



VIRÁG LÁSZLÓ

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS PADMASAMBHAVA KAPCSÁN

OM ĀḤ HŪṂ VAJRA GURU PADMA SIDDHI HŪṂ

Ha egy személyiség élete, életműve kapcsán írunk valamit, illendő szokott lenni, hogy jelezzük az illető születésének és halálának dátumát, vagy pedig közelítőleges dátumát, ha a pontos adatok nem állnak rendelkezésre. Nyilvánvaló azonban, hogy Padmasambhava „működése” elsősorban nem egy „személyiség” emberi életét jelenti, hanem valami teljesen univerzális princípiumról van szó, amely nem egy, hanem több személyiség formájában is megnyilvánulhat – és a legendáriumok szerint meg is nyilvánult –, sőt, *bármennyi* személyiség formájában, hiszen esszenciálisan mindenféle személyiséget – és személyiség felettséget – előz. Teljesen nyilvánvaló az is, hogy felesleges lenne a Guru Rinpoche „életrajzát” taglalnunk vagy megismételni az alábbi tanulmányban, egyrészt az imént említett okok miatt, másrészt pedig azért, mert ennek bárki utánajárhat. A Guru Rinpoche „története” támasztékot jelent ahhoz, hogy néhány alapvetően fontos metafizikai kérdést felvessünk és tárgyaljunk, különös tekintettel arra, hogy milyen erők, elvek, célok mentén lehet az emberi életet, az aszkézist, a tökéletes szabadság útját meghatározni, jelezni. Ennek megfelelően Padmasambhava történetéből kiindulva és arra támaszkodva a következő kérdéseket járjuk majd körül: I. A tökéletesen szabad megnyilvánulás és meg-nem-nyilvánulás kérdése. II. Annak kérdése, hogy eredendően szükségszerű és kötelező érvényű-e a test halála. III. A szabadság eszményképe, és annak viszonya a moralitás kérdéséhez. IV. A mágia és a mágikus erők kérdése. V. A tanítások applikációjának kérdése.

Tudjuk, hogy ezzel némileg megfosztjuk a történetet a legendákra jellemző bensőségességtől és érzelmi hevülettől, de mi ebben az

élettörténetben (ha ezt egyáltalán lehet így nevezni) inkább „invariánsokat” keresünk, amelyeknek a megelevenítése tértől, időbeliségtől, karaktertől és születési körülményektől függetlenül olyan „kezdeteket” csíráztathat ki az igazság keresőjében, amelyek a helyes szemléleten keresztül a helyes út felé orientálják őt. Ennek megfelelően igyekszünk majd csak a legszükségesebb mértékben belebonyolódni a történeti elemek szimbolikájának „megfejtésébe”, mindig a metafizikai szempontokat és a metafizikai szempontokból levezethető, azokkal szorosan összefüggő attitűdöket részesítve előnyben. Azt is tudjuk, hogy a legenda minden egyes eleme doktrinális levezetésekre ad alkalmat, azonban a jelen tanulmány kereteit úgy határoztuk meg, hogy a lehető „leggazdaságosabb” legyen a kifejtés, hiszen a legenda elemeiből levezethető igen gazdag és sokrétű tanítások egész tradíciókat éltetnek-éltettek. Esztelenység lenne ilyen kifejtésekbe bocsátkozni, amikor az ember egy figyelemfelkeltő tanulmányt kíván írni.

I

Padmasambhava születésének többféle története is létezik, és számkra már maga ez a tény is a megnyilvánulás tökéletes szabadságára hívja fel a figyelmet. Bizonyos legendák szerint anyától született, de a legelterjedtebb elbeszélés az, amely szerint egyéves, négyéves vagy nyolcéves gyermekként egy lótusz közepében nyilvánult meg – innen ered a neve is: Padmasambhava vagy Padmakāra, ‘Lótuszban Született’ vagy ‘Lótusból Származó’.

A lótusz, a lótuszvirág szimbolikája Keleten közzismert, és azok számára is, akik spirituális tanításokkal lépnek kapcsolatba. Mindettől függetlenül röviden beszélünk kell erről, hiszen ez a szimbólum már eleve és az egyéb szempontoktól függetlenül is a megnyilvánulás – önmegnyilvánítás – teljes szabadságára utal. A lótusz a létezés sűrű iszapjából emelkedik felfelé, és a megnyilvánulás vize felett nyílik ki a virága, a levegőn, a szabadság értelmében meghatározatlan szférában. Lehetséges tehát egy olyan

megnyilvánulás az emberi, az emberi érzékszervi érzékelés által megszabott létsíkon, amely megnyilvánulás tökéletesen „emlékezik” önmagára. Ebben a megnyilvánulásban a sóvárgás nem játszik szerepet, míg ha valakit anya szül, az esetek többségében a létezés iránti sóvárgás vezeti. Miközben a létezés iránti sóvárgás vezeti, elfeledkezik magáról, ontologikus értelemben „elájul”, hogy aztán ilyen vagy olyan lényként ébredjen magára. Ha valaki anyától születik, ezzel természetesen nem feltétlenül jár együtt a létfelejtés, az ájultság mozzanata. Anyától születni úgy is lehet, hogy a létező teljes és szabad akaratából, önmagát nem feledve megy át a megtestesülés – pusztán emberi nézőpontból – sötét, földalatti fázisain, ily módon mintegy önmagára véve ezeket a közönségesen elhomályosult létállapotokat. Padmasambhava esetében nem ez történt: oly módon nyilvánult meg az esetlegességek síkján, hogy közben tökéletesen a birtokosa maradt magának, a Bölcsességet tudva atyjának, az Ürességet tudva anyjának.

Ez a születés más szóval a tökéletes uralomra utaló tanítás: utalás egy olyan szellemre, amely Nyugaton csaknem feledésbe merült. Ez a szellem nem egy absztrakt szférában honol, ott, ahol nincsen test, hanem teljesen aktusban van – a testben is, a szubtilis síkokon is, az oki síkon is és azon túl is. Úgy nyilvánítja meg önmagát testi valóként, hogy ez a test nem a homály és a nehézség teste lesz, hanem tökéletesen birtokolt test. Mit jelent az, hogy birtokolt? Azt, hogy minden aspektusa, minden működése alanyi akaratból fakad, tökéletes jelenlétből, tökéletes jelenlétként.

Tekinthetünk a tökéletes megnyilvánulásra más szempontból is: a relatív, kontingens létezés nézőpontjából, amelyben – de nem amely *által* – felébred a szabadság igénye, tudatosul a közönséges létezés kondicionált, kimozdított és elveszített mivolta. Ez Indrabodhi király, akinek a birtokán, akinek számára Padmasambhava megjelent. Indrabodhi *vak*, és nincs örököse. A vakság mint a lefokozott létezés állapotjellemzésének szimbolikája közismert. Az pedig, hogy a király nem képes trónörököst nemzeni, egyszerűen arra utal, hogy képtelen továbbadni, közvetíteni egy

esszencialitást (mert nem birtokolja azt), és ez utóbbi nyilvánvalóan összefügg a vakságával. Ebben a megfosztottságban jelenik meg Padmasambhava. Mindez egyrészt jelzi azt, hogy a szellemi út meghatározó impulzusa akkor válik hatékonnyá, amikor az ember az önmegélésében elért egy nullpontot: amikor minden értelmetlenné válik, amikor minden kapaszkodóról kiderül, hogy nem kapaszkodó, hanem többé-kevésbé nevetséges pótszer olyanok számára, akik saját tudatlanságuktól megrészegültek. Ez a nullpont lehet a megalapozott szellemi kezdet, egy olyan út kiindulópontja, amely immár valós törekvés, nem pedig a közönséges ember önáltatásának része. Másrészt ez a nullpont nem valami lelki kétségbeesés: inkább „a terep megtisztítása”, vagyis egy olyan tudatállapot kialakítása-kialakulása, amely mentes az irányoktól, a hajlamoktól, a közönséges értelemben felfogható „értékektől”. Erre utal különben az is, hogy Indrabodhi király előzőleg minden vallásban elvesztette a „hitét”, hiszen a részleges erők nem voltak képesek kigyógyítani vakságából és abból, hogy nem lehetett esszenciális utódja, örököse.

A történet egyik legalapvetőbb verziója szerint a Padmasambhava néven megnyilvánult személy Amitābha akciójának „eredménye”: Dhanakośa taván a nyelvéből kiinduló vörös fénnel egy szigetet teremtett, rajta három türkiz forrással, a sziget közepén pedig egy lótusz emelkedett – ebbe a lótuszba helyezte a szívéből emanált ötcsúcsú *dorjét*, avagy *vajrát*. A *vajra* a tudat törhetetlenségének, romolhatatlanságának szimbóluma, az a tudatállapot, amelyet nem tud kikezdeni semmi, mivel meghaladta a kettősséget. Így született Padmasambhava, annak a Dhyāni Buddhának a megnyilvánulaként, aki a megkülönböztető tudatosság ura és princípiuma. A lényeg a *dorje*: a töretlen tudatosság, a maradéktalan önjelenlét, az önmagának tökéletesen elegendő lét. Ez a lét nem lehet absztrakt és objektív: tudati lét, eredet feletti, amely a szellemi törekvő mindenkori guruja. A guru *jelen* van, a szubjektum számára – számomra – van jelen, és ez a jelenlét akkor ható és hatékony, ha megtisztítottam magamat mindazon

hajlamoktól, amelyek heterogén tényezők és körülmények révén „tapadtak” a lényemre. A vakság csak így szűnhet meg – így lehet Padmasambhava Indrabodhi guruja és fia.

II

A test halhatatlanságának kérdése kapcsán számos félrevezető tanítás és elmélet létezik, amelyeket nem túl nehéz felismerni, ha megfontoljuk az alább felvázolt szempontokat.

Szögezzük le rögvest: a testnek nem „kötelező” meghalnia. Minden olyan nézet, amely a tudatosság princípiumát elválasztja ettől a szférától, végső soron a test „kötelező halálának” tézisének tanítja és teszi kizárólagossá – „sorsára hagyva” így a testet –, és mindez erősen összefügg ezeknek a nézeteknek az objektívizmusával, naív realizmusával. A spiritualisztikus nézetek szerint a testi halhatatlanságra való törekvés *mint törekvés* illúzió és tévedés, sőt önellentmondás – mindez rendben is lenne, de az alábbiakban ezzel kapcsolatban is érdemes lesz felvázolnunk néhány pontosítást.

Mint említettük, Padmasambhava a *vajra*-tudatosság reprezentánsa, amely tudatosság meghaladja az esetlegességeket, és nemcsak az emberi létszint vonatkozásában, hanem az elgondolható emberfeletti létsíkok vonatkozásában is. A meghaladás minden esetben birtoklást jelent, és nem is jelenthet mást, a birtoklás pedig képességet: bármely forma szabad felvételének, megteremtésének képességét, minden formai közvetítés és „segítség” nélkül. A test vonatkozásában a lényeg az, hogy ez sem él az esetlegességek síkján, nincsenek saját és független törvényei, hanem kizárólag a test alanya által megszabott törvények szerint létezik, méghozzá pillanatról pillanatra, folyamatos és szakadatlan áthatottságban, az időt és a teret meghaladó tudatosságból „táplálkozva”. Ha a test ilyen feltételek mentén létezik, nem érintheti a romlás, azaz nem kell meghalnia. Egy tökéletesen szabad alanyiség olyan módon és akkor nyilvánítja meg, amilyen módon és amikor csak akarja, és ugyanígy vonja is vissza. Ez a visszavonás azonban nem halál ab-

ban a drámai értelemben, ahogyan a sötét korszak embere ehhez hozzászokott. Ha a test birtokosa az idő és a tér felett éli meg önmagát, akkor természetesen nincs szüksége azokra a feltételekre sem, amelyekre támaszkodva a közönséges test ideig-óráig fennmarad: a levegőre, a vízre, a táplálékra, az érzetekre és az általános értelemben vett komfortra. Ennek elvben és gyakorlatban is így kell lennie, ha az esetlegességek feletti önbirtoklás alapfeltétele teljesül.

Padmasambhavát többször is elhamvasztották hatalmas máglyákon, forró olajba vetették, mégis mindig újra megjelent, mindig lótuszvirág közepén. Ha a fentieket figyelembe vesszük, ez minden további nélkül lehetséges, és nemcsak szimbolikusan vagy allegorikusan, hanem a lehető legkonkrétabb módon. Egy ilyen testre tehát nincsenek hatással a létezőkre a jelen világkorszakban általánosan érvényes törvények – a születés, a kibontakozás, a hanyatlás és a halál törvénye.

Mindebből több következtetés is levonható. Az egyik az, amely szerint a létezőkre általában kényszerítő erővel ható törvények valójában nem is törvények, hanem sokkal inkább szokások. Ezeket a szokásokat végső soron a lefokozódott alanyi tudat tehetetlensége alakítja ki, amelynek révén folyton igent mond olyan vágyakra, irányultságokra, elvekre és körülményekre, amelyekkel dualisztikus viszonyban áll, amelyek tehát a „más” vagy a „másik” karakterét viselik. Ezek a szokások elmélyülnek, és látszólagos törvényekben, törvényszerűségekből rögzülnek. Mindig fel lehet vetni azonban, hogy ami „valahogyan és valamiképpen” van, annak nem szükségszerű feltétlenül úgy lennie, ahogyan van. A törvények alóli mentesség természetesen nem úgy valósul meg, hogy valaki kibújik alóluk, hanem csakis a tudat tökéletes kontrollja révén, azaz úgy, hogy intenzitásban túlemelkedik minden és bármiféle részlegességen, és a részlegességek egy kategóriáját alkotó megnyilvánuláson.

A másik következtetés szerint, ha a testi való *tökéletesen* uralt, akkor – az uralmi pozíció eredendő létfelettségéből következően

– nem *kell* megszűnnie úgy, ahogyan az általános emberi létben a test elenyészik. Itt természetesen további lehetőségek adódnak. Az egyik – és a vonatkozó hagyományokban nagyon jól ismert – lehetőség a test szimbolikus „felszívódása” a princípiumba, ami nyilvánvalóan nem halál, ha a halált a jelen világkorszakban jellemző drámaiság és síkváltás mentén értelmezzük. De még azt sem mondhatjuk, hogy ez valaminek a lényegi megszűnése lenne, mert az ilyen – halhatatlan – testet fenntartó alanyi tudatosság töretlen és önmagának teljesen elegendő. Mindössze arról van szó, hogy az abszolút tudat megszünteti a relációt a maradéktalanul önmagaként megélt testek között. Mert ebben a *suprastatusban minden* test az önbirtoklás teste. A különböző korpuszok úgy differenciálódnak, hogy közben nem differenciálódnak, vagyis megmaradnak az abszolútumon belül. Tulajdonképpen itt a tökéletes önbirtoklás tudatállapota azt „játssza”, hogy megnyilvánulásának egyik aspektusát törvényeknek veti alá, a másik aspektusát pedig nem veti alá törvényeknek – de ez az észrevétel átvezet a következő pontunkhoz, ezért erről majd alább írunk.

Azt azonban szükséges leszögeznünk itt – ami csupán a fentiek másféle, célratörőbb megfogalmazása –, hogy az ilyen, tökéletesen szabad tudat számára az egész univerzum az ő teste. Egy ilyen tudat tehát „eljátszhatja” azt, hogy egy adott testi formát világkorszakokon keresztül, az idő kezdetétől az idő végezetéig fenntartson. Ez a test akkor szűnik meg, ha megszűnik a tér, az idő és a szubsztancialitás, de ez nyilvánvalóan megint csak nem halál. Az is nyilvánvaló, hogy a „megszűnés” nem az időben megy végbe, tehát nem egy tetszőleges időfolyamat legvégén, hanem itt és most – mindig és csakis az időfelettiben. Ilyen értelemben mindig megszűnik és mindig fennáll – ha ezt a kijelentést megfelelően gondoljuk el.

Mondják, hogy Padmasambhava nem halt meg, tehát most is él. Ez többféleképpen is igaz lehet. Egyrészt minden további nélkül és abszolúte igaz, ha azt a princípiumot tekintjük, amelynek megnyilvánulása a személy – Padmasambhava –, akiről a különböző

történetek szólnak. Másrészt minden további nélkül úgy is igaz lehet, ahogyan fentebb vázoltuk, tehát hogy élő, emberi – vagy emberinek látszó, de emberfeletti – személyként vesz részt most is a létjátékban. Ez utóbbit csak mint lehetőséget említettük meg, mert nem kívánunk álmodozásokba merülni egy adott személy létezését és „felkereshetőségét” illetően, de a lehetőség egy transzcendentális logika alapján mindenképpen fennáll. Elsősorban – és valóban igaz módon – ugyanis úgy él, ahogyan számomra él, tehát ahogyan a mindenkori tudatosságom számára aktuális. Ennek evidenciának kell lennie, amely evidencia az ezzel kapcsolatos tibeti tanításokban is megjelenik, amikor azt mondják, hogy valaminek vagy valakinek az élete tudati élet, az én tudatomban megragadható élet, tehát akár időben és térben is sokkal több, mint a testhez kötött megnyilvánulás. Az a princípium, az a szabadság, az az eloldottság ugyanis, amit Padmasambhava személye reprezentál, felkereshető, és nyilvánvalóan csakis az én tudatosságom által felkereshető – és realizálható. Ha a felkeresést általában vesszük, akkor Padmasambhava tudati aktualitásának függvénye az én odafordulásom – a mindenkori kereső odafordulása –, bizalmam és tudásom megléte, tehát az a felismerés, hogy a történetekben végigvonuló eszményt *követendő* és példaadó eszménynek tartom, nem pedig valamiféle tudományos vagy szórakoztató objektumnak. Padmasambhava tehát úgy él, úgy és pontosan azon a szinten van jelen a tudatomban, ahogyan és amilyen szellemi szinten én vagyok – követendő eszményként, guruként vagy beteljesedett realizációként.

Mindemellett a legenda szerint Padmasambhava aktivitása nem korlátozódik az európai időszámítás szerinti 8. századra, hiszen a nyolc megnyilvánulásának története szerint mintegy ezerötyszáz évet élt, úgy, hogy a történelmi Buddha megnyilvánulásból való távozása után négy, nyolc vagy tizenkettő esztendővel lépett a földi létezésbe. Más történetek szerint háromezer évnél is idősebb volt, már több mint ezer esztendővel ezelőtt. Ám lényegében az évszámok és időtartamok csak annyit számítanak, hogy rámutatnak valami időben is rendkívüli, ami a metafizikai mivolt rend-

kívüliségét húzza alá. És itt kell megjegyeznünk azt, hogy szellemi szempontból a szimbolikus vagy legendabeli elemek nem pusztán fontosabbak, hanem hangsúlyozottan *igazabbak* is a tényszerű elemeknél.

A fenti gondolatok nem melleleg alapul szolgálhatnak a három (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*), a négy (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*, *svabhāvikakāya*) vagy az öt (a három *kāya* a *vajrakāya*val és az *abhisambodhikāya*val kiegészítve) *kāya mahāyāna* és *vajrayāna* buddhista tanításainak mélyebb értelmezéséhez és értéséhez. Ezt most csak egy-egy mondat erejéig tesszük meg, és azt is csak e „testek” gyümölcs-aspektusát figyelembe véve – holott tudjuk, hogy egy buddhista kifejtésben korántsem mellőzhetők –, mert úgy véljük, elegendő az alapok felvázolása ahhoz, hogy eme különböző felébredettségi aspektusok egymásban-tartózkodását és hierarchiáját legalább a racionális szinten megérthessük. E helyütt elegendő, ha a *trikāya* tagjairól szólunk. A *dharmakāya* a tökéletes önazonosság realizáltsága mintegy önmagában véve. A *saṃbhogakāyát* „gyönyörtestnek” is szokás fordítani, nagyon sok aspektusban lehet felfogni, de lényegében a következő realizáltságra utal (vállalva itt értelmezésünk nem teljesen ortodox mivoltát is): tökéletes önazonosság, amely miközben teljesen önazonos marad, önmagát úgy is képes felfogni, mint egyszerre beérkezettet és „mást”. Erre mondják, hogy a *saṃbhogakāyát* csak más beérkezettek képesek tapasztalni, másnak, másvalakinek a beérkezettsége azonban önellentmondás. A *nirmāṇakāya* egyszerűen a felébredettségnek a fizikai megnyilvánítása, a nem-felébredettséggel mint felébredett tudati lehetőséggel viszonylatba lépve. A három test tehát felfogható úgy is, mint a felébredettség, a beérkezettség három szintre való kontinuus kiterjesztése, ahol a tökéletes önazonosság mintegy törésmentesen foglalja magába a többi aspektust.

III

Mondják, hogy Padmasambhava, miután királyi örökös lett, és világi uralkodóként élvezte az életet, végül elindult, hogy az aszkézisnek éljen, majd pedig, hogy gurut keressen, és elsajátítsa a buddhizmus különböző *yān*ának tanításait, de nemcsak ezeket, hanem mindenféle tudományt is: asztrológiát, orvostudományt, nyelveket, művészeteket és mesterségeket. Hogyan egyeztethető ez össze azzal, hogy Padmasambhava eleve a felébredettséget reprezentálta, hogy eleve szabad és törhetetlen *vajra*-tudatossággal nyilvánult meg a létben? Ez a látszólagos önellentmondás teljesen világos és érthető módon feloldható, ha jobban belegondolunk az abszolút szabadság eszményképébe és valós mivoltába.

Az abszolút szabadság fogalmát nem érdemes definiálni. Evidensnek kell ugyanis lennie, hogy ennek a tudatállapotnak semmiféle korlátja nincs, sem fizikai, sem okkult, sem pedig metafizikai síkon. Érdemes azonban – Evola nyomán – azt is konsziderálni, hogy ennek a végtelen korlátozatlanságnak „kötelező” jellege van-e, vagy pedig nincs. Mert ha kötelező jellege van, akkor végső soron nem nevezhető szabadságnak. A szabadság akkor teljes, ha a szabad tudat a korlátozottságot is magára veheti, és magára is veszi. Voltaképpen ez az igazság rejlik a mögött, hogy Padmasambhava aszketikus útra lépett, gurut keresett, beavattatta magát – nemcsak gurukkal, hanem *dākinī*kkal is –, és egyáltalán: a történet szerint úgy élt, mintha tudatilag el akarna jutni valahonnan valahova. Itt tehát nem elsősorban arról van szó, hogy Padmasambhava mintegy a szenvedő lények iránti „példamutatás” céljából lépett a szellemi útra – ami egy bizonyos szempontból természetesen igaz lehet –, hanem arról, hogy szabadon felveszi a korlátozott létállapotot, amelyet aztán – ismét szabadon – az aszkézis révén meghalad. Mindebben ott rejlik egy másik alapvető tanítás is: az aszketikus úton a vezérlő és regulatív elv mindig maga a beérkezettség, a teljes szabadság jelenléte, hogy végül azt is teljesen szabadként ismerjem fel, ami korlátozott. A korlátozott létezőben

– ha pusztán a korlátozottságát tekintjük – nem ébredhet fel és nem is „működhet” a szabadság valódi igénye, ezért például minden további nélkül sötétnek minősítendő az az irányultság, amely spirituálisnak nevezi ugyan magát, de aminek célja az, hogy a létező „jobban érezze magát”; napjaink vulgáris „szellemi” mozgalmi kivétel nélkül ilyenek.

Az abszolút szabadság tantrikus vezérelve jelenik meg aztán Padmasambhava különböző tetteiben: hogy legyilkolja a mészárosokat, hogy minden férfit megöl és minden nőt magáévá tesz, akivel az úton találkozik. A halottégető helyeken való tartózkodása tulajdonképpen még „ortodoxnak” is tekinthető, hiszen a *sosānika*, a halottégető helyeken történő elmélyülés bevett gyakorlatnak számított a tantrikus *yogik* körében. Az azonban nyilvánvalóan nem ortodox, hogy Padmasambhava egy időben a halottak húsával táplálkozott, és a halottak bőrét öltötte magára. Ezek a szélsőséges szentségtörés esetei egy olyan törekvő részéről, aki viszont virtuálisan már túl van minden szokáson, minden „emberin”, és tettei nem okoznak karmikus köteléket, hiszen eleve szabad tettek. Az ilyen tettek az „emberi” emberek számára természetsszerűen és rendjén való módon tiltottak. De kétségtelenül arra irányítják minden törekvő figyelmét, hogy az emberi szokások meghaladása nélkül nem várható eredmény a szellemi úton, különösen nem a jelenlegi sötét világkorszak lezárulási fázisában. Az aszkétának nem szabad túlzott súlyt helyeznie az élet emberi oldalára (a legjobb persze, ha semmilyen súlyt nem helyez), a családra és az ehhez hasonlókra, és ha mégis ilyen hajlamoknak él, meg kell vizsgálnia, hogy ezek vajon nem ürügyek-e arra, hogy önmagát a pusztán emberi szintre korlátozza, és a szellemi kaland elől megfutamodjék.

Nem szabad elutasítani a moralitást, azonban aszketikus szempontból az előrelépés eszközének kell tekinteni, átlátva a szokások eredetét, értelmét és kontingens mivoltát. Alacsonyabb fokon a szentségtörés lehet próba is: a törekvő felmérheti, hogy érzésvilágában marad-e valamiféle megbánás egy ilyen tett után, mert ha marad, akkor ez az emberi világhoz való láthatatlan és mély

kötődését jelzi. Üdvös lenne, ha az olvasó belátná annak az igazságát, hogy az ilyen tettek – ha legitim attitűddel hajtják végre ezeket – nem a cselekvő, az aszkéta korlátozott, állandóan változó és állandó függésben lévő személyiségét próbálják felfűjni, hanem éppen ellenkezőleg: az eme aggregátumhoz való tapadás ellenszereként szolgálnak.

IV

Mielőtt Tibetbe ment volna, Padmasambhava már rengeteg mágikus képességgel, *siddhivel* rendelkezett – végső soron az elgondolható összes ilyen képesség a birtokában volt. Érdeemes ezért néhány szót ejtenünk ezeknek a képességeknek a megítéléséről, túllépve a moralizáló hozzáálláson.

Ha egy aszkézis célja pusztán a mágikus erők megszerzése, ez nyilvánvalóan negatív törekvés, méghozzá súlyosan negatív. Miért? Egyszerűen azért, mert az ilyen „aszkétáknak” nem a felébredés, a tökéletes szabadság a célja, hanem az, hogy a *samsāra* körén belül a lehető legteltesebb komfortban tudjanak érvényesülni. Mindig vannak ilyen bukott aszkéták, akik észre sem veszik, hogy világiak maradtak, és törekvésüket kérlelhetetlenül önön hiúságuk alá rendelik, mert nem veszik észre, hogy a siker és a sikertelenség eszméjét eleve meg kell haladni, hogy valaki a magasrendű, „önfelszabadító” aszkézis útjára léphessen. (A mai korban hemzsegnek az ilyen fajankók.) Kétségtelen, hogy nagyon ritka az olyan ember, aki azt mondaná, hogy eleve a mágikus erők megszerzése a célja, és semmi más. Inkább az szokott előfordulni, hogy az ilyenek már elegendő szabadságot vélnek birtokolni, és azt hiszik, hogy a mágikus manipulációk nem ütnek vissza rájuk. Természetesen visszaütnek, hiszen a *samsāra* varázslat, és a varázslat manipulálása azt eredményezi, hogy még jobban belegabalyodnak a létvarázslat hálójába.

Sokan ezért eleve elutasítják a mágikus erők birtoklásának még a gondolatát is, a legtöbbször erkölcsi maszlaggal leöntve, rosszabb „újraszületéstől” félve, és egyáltalán, olyan gondolatiságtól átitatva, amely szintén erősen *samsārai*. Azt mondják, hogy ha vannak is valakinek ilyen képességei, nem szabad élnie velük, mert könnyen a rabjuk lesz, beleavatkozik a természet rendjébe és ehhez hasonló. Mit lehet erről mondani? Egyrészt azt, hogy az ilyesfajta „ódzkodásokat” is ugyanolyan *samsārai* érzések határozzák meg – leginkább is a félelem –, amelyeket minden aszkézisben eleve meg kell haladni. Másrészt azt, hogy ilyen alapon minden képességet el kellene utasítani, mert ahogyan varázslat eredménye az egész lét, végső soron minden képesség is mágikus képesség, csak különböző intenzitással és különböző irányulással van jelen bennük az, aki ezeket birtokolja. Crowley azt írja, hogy minden tudatos tett „mágia”, és minél szigorúbban vesszük a tudatosságot (egyenértékűnek tekintve az autonóm akarattal), annál inkább mágia, tehát Crowleynak igaza van ebben. Vegyük például a beszédet: senki sem gondolná, hogy azért nem élhet a beszéd képességével, mert az „visszaélés” lenne bármivel is. Visszaélni persze lehet a beszéddel is: feleslegesen, csapongóan alkalmazni, szétszórva ezzel az erőket, amelyeket egy magasabb cél érdekében összpontosítani kellene – és kis túlzással ez minden, amit a *siddhik*, a mágikus képességek helytelen alkalmazásáról mondani lehet.

Padmasambhava leigázta Tibet démonait, magához vette eszenciájukat, és a buddhizmus, vagyis a felébredés és a szabadság eszményének szolgálatába állította őket. Mindezt kétségkívül mágikus erőinek alkalmazásával tette, amely erők az abszolút önazonosságból fakadnak, tökéletesen uraltak, és ezért semmiféle alacsonyabb ítéletalkotásnak nem lehetnek az adekvát tárgyai, és erre nem is gondolt soha senki, aki ezeket a tanításokat komolyan vette. Azt szokták mondani, hogy amikor Padmasambhava a mágikus képességeit gyakorolja – márpedig szinte az egész történetet áthatja ez a vonás –, akkor ezt nem kell szó szerint vennünk, hanem szimbolikus jelentőségekre kell odafigyelnünk, miszerint ezek az

aktusok a felébredés, a kettősségek meghaladása felé vezető út aktusai. Ez teljesen igaz, de nem veszi számításba a következőket: egyrészt eleve egy felébredett aktusai, és ebből következően mindenféle értelemben és szinten tökéletesen lehetségesek. Másrészt ezeknek a kanonizálása, beépítése a doktrínába egy figyelmeztetést is implicálhat.

Mire irányul ez a figyelmeztetés? Vannak (lehetnek) ugyanis embertársaink, akik aszketikus úton járnak, és az eme úton véghezvitt gyakorlataik, gyakorlatsoraik kapcsán úgy érzik, hogy az adott tradícióban magasrendűnek tartott – emberfeletti – realizáltságokat a magukénak tudják. Tételezzük fel, hogy ezek az emberek valóban elérték valamit, amely komoly harmóniát és erőt hoz az életükbe. Azonban minden emberfeletti realizációt mágikus képességeknek *kell* kísérnie, és ha egy vélt szinten ezek nem jelennek meg, akkor erősen kétségbe kell vonni, hogy az a szint meg van valósítva. A képességek tehát elsősorban ilyen értelemben szimbólumok: jelek, amelyek valamely realizáltságra utalnak.

V

Azok az aktusok, amelyek Padmasambhava szabadságából fakadóan tökéletes aktusok, természetesen nem mindenki számára megengedettek. Minden irányzat, amelynek kultuszában Padmasambhava helyet kap, ilyen vagy olyan módon elismeri a tökéletes szabadságból fakadó cselekvési lehetőségek törvényes mivoltát, ugyanakkor mindenkor figyelembe veszi a törekvő szellemi nívóját, és ennek megfelelően állapítja meg, hogy az adott egyén milyen mértékben és milyen módon részesülhet ebből a szabadságból. Más szóval – mint minden tradíció – megállapítja azokat a kötelmeket, amelyekre alapozva valaki a kiteljesedés, a szellemi emelkedés felé veheti az irányt.

Amikor Padmasambhava eldönti, hogy elhagyja Tibetet, és a *rāṅṅśasák* országába megy, szinte minden réteg, rend, az egész tibeti nép elébe járul, hogy meghallgassa utolsó szavait, instrukcióit.

Ezekben az instrukciókban mindenki a magáét kapja, tehát semmiféle szabadosságról nincs és nem is lehet szó, ha az élet vezérelve a szabadság. A valódi szabadság alapfeltétele a fegyelem, tehát az erők megfékezésének és uralmának képessége, és az egyes „hivatásrendek” olyan útmutatásokat kapnak, amelyek a legmegfelelőbbek a kontroll, a fegyelem kialakításához. A királyoknak azt tanácsolja, hogy őrizzék meg az alattvalók befolyásától, ne engedjék meg maguknak, hogy az alattvalók akár csak a legtitkosabb gondolataikban is egyenrangúaknak tartsák magukat velük. A szerzetesektől úgy búcsúzik, hogy ne keressék a közösséget, hagyják el családjukat és barátaikat, a ragaszkodást, hogy minél kevesebb dolog zavarja meg elmélyedésüket. Van tehát, akit parancsolásra tanít, van, akit függetlenségre, és van, akit engedelmessegre – mindenkinek a mélyből fakadó hajlamai és alkata szerint. Nem látjuk értelmét, hogy felsoroljuk, kik is kapják az egyes instrukciókat, mert a lényeg már elmondtuk: mindenkinek a magáét. Ez az alapja minden olyan életnek, legyen az egyéni vagy közösségi, amely magát a szabadságból eredezteti, és amely a szabadság felé irányul.

Tudjuk, hogy rengeteg fontos momentumot mellőztünk Padmasambhava kapcsán a fenti elmélkedésekben, de nem is volt célunk az, hogy kimerítő elemzést és értelmezést adjunk, főleg azért, mert meggyőződésünk szerint szellemi téren arról igazán érdemes írni, ami az emberben a legelevenebb. Padmasambhava figurája inkább csak ürügy – pozitív ürügy – volt ahhoz, hogy néhány fontos szellemi témát átgondoljunk és felelevenítsünk. Következésképpen egyáltalán nem zártuk le a kérdést, a kérdéseket, és nem tartjuk kizártnak, hogy a történet más elemeiről a jövőben írjunk.