tanmesterek felé, a gyakorlatok formális testtartásai és kéztartásai, az imák és mantrák

recitálása, a meghajlások és leborulások, valamint a meditációs technikák. Voltaképpen a meditáció is a szabályozottan rendezett ritualizáció egy példája az előzetes menedék vétellel, a tradicionális, előre meghatározott test- és kéztartással, a légzésfigyelés vagy a vizualizáció standardizált, formalizált és repetitív végrehajtásával.

Jellegetes, hogy a közösségben megtanult ritualizáció hatására gyakran az otthoni gyakorlásánál is egy a saját maguk által kitalált kis ceremóniát végeztek, például meditáció előtt gyertyát és füstölőt gyújtottak. Alkalmasint egyéni rituáléi is kialakulnak annak, hogyan ül le valaki, miként helyezkedik el az ülőpárnán stb. A tanulóknál a mindennapi viselkedésükben is bizonyos változás volt tapasztalható. Gyakran a korábbiánál jobban összpontosítottak a hétköznapi tevékenységeikre, gyakorlásnak tekintették, és ezzel mintegy ritualizált cselekvéssé változtatták azokat, illetve mások felé is nagyobb figyelemmel, együttérzéssel, türelemmel, elfogadással, nagylelkűséggel és kedvességgel fordultak, miközben általában is csökkent az ön-központú beállítódásuk. Mindezzel megváltozott az önmagukról kialakított képük, új ismeretekre tettek szert önmagukról, és végül is személyiségük ténylegesen átalakult. A rituális cselekvések következményeként érzelmi változások is bekövetkeztek, vagyis új attitűdök, új érzelmi válaszok és új értékek alakultak ki. A rituálé a tudás új fajtájához vezetett (CAMPBELL 2011).

3. *A rituális tudás*

Az alábbiak a buddhista rituálék értelmezési lehetőségeinek legfontosabb modelljeire hívják fel a figyelmet. Utalnak a vallásgyakorlás, és benne az egyéni identitás narratíváinak strukturális mintázataira, valamint felvázolják a rituálék lehetséges funkcióit a spirituális úton haladás támogatásánál és a társadalomszerveződésben egyaránt.

3.1. *A választás lehetősége*

A Buddha viszonya a rituálékhoz ambivalensnek tűnik, valójában azonban valamennyi megnyilvánulásában ugyanaz a radikális elv érvényesül. Ez fejeződik ki a világszemléletében, amikormindenféle örök szubsztancia létét elveti, ez látható a változatlan én-maggal rendelkező személy eszményének az elutasításakor, és ez mutatkozik meg a társadalombírálatában, az alternatív viselkedés és közösségi forma – a Gyülekezet – megszervezésekor, illetve a saját nyelvezet kialakításakor (POROSZ 2000, 2008, 2013, 2015). E gondolatok közös vonása annak a középútnak a megtalálása, amely éppúgy elveti az univerzális, megváltoztathatatlan adottságnak beállított entitások és struktúrák létezését, valamint a mindenkire érvényesnek elvárt merev ideológiákat és magatartásokat, mint ahogy elutasítja a csupán a partikulárisra, az individuálisra hagyatkozó elgondolásokat és viselkedéseket, tehát pusztán az egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást.

Az áldozat (*yañña*) rituáléja a páli kánonban egyértelműen a bráhmanák és a királyok tevékenységeként jelenik meg. A bráhmanizmus külső, formális ritualizmusa egyszerre jelentette az univerzum, a természet feletti elveszett uralom visszaszerzésének kényszeres törekvését, és a vallási-politikai hatalmi legitimáció biztosításának az igyekezetét. A Buddha mindkettővel szemben fellépett, és számára csak egyetlen szempont és kérdés létezett: Az adott helyzetben mi vezet a leginkább az üdvös tettek irányába, mi visz közelebb a végső megszabaduláshoz? Ennek értelmében a Buddha ugyanúgy viszonyult a rituálékhoz, mint az erkölcsi szabályokhoz (*sikkhāpada*). Nem úgy fogalmazott, hogy „Ne ölj!”, „Ne lopj!” stb. Ehelyett a Gyülekezetébe belépők azt jelentették ki, hogy vállalják az élőlények megőlésétől, a nem adott elvételeitől tartózkodás gyakorlati útját. A szabályok és a rituálék tehát csak azáltal nyerne értelmet, ha belső erkölcsi vállalásként az üdvös cselekedetek végrehajtására ösztönöznek. Ez az első lépés, amit a Buddha a rituálék jelentésének átértelmezésekor megtett.

A második lépésével felhívta a figyelmet arra, hogy sem a mérsárlás, sem akár az erőszakmentes rituálé nem hozza meg az elvárt eredményt, viszont a bölcsek által javasolt régi felajánlások kedvező eredményhez vezetnek. Ezzel a lépéssel az elvárt viselkedésben az áldozás rituáléja általában is a perifériára szorult, és a Buddha az adományozást helyezte előtérbe. Sőt, ennél is tovább ment, ha ezt lehetségesnek látta, és ekkor a két viselkedést igyekezett azonos tartalommal felruházni, így maga az áldozati rituálé (*yañña*) a rendszeres adományozás (*dāna*) értelmét nyerte el. Ezt az etikai átfordítást többször is világosan megfogalmazta, amikor az áldozat helyes elvégzéseként a rászorulóknak szóló adományozás gyakorlatát javasolta.

Ugyanakkor az áldozati rituálé tartalmi azonosítása az adományozással egyben megváltoztatta a strukturális szerepüket is a vallásgyakorlásban, mindkettő helyzetét központból perifériakussá, a hivatásos rituáléból szekularizált önkéntes vállalássá tette. Amíg a bráhmanikus ideológiában az áldozás a vallás mindent átfogó leglényegesebb középponti magva volt, addig a Buddha számára az adomány csupán az érdemek gyűjtésének egyik legfontosabb eszköze, de nem a tanításának a magva. Az adományozás áldozata immár nem a papok kiváltságos tevékenysége, hanem valamennyi világi követő feladata.

Az adományozás mellett a Gyülekezetben megtalálható egyéb ritualisztikus vonások az új erkölcsi tartalmukkal a korábbiakhoz képest egyfajta ellen-rituáléknak tekinthetők, és egy olyan közösség megerősítését, fenntartását célozták, amely maga is mintegy az alternatív ellen-struktúráját képviselte az akkor és ott létező társadalmi berendezkedésnek. Egyrészt a szerzetesek közössége *ex lex* állapotban volt, a világi törvénykezés nem volt érvényes a szerzetesi Gyülekezet tagjaira, másrészt a Buddha a Gyülekezet (*saṅgha*) létrehozásakor az ősi nemzetségi-törzsi (*gaṇa-saṅgha*) szervezeti felépítést tekintette kiindulópontnak, ami nyomán a Gyülekezet belső felépítésében nem hierarchikus, és a területileg eltérő helyeken lévő közösségek kapcsolata is mellérendelő, egyenrangú, központi irányítás nélküli. A Buddha megfogalmazásában ugyanezeknek az elveknek kellene érvényesülniük a civil társadalom felépítésekor, és ha adott esetben úgy érthetőbb, akkor ezt a hat égtáj iránti megfelelő rituális tisztelet metaforájával is ki lehet fejezni.

Mindezek a Buddha által végrehajtott világszemléleti és pragmatikus strukturális átalakítások megváltoztatták a gyakorlás és a közösséghez tartozás narratívájának a struktúráját is. Az egyének az identitásukat nem valamilyen kozmológiai szinten, mítoszokban vagy legendákban elbeszélte történetekben éltek meg, mint korábban a védikus-bráhmanikus korszakban és később a hinduizmusban, de nem is csupán az egyéni élettörténet elmesélhető eseményeinek sorozatával azonosultak, mint napjainkban a nyugati társadalom narratív identitásai. A Buddha előadásaiiban a mitológiai történetek akkor kaptak szerepet, ha éppen bráhmanához vagy királyokhoz szólt, a szerzetesekhez fordulva azonban nem ezt a narratívát használta. Az egyes kiváló szerzetesek vagy Méltók a páli kánonban beszámolnak ugyan egyéni életútjuk nehézségeiről, de a Buddha szellemében ezek a történetek nem maradnak csupán individuális szinten, hanem éppen arról adnak bizonyosságot, miként haladják azt meg. A Buddha idejében nála és a követőinél mindenféle gyakorlatnak és megnyilatkozásnak az alapvető narratív struktúrája az alap, az ösvény és a cél, ami az egyéni és a kozmológiai között középben, a közösség szintjén helyezkedik el. Ez jelöli ki a rituálék helyét és szerepét is.

A Buddhánál a ritualisztikus vonások szerepe nem az, hogy a tapasztalati világot transzcendálja és az egyént a fölé helyezze, nem is az egyén beillesztése valami megváltoztathatatlan univerzálisba, de nem is csupán az egyéni lelkiismeret megnyugtatása. A Buddha szemléletében nem minden cselekvés számít ritualisztikusnak, viszont minden tettek tartalmaznia kellene a „buddhizált” rituálék lényegi elemét, így a világi viselkedéseknek az anyagi és egyéni érdekek mellett magukba kellene foglalniuk az önismereten és mások megértésén alapuló üdvös cselekedeteket is.

3.2. A kapcsolatok eszköze

A Buddhát követő időszakban az újabb kulturális paradigmaváltás általánosságban is módosította a buddhista gyakorlatok végrehajtását, megváltozott a szerzetesi Gyülekezet és a világiak, illetve a Gyülekezet és a világi politikai hatalom viszonya, miközben végül mindezzel a rituálék helye és szerepe is új értelmezést kapott.

Az írásbeliséghez is kapcsolódó kulturális változások jelei közé tartozik, hogy az analógiás gondolkodásmódot felváltotta az analitikus szemlélet, létrejött a buddhista filozófia, amely a rendszeralkotás során a jól körülhatárolt jelentésű fogalmakat osztályozta, hierarchikus elrendezésbe csoportosította, létrehozta a stabil taxonómiájukat, de a szerzetesek Gyülekezetén belül még az ételeket és a betegeket vagy a gyógyítókat is eltérő minőségű csoportokba sorolták. Kialakult az önálló spirituális nyelv, a déli théraváda buddhizmusban a páli, északon pedig az ún. hibrid szanszkrit. Az írott szövegek jelentősége felértékelődött, az újonnan születő írások között eleinte a mesék, a legendák, a mítoszok, és a kommentárok, majd pedig az új szútrák kaptak egyre nagyobb szerepet. A gyakorlat textualizálódott, akár magukról a sztúpákba helyezett Buddha-testekről, akár a szövegek recitálásáról, akár pedig

a gyakorlatok és rituálék instrukcióinak írásban rögzítéséről legyen is szó. A meditáció új módszere lett az elmélkedés az egyes recitált szövegekben említett erényekről vagy filozófiai mondanivalókról, hangsúlyossá vált az összpontosítás (*samādhi*) típusú meditáció gyakorlása, és ezzel összefüggésben a külső tárgyként kezelt meditációs objektumok – később vizualizált képzetek – alkalmazása. A meditáció folyamatát kezdték kizárólag „fokozatos” útként értelmezni, tehát annak mintegy szükségképpen végig kellett mennie az elmélyedés (*jhāna*; sz.: *dhyāna*) szintjein, hierarchizált struktúráin. A spirituális gyakorlat egészét is egyre inkább pusztán a hosszú, lassú, fokozatos, az érdemeket felhalmozó karmikus ösvényként fogták fel.

A különböző területeken végigvitt, zárt struktúrákat rögzítő kanonizálás az egységes és koherens identitás megteremtését célozta, és ezzel összességében is minden addiginál kiterjedtebbé vált a kontroll igénye és megvalósítása. A kialakuló rituálék nem egyszerűen az egyén önkontrollját szolgálták, hanem az univerzális legalább részleges kontrollját, az egyén és az univerzális közötti összeköttetés szerepét is betöltötték. Az egyén és az univerzális – lehet ez a buddhaság minősége, az égi újraszületés vagy a segítségül hívott természetfeletti lények birodalma – közötti tér strukturáltabb, bonyolultabb lett, így az újonnan keletkezett rituálék is kidolgozottabbá, és egyre több területre kiterjedővé váltak. Amíg a Buddhánál a rituálék a tudáson alapuló erkölcsi választást jelentették, amivel az egyéni karma kedvezően befolyásolható, addig a korai buddhizmustól egyre nagyobb szerepet kapott a karma kontrolljának kozmológiai színtere, az égi újraszületésre törekvés. A rituálék felértékelődött szerepe, valamint ennek keretén belül a világiak sztúpa körüli rituáléi, amelyek a Tan-test (*dhamma-kāya*) mellé egyenrangúként odaállították a fizikai testet (*rūpa-kāya*), ismét a vallásgyakorlás centrumába helyezték a rituálékát.

A buddhizmusban a rituálék megjelenésével és kiemelt szerepükkel új jelenség született, a gyakorlásnak egy új módszere jött létre, ami nem elmélet, és a meditatív gyakorlással sem azonos, bár mindkettővel szoros kapcsolatban van. Önállóvá válva öntörvényű is lett, és belső logikáját követve kialakította a saját intézményesültségét. A rituálék azonban nem csupán a Tan megvalósításának egy új, autonóm módszere lett, hanem a kontroll kézbe tartására irányuló versengés eszközeként is felhasználták. A közösségeken belül a sztúpákat magukban foglaló kolostorok (*vihāra*) a vallási élet központjaiként működtek, ezzel a közösségek korábbi egyenrangúsága helyett egyfajta „cetrum – periféria” struktúrát hoztak létre, sőt, egyes kolostorok – például Srí Lankán főként Mahāvihāra, Anurādhapura és Abhajaġiri vetélkedésével – kezdték egyedül maguknak vindikálni az „igazi buddhizmus” lépviseletét.

A Buddha az állam és az egyházi közösség különválasztására törekedett, méghozzá olyan sikeresen, hogy a szerzetesek Gyülekezete a világi törvénykezés hatályán kívül tudott maradni. A korai buddhizmusban ez a különválasztás még fennmaradt. A közvetlenül a Buddha halála után összehívott első Recitáció (*saṅgīti*) védnöke, Adzsátaszattu király kijelentette, hogy nem szól bele a Gyülekezet dolgaiba, tehát a szerzeteseké a Tan kereke (*dhamma-cakka*), míg az övé a parancsolás, az uralom kereke (*āṇā-cakka*). A Buddhánál, és még e szemléletben is, a politikai és a spirituális hatalom egységét eszményi szinten az

erényeket és az egyetemes törvényt (*dhamma*) érvényesítő, ezzel pedig a társadalom rendjét is biztosító és fenntartó Tan- király (*dhamma-rājā*) valósítja meg. Ő vagy politikai uralkodó (miként az ideális jó király), vagy vallási vezető (vagyis egy megvilágosodott buddha), és bár mindketten a Tant (*dhamma*) használják eszközként, de senki nem lehet egyszerre mindkettő.

Az ezt követő idők során néhány száz év alatt azután a királyok és a Gyülekezet közötti viszony egyre szorosabb lett, és a Gyülekezet feletti királyi pártfogást kezdte felváltani a királyi beavatkozás, amely ugyanakkor együtt járt azzal, hogy az erősen centralizált államhatalmat a Tan terjesztésének eszközeként is felhasználták, miközben mindez összességében a társadalom stabilitásának a kialakulásához is hozzájárult. Ez a korábbihoz képest radikális szemléletváltás a legmarkánsabban először az i. e. 3. században élt nagy Asóka király tevékenységében látható, aki ezzel a „Tan- király”, az eszményi uralkodó jelképévé vált. Az új politikai rendszer a karizmatikus királyságon alapult, amelyben a „Tan- király” erkölcsileg felelős a nyomor megszüntetéséért és egy új, stabil társadalmi rend létrehozásáért. A „Tan- király” intézményét a későbbiekben a dél- és délkelet-ázsiai országokban már oly módon kezdték értelmezni, hogy az univerzum rendjét képviselő kiváló erényű uralkodó egyszerre vezeti az országot és a buddhista szellemi életet is, így szerintük a politikai és a spirituális uralom eszményi egysége egy személyben testesülhet meg, ezért a király olykor a Gyülekezet belső dolgaiba is közvetlenül beavatkozott. Jellemző, hogy a 13. században Burnában egy kiváló erényű király a Gyülekezettől megkapta a „Tan- király” címet. Ezt a címet később más uralkodók is elnyerték, akik a Gyülekezet királyaként (sz.: *saṅgha-rājā*), vezetőjeként is tevékenykedtek, és így egy hierarchikus rendszert hoztak létre a Gyülekezet gyakorlati életében. Ezzel a királyi uralom politikai rituáléi és a Gyülekezet rituáléi egybecsúsztak, és a vallási rituálé a hatalom legitimálásának eszközévé vált. Ekkor a gyakorlás narratívája a részvétel a világ rendjének fenntartásában.

A rituálék használatának egy másik modelljét a spirituális gyakorlatok végzésének fokozódó szubjektívizálása hozta magával. Ha a Buddha még a gyakorlatok erkölcsi belsővé tételét, a megfelelő belső motiváció kialakítását emelte ki, akkor a korai buddhizmusban a gyakorlatokat – köztük új elemként a rituálékat – végző személyek már az egyén és az univerzális közötti összeköttetés megteremtőiként is működtek. A mahájána mindezt megőrizte, és kiegészítette. A mahájána szemlélet előtérbe helyezte a szubjektum szerepét, hangsúlyossá vált az írás tevékenységének individuális jellege, az istenségek vagy a buddha- aspektusok iránti odaadó személyes szeretet, a Tan egyes tartalmainak antropomorfizált megjelenítése és ehhez kapcsolódóan az egyéni belső mentális vizuális megjelenítésük. Miközben a mahájána a meditációt a személyes vizualizáció tudat-terébe helyezte, egyre több rituális vonással ruházta fel azt, és egy-egy meditációs aktus is a mentális térben strukturálisan jól felépített szcenárió szerint zajlott. A gyakorlások új narratívája a kialakult Buddha-legendák történeteikhez hasonlóan a tapasztalati világ transzcendálása, a gyakorló személyének a fölé emelése. Végül amíg a mahájánában a meditáció, a testi-fizikai gyakorlás és élmény egyre inkább ritualizálódott, addig a vadzsrajána tantrizmusában maga a rituálé vált testi-fizikai, illetve energetikai tapasztalású meditációvá.

3.3. A tanulás és a megismerés módszere

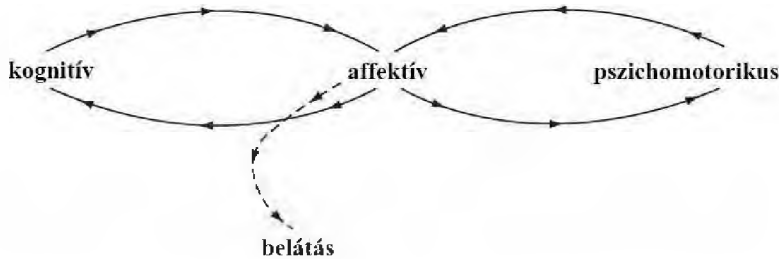
Helytállóan tűnik Theodore Jennings észrevétele a rituális tudásról, az valóban új ismeretekhez vezethet önmagunkról és a világról. A rituális tudás a tanulás egy sajátos formájának az eredménye. Ennek értelmezésekor meghatározó tanulási modell lehet Benjamin Bloom taxonómiája, amely a tanulás három főbb területét különbözteti meg: a kognitív, az affektív és a pszichomotorikus ismeretszerzést. Többnyire csak a kognitívtről szoktak beszélni, ami a tárgyi tudás elnyerése, és amit e tudás megértése, rendezése és elemzése követ. Az affektív terület az érzések, az érzelmek és az értékek. A pszichomotorikus tanulás a mozgást és a motorikus jártasságot hangsúlyozza. A meditáció ritualizálással végrehajtott tanulása mind a három területen zajlik. Ennek tapasztalatai alapján azonban még egy negyedik modellt, a „belátást” is meg kell említeni, ami egyfajta „Aha!” élmény, és amelyben az „én” és a világ észlelése megváltozik, így ekkor ezzel fejlődik a tudás vagy a bölcsesség (CAMPBELL 2011).

Patricia Campbell a – fentebb már idézett – vizsgálatának eredményeiből adódó következtetések levonásakor ezt a négy elemből álló modellt fejtí ki. Az itt ismertetett gondolatmenete ugyanakkor túllép a rituálék és a meditációk működésének értelmezésén, és a tanulás ezeknél általánosabb dinamikus modelljeként is felfogható.

Campbell szerint a ritualizált tanulás összekapcsolja a pszichomotorikus tanulási folyamatot az affektívvel, a fizikai technikákat az érzelmekkel, attitűdökkel és értékekkel. A rituálék pszichomotorikus tanulása (megfigyelés, utánzás, a fizikai végrehajtás finomítása) a tanulást intímabb és személyesebb teszi. A vizsgált alanyok között voltak, akiket inkább érdekelt a rituális gyakorlatok végzése, mint a meditáció, másoknak viszont előzetesen intellektuálisan meg kellett érteniük a rituálék (imák, mantrák, leborulások) jelentését, hogy elfogadják azok végrehajtását. Ebben az esetben viszont következetesen kerülték a meditáció intellektualizálását, hiszen a meditáció számukra nem, vagy kevéssé ritualizált gyakorlatnak számított. Mégis, valójában a meditáció egyfajta ritualizált tanulóssal sajátítható el.

A meditáció ritualizált tanulási folyamata a „hogyan”-al kezdődik. Először kognitív, azután tapasztalati ismeretet szereznek arról, hogyan üljenek, és miként koncentrálnak. Tényszerű és fogalmi (tehát kognitív) tájékoztatást kapnak a meditáció értelméről, céljáról és a várható jótékony hatásairól. Ezt követően a gyakorlók attitűdje megváltozik a meditáció iránt, végül a fizikai és mentális technikát a pszichomotorikus szinten tanulják meg: befogadják, lemásolják, fejlesztik, alkalmazzák és adaptálják. A gyakorlás következtében affektív változások történnek, nem a meditáció iránt, hanem a meditáció révén, vagyis csökken a stressz, békésebb érzések keletkeznek, jobban koncentrálnak, kifejlődik a lelki egyensúly, a mások iránti együttérzés és a hála. Mivel a meditáció formalizált, repetitív és strukturált, a folyamatos gyakorlás során az egész folyamat egy ciklikus ismétlődésen megy keresztül. A tanulás mintázata a kognitív szakasztól az affektívén át a pszichomotorikushoz jut, majd ismét vissza a kognitívhez. Van, aki a ciklus pszichomotorikus végét, más a kognitív végét

hangsúlyozza. Egy bizonyos ponton a ciklus megtörik, és többször is egy-egy alkalommal vagy egyszer s mindenkorra a belátás élménye adódik, mint például az a felismerés, hogy a tudat a testen keresztül gondolkodik.



A tanulási folyamat mintázata (Forrás: Campbell 2011, 174.)

A ritualizált tanulás, a tanulás formalizált és tapasztalati módja; mindezzel új tudáshoz, új attitűdökhöz és értékekhez, új eszközökhöz és új belátásokhoz lehetett jutni. A rituális tudás nem az ismétléssel érhető el, hanem az elkötelezettséggel, a megértés megváltozásával. Ez a tudás tudatelőtti és hallgatólagos. Az az élő rituálé, amely értelmet kap végrehajtóinak a világában.

Patricia Campbell fejtegetései kiegészíthetők azzal, hogy miután a rituálé végrehajtásakor egyfajta nem kognitív ismeret szerzhető testi úton, gyakorlati tudás tanulható testi úton, ezért a rituálé a Tan egy önálló megértési módja lehet. Hasonlóan a buddhizmusban megjelent vizuális gondolkodáshoz (POROSZ 20014), a rituálé nem az elméleti tételek gyakorlatban formalizált kifejezése, és nem is a meditáció tapasztalatainak kényszeresen ismételt felidézése, nem egyéb gyakorlatok mellékes függeléke, sem azok elengedhetetlen kelléke, hanem a tanítások elsajátításának és gyakorlásának saját módszerű, önértékű, bár a többi eljárással elválaszthatatlanul szoros kapcsolatban levő és azokat befolyásoló eljárása lehet. Csak a gyakorlókon múlik, hogy a rituálé valamilyen formában eléri-e ezt a minőséget, vagy megmarad üres, mechanikusan végrehajtott formalitásnak.

A rituálé – csakúgy, mint a meditáció és bármely cselekvés – megvalósítható színházként is és performanszként is. A színház metafora a külsődleges szerző már kész szövegének, a forgatókönyvnek és a rendezői utasításnak a követését fejezi ki, egy intézmény. A performansz ebben az összehasonlításban esemény és folyamat, a tapasztalás alapvető adata, a tudást megalapozó elsődleges valóság (GEORGE 1999). Az „én” csak a cselekvés folyamatában és folyamatoként tapasztalható. Az „én”-nek ekkor saját narratívája sincs, nincs szüksége arra, hogy karakter vagy személy legyen, mert az „itt és most” jelenében folytonosan változó tapasztalás. Nem reprezentál valamit, hanem külső referencia (nyelv, szöveg, eszmény, ideológia, isten, személy, tárgy) nélküli önmaga mint cselekvés. A performanszban megszűnik alany és tárgy megkülönböztetése, ez az egészleges élmény a gondolkodás és a megismerés új módja. Választhatunk, hogy életünk színház vagy performansz.

Irodalom

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
SN	<i>Samyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Ud	<i>Udāna</i>

- BELLEZZA 1997. Bellezza, John Vincent: *Divine Dyads – Ancient Civilizations in Tibet*, Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- ASSMANN 1999. Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BELL 1992. Bell, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- BELL 1997. Bell, C.: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BENTOR 2000. Bendor, Y.: Interiorized Fire Rituals in India and Tibet. *Journal of the American Oriental Society* 120/4, 594–613.
- BOURDIEU 1977. Bourdieu, P.: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU 1990. Bourdieu, P.: *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- BOYER 1994. Boyer, P.: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- CAMPBELL 1959. Campbell, J.: *Primitive Mythology. Masks of God*. New York: Viking.
- CAMPBELL 1972. Campbell, J.: *Myths to Live By*. New York: Viking.
- CAMPBELL 2011. Campbell, P. Q.: *Knowing Body, Knowing Mind. Ritualizing and Learning at Two Buddhist Centers*. New York: Oxford University Press.
- COLEMAN 2001. Coleman, J. W.: *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.
- D'AQUILI – LAUGHLIN JR. – McMANUS 1979. d'Aquili, E. G. – Laughlin, C. D. Jr. – McManus, J. (eds.): *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press.

- DALTON 2004. Dalton, J.: The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries. *Journal of Indian Philosophy* 32, 1–30.
- DOTY 2000. Doty, W. G.: *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa/London: The University of Alabama Press.
- DOUGLAS 1970. Douglas, M.: *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Rockliff.
- DULANEY – FISKE 1994. Dulaney, S. – Fiske, A. P.: Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is there a Common Psychological Mechanism? *Ethos* 22, 243–283.
- ERIKSON 1966. Erikson, E.: Ontogeny of Ritualization. In: Loewenstein, R. – Newman, L. – Schur, M. – Solnit, A. (eds. 1966): *Psychoanalysis – A General Psychology: Essays in Honor of Heinz Hartmann*. New York: International Universities Press, 601–621.
- ERIKSON 1977. Erikson, E.: *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*. New York: Norton.
- FERRO - LUZZI 1977. Ferro-Luzzi, G. E.: Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings. *Current Anthropology* 18/3, 507–514.
- FOUCAULT 1998. Foucault, M.: *A fantasztikus könyvtár*. Budapest: Pallasz Stúdió – Attraktor Kft.
- FREUD 1907/1959. Freud, S.: Obsessive Action and Religious Practices. In: Strachey, L. (ed. 1959): *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Vol. 9. London: Hogarth Press, 117-127.
- GEERTZ 1973. Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GELLNER 1992. Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GEORGE 1999. George, D. E. R.: *Buddhism as/in Performance: Analysis of Meditation and Theatrical Practice*. New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd.
- GLUCKMAN 1963. Gluckman, M.: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press.
- GOFFMAN 1967. Goffman, E.: *Interaction Ritual*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- GOODY 1977. Goody, J.: Against „Ritual“: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. In: Moore, S. F. – Myerhoff, B. G. (eds. 1977): *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, 25-35.
- GOODY 1986. Goody, J.: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY 2010. Goody, J.: *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIMES 1982/1995. Grimes, R. L.: *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia: University of South Carolina Press.

- GRIMES 2014. Grimes, R. L.: *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- GRIMES 1996. Grimes, R. L. (ed.): *Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall.
- HEINE – WRIGHT 2008. Heine, S. – Wright, D. S. (eds.): *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. New York: Oxford University Press.
- HESS 1949. Hess, W. R.: *Das Zwischenhirn*. Zürich: Schwabe.
- HUMPHREY – LAIDLAW 1994. Humphrey, C. – Laidlaw, J.: *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon.
- JENNINGS 1982. Jennings, T. W.: On Ritual Knowledge. *Journal of Religion* 62/2, 111–127.
- KLUCKHOHN 1942. Kluckhohn, C.: Myths and Rituals: A General Theory. *Harvard Theological Review* 35: 45–79.
- LAWSON – MCCAULEY 1990. Lawson, E. T. – McCauley, R. N.: *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH 1976. Leach, E.: *Cultur and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS 2000. Lewis, T. T.: *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*. New York: State University of New York Press.
- MARCUS – FISCHER 1986. Marcus, G. E. – Fischer, Michael M. J.: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCCAULEY 2001. McCauley, R. N.: Ritual, Memory and Emotion: Comparing Two Cognitive Hypotheses. In: Andresen, J. (ed. 2001): *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. New York: Cambridge University Press, 115–140.
- MICHAELS 2010. Michaels, A. (ed.): *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, I–V*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- MUNN 1973. Munn, N. D.: Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Social Action. In: Honigmann, J. J. (ed. 1973): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally, 579–612.
- NEWBERG – D’AQUILI 2000. Newberg, A. B. – d’Aquili, E. G.: The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience. *Journal of Consciousness Studies* 7/11–12, 251–266.
- ONG 2010. Ong, W. J.: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológiázása*. Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest.
- POROSZ 2000. Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2008. Porosz Tibor: *A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai* (kézirat, 31 p.).

- POROSZ 2012. Porosz Tibor: *A buddhizmus lexikona. A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2013. Porosz Tibor: A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések közepútján. *Keréknymok* 7, 41–74.
- POROSZ 2014. Porosz Tibor: Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában. *Keréknymok* 8, 109–152.
- POROSZ 2015. Porosz Tibor: A lélek, a tudat és a személy a buddhizmusban. In: Simon-Székely Attila (szerk., 2015): *Lélekciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében. I. Kötet. Világoallások lélekképzetei*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 413–453.
- PYE 1978. Pye, M.: *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Duckworth.
- RADCLIFFE - BROWN 1952. Radcliffe-Brown, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- RAPPAPORT 1979. Rappaport, R. A.: *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic.
- REYNOLDS 1977. Reynolds, F. E.: The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition. *History of Religions* 16/4, 374–389.
- SAX – POLIT 2012. Sax, W. – Polit, K.: Moved by God: Performance and Memory in the Western Himalayas. In: Koch, S. C. – Fuchs, T. – Summa, M. (ed., 2012): *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 227–242.
- SCHALK 1972. Schalk, P.: *Der Paritta-Dienst in Ceylon*. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.
- SCHECHNER 1987. Schechner, R.: The Future of Ritual. *Journal of Ritual Studies* 1, 5–33.
- SNELGROVE 1987. Snellgrove, D. L.: *Indo-Tibetan Buddhism*. Boulder: Shambala Press.
- STAAL 1979. Staal, J. F.: The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26/1, 2–22.
- STAAL 1990. Staal, J. F.: *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- SZUZUKI 2002. Szuzuki, S.: *Zen szellem, a kezdő szellem*. Budapest: Filosz.
- TAMBIAH 1979. Tambiah, S. J.: A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65, 113–169.
- TURNER 2002. Turner, V. W.: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris Kiadó.
- VAN GENNEP 1960. van Gennep, A.: *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALLACE 1966. Wallace, A. F. C.: *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.