

I.

A TANTRÁK JELENTŐSÉGE ÉS EREDETE

A keresztény időszámítás első évszázadaiban – és még határozottabb vonásokkal az első évezred közepe felé – azon a területen, ahol a nagy indoárja civilizáció kibontakozott, egy jellegzetes fordulattal találkozunk: egy, a korábbi periódus uralkodó motívumaihoz képest új spirituális és vallási áramlat bukkan fel, ölt formát, szilárdul meg és terjed el. Abba hatol be, vagy befolyása elsősorban abban érezhető, amit általában hinduizmusnak neveznek: érezhető a *yoga*-iskolákban, az *upanišadok* utáni spekulációkban, *Višņu* és *Śiva* kultuszában; magában a buddhizmusban egy új áramlatot indít el, az úgynevezett *vajrayānát* („a gyémánt vagy a villám útját”). Végül egyrészt a népies kultuszok vagy mágikus gyakorlatok különböző formáihoz, másrészt a szorosan vett ezoterikus és beavatási tanításokhoz kapcsolódik.

Ezt az új áramlatot, amely végeredményben a hindu szellemiség valamennyi fő motívumának szintéziséhez vezet, miközben partikuláris színezete van, és egyfajta igazolását a történelem metafizikájában találja meg, *tantrizmus*nak nevezhetjük. A *tantrának* (ez a szó gyakran csak „értekezést”, „kifejtést” jelentett) – amennyiben a *tan* = „kiterjeszteni”, valamint „folytatni”, „kibontakoztatni” gyökből vezették le –, továbbá az *āgamának* – amely az ugyanezen kategóriába tartozó más szövegek elnevezése – a következő jelentést tulajdonították: „az, ami származott”, „az, ami lejött”. Vagyis azt akarták kifejezni, hogy a tantrizmus ama tradicionális tanítások kiterjesztése vagy végső kifejtése, amelyeket – miután eredetileg a *vedák* tartalmazták őket – részletesen a *brāhmaṇák*, az *upanišadok* és a *purāṇák* fejtettek ki; olyannyira, hogy a tantrák olykor az „ötödik *veda*” – vagyis a négy hagyományos *vedában* foglalt kinyilatkoztatáson túli kinyilatkoztatás – végső méltóságára tartottak igényt. Ehhez kapcsolódik a négy világekorszak (*yuga*) tanára való utalás.¹ A tantrizmus

¹ Ami a négy világekorszak doktrínáját illeti, vö. J. Evola: *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Róma³, 1969. E doktrínának – amely a történelem során

kifejti, hogy azok a tanítások, rítusok és diszciplínák, amelyek kezdetben (a Hésiodos-féle „aranykorral” egyenértékű *satya-yugában*) megfelelőek voltak, a következő korokban, és kiváltképpen az utolsó korban, a „sötét korban” (a *kali-yugában*, a „vaskorszakban”, az Edda „farkaskorában”) élő emberiségnek immár nem felelnek meg. Ez az emberiség nem a *vedákban* és nem a többi szorosan vett tradicionális szövegben, hanem – ezt állítják – a tantrákban és az *āgamákban* található meg azokat az ismereteket, azt a világgépet, azokat a rítusokat és gyakorlatokat, amelyek a halálon aratott győzelem (*mṛtyum jayate*) által képesek túlvinni az embert saját magán – ami az egész hindu szellemiség általános célja. Ezért kimondják, hogy a jelenlegi korszakban csak a *śaktin* alapuló tantrikus technikák (*śakti-sādhana*) időszerűek és hatékonyak; minden más technika annyira tehetetlen, mint egy mérgétől megfosztott kígyó.²

Noha a tantrizmus távol van attól, hogy elvesse az ősi bölcsességet, mindazonáltal sajátossága a sztereotip és vulgáris ritualizmus, a közönséges spekuláció és szemlélődés és minden egyoldalú, önsanyargató és vezeklő jellegű aszkézis elleni reakció. Sőt, azt mondhatnánk, hogy a szemlélődés útjával a tett, a gyakorlati megvalósítás, a közvetlen élmény útját állítja szembe. Jelszava a gyakorlat (*sādhana*, *abhyāsa*).³ Mindezt annak mentén, amit a „száraz útnak” nevezhetnénk; és ebben párhuzamosságot állapíthatunk meg a buddhizmus, a „felébredés tana” által kezdetben elfoglalt állásponttal: az elfajzott brahmanizmussal való szembefordulással, valamint a spekulációval és az üres ritualizmussal szembeni ellenszennvel.⁴ Egy tantrikus szöveg a sok közül nagyon kifejti: „A nő dolga, hogy bizonyító érvekkel megalapozza magasabbrendűségét; a férfi dolga viszont az, hogy saját erejével meghódítsa a világot. Így az érveléseket, a bizonyításokat és a következtetéseket a többi iskolára (*śāstra*) hagyjuk; a tantrák számára viszont az a fontos, hogy

megvalósuló involutív folyamat fő fázisait mutatja be – ismerjük a Hésiodos által adott, a hindunak megfelelő megfogalmazását.

² *Mahānirvāṇa-tantra*, I, 20 skk.; 7, 14, 15; *Tārāpradīpa*, I; Shiva Chandra: *Tantratattva*, A. Avalon angol fordításában, London, 1914, I köt., 82. o. skk. stb. A *Mahānirvāṇa-tantra* voltaképpen azt mondja, hogy az első korszakkal (*satya-yuga*) adekvát tanítás a *śruti*, vagyis a *vedák* tanítása volt, a másodikkal (*tretā-yuga*) a *smṛti*, a harmadikkal (*dvāpara-yuga*) a *purāṇáké*, a negyedikkel (*kali-yuga*) a tantráké és *āgamáké*.

³ Ennek döntő szerepét húzza alá például a *Śiva-samhitā*, II, elszörtan; IV, 9 skk.

⁴ Vö. J. Evola: *La dottrina del risveglio – Saggio sull'asceti buddhista* (1943), Scheiwiller, Milánó³, 1973.

saját varázsszavaink (*mantra*) erejével emberfeletti tetteket vigyünk végbe.”⁵ Továbbá: „A tantra különlegessége *sādhana*-jának (gyakorlatának) jellegében van. Nem siránkozás vagy vezeklés vagy bűnbánat egy istenség előtt. A *puruṣa* és a *prakṛti* egyesülésének *sādhana*-ja, az a *sādhana*, amelynek törekvése a testben összekapcsolni a férfi- és az anyaprincípiumot, és megszabadítani sajátosságaitól azt, aminek sajátosságai vannak [vagyis a létet feltételekhez-nem-kötötté tenni]... Ez a *sādhana* a testben levő erők felébresztésével érvényesül... Nem pusztán filozófia, hanem az az igyekezet, hogy üres megfogalmazásokon töprengjünk, hanem valami teljesen gyakorlati. A tantrák ezt mondják: »Egy kvalifikált mester vezetésével kezdjétek el gyakorolni. Ha nem értek el azonnal pozitív eredményeket, érezzétek magatokat feljogosítva arra, hogy otthagyjátok őt.«⁶ A tantrák ezért hivatkoznak gyakran *per analogiam* a gyógyszerek gyakorlati példájára: ahogyan egy gyógyszer hatékonyságát, úgy egy tan igazságát is gyümölcsei – kiváltképpen az általa elnyert *siddhi*k, „képességek” – bizonyítják.⁷ És a képességek – fűzi hozzá egy másik szöveg – „nem jelennek meg, ha [*brāhmaṇa*- vagy aszkéta-]öltözéket viselünk, és akkor sem, ha a *yogáról* értekezünk, hanem csak a fáradhatatlan gyakorlás vezet el a beteljesüléshez. Ez nem kétséges.”⁸

Az előző idézetben, amikor a testre történik utalás, már megjelenik egy másik alapvető pont. Az utolsó korszak – a „sötét kor” vagy *kali-yuga* arculatának vizsgálata két lényeges vonás felismerésére vezet. Az első az, hogy e kor embere már szorosan össze van kötve a testtel: nem tud eltekinteni tőle; ezért a számára megfelelő út nem a pusztán elszakadása (mint a kezdeti buddhizmusban és magának a *yogának* sok változatában), hanem a megismerése, a felébresztése és a testbe zárt titkos energiák feletti uralomé. A második vonás a kérdéses kor „feloldódás-jellege”. Ebben a *dharma* bikája immár csak egy lábon áll (a többiekét az előző korokban lassanként elvesztette), ami azt jelenti, hogy a tradicionális törvény (*dharma*) megingott, hogy legfeljebb csak nyomokban létezik, hogy szinte úgy tűnik, mintha elvesztette volna az erejét. Viszont az előző korokban alvó *Kālī* „teljesen felébredt”. *Kālī*ről, a tantrizmusban

⁵ *Tantratattva*, i.m. I, 125–127. o.

⁶ P. Bandyopadhyāya, in *Sāhitya*, Calcutta, 1913. július–augusztus, idézi A. Avalon: *Shakti and Shakta*, London–Madras³, 1928, 18. o.

⁷ K. Dawa Samdup kommentárja a *Śricakrasambhara-tantrához*, szerk. A. Avalon, London–Calcutta, 1919, 23. o.

⁸ *Haṭhāyogapradīpikā*, I, 66.

elsőrendű fontosságú istennőről majd ismételten beszélnünk kell; most csak annyit mondunk, hogy ezzel a szimbolikával azt szándékoznak jelezni, hogy az utolsó korban elemi, alvilági erők, sőt – mondhatjuk – a feneketlen mélység erői szabadulnak fel; és arról van szó, hogy megértsük őket, hogy szembeszálljunk velük, hogy belevágjunk abba a kalandba, amelyet legkifejezöbben talán a kínai „tigrislovaglás” jellemez, hogy „a méreg orvossággá való átalakításának” tantrikus princípiuma szerint hasznot húzzunk belőlük. Ebből származnak annak különleges rítusai és gyakorlatai, amit „a balkéz tantrizmusának” vagy „a balkéz útjának” (*vāmācāra*) neveztek. Ez a kérdéses áramlat különböző irányzatainak – noha bizonyos aspektusai (orgiák, a szexus használata stb.) meglehetősen problematikusak – egyik legérdekesebb formája. Ezért kiemondatik – és ez nagyon fontos –, hogy a *kali-yuga* körülményei között a korábban titokban tartott tanításokat nagyon különböző mértékben nyilvánosságra lehet hozni – még akkor is, ha figyelembe vesszük ama veszélyeket, amelyeket a nem-beavatottak számára jelenthetnek.⁹ Innen ered, amiről már említést tettünk: az ezoterikus és beavatási tanítások felbukkanása a tantrizmusban.

Egy harmadik pontot is alá kell húznunk. Az Indiában uralkodó eszményekhez és etikához képest lényeges változás, hogy a tantrikus irányzat a „felszabadulás” eszményéről a „szabadság” eszményére tér át. Igaz, hogy korábban is ismerték a *jīvanmukta* eszményét, vagyis azét, aki már életében és testben „felszabadult”: aki elérte a feltételekhez-nem-kötöttet, a *sahaját*. Mindazonáltal a tantrizmus egy pontos meghatározáshoz jut el: az utolsó kor egzisztenciális állapotának a világ élvezete és az askézis vagy *yoga* (a felszabadulás felé forduló spirituális diszciplína) közötti ellentmondás meghaladását felelteti meg. A többi iskolában – állítják a tantrák – az egyik kizárja a másikat, a mi utunkon az egyik egyesül a másikkal.¹⁰ Más szavakkal olyan diszciplínát helyez kilátásba, amely

⁹ Vö. *Mahānirvāṇa-tantra*, IV, 80; VII, 203. Érdekes párhuzamosság, hogy egy kései orphikus-pythagorikus szöveg – a Hésiodos által bemutatott és a hindu *yugáknak* megfelelő négy korszak mellett – figyelembe vesz egy további korszakot is. Ez Dionysos jegyében áll. Dionysost viszont az ókoriak is *Śivához* hasonló istennek tekintették; a balkéz tantrizmusa pedig *Śivát* egyik legfőbb aspektusában különösen hangsúlyozza.

¹⁰ *Kulārṇava-tantra*, I, 23: „Azt mondják, hogy a *yogi* nem élvezheti [a világot], és az, aki élvezi, nem ismerheti meg a *yogát*; de a *kaulák* útján (*kauladharmā*) egyszerre van jelen a *bhoga* [a világ élményeinek élvezete] és a *yoga*.” *Mahānirvāṇa-tantra*, I, 51: „A tantrák egyszerre nyújtják az élvezetet és a felszabadulást (*tantrāṇi bhukti-mukti-karāṇi*)”; vö. III, 39; II, 20: „*Nānyaḥ panthā mukti-hetur ihāmutra sukhāptaye*.”

megengedi, hogy a világ teljes élvezete mellett is – mindannak teljes élvezete mellett, amit a világ nyújt – szabadok és sebezhetetlenek legyünk. Egyidejűleg a világ elveszti azt a puszta látszat, illúzió- vagy délibáb-jelleget (*māyā*), amelyet elsősorban a *vedānta* tulajdonított neki. A világ nem *māyā*, hanem erő. A szabadságnak – vagy a transzcendencia önmagában vett dimenziójának – és a világ élvezetének – a világ szabad megtapasztalásának – ez a paradox koexistenciája a legszorosabb kapcsolatban van a tantrizmus meghatározásával vagy lényegi feladatával: a szenttelen *Śiva* és a tüzes *Śakti* egyesülése saját lényünkben és a valóság minden síkján.

Ez önmagától vezet oda, hogy megvizsgáljuk a tantrizmus egy további alapvető elemét, vagyis a saktizmust. Az általunk összefoglalóan tantrizmusnak nevezett mozgalomban központi szerepe volt annak, hogy különböző megjelenéseiben (elsősorban mint *Kālī* és *Durgā*) újra felbukkant és előtérbe került egy istennő vagy isteni nő (*Śakti*) alakja és szimbóluma. Ez megjelenhet egyedül, mint a világegyetem legmagasabb szuverén princípiuma, vagy pedig a sokrétű *śaktiként* reprodukálhatja magát: nemcsak olyan hindu férfiistenségeket kísérő női istenségekként, akiknek a korábbi periódusban nagyobb autonómiájuk volt, hanem a kései buddhizmus *buddháinak* és *bodhisattváinak* alakjait kísérő női istenségekként is.

Nos, szigorúan véve ezen áramlatnak exogén archaikus eredete van: annak az autochthon szellemiségnek a szubsztrátumára utal, amely szembetűnően analogikus az őstörténeti – pelazg és görögség előtti – mediterrán világ szellemiségével, mivel – például – a hindu „fekete istennők” (mint *Kālī* és *Durgā*) és az ősi mediterrán „fekete istennők” (Déméter Melaina, Kybelé, az ephesosi és a taurosi Diana, egészen a keresztény „fekete Madonnáig” és Szent Melániáig, az előbbieket utódjaiig) egyetlen prototípusra vezethetők vissza. Ebben az India dravida lakosságának – részben pedig még régebbi (kb. Kr.e. 3000-re visszanyúló) civilizációs rétegeknek és ciklusoknak, mint amilyenek Mohenjo-Daro és Harappa barlangjaiban kerültek napvilágra – megfelelő szubsztrátumban központi motívum volt egy „nagy istennő” vagy „egyetemes anya” (*magna mater*) kultusza; ez olyan fontosságra tett szert, amelyet az árja-védikus tradíció és ennek lényegileg férfias és patriarchális szellemisége egyáltalán nem ismert. Ez a kultusz – amely az árja (indoeurópai) hódítás és gyarmatosítás periódusában a föld alatt maradt fenn – bukkan fel újra a tantrizmusban, a *śakti*-típusú hindu és tibeti istenségek sokrétű változataiban. Ennek hatása egyrészt annak újjászületése volt, ami a népi rétegekben rejtve fennma-

radt, másrészt egy olyan témáé, amely a tantrikus világkép számára meghatározó.

Metafizikailag az „isteni pár” megfelel minden kozmikus princípium két lényegi aspektusának: a férfiisten ennek változhatatlan aspektusát ábrázolja; a női istenség viszont az energiáját, megnyilvánulásának hatóerejét (a „léttel” szemben az „életet”), tehát – bizonyos értelemben – immanens aspektusát is. Az említett periódusban az ókori indoárja világban a saktizmus megjelenését tehát a szempontok áthelyeződésének jeleként tekinthetjük: olyan érdeklődésről tanúskodik, amely a világ-princípiumoknak nem annyira a tiszta transzcendenciára utaló, hanem inkább „immanens” és aktív aspektusai felé fordul.

Egyébként az istennő neve – *Śakti*, amely a *śak* = „cselekvésre képesnek lenni; birtokolni a cselekvés, a tett erejét” tőből ered – azt jelenti, hogy hatalom, erő. A spekuláció síkján ebből az következik, hogy a világfelfogás, amely a *śakti*ban látja a legmagasabb princípiumot, a *világ hatalomként, erőként való felfogása* is. Különösen a kasmíri iskola tantrizmusa – amely ezt a felfogást a tradicionális spekulációval kapcsolta össze, és ennek alapján újrafogalmazta a *sāmkhyā*ban és más *darśanā*kban található kozmikus princípiumok (*tattvā*k) fogalmát – vázolt fel egy igen érdekes metafizikai szintézist, amellyel majd a maga helyén foglalkozunk, és amely általános háttere a tantrikus diszciplínák és a tantrikus *yoga* egész rendszerének. Itt a *śakti* majdnem teljesen elvesztette eredeti anyai és gynaikokratikus jellegét, és az „első princípium” metafizikai jellegét vette fel. Szoros kapcsolatba került tehát az *upaniśadok* vagy a *mahāyāna*-buddhizmus tanaival, amelyek ennek következtében sajátos aktivisztikus és energetikus hangsúlyt kaptak.

Megérthetjük azonban, hogy ugyanezt a vonalat követve a saktizmus és a tantrizmus a hindu és főként a tibeti területen – gyakran alacsonyabb értelemben vett, olykor a boszorkánysággal határos – mágikus gyakorlatok kibontakozásának is kedvezett. Ezekben a mágikus gyakorlatokban nemritkán szintén az említett preindoeurópai praktikák és rítusok újjászületésével találkozunk. De – ahogyan majd látjuk – a tantrizmus fejlődése során még ezek a praktikák is – különösen ha orgiasztikus vagy szexuális alapokon álltak – magasabb színvonalra emelkedtek.

Egyébként a különböző istennők – a *Śakti* változatai – egyrészt egy „fényes” és jótékony, másrészt egy sötét és rémületes csoportba sorolhatók. Az elsőhöz tartozik például *Pārvatī*, *Umā*, *Lakṣmī*, *Gaurī*; a másodikhoz *Kālī*, *Durgā*, *Bhairavī*, *Cāmuṇḍa*. A különbség azonban nem egyértelmű:

ugyanaz az istennő hol az egyik, hol a másik arcukat mutatja, és így tükrözi annak orientációját, aki rátekint. Akárhogyan is van, a fényes és főként anyai jellegű – tehát ősi preárja természetüket nagyrészt megőrző – istennők összetalálkoztak egy, a tantrizmussal párhuzamos népies devocionális vallási mozgalommal, amelynek a tantrizmussal közös vonása volt – noha egy sokkal alacsonyabb szinten –, hogy nem viselte el a sztereotip ritualizmust és a pusztá spekulációt: azért szentelte magát a devotiónak (*bhakti*) és a kultusznak (*pūjā*), hogy misztikus színezetű emotív élményhez (*rasa*) jusson. Természetes volt, hogy itt az istennő végül fényes aspektusában váljék vonatkoztatási ponttá, majdnem úgy, mint a keresztény devotióban „Isten anyja”. Meg kell jegyeznünk, hogy ez az orientáció nem volt új; egyik központja a vaisnavizmusban (*Viṣṇu* vallásában) található meg. Az új – és önmagában is jelzésértékű – az volt, hogy India azon alacsonyabb néprétegein kívül is elterjedt, amelyekre korábban korlátozódott, és annyira megerősödött, hogy kibontakozott az úgynevezett „devotio útja” (*bhaktimārga*). Ez legfőbb képviselőjét *Rāmānujában* találta meg. Teisztikus háttérüket illetően is helyesen állapították meg a *bhaktimārga* és a kereszténység közötti analógiákat.¹¹

Azonban sajátosan tantrikusak az úgynevezett „balkéz útjának” *Śakti*-jai, istennői, elsősorban *Durgā* és *Kālī*. Az ő jegyükben a tantrizmus ugyanúgy egybeépül a saivismussal (*Śiva* vallásával), mint ahogyan a fényes istennők jegyében bizonyos mértékig a vaisnavizmussal és a „jobb-kéz útjával” találkozik. Állítólag *Śiva* sem védikus eredetű; azonban a vedákban jelen van *Rudra*, aki *Śivával* egyenértékűnek tekinthető, és aki elősegítette *Śiva* hinduizmusba való befogadását. *Rudra*, „a villám ura”, az istenség romboló aspektusának – helyesebben szólva „a romboló transzcendenciának” – a megszemélyesítése; tehát – kevésbé metafizikai szempontból – „a halál istene” is, „az, aki öl”. A saivismus azt a *Śivát* magasztalja, aki elnyeri a legmagasabb istenség minden attribútumát, aki tehát teremtő is. Táncának ismert szimbóluma – egy nagyon gazdag, csodálatos ikonográfia témája – egyaránt szimbóluma a világok teremtésének és elpusztításának. Ám a tantrikus felfogásban *Śiva* megőrzi a

¹¹ A buddhista Távol-Keleten ugyanilyen jelenség volt az amidizmus felbukkanása. Vö. J. Evola: *L'Arco e la clava*, Scheiwiller, Milánó, 1968, XV. fejt., ahol megmutattuk ezen áramlatok ideális „helyét”, és ahol bebizonyítottuk azon állítások abszurditását, hogy ezek egy magasabb szellemiség és egy magasabbrendű fejlődési fázis kifejeződései, miközben valójában a „sötét kor” negatív körülményei határozzák meg őket. Ez elsősorban magára a kereszténységre – a *kali-yuga* jellegzetes vallására – vonatkozik.

tiszta transzcendencia sajátos vonásait: lényegében egy rémületes jellegű *śakti*val – főként *Kālival* és *Durgával* – összekapcsolódva jelenik meg, aki saját megszeliíthetetlen és féktelen megnyilvánulásának megszemélyesítése. Amikor a hinduizmus – a princípiumot három istenségben: *Brahmában*, *Viṣṇuban* és *Śivában* megszemélyesítve – kanonizálta a *trimūrti* (vagyis a princípium hármassá aspektusa) tanát, a két út – „a jobbkez útja” és „a balkéz útja” – jelentése teljesen világossá vált. A *trimūrti* első tagja, *Brahmā*, a teremtő isten; a második, *Viṣṇu*, a megteremtett „megőrző” isten; a harmadik, *Śiva*, az az isten, aki (a végsőre és feltételekhez kötötten ható transzcendenciája következtében) elpusztít. A „jobbkez útja” az első két istenség, az isteni első két aspektusának jegyében áll; a „balkéz útja” a harmadik istenség, *Śiva* jegyében. Ez az az út, amely lényegében a tantrizmusnak a saivismussal való találkozásából született.

Az eddigieket összegezve: a spekulatív síkon a tantrizmus jellegzettségének a *śakti* – avagy a princípium mint erő, az „aktív *brahman*” – metafizikáját vagy teológiáját tekinthetjük. Azután a *sādhana*, a realizáló gyakorlat értékelése következik. A *śakti* metafizikájával egybetartozik a rituális tradíció terjedelmes örökségében fellelhető mágikus és realizáló aspektus hangsúlyozása, amely gyakran a *śakti* ezoterikus és beavatási felfogásához vezetett. Kiváltképpen tantrikusnak tekinthető a *mantráknak* a „szó” metafizikájából kiinduló tana. A *mantra* liturgikus formulából, imából vagy misztikus hangból „a hatalom szavává” változik; ez olyan fontossá válik, hogy a tantrizmust olykor (különösen az egyébként nem mindig kifogástalan lámaista-buddhista formáiban) *mantrayānának*, vagyis „a mantrák útjának” nevezhették. Természetesen a gyakorlati helyzet szoros kapcsolatot hozott létre a tantrizmus és a *yoga* között; azonban sajátosan tantrikus jellege elsősorban a „kígyóerő *yogájaként*” (*kuṇḍalinī-yogaként*) felfogott *haṭha-yogának* (az „erőszakos” *yogának* – ez a kifejezés szó szerinti értelme, és semmiképpen sem „fizikai *yoga*”) van, amely a „felszabadulás” végett az emberi organizmusban rejtőző eredeti *śakti* felébresztésén és alkalmazásán alapul. Ehhez kapcsolódik egy egész tudomány kifejlődése, amelynek tárgya az „okkult testiség”: az ember és a világ, a mikrokozmosz és a makrokozmosz közötti megfelelések keretei között az emberi organizmus hiperfizikai anatómiája és fiziológiája. A légzést és a szexust tekintik ama két egyedi útnak, amely még nyitva van a *kali-yuga* embere számára. Ezekre vezet rá a *sādhana*. A szűkebb értelemben vett *yoga* – amely Patañjali klasszi-

kus *yoga*-diszciplínájának legnagyobb részét átvette –, a *prāṇāyāmá*val elsősorban a légzésre támaszkodik. A nő használatának, a szexusnak és a szexuális mágiának kiemelkedő szerepe van a tantrizmus egy másik ágában, ahol – ahogyan azt már említettük – visszanyúltak az ősi preindoeurópai szubsztrátum átalakított, áthasonított és beavatási síkra emelt sötét praktikáihoz is. Elsősorban a *siddhāntācārā*ban és *kaulācārā*ban a hangsúly a felszabadulásról áttevődik az istenember szabadságára: annak szabadságára, aki meghaladta az emberi állapotot, és aki minden törvény felett áll; ezeket az iskolákat – amelyek lényegében „a balkéz útjához” tartoznak – a legmagasabbaknak és a legezoterikusabbaknak tekintik olyan tekintélyes szövegek, mint a *Kulārṇava-tantra* (11, 7, 8) és a *Mahānirvāṇa-tantra* (IV, 43–45; XIV, 179–180). Ezen egész áramlat legmagasabb követelménye a *Śiva* és a *Śakti* nászaként felfogott legmagasabb állapotot tartja szem előtt. Ez a nász a „lét” (*Śiva*) és a hatalom (*śakti*) egyesülésére irányuló impulzust szimbolizálja. A tantrikus buddhizmus ennek az egységnek – pontosabban szólva ezen egység megvalósításának – az úgynevezett *mahāsukha-kāyāt* felelteti meg: egy olyan „testet” vagy „állapotot”, amelyet magánál a *dharmakāyā*nál, vagy is annak kozmikus gyökerénél is magasabbra helyez, amelyből minden „felébredett”, minden *buddha* kihajt.¹²



A tantrizmust Nyugaton nem régóta ismerik, és a hinduizmusban betöltött nagy fontosságát nem régen ismerték fel. Eltekintve néhány szakértőknek szóló monografikus tanulmánytól, lényegében Sir John Woodroffe-nak köszönhetjük, hogy a Nyugatot a hindu tantrizmusra vonatkozó szövegek és fordítások bőséges anyagával megismertette. (Arthur Avalon írói név; ezt olyan művek esetében használta, amelyekben hindu szemé-

¹² L. de la Vallée Poussin (*Bouddhisme. Études et Matériaux*, Párizs, 1898, 148. o.) azt mondhatta, hogy a tantrikus buddhizmusban, a *vajrayāna*ban az abszolútum megszűnik eksztatikus élménynek lenni, hogy valami olyanná váljék, amit meg tud ragadni az, aki eljutott a megvilágosodáshoz, és aminek urává tud lenni. Ami a tantrikus buddhizmus, a *vajrayāna* megjelölést illeti, ld. a *Śricakrasambhara-tantra* (szerk. A. Avalon) bevezetését: „Ahogyan a gyémánt kemény és gyakorlatilag elpusztíthatatlan, és ahogyan a villám hatalmas és ellenállhatatlan, ugyanúgy a *vajra* szót arra használják, hogy azt jelölje, ami erős, maradandó, elpusztíthatatlan, hatalmas, ellenállhatatlan.” (IX. o.) A *vajrát* jelképezi, és magának a *vajrā*nak a nevét viseli egyfajta jogar, amelyet a mágikus rítusokban és szertartásokban használnak.

lyiségek is közreműködtek.)¹³ Ami a *vajrayāna* (buddhista és lámaista tantrikus) hagyományokat illeti, Evans-Wentznek és Lama Kazi Dawa Samdupnak köszönhetjük különböző szövegek fordítását, amelyek korábban csak kódexek és kéziratok formájában léteztek.¹⁴ Meg kell említenünk de la Vallée Poussin, von Glasenapp, G. Tucci és H. Hoffmann műveit is. Utalnunk kell továbbá arra a gazdag anyagra, amelyet kiváló művében (*Le Yoga – Immortalité et liberté*, Párizs, 1954) Mircea Eliade összegyűjtött. Korábban – az orientalista szakemberek körein kívül – a tantrizmust nem csupán nagyon kevésbé ismerték, hanem baljós megvilágításba helyezték, mivel vagy csak ezen áramlat túlkapasait és tévelygéseit vették tekintetbe, vagy pedig azokat a hiteles aspektusait, amelyek kevésbé voltak összeegyeztethetők a puritán és „spiritualista” mentalitással, és amelyek ezért méltatlankodó botrányt robbantottak ki.

Jelen fejtegetések – amelyekben a lehető legnagyobb mértékben hivatkozunk az eredeti (kiváltképpen a Woodroffe által publikált) szövegekre – a tantrizmus lényeges – doktrinális és gyakorlati – aspektusait veszik tekintetbe. Azonban megjegyeztük, hogy a tantrizmus a korábbi tanítások különleges szintéziseként vagy összefoglalásaként jelenik meg. Ezért ugyanakkor e tanítások közül, amelyeket a tantrizmus bekebelezett, számosat be kell mutatnunk, úgyhogy a könyv az olvasó számára a hindu tradíció nagy részének panorámáját nyújtja – még ha főként a különleges tantrikus perspektíva szerint is.

Az a szándékunk, hogy az anyaghoz semmi önkényeset és személyeset ne fűzzünk hozzá; mivel azonban feladatunk nem csupán bemutatás, hanem értelmezés is, és tekintettel az ezotériának a tantrizmusban betöltött szerepére, néhány mozzanatot csak annak köszönhetően tudunk napfényre hozni, amit a tapasztalati anyagnak, valamint a más tradíciók ezotériájának párhuzamos tanításaival való összehasonlításnak

¹³ Avalon-Woodroffe-fal kapcsolatban elsősorban a tantrikus szövegek egy gyűjteményének kiadását említjük meg (*Tantrik Texts*, összesen tíz kötetben), amelyek a londoni Luzac & Co-nál jelentek meg, továbbá a kisebb munkák mellett a következő műveket: *Mahānirvāṇatantra*, *Tantratattva* (angol fordításban), *Shakti and Shakta* (London–Madras³, 1928), *The Serpent Power* (London, 1925), *The Garland of Letters* (Madras, 1922), *Hymns to the Goddess* (London, 1913).

Ami a kasmíri tantrizmus aspektusait illeti, ld. L. Silburn műveit és fordításait (*Publications de l'Institut de la Civilisation Indienne*, szerk. E. Bocard, Párizs).

¹⁴ Lényegében két kötetről van szó: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (London, 1935), és *Tibetan Book of the Dead* (London, 1927).

I. A TANTRÁK JELENTŐSÉGE ÉS EREDETE

köszönhetően a szövegben a sorok közül lehet kibányászni. Ami a módszerrel illeti, ebben a tanulmányban is tartottuk magunkat a normához, amelyhez valamennyi könyvünkben: egyenlő távolságot tartani mind az egyetemi és akadémiai orientalisztika sápadt kétdimenziós szakértő fejtegetéseitől, mind napjaink „okkultistáinak” és úgynevezett „spiritualistáinak” tévelygéseitől.

