

„Közel, s Távol”

II.



*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból*

2012

„Közel, s Távol” II.

*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból*

2012



ÚJ SZÉCHENYI TERV

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség
www.ujszechenyiterv.gov.hu
06 40 638 638



A projektek az Európai Unió
támogatásával valósulnak meg.

TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0030 „Önálló lépések a tudomány területén”

Eötvös Collegium

Budapest, 2012

Felélő kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztő: Takó Ferenc

Korrektúra: Doma Petra, Jámbor Aliz Laura, Kövi Franciska,

Sándor Angelika, Takó Ferenc

Copyright © Eötvös Collegium 2012

Minden jog fenntartva!

Nyomdai kivitel: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Felélő vezető: Kovács Jánosné ügyvezető igazgató

ISBN: 978-963-89596-1-4

Vörös Erika

Hegy a világban, világ a hegyben A szakrális világ földi megnyilvánulása a japán eszmerendszerben

A Földtől az Ég felé magasodó hegyek központi helyet foglalnak el számos kultúra szellemi hagyományában. A buddhizmus Méru hegye, a görög mitológia Olimposza vagy Kína öt szent hegye csak néhány példa a szent magaslatokra. Nincs ez másképp Japán esetében sem.

A japán szigetek közel 80%-át hegyek alkotják, magaslatok nélküli síkság látványa pedig szinte elképzelhetetlen az országban. Nem csoda, ha a hegyek központi szerepet játszottak a vallási képzetek formálódásában. A kulturális kölcsönhatásoknak és vallási toleranciának is köszönhető sokszínűség ellenére a japán hegykultusz történetét végigkíséri a gondolat, amely szerint a hegy a születés és halál kettősségét magába foglaló, azt az újjászületés eszméje által meghaladó mágikus tér. Ezt a gondolatot szeretném a jelen írás középpontjába állítani, amely a buddhizmus hatására a hegy világtengelyként (*axis mundi*) való értelmezésében nyerte el teljes kibontakozását.

A hegyek tiszteletének szellemi háttere

Japán ősvallásában – amely alapvetően az ősök szellemének és a *kaminak* (神) nevezett istenségeknek vagy szellemeknek a tiszteletén alapul – kezdettől fogva kiemelt szerepet játszott a természet. A *kamik* leggyakrabban természeti erők megtestesítői, amelyek sokszor adott, különleges erőt vagy szépséget sugárzó helyekhez kötődnek. A természettel egykor szoros kapcsolatban élő emberek számára ugyanis a természet megnyilvánulásai fejezték ki a legmegközelíthetőbb formában a rajtuk túlmutató, áldáshozó (*niki-mitama* 和御魂) vagy félelmet keltő (*ara-mitama* 荒御魂) erőket. Ilyen kiemelt helyek voltak többek között a hőforrások, vízesések, mindenekelőtt pedig a japán eszmerendszerben különleges szerepet játszó hegyek.

Mielőtt a szentélyépületek emelésének szokása elterjedt volna, tiszteleti helyként is a természetnek ezek a megkapó helyszínei szolgáltak, amelyeket a szakrális világ egyfajta megnyilvánulásainak is tekinthetünk a Földön. Japánban a hegyek nemcsak istenek, különös lények vagy az ősök szellemének lakóhelyeként szolgálnak, de sokszor magát az egész hegyet az istenség megjelenési formájának tekintik. Az ilyen, Nara tartománybeli Miwa-hegyhez hasonló, *shintai-zannak* (神体山) nevezett hegyek tiszteletére emelt szentélyekben ezért a mai napig hiányzik a *shintai* (神体) és a *shinden* (神殿).¹ Ez a gondolat a hegyek későbbi korok buddhizmusában betöltött szerepét is megalapozza.

A kettősségen túl

A legkorábbi időktől megfigyelhető, hogy a hegyet e világ és túlvilág találkozóhelyeként, az élet-halál kettősségét meghaladó, mágikus térként közelítették meg. Mindez abban is kifejeződésre jut, hogy az emberi élet két legjelentősebb eseményének, a születésnek és a halálnak a színterét is régtől fogva ide kötötték. A hegyek képéhez társult kettősségre az is magyarázatul szolgálhat, hogy a természeti csapásoktól sújtott japán szigeteken a természetnek és a hegyeknek nemcsak az életadó, de tisztító arcát is jól ismerték.

A legkorábbi időkben az emberek élete közvetlenül függött a hegyektől. A vadász- és gyűjtögetés helyszínéül ugyanis innen származott a létfenntartásukhoz szükséges javak jelentős része. A hegy így „az élet forrásának” megtestesítőjeként a fizikai világban fejezte ki az emberek számára a termékenység és életadás mágikus képességét, amelyet a hegy *kamija* szimbolizált. A hegy életadó erejébe vetett hitről tanúskodnak a szüléshez kötődő népszokások is. Japán sok területén szokásban volt, hogy szüléskor kiakasztják a hegyisten képét, a szülés közeledtével pedig a férj lóval a hegyek irányába indul a „hegyisten fogadására”.² A földművelés Yayoi-korra (Kr. e. 300 – Kr. u. 300) datálható megjelenésével a hegyek a mezőgazdasági termeléshez nélkülözhetetlen víz forrásaként is jelentőséget nyertek. A hegy istene és a rizsföld vagy szántóföld istene ugyanannak a *kaminak* a két aspektusává vált. Megjelent a nézet, amely szerint a hegyi isten (*yama-no-kami* 山の神) ősszel és télen a hegyen lakik, tavasszal pedig a rizsföld istenének (*ta-no-kami*

¹ A *shintai* („az istenség teste”) az istent megtestesítő tárgy, a *shinden* pedig az ennek elhelyezésére szolgáló főépület egy szentélyben.

² A szokás elsősorban az északkeleti Tōhoku régióban volt elterjedt. HORI Ichiro, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1968, 167.

田の神) alakjában lejön a hegyről, hogy vigyázzon a termésre. A hegyek így továbbra is megőrizték a termékenységgel összefüggő szerepüket.

A hegyi isten vándorlására vonatkozó hiedelem kialakulásában szerepet játszott a hegyen lakó ősök szellemének elképzelése is. A korai időktől ugyanis általánosan elterjedt nézet volt, hogy a halottak lelke felszáll a hegyekbe, ahonnan továbbra is figyelemmel kíséri az utódok sorsát. A Nara-korban (710–794) ez a hiedelem annyira elterjedt volt, hogy a VIII. századi Man'yōshū (万葉集) versgyűjteményben található 84 *banka* (gyászdal 挽歌) közül 51 szerint nyugszik a halott hegyen, völgyben vagy sziklán. A *yama-yuki* („hegyekbe menni” 山行き) kifejezés egyet jelentett a halállal, a *yama-shigoto* („hegyi munka” 山仕事) pedig a sírásást jelentette.³ A néprajzkutató Yanagita Kunio elmélete szerint a család halottai adott idő eltelte után, a halált követő megtisztulás, valamint a hozzátartozók ezt elősegítő szertartásainak hatására egyesülnek az ősök szellemével, amelyek bizonyos időközönként – újévkor vagy a gabona betakarításának időszakában – felkeresik az utódokat. Vándorlásuk révén összekötik az e világot és túlvilágot, a természéről való gondoskodásuk révén pedig továbbra is az élet forrásaiként szolgálnak a leszármazottak számára.⁴

Mindezek alapján talán látható, hogy a hegyek születésben és elmúlásban betöltött szerepe nem áll ellentétben egymással. Japánban az „e világgal” (*kono yo* 此の世) szembeállított „másvilágra” (*ano yo* 彼の世) alkalmazott egyik megjelölés, a *Ne-no-kuni* („A Gyökerek Országá” 根の国) kifejezés is utal rá, hogy a japánok elképzeléseiben a „túlvilág” nem pusztán a holtak lakhelyeként, de egyben az élet forrásaként is szerepelt.⁵ Emellett számos mítosz is tanúskodik arról, hogy a halálból származó új élet gondolata nem volt ismeretlen a japán eszmerendszerben, amely a természet ciklikus megújulásának megfigyeléséből is következhetett.⁶

³ HORI, *i.m.*, 150–154.

⁴ Yanagita Kunio elméletének összefoglalását ld. SHINTANI Takanori, *Kamigami no Genzō: Saishi no shōuchū*, Tōkyō, Rekishi Bunka Raiburarii, 2000, 4–11.

⁵ Az alvilágot Japánban több különböző névvel is illették: *Ne-no-kuni*, *Yomi-no-kuni* („A Sötétség/Hegyek Országá” 黄泉の国), *Tokoyo-no-kuni* („Az Örökkévalóság Országá 常世の国). A hármat többnyire megfeleltetik egymásnak, valószínűleg azonban különböző hagyományokra vezethető vissza. Ezért is lehet ellentmondás a között, hogy pontosan hol található ez az ország. A *Ne-no-kuni*hoz ugyanis többféle elképzelés is fűződik: a hegyen kívül néha a föld mélyén, a tengeren túl vagy a tenger alatt képzelték el.

⁶ Ide sorolható a teremtő istennő Izanami halála, valamint a tűzisten Kagutsuchi (迦具土) és a Nagy Élelem Istennő, Ōgetsu-hime (大宜津比売) megölésének mítosza a Kojiki krónikában. Mindhárom esetben a holttestből újabb istenek vagy kultúrnövények jönnek létre. *Ko-dzsi-ki: Régi történetek feljegyzései (Japán őstörténet)*, ford., magy. KAZÁR Lajos, Sydney, Magyar Történelmi Társulat, 1982, 29–31, 41–42.

A hegyeket így olyan, időn túlmutató helyként közelíthetjük meg, ahol a születő gyermek lelke belép, az elhunyté pedig kilép az emberi világból, és amelyet emellett a mezőgazdasági termelés szempontjából is az élet megújulásának színtereként szolgált.⁷ Japánban ezért a hegyek a korai időktől kezdve fontos szerepet játszottak az élet körforgásában.

A hegy, mint a szellemi gyakorlat színtere

Új korszak nyílt a japán hegytisztelet történetében, amikor a taoizmus és a buddhizmus hatására az emberek először kezdtek hegyekbe vonulni a szellemi gyakorlás céljából. A korai időkben ugyanis a hegy érinthetetlen, szent helynek számított, a hegyre való belépéskor így minden esetben szertartásokkal kellett engedélyt kérni az istenektől.⁸

A legkorábbi időkben a hegyekbe vonuló emberek valószínűleg a hegy körüli településeken sámánikus szerepet betöltő gyógyítók, illetve „varázslók” (*majinai-shi* 呪い師) lehettek, a rituális hegyi aszketizmus célja pedig a *kamik* haragjának lecsillapítása és áldásuk elnyerése lehetett a falu számára.

Új célt a buddhizmus hozott a hegyi gyakorlás történetében. Japánba kerülésének idején (VI. sz.) elsősorban varázslásnak, gyógyító erőnek tekintették, amelynek elsődleges szerepe még a Nara-korban is az ország szútrák általi védelmezése és a katasztrófák elhárítása volt. Az állami irányítású buddhizmus mellett azonban ebben a korban jelent meg az úgynevezett hegyi buddhizmus is, a hivatalos narai iskolákhoz nem tartozó szerzetesek tevékenységével. A Nara-korban nemcsak a hegyekbe vonuló buddhista szerzetesek, de az itt gyakorló, buddhizmuson kívül álló szent emberek (*hijiri* 聖) száma is megnőtt.

Ebben az időben a törekvők a hegyekbe konkrét gyakorlati haszonnal járó, mágikus képességek (*genriki* 験力) megszerzéséért vonultak, amelyek a köznép körében való népszerűségüket és egyben megélhetésüket is biztosították. A gyakorlók a hegyekbe vonulva részesültek a természet és a hegy szellemi erejéből, így mágikusnak nevezhető képességekre tettek szert, amelyeket a falvakba visszatérve többek közt jóslásra, szellemidézésre, gyógyításra vagy esőhozásra használtak,

⁷ *Nihon shūkyō jiten*, szerk. ONO Yasuhiro – SHIMODE Sekiyo – SUGIYAMA Shigetsugu – SUZUKI Norihisa – SONODA Minoru – NARA Yasuaki – BITŌ Masahide – FUJII Masao – MIYAKE Hitoshi – MIYATA Noboru, Tokió, Tōkyō, Kōbundō, 1994, 632.

⁸ SOMEKAWA Akiyoshi, „Hotoke no koromo o kiserareta kami no yama” = *Sangaku shinkō to nihonjin: The Mountain Worship and the Japanese*, szerk. YASUDA Yoshinori, Tōkyō, NTT Shuppan Kabushiki Gaisha, 2006, 307–324.

szolgálataikért cserébe pedig élelmet vagy pénzt kaptak az itt lakóktól. Szerepük tehát hasonló volt a korábbi, samanikus szerepet betöltő helyi szent emberekéhez. Nem kizárt, hogy az új hit követői tanultak elődeiktől, átvették azok szerepét, vagy a buddhizmus hatott a korábban ilyen feladatokat ellátó személyekre.⁹

A kínai elképzelések is jelentős szerepet játszottak a hegyi aszketizmus kialakulásában, amelyek már a Yayoi-kortól hatást gyakorolhattak a japán hitvilágra. Elsősorban a kínai öt elem és a *yin-yang* ellentétpár elképzelésének hatására a VI. században alakult ki a japán ezoterikus kozmológia és természettudomány, az *onmyō-dō* („a yin és yang útja” 陰陽道), amelyből számos elem került át a hegyi aszketizmus gyakorlatába.¹⁰ A gyógyításhoz, jósláshoz vagy a szerencsétlenség talizmánokkal történő elhárításához hasonló mágikus technikák is a taoista gyökerekre vezethetők vissza.

Mindezek a hagyományok összefonódva hozták létre a népi vallásosság szintjén a sajátosan japán hegytiszteleti formát, a *shugendōt* (修験道),¹¹ amely a *yama-bushik* („a hegyekben lakozó /leborulást végző” 山伏) tevékenységéhez köthető, és amelynek kialakulásában a legnagyobb szerepet az ezoterikus buddhizmus megjelenése játszotta.

Az ezoterikus buddhizmus hatása

Az ezoterikus buddhizmus (*mikkyō* 密教) viszonylag korán, valószínűleg már a Nara-kor előtt bekerült Japánba, és már a VIII. századtól hatást gyakorolhatott a hegyi gyakorlatok különböző formáira. A Heian-korban (794–1192) megalakuló új szekták – a Saichō (Dengyō Daishi, 787–822) nevéhez fűződő *tendai* (天台) és a Kūkai (Kōbō Daishi, 774–835) által alapított *shingon* (真言) szekta – hatására azonban ugrásszerű fejlődésnek indult az addig kezdetleges, gondolati rendszert nélkülöző hegyi aszketizmus összeolvadása az ezoterikus buddhizmussal. Mindkét ezoterikus irányzat hegyre helyezte a központját: a *tendai* iskola a Shiga tartomány és Kiotó határán fekvő Hiei-hegyre, a *shingon* pedig a Wakayama tartománybeli Kōya-hegyre. A feltételezések szerint

⁹ *Shugendō no hon: Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara*, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha, 2005⁷, 24–25.

¹⁰ Kínában a Hat Dinasztia korában (IV–VI. sz.) lettek a hegyek a természetfeletti megtapasztalásának, egyben a társadalomból való kivonulásnak a helyei. A zavaros történelmi helyzet hatására ekkor zarándokok egész serege folytatott szellemi gyakorlatot a hegyekben a halhatatlanság elérésének érdekében, hiszen ezek voltak a halhatatlanok lakhelyei, az Éggel való kapcsolattartás helyszínei.

¹¹ „A *gen* gyakorlásának útja”. A *gen* egyfajta, gyakorlás által elsajátítható, mágikus erőt jelent.

azért, mert ezek a helyek már az ezoterikus buddhizmus elterjedése előtt is vallásos központok voltak. Azáltal pedig, hogy a vallásalapítók a helyi isteneket iskolájuk védőszellemeiként ügyesen beépítették a *mikkyō* világképébe, elősegítették annak köznép körében való elterjedését.

A *mikkyō* hatására létrejött adminisztrációs rendszernek köszönhetően a korai hegyi gyakorlási forma jól szervezett irányzattá, *shugendō*vá alakult.¹² Az ezoterikus buddhizmus legnagyobb érdeme mégis az volt, hogy az eddig különleges erőik kifejlesztését megcélzó mágikus gyakorlat a tudat művelésére irányuló szellemi törekvéssé vált. Rendkívül kifinomulttá váltak a gyakorlati rítusok, amelyekhez magas szintű filozófia társult. A *shinbutsu shūgō*hoz (神仏習合)¹³ hasonló, a régi és új hit összeegyeztetésére irányuló törekvéseknek köszönhetően a korai idők hegyekhez fűződő elképzelései továbbéltek, sőt az ezoterikus buddhizmus tanainak hatására filozófiailag magasabb szintre emelkedve új értelmet nyertek.

A hegy, mint kozmikus tér

A *shingon*nak köszönhetően került a *shugendō*ba a jelen írás szempontjából talán legjelentősebb filozófiai elem, ez pedig nem más, mint a hegyek mandalaként való értelmezése.

A mandala kozmikus diagram. Tágabb értelmében isteni világok vagy a világegyetem mint makrokozmosz kétdimenziós megjelenítése. Emberi szinten, mikrokozmoszként pedig a bennünk rejlő erőkkkel állíthatók párhuzamba, hiszen a buddhizmus szerint minden létforma, beleértve a buddhákat és bódhiszattvákat is, tudatállapotokat szimbolizál. A mandala ezeknek a potenciális erőeknek a felébresztését segíti azáltal, hogy képi formában megjeleníti azokat, így egyfajta pszichológiai térképként szolgál a meditációban végrehajtott belső utazáshoz.

Az ezoterikus buddhizmusban, különösen a *shingon* irányzatban, kiemelt

¹² A *shugendō* Kamakura-korban (1185–1333) kialakult, szervezett rendszerében adott területek egyes – *tendai* vagy *shingon* – templomok felügyelete alatt álltak, a *yamabushik* pedig vezetőként (*sendatsu* 先達) szolgáltak a területre zarándokoló arisztokrata látogatók számára. A *shugendō* olyan mértékig összefonódott a *mikkyō*val, hogy a XII. századtól szinte minden *yamabushi* kapcsolatban állt a két ezoterikus irányzat valamelyikével, amelyet az Edo-korban (1603–1868) kötelezően elő is írtak a számukra.

¹³ Japánban a buddhizmus megjelenésétől kezdve törekedtek a régi és új hit összeegyeztetésére. Ennek érdekében az őshonos isteneket megfeleltették különböző buddháknak és bódhiszattváknak. Az elképzelés, amely szerint a buddhák a lények megmentésének érdekében különböző alakokat öltve – így Japánban a *kamik* alakjában – jelennek meg a világban, *honji-suijaku* (本地垂迹) elmélet néven ismert. A buddha a valódi lényeg (*honji*), a vele azonosított *kami* pedig annak csak adott időben, adott helyen működő megnyilvánulási formája (*suijaku*).

jelentőséggel bírtak a mandalák. Az a tény is tanúskodik erről, hogy az irányzat központját, a Kōya-hegyet magát is mandalaként fogták fel. A hegy a lótuszvirág, azaz az anyaméh szimbóluma, a hegyet körülvevő nyolc csúcspot pedig a lótusz szirmaiként fogták fel. A hegyen álló templomot a gyémánt (*vadzszra*) templomának nevezték, amely az örökkévalóság, határtalan bölcsesség birodalmát képviselte. Itt, a központi pagodában helyezték el Mahávairócsana (Dainichi) szobrát. A templomnak ez a felosztása a *shingon*ban központi jelentőségű „Két Világ Mandala” (*ryōkai mandara* 両界曼荼羅) – az Anyaméh-világ (*Taizō-kai* 胎藏界) és Gyémánt-világ (*Kongō-kai* 金剛界) mandala – gondolatát tükrözi.

A Gyémánt-világ a végső igazság elpusztíthatatlanságának jelképe. Dainichi bölcsességét szimbolizálja, akinek megvilágosodása olyan szilárd és minden szenvedést összetörő, akár a gyémánt. Az Anyaméh-világ ennek a relatív, anyagi világban való működését, Dainichi együttérzését fejezi ki: az összes buddha és bódhiszattva belőle jelenik meg, hogy a lényeket a megvilágosodás felé vezesse, hasonlóan ahhoz, ahogy a lótusz vagy az anyaméh táplálja, neveli a magot vagy amagzatot, és mindent magába foglal. E két ellentét egyesüléséből épül fel a világ, a valóság teljessége, amelyet a transzcendens buddha, Dainichi szimbolizál.¹⁴

A Két Világ Mandalában rejlő gondolat a *honji-suijaku* elvével¹⁵ is összefüggésben áll: minden *kami* buddhák és bódhiszattvák megjelenési formája, ezek pedig mind Dainichi manifesztációi. Mivel a buddhizmus szerint nemcsak a buddhák és bódhiszattvák különböző magas tudatállapotok kifejezői, de minden jelenség – beleértve az anyagi világot is – a tudat megnyilvánulása, ezért a külső világ a belső világ megfelelőjének, metaforájának tekinthető. Ez alapján minden lényben és jelenségben benne rejlik a buddhatermészet; a buddhák világa lényegében megfelel az emberi világnak, a természeti világ pedig azonosítható a mandalával.

Az a mód, ahogyan Kūkai a Kōya-hegyet azonosította a két mandalával a *shugendōra* is nagy hatást gyakorolt. Itt a Két Világ Mandalát a fizikai világban az Ōmine-hegységnek feleltették meg: Yoshino a Gyémánt-világ, Kumano pedig az Anyaméh-világ mandala megjelenése a földön.¹⁶ Az ország más területein is találunk példát konkrét földrajzi helyek mandalákkal való azonosítására.

¹⁴ *Shugendō no hon: Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara*, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha, 2005⁷, 121.

¹⁵ L. 13. lábjegyzet.

¹⁶ Az 1180 körül íródott Shozan Engi (A hegyek karmikus eredete 諸山縁起) című műben található leírás a legkorábbi példa a hegyek mandalaként való értelmezésére. Allan G. GRAPARD, *Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions*, History of Religions, 1982, 21/3, 210–211.

Az Iwashimizu Hachiman-szentély kultuszát leíró Hachiman Gudōkun (1301–1304) Bandō¹⁷ nyolc tartományát az Anyaméh-világ mandalában ábrázolt lótosznyolcszirmának, Kyūshū kilenc tartományát pedig a Gyémánt-világ mandalájaként a kilencszénekefeleltetímeg. A Zeami által írt Kintōsho („Az Arany-szigetkönyve” 金島書) az Awaji-szigetet a Gyémánt-, a Sado-szigetet pedig az Anyaméh-világgal azonosítja. Bizonyos hegyek esetében az Anyaméh-világot barlangok, völgyek, a Gyémánt-világot pedig kiugró sziklák és hegyormok jelképezték.¹⁸

A két mandala valamennyi buddhája és bódhiszattvája így ezekben a hegyekben létezik, és minden szirt, kő és fűszál buddha testének a részévé válik. Az ezen a területen vándorló gyakorlók tehát nemcsak meditációban, vizualizáció során léphettek be a mandalába, hanem fizikai valójukban is, és ez egészen rendkívüli színezetet adott a gyakorlásnak. A hegymászás során végzett rítusok hasonlóak voltak azokhoz, amelyeket egy két- vagy háromdimenziós mandala előtt végeztek volna. Azáltal tehát, hogy a gyakorlás során a mandalában ábrázolt, önmagukban rejlő szellemi erőket kifejlesztették, átvitt értelemben találkoztak az ezeket jelképező buddhákcal és bódhiszattvákkal, így a belső út egybeesett a külsővel.

A hegyi világ mandalák

A földi és isteni világ megfeleltetéséről a *sangaku mandarának* („hegyi mandala” 山岳曼荼羅) nevezett, szent hegyeket ábrázoló képek is tanúskodnak, amelyek a XIII. századtól jelentek meg Japánban. Japánban nemcsak a sematikus ezoterikus mandalát nevezik *mandarának*, hanem minden egyéb vallásos, *kamikat* és/vagy buddhista megfelelőiket ábrázoló képet. A sematikus mandalákhoz hasonlóan, ezek is térképszerűen ábrázolnak szent helyeket, ahol a szellemi világ megnyilvánul. Egyedülállóságuk abban rejlik, hogy nem csupán az isteni világot, hanem konkrét, földi helyszíneket ábrázolnak a hozzájuk kötődő istenségekkel együtt. Sokszor egy képen szerepel a valódi táj és az isteni világ, amelynek megfeleltetik. Azáltal, hogy a szentélyépületeket valóságúen ábrázolva hangsúlyozzák e helyek fizikai szépségét, kifejezik a szakrális birodalom és a földi táj egymással való lényegi azonosságát. A *shinbutsu shūgō* jóvoltából nem ritka az sem, hogy szentélyeket ábrázoló képeken buddhákat és bódhiszattvákat ábrázolnak, vagy a Tiszta Föld ábrázolások elemei jelennek meg a *shintō* isteneket megjelenítő *kami mandarákon*. Később, a XVI–XVII. században jelentek meg a zarándoklat mandalák (*sankei mandara* 参詣曼荼羅), amelyek az akkoriban népszerű

¹⁷ A mai Kantō régió.

¹⁸ GRAPARD, *i. m.*, 213–214.

zarándoklat útvonalakat ábrázolták. A zarándoklat mandalák a nagyközönség számára készültek, és lehetőséget adtak a híveknek, hogy a valódi utazás helyett a mandalán való elmélkedés során mentálisan, belső utazásként élhessék át a zarándoklatot.¹⁹ Az a folyamat, amelynek során a hívők egy valóságban létező zarándoklatat vizualizáció által teljesítenek, éppen az ellentéte annak a törekvési módnak, ahogyan – a hegy mandalaként vagy Tiszta Földként való felfogása által – a *shugendō* gyakorlói a buddhák világát járják be fizikai valójukban.

Bármelyik formáját is tekintjük azonban, a mandalák, valamint a hegy világtengeként való felfogása központi szerepet töltött be a *shugendō* gyakorlatában.

A „Tíz Világ Gyakorlat”

A *shugendō* gyakorlatok mögött meghúzódó eszmei hátteret a legtöbb esetben a hegyek mandalaként vagy világtengeként való értelmezése adja. A *shugendō* gyakorlatokat alátámasztó legfontosabb elképzelés a „szimbolikus halál és szellemi újjászületés” gondolata, amely új értelemmel ruházta fel a hegynek mint élet-halál kettősségét magába foglaló, mágikus térnek a korai elképzelését.

A korai idők számos gyakorlási módját a Muromachi-kortól (1392–1573) a „Tíz Világ Gyakorlat” (*jikkai shugyō* 十界修行) néven foglalták egységes rendszerbe. A „tíz világ” nem más, mint a buddhista világkép tíz létformája, amelyeket egyenként megfeleltettek a gyakorlás egy-egy részével vagy rítusával. A gyakorlatok végzése által a törekvő az alacsonyabb létformáktól kezdve egészen a megvilágosodásig végigjárhatta a szellemi fejlődés útját, hasonlóan ahhoz, mintha egy hegyet mászna meg. Úgy tartották, hogy a tíz világ szimbolikus megtapasztalásával a gyakorló már jelen testében elérheti a buddhaságot (*sokushin jōbutsu* 即身成佛). A tíz gyakorlat a következő volt.

Pokollakó lények világa: a gyakorló egy kis tuskóval önmagát üti, így ráébred Dainichivel való azonosságára. Éhező szellemek világa: gyónás. Állatok világa: a karmikus bűnök súlyának felmérése. Félistenek világa: tartózkodás a víztől. Emberek világa: megtisztulás a szenvedésektől rituális mosdás által. Istenek világa: rituális birkózás (*sumō* 相撲). Srávakák: rituális tánc. Pratjéka-buddhák²⁰ rőzsegűjtés a *goma* (護摩) tűszertartáshoz. Bódhiszattvák: tartózkodás a gabonaféléktől. Buddhák: beavatási szertartás.²¹

¹⁹ Elizabeth TEN GROTEHUIS, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, 143–144.

²⁰ A srávakák a hallás, tanulás által megvilágosodásra törekvők, a pratjéka-buddhák az önmaguktól megvilágosodók.

²¹ *Shugendō no hon: Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara*, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha, 2005⁷, 44–45.

A Tíz Világ Gyakorlat legtöbb eleme a mai időkig a Haguro-sanon végzett, „belépés az őszi hegyromra” (*aki no mine-iri* 秋の峰入り) nevű ceremóniában maradt fenn, amelynek során a gyakorló szimbolikusan meghal, majd a buddhista kozmológia hat világán keresztül a karmikus szennyeződéstől megtisztulva, buddhaként születik újjá. A szertartást augusztus végén, nyolc napon keresztül tartják. Az Anyaméh-világba való belépéssel kezdődik, amelyet a *yamabushik* speciális kalapja (*tokin* 頭巾) és az általuk használt szent fadoboz (*oi* 笈) szimbolizál. A gyakorló lelke ebbe a dobozba száll, amely Dainichi méhét szimbolizálja. A szertartás során egy szimbolikus pálcát (*bonten* 梵天) a Kogane-döba („Arany-csarnok”) vetnek, amely férfi és nő egyesülését jelképezi. Ekkor az *oi* anyaméhhé válik. A gyakorlók ezután a hegynek hódolva felmászhatnak a Kōtaku-ji templomhoz, ahol az elvonulásukat töltik majd. A templomot a „Nagy Anya” méhét jelképező elemek díszítik: a mennyezetről lógó, sodort kenderfonalakkal körülburkolt vörös és fehér anyagok például ereit és csontjait szimbolizálják. A gyakorlók fehér öltözéket viselnek, amely hasonló ahhoz az anyaghoz, amelybe a halottakat burkolják, ezáltal is jelképes halálukra utalnak. A gyakorlás rítusai és elemei során szimbolikusan megtapasztalják a hat létformát. Rizskorpából és paprikából előállított füst belelegzése (pokol), böjt (éhező szellemek világa), tartózkodás a víztől (állatok világa), rőzsegyűjtés, *sumō* (aszurák világa) és gyónás (emberek világa) is szerepel a rítusok közt. A *goma* nevű tűzszertartás során – amelynek tűzifái az emberi csontokat szimbolizálják – megtisztítják a hat érzéket, és szimbolikusan elégetik a vágyakat. Éneklés jelképezi az istenek világát. A gyakorlás végeztével a törekvők az újszülött első sírását utánzó kiáltással (*ubu-goe* 産声) ereszkednek le a hegyről, ahol át kell ugraniuk egy rituális tűzön. Ezzel úgy tekintik, hogy a gyakorlók újjászülettek, új neveket, fokozatokat vagy tanításokat kapnak.²²

A szimbolikus halál jelentősége

A Tíz Világ Gyakorlatban különös figyelmet érdemel az a motívum, hogy a Tiszta Földre való belépéshez vagy buddhává váláshoz az embernek bizonyos értelemben „meg kell halnia”. Nem fizikai értelemben vett halálról van azonban szó, hanem arról az áldozatról, hogy a megvilágosodáshoz, a dolgok egységében megvalósuló valódi léthez szükségszerű a zárt, individuális értelemben vett „én”, az ego feladása. Ez a gondolat konkrét formában fejeződik ki a *senmichi-kaihō-gyō*hoz (千日回峰行) hasonló, rendkívül nehéz aszketikus gyakorlatokban is.

²² HORI (l. 2. jegyzet) *i. m.*, 173–174.

A *sennichi-kaihōgyōt* a *tendai* buddhizmus központjában, a Hiei-hegyen végzik, és magába foglalja a legtöbb hegyi gyakorlati formát: megtisztulás a vízesések alatt, böjt vagy alvás nélküli vándorlás. Az első három évben évente száz napig, a negyedik és az ötödik évben pedig kétszáz napig megszakítás nélkül tesznek egy-egy kört mindennap a hegy körül. Ezután következik a gyakorlat legnehezebb szakasza, a *dō-iri* („csarnokba vonulás” 堂入り), egy kilencnapos böjt étel, ital és alvás nélkül, amely során a törekvő lótuszülésben ülve folyamatosan szútrákat recitál, valamint egyéb buddhista szertartásokat végez. A gyakorló ekkor fizikálisan is a halál közelébe kerül. Űgy tartják, hogy ez által elveti korábbi énjét, és megvilágosult lényként nyer új életet. Szimbolikus újjászületését követően gyakorlását minden érző lény megsegítésének kell szentelnie. A *dō-irit* követő években meghosszabbított útvonalakon teszi meg a hátralevő száznapos körutakat.²³ A *sennichi-kaihōgyō* hegy körüli vándorlását éjszaka végzik, ebben az elemben is a halál sötétjébe való alászállás szándéka fejeződik ki. Csak aki megtapasztalta a halált, az nyerhet új életet szellemi értelemben is.

A világtengely megmászása

A gyakorlatok során a törekvőknek nemcsak, hogy szimbolikusan „meg kell halnia”, de végig kell járnia az alsóbb világokat is, hogy ezáltal megtisztulva születhessen újjá a Tiszta Földön. Ez a gondolat sajátos kultuszt hozott létre többek közt a Tateyama esetében. Sziklás felszínének, kénes kigőzölgéseinek és füstjének köszönhetően a Heian-kortól (794–1185) kezdve elterjedt volt a nézet, amely szerint a hegyen található a pokol világa. Különösen a Jigoku-dani („Pokol-völgy” 地獄谷) nevű völgyéhez fűződik ez a hiedelem. Ez az elképzelés a Tiszta Föld kultusszal vegyülve eredményezte a gondolatot, amely szerint a hegyre mászók a pokol végigjárásával megtisztulhatnak bűneiktől, majd a csúcsra felérve – a gyönyörű kilátás által felidézett – Tiszta Földre érkeznek.²⁴ Általánosságban is elmondhatjuk, hogy Japánban a krátereket, völgyeket gyakran a pokol, a hegycsúcsot pedig a buddhák világának feleltetik meg. Olyan hegyek is léteznek – többek közt a Kōya-hegy is –, ahol meghatározott területek képviselik a templom körül a poklot vagy a paradicsomot, a látogatóknak pedig át kell haladniuk az előbbi helyen, mielőtt a másikhoz érnének.

A hegymászás és a „Tíz Világ Gyakorlathoz” hasonló rítusok során a gyakorlók szimbolikusan átélhették, és saját szellemi fejlődésük szolgálatába állíthatták

²³ Ian READER, *Religion in Contemporary Japan*, London, Macmillan Press, 1991, 124–128.

²⁴ MACHIDA Sōhō, *Yama no reiryoku*, Tōkyō, Kōdansha, 2005⁵, 170–174.

az élet, halál és újjászületés körforgását. Mivel a buddhizmusban minden létforma tudatállapotokat szimbolizál, a Tíz Világ Gyakorlat során a törekvő a negatív készleteket jelképező világok meghaladása által magasabb rendű tudatállapotot fejleszthet ki magában, ily módon járva be a szellemi fejlődés útját. A hegy itt már a létezés teljességét magába foglaló kozmikus térként, világtengelyként jelenik meg.

Érdeemes megemlíteni, hogy Japán legszentebb hegye, a Fuji is tíz állomásra van osztva, amelyek mind egy-egy létformát szimbolizálnak. A hegymászás által a tíz világ szimbolikusan végigjárható, majd a csúcra érve megtekintett napfelkelte (*go-raikō*, 御来光 „a fény eljövetele”) a Buddha érkezését szimbolizálja.²⁵

A *yamabushi* öltözékének szimbolikája

Az elgondolás, amely szerint a *yamabushi* gyakorlatai révén már ebben a testében elérheti a buddhaságot (*sokushin jōbutsu*) a gyakorló öltözetében is kifejeződött. Felszerelésük minden tartozéka szimbolikus volt. A köpeny (*suzukake* 鈴掛) és a *hakama* (袴) a Gyémánt- és Anyaméh-világot, a kis fejfedő (*token*) pedig Dainichit jelképezte. A hat bojtjal ellátott gallér (*yuigesa* 結袈裟) a tíz világnak, a bojtok a hat *páramitán*ak feleltek meg.²⁶ Felszerelésük többi eleme – az imafüzér (*juzu* 数珠), a kagylókürt (*hora* 法螺), a pálca fémgyűrűkkel a végén (*shakujō* 錫杖), a szarvasbőr (*hisshiki* 引敷), a lábszárvédő (*kyahan* 脚絆), a szútratartó (*oi*), az úti doboz (*katabako* 肩箱), a kalaphoz tartozó fejkötő és derékra kötött kötél (*kai-no-o* 貝ノ緒) – is mind a buddhasághoz vezető utat és a buddhaként való újjászületést jelképezte.²⁷

Ez által a *yamabushi* maga is a létezés teljességét jelképező két mandala, azaz Dainichi megtestesítőjévé vált. A *shugendō* gyakorlók öltözeke kifejezte a világi és a buddhaállapotok lényegi azonosságát és a jelen testben való buddhává válás lehetőségét. Ily módon is magukba akarták fogadni a Buddhát, saját testüket, beszédüket és tudatukat pedig a mudrák, mantrák²⁸ és meditáció által a Buddha testével, beszédével és tudatával azonosítani.

²⁵ READER, *i. m.*, 116.

²⁶ A hat tökéletesség vagy megvilágosodott tulajdonság az adakozás, erény, türelem, igyekezet, összpontosítás és bölcsesség.

²⁷ *A History of Japanese Religion*, ed. KASAHARA Kazuo, Tokyo, Kosei Publishing Co, 2001, 327–328.

²⁸ A mudra („pecsét”) jelentést hordozó kéztartás, a mantra szent szótagba vagy szótagokba foglalt, nagy szellemi jelentőségű gondolat.

A *shugendō* gyakorlók ruhájának jelentésrétegei révén a külső és belső, anyagi és szellemi világ, mikrokozmosz és makrokozmosz azonosságán alapuló összetett szimbólumrendszer jött létre, ahol a szerzetesek maguk is a két világ, azaz Dainichi megtestesítőivé váltak, és a Két Világ Mandalának tekintett hegyekben lakozva a Tíz Világ Gyakorlaton keresztül szimbolikusan bejárták a buddhasághoz vezető utat.²⁹

Összefoglalás

A hegyekhez fűződő hiedelmek és kultuszok történetét a legkorábbi időktől végigkíséri a gondolat, amely szerint a hegy az élet-halál kettősségét meghaladó, kozmikus tér.

Ott rejlett ez a felfogás már a korai természetkultusz megszületésekor is. Marco Pallis írja: „...az őseredeti erdő, tulajdonképpen az egész Természet a maga érintetlen őszállapotában, valami bensőséges szakralitás, a teljesség sajátos foglalata”.³⁰ A természetben – különösen a hegyeken, ahol Ég és Föld egyesülni látszik – az ember visszatér a „forráshoz”. Eggyé válik minden létezővel, és önnön igazi valója tárul fel előtte. E teljességélmény hatására megtapasztalhatja önmagában rejlő erőit, amelyeket az istenek alakjában öntött megközelíthető, megszemélyesített formába. Ilyen értelemben válhatott a hegy az istenek lakóhelyévé, és egyben ezért szolgálhat a lelki gyakorlás színtereként is.

A buddhista szemlélet a világot, mint külső valóságot azonosnak tekinti a belső világgal. A különböző létformák egyben tudatállapotok szimbolikus jelzésére is szolgálnak, az isteni létformák ily módon a meditációval elérhető különféle elmélyülési („felemelkedési”) szinteknek felelnek meg. A *kamik*knak buddhák megnyilvánulásaként való megközelítése magába rejtí annak lehetőségét, hogy az ősi japán isteneket is az ember saját erőinek megszemélyesített szimbólumai-ként értelmezzük. A létezés ilyenfajta leírását amolyan lelki-tudati térképnek tekinthetjük, amely a különböző tudatállapotokat ábrázolja, és egyben útmutatást is tartalmaz, amely segítségére van az önmaga megismerésén keresztül a lét megértéséhez vezető utat keresőnek.

²⁹ A *yamabushi* kifejezés írásjegyeit is szimbolikusan értelmezték. A *yama* (山) írásjegy a Buddha három testének (dharma-kája, szambhóga-kája, nirmána-kája), valamint a Buddha, a Lótusz-szútra és Kongō Zaō Gongen egységét, a *bushi* (伏) karakter pedig a tudatlanság és a Dharma-természet azonosságát fejezte ki.

³⁰ Marco PALLIS, *Az út és a hegy*, <http://www.tradicio.org/kvintessenzia/trad98pallisuthegy.htm> (2008. március 11.)

Minden zárandoklat az Űt, a szellemi fejlődés imitációja, a zárandokhely pedig a Cél szimbolizálja. A hegyekben folytatott gyakorlás nem csak külső, de egyfajta belső utazás is, amely az önismeret különböző állomásain vezet keresztül. A gyakorló útja önmagához, amelynek során a különböző megpróbáltatásokon keresztül átjut az alacsonyabb létformák világain – az ezek által ábrázolt tudatállapotokon – majd buddhákkal és bódhiszattvákkel „találkozva” az általuk jelképezett magasabb tudatállapotokat élhet meg. Az áldozat, amelyet meg kell hoznia nem más, mint az individuális értelemben vett személyiség elvetése, „halála”, hogy a valódi létezés, a nem kettősség állapota megvalósulhasson. A hegymászás tehát út a megvilágosodás felé, amelynek végén az úton járó csak önmagát találja. Visszatérés, ahol a Cél maga az Űt.

Felhasznált irodalom

- A History of Japanese Religion*, szerk. KASAHARA Kazuo, Tokyo, Kosei Publishing Co., 2001.
- GRAPARD, Allan G.: *Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions*, *History of Religions*, 1982, 21/3, 195–221. <http://www.jstor.org/stable/1062158> (2011. október 24.).
- HORI, Ichiro: *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1968.
- Ko-dzsi-ki: 'Régi történetek feljegyzései' (Japán őstörténet)*, ford., magy. KAZÁR Lajos, Sydney, Magyar Történelmi Társulat, 1982.
- MACHIDA Söhö: *Yama no reiryoku*, Tökyö, Ködansha, 2005⁵.
- Nihon shükyö jiten*, szerk. ONO Yasuhiro – SHIMODE Sekiyo – SUGIYAMA Shiget-sugu – SUZUKI Norihisa – SONODA Minoru – NARA Yasuaki – BITÖ Masahide – FUJII Masao – MIYAKE Hitoshi – MIYATA Noboru, Tökyö, Kóbundö, 1994.
- PALLIS, Marco: *Az út és a hegy* <http://www.tradicio.org/kvintesszencia/trad98pallisuthegy.htm> (2008. március 11.).
- SHINTANI Takanori: *Kamigami no Genzö: Saishi no shöuchü*, Tökyö, Rekishi Bunka Raiburarii, 2000.
- SOMEKAWA Akiyoshi: „Hotoke no koromo o kiserareta kami no yama” = *Sangaku shinkö to nihonjin: The Mountain Worship and the Japanese*, szerk. YASUDA Yoshinori, Tökyö, NTT Shuppan Kabushiki Gaisha, 2006, 307–324

-
- TEN GROTEHUIS, Elizabeth: *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999.
- READER, Ian: *Religion in Contemporary Japan*, London, Macmillan Press, 1991.
- Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet Changing World*, szerk. NORIYOSHI Tamaru – REID, David, Tokyo–New York–London, Kodansha International, 1996.
- SASAKI Kōmei: *Yama no kami to Nihonjin: Yama no kami shinkō kara saguru Nihon no kisō bunka*, Tōkyō, Yōsen-sha, 2006.
- Shugendō no hon: Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara*, szerk. MASUDA Hidemitsu, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha, 2005⁷.

Tartalomjegyzék

„KÖZEL”

HEVESI KRISZTINA: Mereruka vezír masztabájának mozgásbrázolásai. A 13-as kamra reliefjei.....	9
TAKÁCS DÁNIEL: III. Mereszanh sírja és környezete.....	27
KÖVI FRANCISKA: Kopt kolostori művészet: a Vörös és a Fehér kolostor.....	47
SUSÁNSZKI JUDIT: Pokoli történetek. Bibliai útikalauz a síron túl.....	59
GYÖNGYÖSI CSILLA: Az egyistenhit megvallásáról (tawhīd) szóló hadísz- gyűjtemény ismertetése Buḥāri <i>Ṣaḥīḥ al-Buḥāri</i> című művéből.....	69
SZÁLKAI KINGA: Politikai iszlám: Alternatíva Közép-Ázsia számára?.....	79
BAGYINKA KRISZTINA: Törökország új önmeghatározása. Az új török külpolitika.....	89

„TÁVOL”

NYESTE ZSOLT: A kauzalitás szerepe a <i>Gendzsi monogatariban</i>	101
SZÁJLI KRISZTINA: Edogawa Ranpo és a japán detektívregény.....	119
SÁGI ATTILA: A nyelvi sztenderdizációs folyamatokat elősegítő és gátló tényezők Japánban a XX. században.....	131
SÁNDOR ANGELIKA: Amit az udvariasságelmélet nem tud.....	143
FÜREDI CSILLA: Személyes névmások, személyre utaló szavak a japán genolektusokban.....	151
LÁZÁR MARIANNA: Az ókori kínai és japán bronztükrökön megjelenő Négy Égtájór kultusza.....	161
VÖRÖS ERIKA: Hegy a világban, világ a hegyben. A szakrális világ földi megnyilvánulása a japán eszmerendszerben.....	171
DEÁK BORBÁLA ZSUZSANNA: A nevári buddhizmus sajátos arca.....	187
DÓBER ÁGNES: Felhők és vérpoklok. A nőkről alkotott kép a vallásban a premodern Japánban.....	195
SINKA ZSÓFIA: Távoli Szépségek. Kisaengek.....	205
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Dzsingisz kán visszatérése.....	217

„KAPCSOLATOK”

HARTYÁNDI MÁTYÁS: Az emberi test a korai kínai bölcseletben.....	225
BARTÓK ANDRÁS: Fortélyok és táblajátékok. A kelet-ázsiai és a nyugati stratégiai kultúra.....	233
ILKÓ KRISZTINA: Eskandély Máté. Egy középkori magyarországi remete Kínában?	243
TAKÓ FERENC: Érvek, technikák, autoritások. Matteo Ricci <i>Tianzhu</i> <i>shiyijének</i> érvelési módszeréről.....	255
HANÁK JÁNOS: Christovão Ferreira két arca	271
CSONTOS SÁRA: A magyar ősköltészet keleti kapcsolatai.....	281
KONTSEK ANDRÁS: A jogaszövegek magyar nyelvű interpretációi.....	289
DOMA PETRA: Japán Shakespeare?	299
DÉNES MIRJAM: Japonizáló díszletek, jelmezek és a tradicionális japán művészet kapcsolatai. Tervezők, források, látásmódok	305
SEBESTYÉN DÓRA: Japán békeszerződés, 1951.....	327
MUSZKA KATALIN: <i>Koryo Saram</i> : A Közép-Ázsiába deportált koreaiak története	337
CSENDOM ANDREA: A Japánban élő koreai kisebbség, <i>a zainichi</i> „probléma”. Félreértések a koreai betelepülések kapcsán és napjaink generációs problémái.....	347