

Pressing Lajos: Az élet vize. Szellemi tanítások a magyar népmesékben.
Pilis-Print Kiadó, 2011. 2.kötet 283-334. oldal

A Világvándora herceg

Volt, hol nem volt, hetedhét országon is túl, volt egyszer egy dali szép aranyhajú herceg, akinek nem volt párja hét puszta határban. Csak akarta volna, hozzá ment volna akármelyik királykisasszony, de hiába biztatták a herceget, nem házasodott meg. Folyton járt-kelt ország-világszerte, hétszer is megkerülte a világot, s el is nevezték a népek Világvándora hercegnek.

Ám ne higgyétek, hogy jókedvéből járt-kelt annyit. Azért nem volt maradása a hercegnek, mert az öccsét még kicsi korában elrabolták, s ő megfogadta, hogy addig meg nem nyugszik, amíg az öccsét meg nem találja.

Mondom, hogy már hétszer körüljárta a világot, de az öccsének hírét, nyomát sem találta sehol. Eleget mondották neki, maradjon itthon, ne keresse többet az öccsét, de Világvándora herceg újra nekiindult a világnak.

Vele ment az öreg inasa is, aki világjáró útjában soha el nem maradt tőle.

Mennek, mendegélnek, s egyszer beérnek egy olyan sűrű erdőbe, hogy sem eget, sem földet nem láttak. Ennek az erdőnek a közepén volt a világ óriás fája. Ez a fa olyan magas volt, hogy a felső ága az eget verte, a legkisebbik ága is olyan vastag, mint egy mestergerenda, s olyan széles, hogy három nap ugyancsak vágthatott egy lovas legény, hogy megkerülje.

Hanem még mi volt a világ óriás fáján? Volt azon egy akkora tojás, mint egy hételetes ház, s rá volt pingálva szörnyű nagy betűkkel: "Aki e tojásba be akar menni, legyen annak huszonnégy regement katonája."

- Hiszen, ha csak ez kell, van nekem huszonnégy regement katonám - mondja a herceg.

Belefűjt a kürtjébe, s abban a szempillantásban odamasérozik nagy trombita- s dobszóval a huszonnégy regement katona. Szalutál a generális, s kérdi, hogy mi legyen a parancsolat.

- Azt parancsolom, hogy ezen a tojáson vágjatok egy akkora likat, hogy egy ember azon beférhessen.

Nekiestek a katonák karddal, buzogánnyal, faltörővel. Ütik-verik, döngetik a tojást, de hát csak hullanak a katonák, mint a legyek. Amint egy hozzáüt, mindjárt hátratántorodik, s szörnyethal. Úgy elpusztult a huszonnégy regement katona, hogy még hírmondónak sem maradt belőle. Hej, megmérgeződik a herceg, kirántja a kardját, s egy csapásra olyan likat vágott a tojáson, hogy le sem kellett hajolnia, szépen beszélhetett. Bemegy a tojásba, úszik, úszik a fehérjében, aztán fölér a szikjához, s annak a közepében talál egy levelet. Az volt írva aranypapirosra:

*Aki engem megtalál,
nem éri el a halál.*

Beteszi a levelet a zsebébe, kiúszik a tojásból, s hát, uramteremtőm, úgy megerősödött a tojás szikjától, mintha csak karján, lábán, derekán, az egész testén páncélgúnya lett volna. Ahogy kiért, befűjt a kürtjébe, s egyszeriben ott termett száz katona. Azzal továbbindulnak, keresztül az erdőn, s egyszerre csak, halljatok

csudát, mi történik! Akarnak menni keletre, hát hiába akarnak, mert mindig nyugatra mennek. Messze, messze, de olyan messze, hogy a szemükkel alig látták, volt egy rettentő magas hegy, s mind a felé a hegy felé húzta őket valami. Nem telt belé egy perc, kettő, ott voltak a hegynek az aljában. Hiába akartak onnét tovább menni, meg sem tudtak mozdulni, akárcsak kötéllel kötötték volna meg kezüket-lábukat. Mondja az öreg inas Világvándora hercegnek:

- Hej, uram, innét, míg a világ s még két nap, el sem is megyünk. Hallottam én már hírért ennek a hegynek. Ez a Mágnes-hegy. Aki a tájékára vetődik, búcsúzzék el a világtól, mert innét ugyan meg nem szabadul.

Szegény fejük, hát most mit csináljanak? Ami elemőzsiát vittek magukkal, azt megették, boruk, ami volt, megitták, azután a lovakra került a sor. Egymás után leszúrták, s ez húsát megették. S mikor már ló sem volt, sorban éhen haltak a szegény katonák. Nem maradt más élve, csak a Világvándora herceg, az öreg inas s a hercegnek az aranyszőrű paripája.

Azt mondja egyszer az öreg inas:

- Uram, egyet mondok, kettő lesz belőle. Én már öregember vagyok, elpusztulhatok, senki ezen a világon meg nem sirat engem. De te szép vagy s fiatal vagy, kár volna meghalnod ilyen fiatalon. Leszúrom a paripádat, lerántom a bőrét, s abba téged belevarrlok. Idejár mindennap egy saskeselyű, mely a halottakat elviszi, a lovad bőrében majd elvisz téged is.

A herceg megfogadta az öreg inas tanácsát, leszúrták az aranyszőrű paripát, aztán keserves könnyhullatások közt elbúcsúztak egymástól, s az öreg inas bevarrta a herceget a lóbőrbe. Hát csakugyan megy a saskeselyű, mint egy nagy nehéz fekete felleg, akkora volt a szárnya, mint két nagy csűrkapu. Leccap a lóbőrre, fölkapja, elrepül vele messze, messze, egy magas kősziklának a tetejére, ottan leteszi, s ott hagyja a fiainak, ő pedig elrepült, hogy vigyen még eleséget, mert az a lóbőr meg se kottyant a fiainak.

Nekiesnek a saskeselyűfiak a lóbőrnek, vágják, csipedik, kikerül belőle a Világvándora herceg, s éppen nekivágnak a sasfiókák, de ebben a pillanatban kerekedik rettentő fergeteg, szakadni kezd az égből a kénköves tüzes istennyila. No, most vége neki is, vége a sasfiókáknak is. Egyet gondol, s a lóbőrt a sasfiókára teregeti. Ő maga is behúzódik alája: így kerülte el őket a tüzes isten nyila.

Megy haza az öreg saskeselyű, mondják a fiai, hogy mi történt. De bezzeg hogy nem bántotta most a herceget. Felültette a hátára, leszállott vele a kőszikla tetejéről, s egy vadon erdőnek a közepébe letette. Megy tovább a Világvándora herceg, s hát amint megy, mendegél, látja, hogy szörnyen viaskodik egymással egy oroszlán s egy héfjű sárkány.

Odakiált neki a sárkány:

- Hallod-e, te Világvándora herceg, ha segítesz nekem, az oroszlán bőrét neked adom!

Odakiált az oroszlán is:

- Nekem segíts, te Világvándora herceg, s egész életedben hűséges szolgád leszek!

Gondolja a herceg, ő bizony a kettő közül inkább az oroszlánnak segít, kirántja a kardját, neki a sárkánynak, s levágja mind a hét fejét.

Aztán mentek együtt: a herceg meg az oroszlán.

Ha megéhezett a herceg, az oroszlán mindjárt fogott valami vadat, azt megsütötték s megették. Hanem miért, miért nem, a herceg mégis félt egy kicsit az oroszlántól. Gondolta, hátha egyszer nem talál az oroszlán vadat, s majd őt eszi meg. Egyszer aztán, amint mentek, mendegélnek, elérték a Forró-tenger partjára.

Gondolja a herceg, elküldi az oroszlánt vadászni, azalatt ő vesszőből dereglyét fon magának, általevez a tengeren, s szépen megszabadul az oroszlántól.

Úgy is lett, ahogy gondolta. Hamarosan dereglyét font, olyat, amelyet tudott, nekiindult a Forró-tengernek, de mire a közepére ért, visszakerült az oroszlán a vadászatból, látja a gazdáját, beleugrik a tengerbe, s úszik utána. Forró-tenger forró vize lekopasztotta az oroszlán bundáját, de ez csak úszott, úszott gazdája után, addig úszott, amíg utol nem érte. Akkor belekapaszkodott a dereglyébe, s elkezdett szűkölni keservesen. A herceg rávágott a kardjával, de az oroszlán nem eresztette el a dereglyét, szűkölt tovább keservesen.

Addig szűkölt, hogy a hercegnek megesett a szíve rajta, fölvette a dereglyébe.

A dereglye csak haladt elébb, elébb, s ím egyszerre valami gyönyörű énekszót hall a herceg. Arrafelé tereli a dereglyét, s hát egy szigethez ér. Ez a sziget az igazak szigete volt. Úgy tudjátok meg, hogy az igazak szigetére csak azok jutnak, akik világon való életükben a hét halálos bűnben nem találtattak, akiknek a lelke olyan tiszta fehér, mint éppen a ma esett hó.

Kiszáll Világvándora herceg a szigetre, ottan lefekszik egy cédrusfa alá, mindjárt el is szenderült, s aludt szépen, csendesen másnap reggelig. Ahogy felébredett, elindult a szigeten. Először is ért a réz erdőbe, ahol csupa rézmadarak énekeltek, onnét az ezüsterdőbe. Ott meg ezüstfehér madárkák énekeltek szép, vidám nótákat. Ezüsterdőből ért az aranyerdőbe. Ottan aranymadarak énekeltek olyan szép nótákat, hogy a hercegnek a szíve felvidult belé. Ment tovább, s ért a selyemrétre, ahol aranykaszával vágta a füvet, aranyvillákkal s gereblyékkal gyűjtötték a puha selyemszénát. Selyemrétről ért a virágerdőbe, hol aranyméhek döngöcséltek a legszebb virágokon.

Ennek a virágerdőnek a közepén állott az igazak királyának a palotája. Hétszínű szivárvány volt ennek a palotának a bolthajtása, s annyi ablak rajta, ahány nap az esztendőben. S ím, elejébe jöttek Világvándora hercegnek az igazak, szépen karon fogták, s úgy vezették a palotába. Ottan balzsamos fürdőben megfürdették, aranytörölvél megtörölték, aranyhaját szépen megfésülték, adtak reá bíboros bársonyköntöst: úgy vezették a király elé.

Az igazak királya három rózsabimbóval ajándékozta meg a herceget. Adott neki egy sárga, egy fehér s egy piros rózsabimbót. Ezeket a rózsabimbókat csak meg kellett szagolni, egyszeriben kinyíltak, s olyan ruha hullott ki belőlük, hogy azon egy öltés nem sok, annyi sem látszott. A sárga rózsában volt tiszta színarany, a fehérben ezüst, s a piros rózsában bíborvörös gúnya.

Megköszönte a herceg a drága szép ajándékot, aztán elvezették a királyné színe elé. Fogadta ez is a herceget kegyes szóval, s adott neki egy szépen szóló ezüstfurulyát. Megköszönte ezt is a herceg, aztán elbúcsúzott illendőképpen, s ment tovább.

Hét nap s hét éjjel folyton-folyvást ment, s ekkor érkezett a Forró-tengernek a túlsó partjára. Amint megy, mendegél az úton, látja, hogy egy sovány, girhes-görhes csikó fekszik ott, szeretne lábra állani szegény, de nem tud. Megszólítja a csikó a herceget:

- Ne hagyj itt, Világvándora herceg, inkább segíts, hogy talpra álljak!

A hercegnek megesett a szíve a csikón, s a farkánál fogva fölemelte.

- No, ha fölemeltél - mondotta a csikó -, húzz el még a selyemrétre. Hadd lakjam jól egyszer életemben.

Megtette a herceg ezt is jó szívvel. Nagy kinnal-bajjal a selyemrétre húzta a csikót, ez ottan nekiesett a puha selyemfünek, s evett, amennyi csak belefért.

- No, te Világvándora herceg, ha már megetettél, itass is meg! Amott van a szivárvány forrás, húzz oda engem, többet aztán semmit sem kívánok tőled.

Jól van, megtette a herceg ezt is. Odahúzta a csikót a szivárványforráshoz, hadd igyék. S hát ahogy elvette a száját a forrástól, megrázkódott a csikó, s olyan seregélyszőrű paripa lett belőle, amelyet még a világ nem látott.

Mondja a paripa:

- Hallod-e, te Világvándora herceg, megetettél, megittattál, ülj fel most a hátamra. Hogy menjek? Úgy-e, mint a madár, vagy mint a villámlás, vagy még ennél is sebesebben, mint a gondolat?

- Akárhogy mehetsz, édes lovam, csak se tebenned, se énbenem hiba ne essék.

Felül Világvándora herceg a táltos lóra. Egyet ugrott, kettőt szökött a táltos, s ott voltak egy városban.

Abban a városban lakott a világszép királykisasszony, kakassarkon forgó gyémántpalotában. Gondolkozott a herceg, vajon mindjárt fölmenjen-e, vagy nem, aztán arra határozta magát, hogy még nem megy fel.

Betért egy kicsi házba, egy öregasszonyhoz, s ottan szállást kért éjszakára. Hanem amint beesteledett, mégsem volt maradása: felöltözött rongyos ruhába, elment a világszép királykisasszony kertjébe, ottan elővette szépen szóló furulyáját, s fújta olyan szépen, keservesen, hogy egyszerre csak kinyílt az ablak, kikönyökölt rajta a királykisasszony, s úgy hallgatta a nótát.

Meglátja a királykisasszony a herceget, szalasztja az inasát, hadd nézze meg: ki s miféle ember, aki az ő kertjében furulyázik.

De mire az inas lement, Világvándora herceg eltűnt a kertből: híre-nyoma sem volt. Visszament az öregasszonyhoz, ottan lekönyökölt az asztalra. Hiába kínálta az öregasszony tyúkkal, kaláccsal, paprikás szalonnával, sem nem evett, sem nem beszélt, le sem feküdt, egész éjjel ébren maradt.

Réggel a herceg elővette azt a sárga rózsát, melyet az igazak királyától kapott, háromszor megszagolta, s hát csakugyan kinyílt a rózsza, s benne volt egy színarany sárga ruha. Hirtelen magára vette a ruhát, felült táltos lovára, s bevágatott a királykisasszony udvarába.

Hanem hogy szavamat ne felejtsem, tele volt az udvar mindenféle hercegekkel s királyfiakkal, akik a világszép kisasszonyért vetekedtek. Azám, mentek oda a világ minden részéről királyfiak s hercegek, de a világszép királykisasszony azt mondta: annak lesz a felesége, aki legvitézebb valamennyi közt.

Éppen akkor kezdődött a viadal, mikor Világvándora herceg beugratott a palota udvarára. Nosza, ő is mindjárt kiállott, csattogtak a kardok, csak úgy szikráztak. Dőltek a királyfiak s hercegek, ki jobbra, ki balra, csak két vitéz maradt a lova hátán: Világvándora herceg s egy dali szép vitéz, aki szakasztott olyan volt, mint a herceg, mintha éppen egy anyának lettek volna gyermekei.

Hej uramisten, ez volt csak a viaskodás! Körbe állottak a hercegek, királyfiak, kint ült a tornácon a világszép királykisasszony is, s nézték a viaskodást nagy gyönyörűséggel. De hiába küzdöttek egész nap, feljött már a Vacsoracsillag is, de egyik sem tudta legyőzni a másikat. Abban egyeztek meg a vitézek, hogy másnap folytatják a viaskodást.

Este a királykisasszony mind felgyűjtötte a királyfiakat s hercegeket a palotájába. Volt ott nagy dínomdánom, muzsikaszó, csak egy nem jött el, akire legjobban várt, a Világvándora herceg.

Visszament az öregasszonyhoz, levetette színarany ruháját, de ismét csak nem volt maradása. Elment a királykisasszony kertjébe, ottan elévette szépen szóló

furulyáját, fújta szépen, keservesen. Egyszerre csak megszakadt a muzsikaszó, mind a furulyaszót hallgatták. A világszép királykisasszony odaszaladt az ablakhoz, kinézett a kertbe, de mire a herceg után leküldött, eltűnt az, mintha a föld nyelte volna el.

Akkor éjjel sem aludt Világvándora herceg. Hiába kínálta az öregasszony, sem nem evett, sem nem ivott, le sem fekiúdt.

Jókor reggel elévette a fehér rózsabimbót, háromszor megszagolta, s ím kipattant a bimbóból egy drága szép ezüstszín ruha. Fölvette a ruhát, ráült a táltosra, s hipp-hopp! beugratott a világszép királykisasszony udvarába.

Reggeltől estig küzdött a két vitéz, de hiába. Nem tudták egymást legyőzni. Azt határozták, hogy harmadszor is megpróbálják a viaskodást, s azzal elváltak.

A világszép királykisasszony palotájában volt nagy dínomdánom, muzsikaszó ez este is, de a Világvándora herceg csak a kertbe ment el, ottan elévette szépen szóló furulyáját, s fújta szépen, keservesen. Most a királykisasszony maga szaladt le, de hiába. Mire leért, híre-nyoma sem volt Világvándora hercegnek.

No, elkövetkezett a harmadik nap is. Le sem hunyta a szemét Világvándora herceg, s reggel jókor elévette a piros rózsabimbót, megszagolta háromszor, s ím kipattant belőle egy bíborvörös ruha, amilyent még emberi szem nem látott. Felvette magára, szépen megfésülte hosszú aranyhaját, aranyos törlővel megtörölte az arcát, aztán felpattant táltos lovára, s beugratott a világszép királykisasszony udvarába.

Ott voltak már mind a hercegek, királyfiak, szépen körbe állottak, s várt reá az udvar közepén az ismeretlen vitéz, aki szakasztott olyan volt, mint a Világvándora herceg, mintha éppen egy édesanyának lettek volna gyermekei.

Megkezdik a viaskodást, csattogott a kard, döngött, rengett a föld alattuk, de hiába, egyik sem tudta a másikat legyőzni.

Hát egyszerre csak mi történt? Az történt, hogy az ismeretlen vitéz kebeléből kifordult egy fekete zsinór, fekete zsinóron egy fél karikagyűrű. Leereszti kardját Világvándora herceg, s mondja:

- Megállj, vitéz! Kitől kaptad a fél karikagyűrűt?

Mondja az ismeretlen vitéz:

- Az édesanyám akasztotta a nyakamba, mikor még kicsike voltam. Benyúlt a kebelébe Világvándora herceg, s kihúz onnan egy fél karikagyűrűt. Ott mindjárt összeszerezte a két fél gyűrűt, s hát olyan szépen összehozták, hogy csupa csuda.

- Te vagy nekem, te vagy az én édes öcsém - kiáltott Világvándora herceg -, teéretted lettem a világ vándora!

Mindjárt hüvelybe dugták kardjukat, összeölelkeztek, összecsókolóztak, s fölsétáltak szépen a király kis asszony hoz. Csak ámult-bámult a világszép királykisasszony, nem tudta elgondolni, hogy mi történt velük. No, mindjárt megtudta.

Mondta a Világvándora herceg:

- Tovább nem küzdhetünk, szép királykisasszony, mert testvérek vagyunk. Válassz kettőnk közül.

Hiszen nem volt nehéz a választás, mert a világszép királykisasszony a szívében úgyis azt kívánta, hogy a Világvándora herceg legyen a győztes. Egyszeriben papot hívtak, s csaptak lakodalmat, hét országra szólót.

Még ma is élnek, ha meg nem haltak.

A mese értelmezése

Az előző meséhez hasonlóan a Világvándora herceg története is a szellemi megvalósításról szól: arról, hogyan állíthatja helyre az ember boldogtalan és elrontott életét, és hogyan bontakoztat hatja ki a létéből adódó összes lehetőséget, a benne rejlő isteni szikrát, a Buddha-természetet. Itt is egy hős belső utazásáról van szó. Ez az út mégsem teljesen azonos Mirkó királyfiéval, mert a főszereplő egy sajátos helyzetből indul. Nem kizárt, hogy az olvasók között is lesznek majd olyanok, akik magukra ismernek a herceg alakjában, és e történet azonosulási mintát és bölcs útmutatást nyújt számukra a belső ösvény végigjárásához.

"Volt, hol nem volt..."

Az első mondat szokás szerint a mese sajátos kiinduló helyzetét rögzíti. Már a korábban elemzett történeteknél is megfigyelhettük, hogy a kezdő szófordulatnak különös jelentősége van. Feltűnő, hogy a "hol nem volt" kifejezés itt nem a megszokott "hol volt" indításhoz kapcsolódik, hanem az első szó határozottan állítja, hogy a herceg volt, de egy olyan helyen, ami nem volt. Olyan hősről van tehát szó, aki valóságos ugyan, ám története nem a létezésben zajlik.

A keleti bölcsélet szemléletében ez utóbbi megállapítás mindannyiunkról elmondható, hiszen e szerint a közönséges élet káprázat, melynek még ha van is valamilyen valóságalapja, az köszönő viszonyban sincs azzal, ahogyan a jelenségeket érzékeljük. Világvándora herceg hozzánk képest annyiban rendkívüli - vagy legalábbis szokatlan ember, hogy ő nem éli bele magát a tartós és független létezés illúziójába, vagyis nem hiszi el teljesen azt, amiben van. Nem kápráztatták őt el az érzékek, s jóllehet a világban él, nem veszi azt annyira komolyan, mint egy átlagember. Nem érzi a pillanatnyi körülményeket otthonának, és tisztában van azzal, hogy ezzel a világgal valami nincs rendjén.

A legtöbb ember az érzéki jelenségeket, a társadalmat, saját magát, testi létezését, a környezetét és a többi élőlényt teljesen valóságosnak hiszi. A buddhizmus szerint azonban ezt a látásmódot három alapvető illúzió hatja át. Az első ezek közül az a benyomás, mintha a jelenségek időben tartósak lennének, holott egy adott időpillanatban nyilvánvalóan nem léteznek - már, illetve még - sem a korábbi, sem a későbbi állapotai.

Második tévedésünk, hogy a dolgokat függetlennek és önmagukban adottnak véljük, s nem vesszük figyelembe, hogy mind a megjelenésük, mind pedig a jelentésük számos körülménytől függ. Ezek között fontos szerepet játszik a megismerő tudat is, hiszen az, hogy egy tárgy kinek mit jelent, nem vonatkoztatható el magától a tapasztalótól. Az általunk asztalként észlelt tárgy például egy játszó gyermek számára lehet sátor, egy légynek táplálékgyűjtő terület, miközben egy denevér talán csak forgalmi akadálnak érzékeli.

A harmadik alapillúziónk az első kettőre épül: azt hisszük, ha a dolgok tartósan és önmagukban léteznek, akkor megfelelő elrendezésükkel hosszú távú boldogságra és biztonságra tehetünk szert. Ez a tévedés a gyökere annak az érzelmi belebonyolódásnak, amely a hétköznapi ember egész életgyakorlatát meghatározza. Ebből fakad ragaszkodásunk, hogy megszerezzünk és megtartsunk bizonyos dolgokat, s reménytelen küzdelmünk a változás fenyegető tényeivel szemben.

Ezek az alapvető illúziók nemcsak a téves gondolkodás következményei, hanem az egész megismerésünket mélyen áthatják. Lehet, hogy valaki kívülről megtanulta a nagy buddhista gondolkodó, NÁGÁRDISUNA fejtegetéseit a dolgok ürességéről, s elméletileg tisztában van azzal, hogy minden jelenség csak függő módon létezik; talán a mulandóságukat is megértette - nemcsak hosszú távon, hanem a minden pillanatban végbemenő megszűnés és újrakeletkezés értelmében is -, ám az érzékelés szintjén mégis valóságosnak látszó, tartós fennállásukat tapasztalja. Amikor a buddhista filozófus falba ütközik, azt rendszerint ugyanolyan keménynek és anyagnak érzi, mint a sarki kereskedő, akinek fogalma sincs NÁGÁRDZSUNÁRÓL és a mádhjamaka filozófiáról. A közvetlen tapasztalás szintjén mindannyiunk szemléletét mélyen áthatják ezek a káprázatok.

A Világvándora herceg viszont azon ritka emberek egyike, akik nemcsak elméletben tudják, hogy a minket körülvevő díszletek csak álomképek vagy délibábok, hanem így is érzékelik. Átlát a világon és a vágyai gerjesztette illúziókon, és érzi, hogy itt valami ámitás van. Ezért nem találja helyét a világban.

Ez a tudás valójában mindannyiunkban megvan. Mi, hétköznapi emberek azonban olyannyira az illúzióink hatása alatt állunk, hogy nem szívesen nézünk szembe vele, hanem inkább elhessegetjük vagy a tudatosság küszöbe alá szorítjuk. Olykor így is ránk tör a nyugalanság: valahol sejtjük, hogy e külsőségekbe feledkezett és feltételekbe bonyolódott élet nem az igazi. Nem ritka, hogy ilyenkor erőt vesz erőt rajtunk a meghasonlottság keserű érzése, hiszen miközben sejtjük az igazságot, mégis minden erőnkkel a káprázatainkat építjük.

E kellemetlen érzés elől az ember hajlamos menekülni. Pedig ha nem nyomnánk el, hanem leülnénk és felszínre hoznánk a meghasonlást és nyugalanságot, rátalálhatnánk önmagunkban is a Világvándora hercegre. Ha megalkuvó énképünk helyett személyiségünknek ezzel a részével azonosulnánk, ez nagyon jó alapot jelentene a megszabaduláshoz.

A szellemi útra való rálépés hagyományosan mindig a világ káprázatszerűségébe történő ilyesfajta beavatással kapcsolódott össze. A buddhista szerzetesek felszentelését például, mellyel végérvényesen elkötelezik magukat a megvilágosodásnak szentelt élet mellett, az otthontalanságba vonulásnak nevezik. Ezt követően nem azonosulnak a világi jelenségekkel, és sehol sem érzik többé otthon magukat ezen a földön.

A buddhista szellemi gyakorló szanszkrit neve, a bhiksu, eredetileg nem szerzetest, hanem koldust jelent, és arra utal, hogy a szellemi embernek nincs semmije a világban, és semmihez sem ragaszkodik. Koldus nemcsak abban az értelemben, hogy kéregetésből tartja el magát, hanem olyan hely sincs, ahol letelepedne és berendezkedne. A korai közösségbe belépett bhiksuk vándorló életmódot folytattak, és a monszun időszakát kivéve - amikor az időjárási viszonyok miatt nem lehetett utazni - tilos volt nekik három napnál tovább ugyanazon a helyen időzni.

A nyugati értelemben vett szerzetesség csak jóval később alakult ki, amikor szakítottak a Buddha által állított szigorú szabályokkal, és a vihárának - magyarul menedékhelyeknek - nevezett kolostorokban telepedtek le, melyek eredetileg átmeneti szállásoknak épültek. Jóllehet a letelepedés is hozott magával előnyöket, a buddhizmus beállítottsága ebből a szempontból az évezredek során keveset változott, és a világi életéről való lemondás a mai napig a szerzetesi út egyik alapzata maradt. Szellemi értelemben a bhiksu is a "világ vándora".

"...hetedhét országon is túl, volt egyszer egy dali szép aranyhajú herceg..."

Ahhoz, hogy tudjuk, kivel van dolgunk, és saját magunkban is fölfedezhessük ezt a világ vándorát, meg kell ismernünk a tulajdonságait. A mese első meghatározása, hogy "hetedhét országon is túl" volt. Ezt a kifejezést részletesen elemeztük a Mirkó királyfi kapcsán, ezért itt elég röviden összefoglalni. A hetes egyfajta teljességet képvisel, de nem a végső értelemben, mert a transzcendens dimenzió, a világon túli tudás hiányzik belőle. A hetedhét ország hétszer hét országot jelent. Az egyik hetes a vízszintes síkra, a világi élet körére vonatkozik, melynek tartományait a hagyomány a hét bolygóprincípium irányítása alá rendeli; a másik hetes pedig a függőleges dimenzióban ábrázolt tudatállapotok és magasabb létsíkok teljességét képviseli. Utóbbira példa a gerincoszlop mentén elhelyezkedő hét finomtesti energiaközpont (csakra) vagy a világtengely mentén egymás fölé magasodó hét szellemi világrend, melyeket az ősi indiai kozmológia ír le.

Ha azonban egy mese meghatározásában a "hetedhét országon túl" szerepel, ez arra figyelmeztet minket, hogy mondanivalója túlmutat a világon, s nem csupán élethölcsességet, erkölcsi útmutatást vagy lélektani ismereteket közvetít.

Az aranyhajjal is találkoztunk már eddigi mesefejtéseink során. Az aranyszín általában a naptermészetet - a világosságot és szeretetet, a végső valóság világba áradó erőit képviseli. Ez a legnagyobb érték, ami csak létezik, annak ellenére, hogy az elhomályosult tudatban láthatatlanná és öntudatlanná vált.

Az ember egyéni lény a koronacsakrán keresztül érintkezik a mindenség erőivel. Az arany haj arra utal, hogy e központ a Világvándora herceg esetében nyitva áll, s rajta keresztül hősünk életébe szabadon áramlanak a magasabb tudatosság energiái. Lénye ezáltal túlemelkedik a személyes szférán és archetípusossá lesz, egyéni sorsa pedig átlényegül ama küldetéssé, hogy a világban megjelenítse az egyetemest.

Az arany haj a fej körül képződő aura mesebeli megfelelője. Ez a koronacsakrából sugárzó szellemi erő megnyilvánulása, melyet a szentek, nagy bölcsék, megvilágosult és tiszta lények környezetében gyakran még a közönséges emberek is érzékelnek. Az erős és tiszta aura jelzi, hogy az ilyen "aranyhajú" lény tudatában már oszladozik a homály, s nincs sok hátra ahhoz, hogy a szellemi utat végigjárva ráébredjen a bennerejlő Buddha-természetre.

Az, hogy hősünk herceg, önmagában is fontos adalék, mert a királyi származásra utal. Ez egyaránt kifejezi a szakrális gyökereket és a transzcendenssei való kapcsolatot, valamint a világban elfoglalt uralmi helyzetet. Jóllehet a trónnak még csak várományosa, királyi vére szuverén, az élete irányítását kézben tartó egyéniséget jelez.

"...akinek nem volt párja hét puszta határban."

E hercegnek van még egy érdekes tulajdonsága, mely rávilágít arra, hogy ha meg akarjuk érteni egy mese mondanivalóját, olykor a sorok között is tudnunk kell olvasni. Az, hogy "nem volt párja", a felszínen azt jelenti, hogy páratlan, kiváló, rendkívüli ember. Ha azonban tudatosítjuk magunkban, hogy ez a Világvándora herceg nem más, mint a bennünk élő szellemi ember, a koldus, az örök vándor, akkor ez a kijelentés úgy is érthető, hogy az általa képviselt tudatformában nincsenek párok, vagyis nem rabja a kettősségeknek.

A világ káprázatának ugyanis a korábban elemzett három alapillúzió kívül van egy olyan oldala is, hogy a megismert dolgokat ellentétpárok mentén érzékeljük.

Mindennek van fonákja, és azzal, hogy valamiről tudomást veszünk, az ellenpárját is szükségszerűen megismerjük.

Ott, ahol minősítjük a jelenségeket - mint például jó-rossz, kicsi-nagy -, ez nyilvánvalóan így van. A kettősség azonban már a tárgyak érzékelésében megjelenik, még ha legtöbbször a háttérben marad is. Ha látunk egy kanalat, ennek ellentétpárja mindaz, ami nem kanál. A kanál csak a nem kanállal szembeállítva értelmezhető, s ha nem különbözne attól, nem is lennénk képesek felfogni, miről van szó. Amikor valami tudatosul bennünk, ezzel egyben megkülönböztetjük más dolgoktól.

A szanszkrit nyelv már szavaiban is kifejezi a megismerés e tulajdonságát. Az észlelés neve szandnyá, ami önmagaként történő felismerést, vagyis beazonosítást jelent. A tudatos tapasztalás neve viszont vidnyána, szó szerint kettős vagy ketté hasadt tudás. Észleléseink tudatosulásakor azáltal azonosítjuk önmaguként a dolgokat, hogy elkülönítjük őket minden mástól.

Ez a kettősség nem a valóság tulajdonsága, hanem a tudatban alakul ki. Eredete a megismerési folyamat ama sajátosságában rejlik, hogy a tudatosulás során az érzékszervekben megjelenő közvetlen észlelések értelmezésre kerülnek: meglévő fogalmaink alapján meghatározzuk a jelentésüket. A tudatos tapasztalásban ezáltal háttérbe szorul maga az észlelet, s ehelyett saját képzeink és fogalmi konstrukcióink köszönnek vissza ránk, amelyeket magunk vetítünk rá a dolgokra.

A kettősségekben történő tapasztalás azért alakul ki, mert a fogalmi gondolkodás a megkülönböztetésen alapul: az ember a számára fontos tulajdonságai alapján elválasztja egymástól a jelenségeket. Amíg az életet fogalmi elképzeléseinken keresztül ismerjük meg, ezek kettőssége az érzékelésre is rávetül. Szellemi gyakorlatokkal azonban elérhető, hogy az észlelés során kikapcsoljuk ezeket a fogalmi értelmezéseket, s úgy tapasztaljuk a dolgokat, ahogyan azok az érzékszervekben ténylegesen megjelennek. Ha túljutunk a gondolati konstrukcióinkon, kiderül, hogy a valóság nem kettős.

Ez nem jelenti ugyanakkor azt, mintha a végső igazság az "egy" lenne. Utóbbi ugyanis maga is fogalom, a "több" ellentéte. Azok a szellemi vagy vallási rendszerek, amelyek a végső valóságot egynek tételezik, gondolati úton megalkotott elméletek, amelyek magukban hordják a fogalmi megismerés korlátait. Ha például azt állítjuk, hogy az Isten egy, ezzel kizárjuk, hogy egyszersmind sok legyen. Holott ha az Isten mindenható, akkor bizonyosan nem érvényesek rá az ilyen emberi meghatározás által állított korlátok. Ha nem lehetne sok, nem jöhetett volna létre a teremtés gazdagsága sem.

A keleti bölcsélet ezért a végső valóságot nem egynek nevezi, hanem a fogalmi meghatározásról lemondva a "nem kettős" vagy "kettősségen túli" - szanszkritul advaita, illetve a buddhizmusban advaja - jelzővel írja le. Csak annyi mondható el róla, hogy az emberi gondolkodással megragadhatatlan. A fogalmi úton tett megállapítások legfeljebb viszonylagos értelemben, egy adott vonatkoztatási rendszeren belül lehetnek érvényesek.

Miközben a fogalmi megkülönböztetések egész érzékelésünket áthatják, van a tudatunkban egy nagyon alapvető ellentétpár, amely sok más kettősségtapasztalásnak is a gyökere, nevezetesen az én és a más szétválasztása. A közönséges ember érzete nagyon erős, és mélyen meg vagyunk győződve arról, hogy "én" vagyok a megismerés alanya, "én" hordozom a tudat világosságát. Pedig végső soron ez sem a valóságot tükrözi, hanem pusztán egy fogalmi elképzelés, amit jól mutat az is, mennyire képlékenyek a határai. Ha megváltoztatjuk a figyelem fókuszát és szemügyre vesszük saját testünket vagy valamilyen más, az "én"

részének érzett tényezőt, az hirtelen elidegenedik tőlünk és "másnak" kezdjük tapasztalni. Máskor viszont az érzet még a tárgyainkra és a környezetünkre is kiterjed. Az, hogy mit érzünk ennek, a pillanatnyi helyzettől és az arra adott fogalmi meghatározásainktól függ.

Hercegünknek viszont nem volt párja. Ez arra utal, hogy már túljutott a fogalmi gondolkodás korlátain és az ebből fakadó kettősségeken. Nem volt merev énképe, nem azonosította magát jelenlegi tulajdonságaival és helyzetével. Az észleléseit sem abszolutizálta, hanem képes volt a dolgokat elengedetten úgy venni, ahogy jönnek és mennek. A valóságot olyként élte át, mint ahogy ezt a buddhizmus megfogalmazza: tathatá, "olyanság". Ez a képessége tette lehetővé, hogy közvetlen és élő kapcsolatban maradjon saját szakrális eredetével, Buddha-természetével.

Ha valaki nem rabja a káprázatoknak, akkor megőrzi valódi természetének szépségét; a szabadság pedig, ami ezzel jár, erővel ruhazza őt fel. A Világvándora herceg ezért volt szép és daliás. A belső szabadság ugyanakkor erényessé is teszi birtokosát, hiszen a vétkeket az elvakultság hozza létre. Ha az ember tisztán látja a valóságot, a bűn értelmét veszti. Az a tudat, melyben nem különül el egymástól élesen az én és a más, az ártó tettekkel saját magának okozna szenvedést. Aki látja minden anyagi jelenség átmenetiségét, s ezért nem teszi boldoggá a birtoklás, annak nincs többé késztetése arra, hogy lopjon. A megvilágosult tudat állapotban az erény nem betartandó előírás többé, hanem az ember természetes állapota.

Egy ilyen szép, szabad, erős és erényes herceg, aki ráadásul az egész világot bírta örökségéül, nyilván kapós volt a hölgyek körében, s könnyen találhatott volna magának társat:

"Csak akarta volna, hozzá ment volna akármelyik királykisasszony, de hiába biztatták a herceget, nem házasodott meg."

A mese végén természetesen megházasodik majd; hogy egyelőre nem teszi ezt, annak jele, hogy az őt körülvevő királykisasszonyok közül egyik sem volt az ő igazi párja. Hősünk nem hajlandó megalkudni pusztán azért, hogy alkalmazkodjon a polgári ideálokhoz, s betagozódjék egy romlott társadalomba. A házasság ugyanis rendszerint ennek az útja. Még ha sokszor a szerelem inspirált állapotában köttetik is, ez az intézmény a termékenységet és a családalapítást szolgálja. A teremtés mámorító időszaka után egyszer csak az ember nyakába zuhan a felelősség, és rájön, hogy oda a szabadsága: kénytelen beilleszkedni a társadalom korlátai közé, hiszen ha ezt nem tenné, veszélybe kerülne családja és utódai biztonsága.

A serdülőkorra jellemző lélektani folyamatok miatt ebben az életszakaszban szinte minden emberben mozgolódni kezd az a fajta nyugtalanság, amellyel ráébred az eszmények és a hétköznapi élet ellentmondásaira. Észreveszi, hogy a társadalommal mennyi minden nincs rendjén, s nagyon kritikusan látja a felnőtt világ megalkuvásait és hazugságait. Talán nem is volt igazi kamaszkora annak, aki ne akarta volna legalább egy rövid ideig megváltani a világot, s ne határozta volna el, hogy ő nem fog megalkudni és beletörni a felnőtt élet igájába. Nem véletlen, hogy azokban az országokban, ahol ennek hagyománya van, ebben az időszakban állnak a legtöbben szerzetesnek vagy bhiksúnak.

A legtöbb embernél aztán ez a nagy elhatározás a házasságban végződik. Előbb-utóbb enged a csábításnak, s amikor magához tér, már nem képes többé mozdulni. Nem tudja megoldani az ebben a helyzetben kialakult problémákat és letenni a felelősséget, ezért inkább megalkuszik.

Mindez nem a házasság ellen szól, csupán arra világít rá, hogy a családos ember helyzete rendkívül nehéz és bonyolulttá válik. Nem egyszerűen arról van szó, hogy elárulja ifjúkori eszményeit, és beletörődik a sekélyes és megalkuvó hétköznapiakba. Aki házas, arra valódi felelősség hárul, nemcsak saját családjáért, hanem az egész társadalom fennmaradásáért és működtetéséért.

Azok a kultúrák, amelyek számára fontos volt, hogy a földi társadalom ápolja szakrális gyökereit, kezelni igyekeztek ezt a problémát. Indiában például ennek megoldására alakult ki a négy árama gyakorlata, amely az emberi életet szakaszokra osztotta. Gyermek- és serdülőkorban, amikor az ember még nyitott, okos és szabad szellemű, a tanulás állt az előtérben. A felnőtt kort elérve a magasabb kasztok tagjainak kötelessége volt megházasodni, családot alapítani és a társadalom számára hasznos munkát végezni. Biztosak lehettek azonban abban, hogy ezzel nem zárult le végérvényesen az életük. Ötven éves kortól lehetőségük nyílt a visszavonulásra, s újabb negyed emberöltőt az oktatással és tapasztalataik továbbadásával töltöttek. Végül a negyedik áramában felmentést kaptak mindenféle világi kötelezettség alól, hogy az emberi élet utolsó szakaszát teljesen a szellemi útnak, a meditációnak és az Isten keresésének szentelhessék.

A mai társadalmakban sajnos nem létezik hasonló hagyomány, és a köztudatban sincs benne ennek fontossága. Ezért vált szellemi értelemben - több más intézménnyel együtt - a házasság is egyfajta csapdává, amely nehéz konfliktusok elé állítja embert.

Ha valaki szeretné megtalálni magában a Világvándora herceget, nem kell mást tennie, mint visszaemlékezni serdülő éveire, és felidézni azt az időszakot, amikor még mindannyian egy nemesebb és tisztább életről álmodoztunk, mint ami a legtöbb esetben végül megvalósult.

A mesebeli herceg mindazonáltal olyasvalaki, aki nem sétál bele ebbe a csapdába. Nem házasodik meg, és ezzel megőrzi szabadságát. Nyitott aurája arról árulkodik, hogy "nem nőtt be a feje lágya", vagyis nem csontosodott meg a személyisége és nem zárult le a koronacsakrája. Lényé legmagasabb pontján keresztül folyamatos kapcsolatot tart a magasabb valóságokkal, melyek erői szabadon áramlanak életébe és vezetik őt.

"Folyton járt-kelt ország-világszerte, hétszer is megkerülte a világot..."

Az állandó járás-kelés két dologra utalhat. Az első, hogy a herceg nyugtalan. Nyitott ember, akinek még lágy részek vannak a feje tetején. Nem éli bele magát túlságosan a világ illúzióiba, emiatt idegen tőle a hétköznapi mentalitás, miközben a többi lény őt tekinti különnek. E helyzet másik közismert mesebeli ábrázolása a "rút kiskacsa", aki valójában hattyú, ezért képtelen beilleszkedni a kacsák közösségébe.

Nyugtalanága ugyanakkor azt jelzi, hogy még nem teljesen megvilágosult. Érzi, hogy valami baj van, de nem látja át annak természetét. Tisztában van vele, hogy a világ káprázat, de nem ismeri a valóságot. Bölcsessége arra elég, hogy ne vegyen részt a nagy közös színjátékban, de még nem fedezte föl, mi van az álom mögött, mi jön az ébredés után, vagy mi lesz, ha lehúzzák a függönyt a színpadon.

Világvándora herceget a keresés nyugtalanága jellemzi. Alapvetően kedvező ösztönzésről van tehát szó, mely arra sarkallja, hogy ne álljon le, s ne nyugodjon bele a kisszerű és közönséges életrendbe, hanem kutassa az igazságot. Ez a késztetés is megvan mindenkiben, csak a legtöbb ember felnőttkorára annyira elmerül a világ dolgaiban, hogy erről végleg megfeledkezik. Aki azonban keres, az

még nem találta meg sóvárgása tárgyát. A Buddha nem nyugtalan, mert ő már elérte a megvilágosodást. Nincs hová sietnie többé, ezért békésen üldögél. Mivel mindenütt a valóságot látja, bárhol nyugodtan leülhet.

A másik, amire a járás-kelés felhívja a figyelmet, hogy a herceg sehol sem érzi otthon magát. Ez is azt mutatja, hogy a történet elején még csak bhiksu, vagyis kereső koldus, s nem célba érkezett. Idegenkedik az egész világtól, és úgy érzi, elűt a lényektől, akik beleélik magukat a káprázatokba. Hétszer is megkerülte a világot, de ebben az állandó ide-oda vándorlásban egyben került is azt, vagyis nem vállalt vele közösséget. Olyan emberről van tehát szó, aki a világban él és vándorol, de nem a világé.

Ám ha teljesen megvilágosodott lenne, megértené, hogy a többiek pontosan ugyanígy vannak ezzel. Az ember azt hiszi, van egy összeillő közösség, és abban egyedül ő a rút kiskacsa. Az igazság viszont az, hogy mindenki rút kiskacsának érzi magát, csak ezt nem vesszük észre, mert senki sem meri kimondani. Annyira félünk a kiközösítéstől, hogy inkább eljátsszuk a ránk kiosztott szerepet, holott valójában mindannyian hattyúk vagyunk. Kacsa a valóságban nem is létezik, csak hozzánk hasonlóan mindenki úgy tesz, mintha az lenne, hogy megfeleljen a vélelmezett elvárásoknak.

A megvilágosodás nemcsak a káprázatok átlátását jelenti, hanem a tökéletes együttérzést is, melynek révén felismerjük lényegi azonosságunkat a többi lényvel, s megértjük, hogy a szívük mélyén ők is hattyúk, nem rút kiskacsák. Bennük is ugyanaz az isteni szikra lobog, nekik is ugyanúgy Buddha-természetük van.

Az élet tragédiája, hogy a nem-tudás következtében mindannyian beleéljük magunkat egy olyan közös játszmába, aminek az égvilágon semmi alapja sincs. Eljátsszuk a mindennapokban reánk osztott szerepeket, s úgy teszünk, mintha mindezt elhinnénk, pedig valójában senki sem hisz benne, csak nem tudják a többiekről, hogy ők is ugyanígy vannak ezzel. Éppen ezért fontos, hogy aki ezt megérti, az ki is mondja. Nemcsak azért, hogy oldjuk a magányunkat, hanem hogy a többi lényt is felszabadítsuk az értelmetlen szenvedés alól.

Olyan ez, mint A császár új ruhája című mesében, ahol mindenki látja, hogy a császár - aki a világot jelképezi - meztelen, de ezt senki sem meri kimondani. Amikor végül egy kisgyerek, akinek még fogalma sincs a közmegegyezésről, kiböki az igazságot, mindenki felszabadultan elneveti magát és megkönnyebbül.

"Azért nem volt maradása a hercegnek, mert az öccsét még kicsi korában elrabolták, s ő megfogadta, hogy addig meg nem nyugszik, amíg az öccsét meg nem találja."

Itt tudjuk meg a herceg nyugtalanságának okát. JUNG számos mitológiai adat feldolgozása alapján arra a következtetésre jut, hogy a testvér, illetve még inkább az ikertestvér a mély-én vagy Selbst szimbóluma.

Spirituális fogalmakban ez a valódi természetnek felel meg. A testvérpár együtt képviseli a teljességet mint az egyedi és az egyetemes, vagy mint a világ felé forduló és a világon túli. Ezt fejezi ki, amikor a mese végén a két fivér találkozik, és összeillesztik az általuk őrzött két félgűrűt. A gyűrű is a teljesség és az ebből fakadó hatalom kifejezője.

A herceg attól nyugtalan, hogy tisztában van vele: elveszített valamit, ami szorosan hozzá tartozik, a saját vére. Nélküle nem lehet teljes. Fentebb megállapítottuk, hogy hősünk keresztüllát ugyan a káprázatokon, de nem látja, mi van mögöttük. Az a fele hiányzik, amelyik tudja az igazságot. Az, hogy nem merül

el a világban, pusztán annyit jelent, hogy emlékszik önmaga másik felére. Tudja, hogy van egy olyan része, amelyik ismeri az igazságot, s amellyel együtt teljes emberré válhat. Ezt kell megtalálnia ahhoz, hogy az élete értelmet nyerjen. Az öccse, akit keres, nem más, mint saját transzcendens énje, önmaga valódi természete. Van róla tudomása és ehhez hűséges is - ennyiben tehát ő sem hétköznapi ember -, de még nem valósította meg.

Ahhoz, hogy jobban megértsük az öccs és a herceg viszonyát, érdemes egy rövid kitérőt tennünk az indiai tantra filozófiájába, mely nagyon árnyalt leírást ad a mese által érintett finom szellemi folyamatokról.

Szó volt már arról, hogy e hagyomány a végső lényegét Sivanak nevezi. Ő az abszolút világosság: a tükör, melyet nem kápráztatnak el a benne visszaverődő képek, és sohasem válik jelenséggé vagy anyaggá. Ő ugyanakkor a Sakti is: végtelen erő, mozgás, löktetés és teremtő energia, mely folyamatosan árasztja magából a lehetőségek sokféleségét, megvalósítva, majd feloldva a jelenségeket. A Sakti azonban, akit kozmikus női energiaként is jellemeznek, nemcsak megformálja a dolgokat, hanem ő az, aki az általa létrehozott világot Siva tükrében megismeri és a jelenségekre eszmél, majd a teremtés folyamatából kioldódva saját valódi természetére ébred.

E kettő, Sakti és Siva szétválaszthatatlan és egymással teljesen azonos, mint az Isten immanens és transzcendens oldala. Nincsenek tehát alá- vagy fölérendeltségi viszonyban, és a mitológiában és művészetben gyakran alkalmazott férj-feleség vagy szerelmespár metaforája csak fenntartásokkal alkalmazható. A végső természet egyszerre férfi és nő, világosság és tudás, valamint teremtő erő.

Siva és Sakti látszólagos szétválása alapillúzió, mely ahhoz szükséges, hogy a teremtet formák mint olyanok megismerhetők legyenek. Ez a tudatosságban felmerülő első kettősség, melynek következtében az a látszat alakul ki, mintha külön lenne a tükör és az, aki abba belenéz. A káprázat kifejtettebb fókán pedig a tükrőben megjelenő képek is önállóvalóságnak kezdenek mutatkozni, miközben magáról a tükrőről a szemlélő - aki egyszersmind e képeket oda vetíti - megfeledkezik.

De elővehetjük azt a korábbi meseelemzésekben használt metaforát is, melyben a végső valóságot hullámmó tengerhez hasonlítottuk. E képben Siva a víz, mely mindig önmaga marad, miközben mozgási energiája - Saktija - révén bármely formát felvehet vagy leképezhet. A mozgás azonban nem különíthető el a víztől, hanem az utóbbi tulajdonsága.

Az alapillúzió e hasonlatban annak felel meg, amikor az ember úgy érzi, mintha a megformáló és mozgató erő különbözne a víztől. Ez az előfeltétele a káprázat kifejtett fókának, amely már minden egyes hullámalakzatot önállóan létező, a víztől független jelenséggé tüntet fel.

Mindez rávilágít arra, hogy a tantra szexuális jelképrendszerét a nyugati érdeklődők sokszor alapvetően félreértik. A világ teremtése ugyanis nem Siva és Sakti egyesülésével veszi kezdetét, hanem azzal, hogy - legalábbis látszólag - szétválnak egymástól, vagyis megszakítják az együttlétet. A férfi és női oldal egybeolvadása sokkal inkább a teremtés feloldását és az eredeti egységbe való visszatérést fejezi ki. Ezért a szexualitásnak spirituális értelemben nem a termékenység a legmélyebb jelentése.

A keleti vallásos képzőművészetben bőségesen előforduló erotikus ábrázolásokat a nyugati néprajz- és vallástudomány a mai napig hajlamos valamiféle ősi termékenységkultusz továbbéléseként értelmezni. Pedig e szemléletmód, amely a nemiség funkcióját kizárólag a faj fenntartásban látja, alapvetően a keresztény gondolkodásban gyökerezik. Keleti felfogásban a nemiség legmélyebb értelme az

ellentétek újraegyesítése és feloldása, ezáltal sokkal több köze van a halálhoz és a megszűnéshez, mint a keletkezéshez és a születéshez.

Másodlagosan természetesen a teremtést is ez alapozza meg, hiszen az alkotó energiák az őket megkötő struktúrák felbomlásával válnak szabaddá. Ha a dolgok mindig ugyanazok maradnának, az élet dermedt mozdulatlanságba merevedne. Egy indiai mítosz szerint a világot és a lényeket Brahmá, a teremtő isten nemzi ugyan, ám magját ehhez Siva, a pusztítás istene termeli. Ő az, aki a formák feloldásán és a világ aszketikus megtagadásán keresztül az életet örök mozgásban tartja.

Spirituális szempontból a nemiségnek - a feloldás és a teremtés mellett - van egy harmadik lényeges oldala is, mégpedig a gyönyör. Az élvezet viszont, amivel a mai kor a szexualitást társítja, ez utóbbinak csupán lefokozott formája, mely szellemi szempontból inkább negatív. Az élvezet bezár minket, függővé tesz és az önközpontúságot erősíti, a gyönyör viszont oldja a személyes én lehatároltságát, és kiemel bennünket annak köréből. Az indiai filozófia szerint még az Isten alaptulajdonságai (szaccsidánanda) között is ott van a valóságos lét (szat) és a szellemi világosság (csit) mellett, harmadikként a gyönyör (ánanda). Ha feloldódnak az ellentétek és szétoszlik az elkülönült létezés illúziója, az isteni egység helyreáll, és ennek az állapotnak természetes összetevője az eksztatikus boldogság. A gyönyör a szexualitásnak nemcsak legitim, de egyenesen szakrális összetevője, mely bizonyos értelemben a teremtést is megelőzi.

Visszatérve mesénkhez: amikor kialakul a kettő szétválása, és a hullámok a víztől, a jelenségek belső lényegüktől különbözőnek mutatkoznak, e káprázat folytán az ember nem látja többé az egészet, mert a formák valódi természetük nélkül sohasem teljeseek. Így amikor önazonosságát vetíti rá a jelenségek egy körülhatárolt csoportjára - a személyiségét képező testre, érzelmekre, gondolatokra -, saját magát is töredékesnek és lehatároltnak éli át, és csillapíthatatlan hiányérzet tölti el.

Ha látná, hogy a hullámok és a víz azonosak, nem okozna nehézséget számára az, hogy mindent egységben tapasztaljon, hiszen értené közös lényegüket. Érzékelné a sokaságot, de tudna arról is, hogy a Buddha-természetükben vagy az Istenben mégis azonosak. Ha viszont a dolgok mélyebb természete, mely összetartja őket, feledésbe merül, a világ darabokra hullik. Ebben az esetben a megismerés csupán a hullámok egy csekély hányadával kerülhet kapcsolatba, és saját alanyiságát is csak ahhoz a néhányhoz képest határozhatja meg, amelyikkel ott és akkor találkozik. A tudat saját szellemi természetét, világosságát ebben az esetben már csak közvetve, az éppen érzékelt jelenségek tudatosulásában tapasztalhatja meg. Jelen pillanatban például abban, ahogy az olvasóban a kezében tartott könyv és az olvasott szöveg tudatosul. Minden más, ami a nagyvilágban történik, a megismerés perifériájára szorul, vagy kikerül a tudatosság köréből.

Ez azt jelenti, hogy ahol a megismerés a felszínhez, a hullámokhoz tapad, ott nemcsak az egységes víztükör hullik szét milliárd apró darabra, hanem a megismerő világosság, a szubjektum is töredékessé válik. Az egy óceán számtalan kicsi víztócsának mutatkozik. A májá káprázata miatt - mely leválasztotta a jelenségek formáját valódi természetükről, a bennük rejlő isteniről - nem ismerjük fel, hogy az egyéni tudatban pislákoló kis világosság, amely a személyes környezetét tapasztalja, ugyanaz, mint az egész világot átható egyetemes szellemi fény.

Az egyetemes szubjektum, Siva tehát egyszerre önmaga, miközben a Sakti lehetőségeinek kibomlása és megismerése során számtalan alanyként éli át saját fénytermészetét. Ezért nem lehet azt mondani róla, hogy "egy" lenne, hiszen mindenhatóként azt is megteheti - épp ez a teremtés lényege -, hogy mássá s ennek

következtében, alanyiségében is, sokasággá válik. Siva világosságának e szétesett, minden lényben külön megismerési fókusszá vált szilánkjait nevezi az indiai filozófia purusának, ami egyéni lelket vagy korlátozott szubjektumot jelent. Ez a valódi természetünk, a bennünk lévő vízcsepp, mely a lényegét tekintve nem különbözik a mérhetetlen óceántól; mivel azonban a felszín felé fordul, tudatosságát mégis elszigeteltnek érzi. Nyugati szóhasználat, ez a minden érző lényben bennerejlő isteni szikra.

A purusa átmeneti helyzetet foglal el a hétköznapi ember teljes elhomályulása és a végső lényeg egyetemes világossága között. A tantra bölcselete e létartományt a "se nem tiszta, se nem káprázatokba merült" (suddhásuddha) jelzővel illeti. Ez az egyéni öntudat ébersége, mely nem feledkezik bele a megismerés tartalmaiba, a valódi természetéről történt leválása miatt ugyanakkor megvilágosodottnak sem tekinthető.

A Világvándora herceg ezt a bennünk élő purusát, vagyis az egyéni alanyt személyesíti meg. Hontalansága és örök nyugtalansága sajátos átmeneti helyzetéből fakad a létillúzió és a transzcendens valóság közti senki földjén. Ő az, aki őrzi a szellemi ébredés tüzeit, miközben folyamatos küzdelemben áll a világgal mint problémával, mert a májja varázslata alatt elszakadt egyetemes gyökereitől.

Az embert a saját hiányzó felét kereső purusa ébersége ösztönzi a szellemi megvalósításra. Ezen a ponton előre kell szaladnunk a mese végéig, hogy megértsük a cselekmény logikáját. A purusa igazi mátkája, akivel helyreállíthatja a végső egységet, nem valamely világi forma - nem ez vagy az a királykisasszony, aki táncoltatja magát -, hanem az egyetemes teremtmény őserő, a legmagasabb Sakti. Utóbbi azonban senki másnak nem párja Siván kívül, akivel a valóságban egylényegű, mint annak teremtmény energiája. Ahhoz tehát, hogy a purusa egyesülhessen a legmagasabb Saktival, előbb Sivává kell válnia, vagyis fel kell ismernie önmaga valódi természetét. Ez akkor valósulhat meg, ha kiegészül azzal, ami hiányzik belőle, s ráébredve transzcendens gyökereire, teljessé válik. Ezért szükséges Világvándora hercegnek megtalálnia a fivérét, mielőtt a szent nász formájában sor kerülhetne az ellentétek végső egyesítésére.

Ettől azonban még messze vagyunk, és a mese elsősorban nem a gyümölcscről szól, hanem az útról, amely odáig elvezet. Egyelőre a kiindulólélethelyzetet világítottuk meg - az egyéni szubjektum hontalanságát, mely akkor tör rá, amikor megsejti saját eredetét, s nem nyugszik bele többé a mindennapok látszataiba. Még fogalma sincs, mi a valóság s hol keresse az ébredést, de tudja, hogy mindaz, amit átél, csupán álom, ezért lemond a világról, és vándorolni kezd.

"...már hétszer körüljárta a világot, de az öccsének hírét, nyomát sem találta sehol."

A vándorút első szakasza, hogy mindent meg kell ismerni. Hercegünk is hétszer körüljárja a világot, vagyis kifürkészi annak teljességét, jóllehet amit keres, egyelőre nem találja meg.

Ahhoz azonban, hogy tovább tudjon lépni, előbb maradéktalanul meg kell ismernie jelenlegi körülményeit. Szellemi emberek gyakran már az út elején elutasítanak bizonyos dolgokat anélkül, hogy megtapasztalták és kiismerték volna azokat. Ez jellegzetes hiba, ami később nem egyszer megbosszulja magát.

A legtöbb szegény embert például nem arról lehet megismerni, hogy fűtyülne a pénzre. Tény, hogy közöttük is vannak nagyvonalúak, de azért a szegénység önmagában ritkán mentesíti az embert az anyagi kötődésektől és anyagias gondolatoktól.

Egy másik jellemző példa, amikor valaki anélkül tesz szüzességi fogadalmat, hogy érdemi tapasztalattal rendelkezne a szexualitásról. Ennek természetesen lehetnek előnyei is, hiszen amit az ember nem ismer, ahhoz kevésbé ragaszkodik. A spirituális úton azonban kockázatai is vannak a probléma ilyenén megkerülésének, s könnyen megtörténhet, hogy egy későbbi életszakaszban a megoldatlanul hagyott kérdések sokkal súlyosabb formában köszönnek vissza.

Ha az ember átéli ezeket a dolgokat, alkalmat nyer arra, hogy saját tapasztalatai alapján bizonyosodjék meg a kötődés lehetséges területeinek nem kielégítő voltáról. Ha eközben hű marad valódi természetéhez - a benne élő isteni szikrához -, utána már nem olyan nehéz elengedni a ragaszkodás tárgyait. Hercegünk ezért többször körbejárta a világot úgy, hogy nem ragadt bele annak egyetlen csapdájába sem, és ennek során alaposan meggyőződött arról, hogy a szellemi hiányérzetet semmilyen világi megoldás sem csillapítja.

"Vele ment az öreg inasa is, aki világjáró útjában soha el nem maradt tőle."

E mondat jól példázza, hogy a mese rendkívül tömör fogalmazásmódjában szinte minden szónak különös jelentősége van.

Az öreg inas a gurut vagy személyes mestert képviseli, aki nélkül a tantrikus úton egy lépést sem tudnánk megtenni. Amint később kiderül, nélküle a herceg is elbukott volna, minden tehetsége dacára.

A mesében az idős szereplő - akár férfi, akár női alakban lép színre rendszerint a szellemi vezetőt jelképezi. A jelen esetben az téveszthetne meg minket, hogy az inas képében jelenik meg, látszólag tehát alárendeltje a tanítványnak. Márpedig a gururól inkább olyan elképzeléseink vannak, mint aki magas trónuson ül, miközben mi, tanítványok a tisztelettől földön kúszunk előtte.

A mesében azonban az inas kifejezés nem az alá- és fölérendeltségi viszonyokat tükrözi, hanem arra utal, hogy az igazi tanító dolga a szolgálat. A mester feladata nem az, hogy fölényét bizonyítsa, hanem hogy megadja a szükséges segítséget a tanítvány számára a továbblépéshez, legyen az bármi - útbaigazítás, inspiráló szavak, dicséret vagy éppen verés.

Az utat nem a tanító fogja végigjárni, s ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy azért-e, mert ő már megtette ezt, vagy azért, mert soha nem is fogja. A gurunak ugyanis nem ez a dolga. Hogy elérje-e a megvalósulást vagy kudarcot vall, a mindenkori tanítvány előtt álló kihívás.

Hiába van valakinek nagy híré, kitűnő és tiszta mestere, ez önmagában még nem segít rajtunk, mert a tanítások valóra váltása saját magunkon múlik, s minden nehézséget, amivel e küldetés jár, nekünk kell megoldanunk. Azért szükséges ezt hangsúlyozni, mert a mai korban rendkívül elterjedt a specializálódás, és sok tanítványnál megfigyelhető egy olyan beállítódás, mintha a szellemi megvalósítás is az erre szakosodott szakemberek dolga lenne. Úgy gondoljuk, az erre kiképzett szerzetesek, papok, lámák és jógik szert tettek a szükséges tudásra és végzik az elő Írt gyakorlatokat, számunkra pedig elég, ha olykor meghallgatjuk elbűvölő tanításaikat és részesülünk szertartásaik áldásából.

Ez a hozzáállás azonban félreértésen alapul. A tanító azért adja az áldást, hogy továbblökjön minket a megvalósítás felé. Ha nem járjuk végig az utat, akkor nem élünk az ajándékával - az eséllyel, amit kaptunk tőle.

Miután a herceg és inasa többször bejárták a világot, s nem találtak semmit, amin tovább lehetett volna lépni, folytatták útjukat. Gyanítható, hogy előbb-utóbb elérkeznek majd egy olyan helyre, ami kivezet a világból.

"Mennek, mendegélnek, s egyszer beérnek egy olyan sűrű erdőbe, hogy sem eget, sem földet nem láttak."

Korábbi meseelemzéseinkből megértettük, hogy az erdő legtöbbször a labirintus megfelelője, tehát az eltévedés helye. A jelen mesében azonban kivételesen nem ezt, hanem a beavatás helyszínét jelenti. Miután hősünk hétszer körbejárta az egész világot és mindenből teljesen kiábrándult, sorozatos beavatásokon megy keresztül Ezek részben maguktól jönnek létre spontán intuíciók formájában, a tudat érése és belső mozgástörvényei folytán, részben pedig külső segítséggel mennek végbe.

A beavatás lényege, hogy megelőlegezze az út későbbi szakaszain kibontakozó megismeréseket és élményeket. Egyfajta elővételezése annak, amit meg szeretnénk valósítani. A beavatás az a kezdőlökés, amely megadja a gyakorlás irányát, s tudatosítja bennünk a célt. Attól kezdve, hogy beavatták, az ember már tudja, mit akar elérni, miért gyakorol és milyen irányban halad.

Szigorú értelemben véve csak arról mondható el, hogy szellemi úton jár, aki már megkapta a beavatást. Amíg ez nem történik meg, addig legfeljebb keresőről beszélhetünk, de nem gyakorlóról, hiszen még nem érti a gyakorlás lényegét. A Világvándora herceg eddig a pontig szintén csak kereső volt. Ezért vándorolt ide-oda s próbált ki sok mindent, miközben mindenben csalódott.

Gyakorlóvá akkor válik valaki, ha már tudja, mit csinál, és nem keresgél tovább vaktában, hanem rálép egy meghatározott útra. A herceggel ez az áthatolhatatlan erdőben történik meg, ami arra utal, hogy a teljes kiábrándulást követő iránytvesztettség kedvező feltételeket teremt a szellemi megnyíláshoz. Van úgy, hogy életünk értelmének megtalálásához el kell tévednünk, s akkor nyílnak meg váratlanul az ég kapui, amikor már minden reményt feladtunk.

A mese azonban a helyszínt ennél pontosabban is megjelöli: hőseink oda jutottak el, ahol "sem eget, sem földet nem láttak". Ez az erdő tehát nem a földön van, nem az anyagság labirintusával van dolgunk. A föld ugyanis az érzéki világot jelenti, amely innét nem látszik. Nem ugyanarról az erdőről van tehát szó, mint ahol az Aranygyapjas kosok pásztora elveszítette a juhait, vagy ahol Világszép Ilonkát a boszorkány megvakította és kilökte a hintóból.

Másfelől nem is a szellemi tartományban található, hiszen az ég sem látszik. Ez a rejtélyes erdő valahol a kettő között helyezkedik el úgy, hogy mind a kettőt, az érzéki világot és a szellemi valóságot is eltakarja. Ezt a köztes réteget a keleti hagyományban az ember szubtilis testének vagy finomtestének (szúksmasaríra) nevezik. A nyugati okkultizmus fogalmai szerint ugyanez az asztrális létsíknak feleltethető meg, amely valahol az érzelmek fölött kezdődik, s a megfoghatatlan sejtések és intuíciók tartományáig terjed.

Létünk e rétege valóban sűrű erdőhöz hasonlít, ahol különféle szellemi-lelki energiák, okkult erők, hajlamok és szokástendenciák burjánzanak. A szellemi úton, a földtől az ég felé haladva át kell hatolnunk ezen a finom testi közegen, ahol még jobban el lehet tévedni, mint a durva anyagságban. Ez sok keresővel meg is történik.

Ilyesfajta eltévedés például, amikor valaki elkezdi megérteni a felszíni történések mélyebb összefüggéseit, megismeri az asztrológia, a tarot és egyéb okkult tanok analógiarendszereit, elsajátít bizonyos meditációs technikákat, amelyek különleges élményeket nyújtanak, és aztán beleveszik ezekbe. Szem elől téveszti

eredeti célját, elveszíti a kiutat, és soha. nem jut el odáig, hogy megpillantsa az eget, hanem egész életét eltölti ebben a labirintusban.

Az okkult szféra különös veszélye, hogy a szenvedés itt nem olyan erős és közvetlen, mint az anyagi világban. Ha az érzékek világában eltévedünk, az előidézett negatív karma előbb-utóbb olyan súlyos kellemetlenségeket idéz elő, ami ébresztőleg és kijózanítólag hat ránk. Ha hibázunk, sokkal gyorsabban szembesülünk azzal, hogy valami nincs rendjén. A finomtesti tartomány jelenségei nem ennyire durvák: az, hogy egy fényélmény szürke-e, netán piszkoszöld vagy ragyogó kék, nem olyan nagy különbség. Mindegyik érdekesnek mutatkozhat, és miközben az ember kíváncsian beleveti magát ezek kutatásába, észrevétlenül elperegnek az évek.

Az analógiarendszerek legnagyobb kísértése, hogy mindig tudnak újat mutatni, folyton lehet a segítségükkel érdekes felfedezéseket tenni. Valóban olyanok, mint egy sokszínű élővilág által benépesült hatalmas erdő, amelyben egy pillanatra sem lehet unatkozni. Ha azonban beleragadunk ezekbe, lezárulnak a szellemi perspektíváink, és sohasem jutunk a végére. Van ennek az erdőnek ezenkívül egy olyan veszélye is, hogy az ember könnyen elveszíti a lába alól a talajt: nem hallgat többé a józan eszére, s megszakad a hétköznapi élettel való kapcsolata, hiszen innét nemcsak az ég, de a föld se látszik. Az ilyen kereső könnyen elszáll a ködös spekulációkban, miközben orra esik az útjelző táblában, amit nem vesz észre.

Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ez az erdő megkerülhetetlen, hiszen a köztes tartományban húzódik, és a földről valahogy el kell jutnunk az égis. Meg kell ismernünk és meg kell értenünk, ám vigyáznunk kell, nehogy beleragadjunk. Hősrünk jó képességű és meglehetősen magas szintről indult kereső, ezért annak, hogy itt eltévedjen, szerencsére nincs komoly esélye.

"Ennek az erdőnek a közepén volt a világ óriás fája. Ez a fa olyan magas volt, hogy a felső ága az eget verte, a legkisebbik ága is olyan vastag, mint egy mestergerenda, s olyan széles, hogy három nap ugyancsak vágthatott egy lovas legény, hogy megkerülje."

A világfa szimbólumot behatóan elemeztük könyvünk első kötetében, Az égis erő fa című mese kapcsán. Ebből itt most csak néhány lényeges mozzanatot emelünk ki.

A fa törzse a lét tengelyét jelképezi, mely a legmélyebbtől a legmagasabb rétegéig áthatja az egész világot. Vízszintes kiterjedése - hajtásai, ágai, lombozata, gyümölcsei - a különböző síkokon kibontakozott léttartományokat képviseli. A fa mintegy az egész világ, innen kapta mesebeli nevét, hiszen e kozmikus növényen minden létező jelenség megtalálható.

A világfa ugyanazt ábrázolja, mint amit korábban a tengerrel és a hullámokkal érzékeltettünk, nevezetesen a transzcendens lényeg és a megnyilvánult jelenségek viszonyát. A víznek itt a tengely feleltethető meg, mely a maga mozdulatlanságában őrzi a valódi természet érintetlenségét, a hullámokat pedig a fa törzse körül örvénylő sokszínű jelenségvilág képviseli.

A tengely és a körülötte forgó, önmagát a közép mozdulatlanságára vonatkoztató létörvény képe ősi szimbólum, mely valamilyen formában szinte minden kultúrában jelen van. Ugyanez a motívum lép elénk például a szent hegy mítoszaiban, melyek alapmintája az óind kozmológiában a világ közepén emelkedő Méru-hegy. A mesebeli fához hasonlóan ez is átszúrja az egész világot annak legaljától kezdve, a földi élet szintjén és a különféle spirituális létsíkokon keresztül

egészen a mindenség tetőpontjáig. A legtöbb nép hagyományvilága a saját föld. rajzi régiójában is megnevez egy ilyen szent hegyet, mely a kozmosz tengelyét a fizikai valóságban leképezi.

Maga a léttengely ugyanis nem egy meghatározott helyen van. Konkrét értelemben a világban sehol sem létezik, hanem csak hiányként vagy ürességként van jelen, hiszen ez az Isten világon túli, transzcendens arca, az indiai nirguna Brahman. Másfelől viszont minden létezőben ott van annak valódi természeteként, a legkisebb sejtől a naprendszerekig. Amint ezt később a buddhista filozófia kimutatta, a dolgok kizárólag azáltal képesek megjelenni és változni, hogy a belső lényegüket tekintve üresek, anyagtalank.

Ez azt jelenti, hogy ha az élet belső lényegét világhegyként ábrázoljuk, akkor minden vidéken van egy ilyen hegy; ha fa alakjában jelenítjük meg, minden erdőben van egy ilyen fa; s ha az emberben keressük a jelenlétét, akkor a test tengelyében, a gerincoszlop középső csatornájában (szusumna) találhatjuk ezt meg.

Az, hogy a lét tengelyét mindenben megtaláljuk, nem jelenti azt, hogy annyi közép létezne, ahány jelenség. E tengelyek ugyanis csak kívülről látszanak különbözőnek. Valójában egyetlen végső lényeg létezik, amely egyszerre a világ minden pontján jelen van, mint ahogy a nagy óceán is megtalálható az összes hullámban.

VU CSENG-EN A nyugati utazás avagy a majomkirály története című 16. századi regényében a torony metaforáján mutatja be szellemesen a világfa e paradox természetét. A történetben szereplő torony minden ablaka egy másik világra nyílik. Amíg valaki bent van a toronyban, az összeset látja azok közös tengelyéből. Ha viszont kilép valamelyik ablakon, hirtelen ott találja magát az adott világban, ahol már csak ezt az egy különös környezetet és annak sajátos nézőpontját érzékeli. Innét, a perifériáról nézve mindenki csupán a saját ablakát látja, és a torony, illetve az oda vezető bejárat a személyes tér részének mutatkozik.^[1]

Például a gerincoszlopot az ember saját testrészeként érzékeli, mint amely mindenki más gerincoszlopától különbözik. Ha azonban a tudatosságot hordozó életenergia (prána) belép a középső csatornába, a személyes életmegnyilvánulások megszűnnek, és a tudat visszaoldódik saját csíráállapotába. Innét egy új kibontakozásban akár más testekbe vagy létállapotokba is visszatérhetünk, mint ahonnan oda beléptünk. Lényegében ez történik a halálban és az utána következő köztes létben, amikor természetes úton megy végbe a tudat felbomlása és újraképződése. Az új létállapotot, ahová a kibontakozási szakaszban a gerincoszlop egy másik "ablakán" át kilépünk, újraszületésként érzékeljük.

Ezekre a tapasztalatokra épül a legmagasabb jógatantra meditációs módszere, melynek segítségével a jógai tudatos irányítás alá vonhatja a lebomlási és újraképződési folyamatokat. A középső csatornába való belépés és az onnan történő kibontakozás ezáltal a szellemi átlényegülés útjává válik. E módszer alkalmazásával az ember arra is képessé válhat, hogy a halál utáni köztes létben megválassza saját újraszületésének irányát és körülményeit, vagyis azt, hogy milyen "ablakon" át kíván visszatérni a káprázatvilágba. A buddhista jógában e technika természetesen spirituális célokat szolgál: ha a középső csatornában sikerül megnyitni a koronacsakrá, akkor a jógai a csíráállapotába visszavitt egyéni tudatosságot egyesítheti annak egyetemes világosságtermészetével, s ezáltal az újraképződés során egy fölébredett Buddha megnyilatkozásaként ölthet új alakot.

Mesénk szempontjából azonban ezen a ponton inkább az a kérdés vetődik fel, vajon miért a finomtesti asztrális síkon közelíti meg hősünk a fát, holott elindulhatna az érzéki világ durva anyagi szintjéről is, mint ahogy Jánoska teszi ezt

Az égig érő fában. Ennek magyarázata, hogy itt található az útján meghatározó szerepet játszó, rejtélyes tojás:

"Volt azon egy akkora tojás, mint egy hétemeletes ház, s rá volt pingálva szörnyű nagy betűkkel: Aki e tojásba be akar menni, legyen annak huszonnégy regement katonája."

A tojás egyszerű és közérthető szimbólum: a magot vagy csírárt jelenti, amiből az élet sarjad. A mesében a legtöbb nép ősi mitológiájában szereplő világtojásról van szó; ezt nemcsak az teszi nyilvánvalóvá, hogy a világ fáján található, hanem rendkívüli méretei is. Az indiaiaknál hiranja garbhának, aranytojásnak hívják. Ez rejteli magában a mindenség összes tapasztalási lehetőségének csíráit vagy tendenciáit. Utóbbiakat a jógában és a buddhizmusban szanszkárának nevezik, amely szó nemcsak magot, hanem ösztönzést vagy hajlamot is jelent. Érzékeléseink és gondolataink a tudat mélyén rejlő ösztönzésekből bontakoznak ki. Mint ahogy a cseresznye magja tartalmazza mindazokat a lehetőségeket, amelyekből a kifejlett cseresznye megformálódik, a szanszkárakban is benne van minden olyan információ, amely meghatározza, hogy a belőle kibontakozó történetek milyen formát öltenek. A világtojás megfelel a mahájána buddhizmus által leírt "raktártudatnak", mely az összes lehetséges tendenciát magába öleli.

Az indiai hagyomány szintén azt tanítja, hogy ez a világtojás minden ember tudatának mélyén hozzáférhető. Helyesebben inkább tudattalant kellene mondanunk, mert a kifelé forduló tudatosság a tapasztalási lehetőségek e kollektív tárházáról megfelelően támaszkodik.

A jóga filozófiája szerint az emberi személyiség három testből vagy rétegből épül fel. Legkívül található a szthúlasaríra, magyarul durvatest. Ez a fizikai formát jelenti az érzékszervekkel és a cselekvési képességekkel együtt; tágabb értelemben magában foglalja az érzéki tapasztalatok kifejlett formáit is, vagyis a szagokat, hangokat, ízeket, tapintási érzeteket és látványokat.

A következő réteg az erdő kapcsán már említett szubtilis- vagy finomtest, a szúkmsasaríra. Ez lényünk azon összetevőit tartalmazza, amelyek finomabbak, mint az anyagi megjelenés. Ide tartozik az elme és a gondolatok (manasz), az érzet és az énkép (ahamkára) és az emberi értelem (buddhi). A finomtest részének tekintik ezenkívül az egész lényünket átható pránákat, magyarul életenergiákat vagy "szeleket". Valójában az összes durvatesti jelenséget is ilyen életenergiák hozzák létre, s csupán a káprázatokba merült és felszínessé váló tudatosság érzékeli azokat rögzített, mozdulatlan formákként.

Végül a megnyilvánult létezésnek van még egy ennél is belsőbb rétege, az úgynevezett oki test vagy káranasaríra. Az elnevezés arra utal, hogy itt található az életenergiák forrása vagy magja - azok az alapfeszültségek, karmikus tendenciák és ösztönzések, amelyek a személyiséget átható és az életmegnyilvánulásokat kibontakoztató belső "szeleket" gerjesztik.

A kozmikus tojás a sorcsírák e tárhelyét, az oki testet jelképezi. Ahhoz, hogy felfedezzük önmagunkban ezt a réteget, át kell hatolnunk a finomtesti energiák, analógiarendszerek és különleges lelki élmények sűrű erdején, melyek okkult és asztrális jelenségek alakjában vetülnek ki a világra. Az asztrális sík tapasztalása úgy viszonylik saját pránatestünkhöz, mint ahogy az érzéki világ a fizikai testhez.

Az oki test szintjén viszont a belső és külső még nem vált szét. Bár a tapasztalás szubjektív vagy átélő és objektív, átélt oldala ugyanabból a karmikus csírából bontakozik ki, a magban különbözőségük még csak potenciálisan van jelen. Ezzel együtt a káranasaríra is a káprázatvilághoz tartozik, teremtő ereje a benne rejlő ellentétfeszültségekből származik. A tudat világosságtermészetének és tartalmakat megformálóképességének szétválaszthatatlan egysége csak a valódi természetben, a mindenség szellemi alapjával egylényegű átmanban áll helyre.

Hősünknek azért fontos megtalálnia magában ezt a kozmikus tojást, mert saját hajlamai és szokástendenciái is innen sarjadnak. Itt rejlik a karma titka, ez az emberi sorsot gerjesztő ösztönzések forrása, és innen fakadnak a létforgatagot, a születés és halál körforgását mozgásban tartó erők. Amikor a herceg eljut a legbelsejébe, ott egy aranypapírosra írt levelet talál, melyen ez áll: "Aki engem megtalál, nem éri el a halál."

Ez azt jelenti, hogy aki megtalálja saját magát, az meghaladhatja egyéni sorsát, megváltoztathatja az életét formáló tendenciákat és túluthat a halandó léten. Ez az előfeltétele annak, hogy egyetemessé váljunk, és személyes szubjektumunk - a herceg által megszemélyesített purusa - eljuthasson a mindenség szellemi lényegével való egységének felismeréséig.

A forráshoz azonban nem könnyű bejutni, ehhez "huszonnégy regement katonára" van szükség. Világvándora hercegnek ez nem jelent gondot, hiszen

"Belefűjt a kürtjébe, s abban a szempillantásban odamasérozik nagy trombita- s dobszóval a huszonnégy regement katona."

E különös jelenet értelmezésének kulcsát a huszonnégyes szám adhatja meg. Jómagam egyetlen olyan analógiarendszert ismerek, amely a huszonnégyes számra épül, ez pedig a szintén az indiai jogából ismert tattvák rendszere. Rejtély, hogy e motívum hogyan kerülhetett át egy magyar népmesébe, de a számos már megismert, nyilvánvaló indiai párhuzam után az ember hajlik arra, hogy e kapcsolat tényét ebben az esetben is elfogadja. Bár a néprajz tudomány THEODOR BENFEY elméletét, mely szerint minden mese Indiából származik, nem veszi komolyan, nem zárható ki, hogy annak mégis van némi valóságalapja.

A huszonnégy úgynevezett tattva a jogában a természeti princípiumokat jelenti, melyekből a világ összes jelensége összeáll. A huszonötödik a purusa, a korlátozott szubjektum, az isteni szikra, amelyhez azonban nem a huszonötöt, hanem a nulla számot rendelik, mert ez minden természeti vonatkozáson kívül áll. A saiva tantra ezeket további tattvakkal egészítette ki összesen harminchatra; a később bevezetett tizenegy princípium azonban a valóság transzcendens oldalára vonatkozik, vagyis ezek nem a természet részei.

A jóga által leírt huszonnégy természeti princípium a következő: az öt őselem, az öt érzékelőképesség, az ötféle cselekvőképesség, az öt úgynevezett tanmátra vagy "tisztá olyanság", a "belső szerv" három összetevője, valamint a természet mint gyökérerő, mely minden teremtmény potenciálját magában hordja. E felsorolásban a tanmátrák az oki test részei, és azokat az általános princípiumokat jelentik, amelyekből a megismerő oldalon az öt érzékelőképesség, tárgyi oldalon pedig az ezeknek megfelelő érzékelési területek (hangok, szagok, ízek, tapintási érzetek és látványok) képződnek. A "belső szervet" alkotó tattvák a finomtest felsorolásánál már említett elme (manasz), az énértet és énképet létrehozó ahamkára és a buddhi, a belátó értelem.

Ha a huszonnégy regement e princípiumok megnyilvánulási területeit jelenti, akkor a tojáson lévő felirat úgy értelmezhető, hogy csak olyasvalaki mehet be a forráshoz, akinek megvan mind a huszonnégy. Ez azt jelenti, hogy embernek kell lennie, mert csak az ember rendelkezik az összessel. Másrészt a regement katonai alakulatot jelent, ami a szabályozottságra, uralomra, fegyelemre és kézben tartottságra utal. Közöséges ember nem képes bejutni a tojásba, mert nem uralja saját természeti tendenciáit és hajlamait, hanem ellenkezőleg, inkább ő követi ezeket, tehát a természet nem engedelmeskedik neki. Aki úgy él, mint a hétköznapi ember, annak nincs esélye arra, hogy visszaküzdje magát létének forrásáig. Ehhez önfegyelemre, belső erőre és rendezettségre van szükség, s akkor a természet is engedelmeskedik a hősnek és segíti őt a befelé vezető úton.

A huszonnégy regement katona egy kevésbé merész értelmezés szerint a fogalmi gondolkodás elemeit is jelenthetik - igaz, ez nem ad magyarázatot a huszonnégyes számra. Ahhoz, hogy a meditációs folyamatban elérjük azt a mélységet, ahonnan a személyiségünkre jellemző alapfeszültségek sarjadnak, a gondolatainkat meg kell reguláznunk és engedelmisségre kell kényszerítenünk. Ha ezt nem tesszük meg, meditációról mint olyanról nem is beszélhetünk, hiszen ebben az esetben csupán a gondolataink kergetik egymást, mint a csintalan gyermekek. Utóbbi a kezdő gyakorlók jellegzetes tapasztalata, amit fontos megismernünk és megértenünk, de amíg ez tart, nem tudunk mélyebbre hatolni. A meditáció mélyebb szintjeire csak akkor juthatunk el, ha már engedelmeskednek a gondolataink.

A világ fáján található tojás egyébként különleges motívum. Gyakoribb, hogy az aranyalma vagy a világszép királykisasszony található a fán vagy valamelyik levelén. Utóbbi az elérendő vagy megvalósítandó gyümölcsöt fejezi ki, melynek megszerzése egy nem evilági, magasabb érték kibontakoztatásának felel meg. A tojás ezzel szemben kifejezetten re generatív szimbólum: nem a szellemi törekvést, hanem a karmikus tendenciákat rejti.

Akár természeti princípiumokként, akár fogalmi gondolatokként értelmezzük a huszonnégy regementet, a herceg kürtszóval irányítja ezeket. A mesében gyakran előforduló varázseszköz a kürt és általában a hangadás. A misztikus hangoknak a meditációban is nagy szerepük van. Mind az indiai, mind a buddhista tantra előszeretettel alkalmazza a mantra recitálást, mellyel megidézhető az elérni kívánt tudat állapotnak megfelelő isteni erők.

A mantra a jelenségek belső hangja; az a tudati energia, amely kimondja - vagyis megformálja - a dolgokat. Aki ismeri egy istenség mantráját, az létre tudja hozni az annak belső lényegét képező tudatállapotot, és ebből meg tudja teremteni az istenség külső formáját. Jóllehet a meditációban e módszert kizárólag a magasabb tudatosság kifejlesztésére használják, elvileg ez más jelenségek esetében is hasonlóan működik, hiszen minden megismerés a tudat energiáiból formálódik. Ilyen módon akár tárgyakat is meg lehet teremteni titkos belső nevük kimondásával.

Itt természetesen nem a kiejtett, fizikai hangról van szó; utóbbi csupán a teremtető erejű belső hang szimbóluma vagy külső kifejeződése. A finom hangenergia, mely a tapasztalatokat megformálja, a dolgok jelentése vagy értelme. Ebből sarjadnak a gondolatok is, így az értés birtokában teremthetjük és irányítjuk a gondolatmeneteinket. Aki viszont nem ismeri az értelmet, azt elárasztják és elsodorják belső monológjai, mint ahogy a világ jelenségei is úrrá lesznek rajtunk, ha elfelejtettük létrejöttük tudati forrását.

A különleges tudatállapotok előidézésére használt hang nemcsak mantra lehet, hanem hangszerek segítségével is igénybe vehető. A samanisztikus hagyományban a vokális hangok - például regölés, ráolvasás, varázskének - mellett

a leggyakrabban alkalmazott eszköz a dobolás. Tisztában kell lennünk azonban azzal, hogy a külső hang ebben az esetben sem a tényleges hatótényező, hanem csupán annak külső megjelenítése. A hang mágikus erejének forrása az a sajátos tudatállapot, amelyből kibocsátása történik. E megértés hiányában a sámánutazás könnyen függőséggé, nem kémiai eredetű droggá válik.

"Ütik-verik, döngetik a tojást, de hát csak hullanak a katonák, mint a legyek. Amint egy hozzáüt, mindjárt hátrátántorodik, s szörnyethal. Úgy elpusztult a huszonnégy regement katona, hogy még hírmondónak sem maradt belőle. Hej, megmérgeződik a herceg, kirántja a kardját, s egy csapásra olyan likat vágott a tojáson, hogy le sem kellett hajolnia, szépen besétálhatott."

A katonák természetesen nem mennek semmire, hiszen a gondolatok nem képesek a saját forrásuk megismerésére. De ha természeti princípiumoknak értelmezzük a huszonnégy regement katonát, azok is szükségszerűen elhullanak ezen a helyen, hiszen eredetüknél, a magjukban valóságosan nem, hanem csak lehetőségként vannak jelen.

A hercegnek hagynia kell, hogy elhulljon a serege - nem részvétlenségből, hanem mert pontosan a pusztulásuk által nyílik meg a hozzáférés a tojáshoz. Addig ugyanis, amíg a világi jelenségek kötik le a meditáló figyelmét vagy diszkurzív gondolatok zsonganak a fejében, esélye sincs arra, hogy mélyebbre hatoljon tudata természetébe. Ezt az alapigazságot az összes szellemi hagyomány ismeri. A zen-buddhizmusban például részben ennek a problémának a kezelésére szolgál az úgynevezett koan, mely nem más, mint egy gondolkodás útján megoldhatatlan feladvány. A gondolatok addig küzdenek az eléjük állított rejtvénnel, amíg ki nem merül az energiájuk és el nem hálnak. Miután ez megtörtént, nem kötik le többé a figyelmet, és az éber jelenlét világossága, amit a mesében a kard jelképez, utat vághat önmaga gyökeréhez.

A jelen esetben mindazonáltal nem egy módszeres meditatív megvalósításról van szó, hiszen ebben az esetben itt, a halhatatlanság elérésével vége is lenne a mesének. Erről azonban nincs szó: a történet folytatódik, és hősünknek ki kell jönnie a tojásból. Amit átélt, az még nem a megvilágosodás, hanem spontán beavatás volt: intuíciója segítségével eljutott a lét gyökeréig, és ott szert tett bizonyos tapasztalatokra, amelyek megelőlegezik későbbi fölismeréseit.

Kezdő meditálóknál nem ritka az ehhez hasonló kegyelmi állapot. Ha elég erős bennük a hit és a lelkesedés, teljes erejükből nekiveselkednek, hogy megértsék a tudat természetét. Mivel azonban ez a feladat gondolkodás útján megoldhatatlan, ha az igyekezet elég erős, a gondolatok elhullanak a reménytelen küzdelemben. Amikor a fogalmi tudatosság elhal, esély támad a spontán föleszmélésre.

A beavatás élménye, még ha csak átmeneti állapot is, fontos változásokkal jár. Az ember előtt megnyílik a magasabb tudatosság dimenziója, s ezzel együtt átrendeződik az értékrendje és életének vonatkoztatási kerete. A tojás motívumhoz érdekes adalék, hogy az első beavatást az indiai tantrikus hagyomány is gyakran kötötte össze az eredet helyére való visszatéréssel, amit barlang vagy női méhre emlékeztető kunyhó szimbolizált.

A herceg is megerősödött ettől az élménytől, "a tojás szikjától, mintha csak karján, lábán, derekán, az egész testén páncélgúnya lett volna". A problémái azonban nem oldódtak meg, sőt, még a fogalmi gondolkodása sem szűnt meg végérvényesen, hiszen "Ahogy kiért, belefűjt a kürtjébe, s egyszeriben ott termett száz katona ", akikkel együtt folytatta az útját.

Mielőtt magunk is továbblépnénk, egy gondolat erejéig érdemes visszatérnünk a tojáshoz, melynek három rétegét ismerhette meg a Világvándora herceg a beavatása során:

"Bemegy a tojásba, úszik, úszik a fehérjében, aztán fölér a szikjához, s annak a közepében talál egy levelet."

A lét három szférára történő felbontása nagyon ősi eszme, s már a csíra is tartalmazza ezek potenciálját. A keleti gondolkodásban ez a hármas tagolás számtalan formában megjelenik. Ezek egyike a már említett három test: a táplálék- vagy durvatest, amely a tojásban a fehérjének felel meg; az energiákat is magában foglaló finomtest, amelyet a növekedési potenciált hordozó szik képvisel; s végül az oki test - az információt tartalmazó petesejt -, amelyet a mesében az aranypapirosra írott levél jelenít meg. Tartalmában hasonló ehhez az, ahogyan a buddhizmus a világban megnyilvánult jelenségeket a test, beszéd és tudat hármasságára bontja. E felosztásban a beszéd nemcsak a fogalmi meghatározásokat és jelentéseket foglalja magában, hanem a belső képalkotást és a dolgokban áramló finom pszichés energiákat is.

Egy másik hármasság az isteni teremtettség energia felosztása az indiai tantra rendszerében. Eszerint a Sakti öt fő fajtájából három nyilvánul meg a világban, illetve a természeti létezésben: az első az iccshá, amelyet akaratként, kívánásként vagy vágyként lehetne fordítani; a második a dnyána, a tudás ereje, a harmadik pedig a krijá, a mozgató- vagy cselekvőerő. A világtojásban a fehérje felel meg a krijásaktinak, mert ebből képződik a test. A dnyanasaktiból alakul ki a finomtest, amely a megismerő képességeket és a személyiség belső tényezőit tartalmazza. Az iccshásakti pedig az oki test forrása, ahol azonban a májá elvarázsoló hatása folytán az isteni szabadság ereje önmaga ellentétéként jelenik meg, s a karmikus kötöttségek és meghatározottság alakját ölti.^[2]

Hősünkre rátapadt a tojás szikje, vagyis spontán meditációs élménye nyomán szert tett a belátás erejére, amely páncélként védi őt a továbbiakban. A levelet viszont zsebre tette: még nem szerezte meg a tudást, amely halhatatlanná tenné, de már birtokába került e lehetőségnek. Eljön majd az idő, amikor elég érett lesz ahhoz, hogy megértse az üzenetet, bár akkor már igazából nem lesz szüksége a levélre.

"Akarnak menni keletre, hát hiába akarnak, mert mindig nyugatra mennek. Messze, messze, de olyan messze, hogy a szemükkel alig látták, volt egy rettentő magas hegy, s mind a felé a hegy felé húzta őket valami. Nem telt belé egy perc, kettő, ott voltak a hegynek az aljában. Hiába akartak onnét tovább menni, meg sem tudtak mozdulni, akárcsak kötéllel kötötték volna meg kezüket-lábukat."

A Mágnes-hegy képében ábrázolt helyzet egy olyan krízist mutat be, amely a szellemi út jellegzetes állomása. Az ember szert tett bizonyos spontán fölismerésekre, amelyek nyomán bizonyossá vált számára, hogy a hétköznapi élet káprázat. Látja a fejlődés irányát is, tudja, mit akar és merrefelé törekszik. Mégis ahelyett, hogy szabadsága növekedne, úgy érzi, mintha kényszervágányra került volna az élete. Még az a kevés választási lehetőség is, amellyel korábban rendelkezett, mintha elveszett volna.

Az út e szakaszán úgy érezzük, mintha rajtunk kívül álló, nálunk hatalmasabb erők vették volna kezükbe a sorsunk irányítását, és képtelenek vagyunk

változtatni az irányon. Hőseink is keletre, a fény felemelkedésének irányába szerettek volna haladni, mégis folyton nyugatra, a sötétség felé mentek. Amikor elérkeztek a Mágnes-hegyhez, már meg sem bírtak mozdulni. E helyzet megoldásához nélkülözhetetlen egy mester segítsége; a herceg sem képes önjelétől továbbjutni.

A Mágnes-hegy hasonló jelenségre utal, mint amit a tantrikus jógában gránthának neveznek. Ez szó szerint csomót jelent, és azokat az életáramlásban kialakult örvényszerű elakadásokat, görcsöket vagy letapadásokat fejezi ki, amelyek szinte bénító erővel blokkolják az ember energiáit. E csomók súlyos, karmikus eredetű problémákra vezethetők vissza. A finomtest energiarendszerében több ilyen létezik. Közülük hármát nagyon nehéz, szinte lehetetlen önerőből áttörni, ezeken csak a guru segítségével lehet áttörni. Az egyik a gyökércsakrában található, a másik az adnyá csakrában, a harmadik pedig a szívközpontban. Utóbbi a legszorosabb, ezt háromszoros csomóként szokták jellemezni. A mesénkben szereplő Mágnes-hegy ezt jelképezi.

Ha nem is ennyire súlyos mértékben, de valójában minden csakra ilyesfajta megcsomósodást vagy besűrűsödést képvisel. Éppen azért képződnek a csakrák síkján testi formák, mert területükön elakad az energiák szabad áramlása. Ha az életenergiánk szabadok lennének, nem kényszerülnénk anyagi testben megszületni.

Aki elindul a belső úton, az előbb-utóbb belefut ezekbe a csomókba. Ilyenkor az ember nemcsak a továbbjutásra képtelen, de visszafordulni sem tud. Úgy érezzük magunkat, mintha hegynyi súly nehezedne ránk, melyet képtelenek vagyunk elmozdítani. Ugyanakkor mással sem foglalkozhatunk, kizárólag ez tölti ki a tudatot. Ilyenkor csak a mese által bemutatott két lehetőség marad nyitva előttünk: vagy feléljük az összes tartalékunkat, s utána éhen halunk, mint a száz vitéz, vagy találunk egy jó mestert, aki kisegít bennünket megoldhatatlannak látszó helyzetünkéből.

"Uram, egyet mondok, kettő lesz belőle. Én már öregember vagyok, elpusztulhatok, senki ezen a világon meg nem sirat engem. De te szép vagy s fiatal vagy, kár volna meghalnod ilyen fiatalon. Leszúrom a paripádat, lerántom a bőrét, s abba téged belevarrlak. Idejár mindennap egy saskeselyű, mely a halottakat elviszi, a lovad bőrében majd elvisz téged is."

Miután a mester megadja a beavatást a királyfinak, ő maga meghal - ez is jelzi, mennyire komoly a helyzet egy ilyen Mágnes-hegynél. Még az is előfordulhat, hogy a mester csak önmaga feláldozása árán segíthet rajtunk. A mesénkben kirajzolódó megoldás viszont már nehezen értelmezhető a klasszikus indiai jóga vagy a buddhista meditáció fogalmaiban. Valószínűbb, hogy jellegzetes samanisztikus módszerről van szó, s ez adja meg a kulcsot a történet további részéhez.

Mivel az ősmagyar táltos vallás gyakorlatát kevésbé ismerjük, arról, hogy mi is történt itt pontosan, legfeljebb feltételezésekkel élhetünk. Valószínűsíthetően lóáldozatról van szó, hiszen leszúrnák a paripát. A totemállat feláldozása azt a célt szolgálhatta, hogy a herceg mintegy annak szelleméhez kapcsolódva - a lóbőrbe varrva - emelkedjen túl a karmikus csomón. Ehhez egy másik szakrális állat, a saskeselyű által megtestesített természeti istenség szolgáltatja a repítő erőt. Az állati tetemekkel táplálkozó saskeselyű azt a hatalmas természeti erőt képviseli, amely a halálból is képes új életet létrehozni, s ezért nem fog rajta a Mágnes-hegy, amellyel még a lovak ereje sem képes megbirkózni. Az elhalt részek eltávolításával ő nyit utat az energiák újraéledéséhez.

A kilátástalannak látszó helyzetet tehát magának a természetnek az erői oldhatják meg, és az öreg tanító ennek titkába avatta be a herceget. A samanizmus egyik sajátossága más szellemi utakhoz képest éppen abban áll, hogy a sámán a természet megnyilvánulásaiban találja meg a kapcsolatot a természetfelettil. Magában a világban fedezi fel azokat a rejtett, isteni erőket, amelyek feloldják a felakadásokat és tovább segítik az életet, mely nem tűr el semmilyen végérvényes gátlást vagy lezárulást, hanem olyan, mint a víz: minden akadályt kikerül és mindenütt megtalálja a továbbáramlás útját. A samanista vallásban ezekkel az erőkkel gyakran állatszellemek formájában vették fel a kapcsolatot, hiszen ugyanezek hatják át és mozgatják az egész élővilágot is.

"Hát csakugyan megy a saskeselyű, mint egy nagy nehéz fekete felleg... Lecsap a lóbőrre, fölkapja, elrepül vele messze, messze, egy magas kősziklának a tetejére, ottan leteszi, s ott hagyja a fiainak... Nekiesnek a saskeselyűfiak a lóbőrnek, vágják, csipedik, kikerül belőle a Világvándora herceg, s éppen nekivágnak a sasfiókák, de ebben a pillanatban kerekedik rettentő fergeteg, szakadni kezd az égből a kénköves tüzes istennyila. No, most vége neki is, vége a sasfiókáknak is. Egyet gondol, s a lóbőrt a sas fiókára teregeti. Ő maga is behúzódik alája: így kerülte el őket a tüzes istennyila."

A tüzes istennyila a megvilágosult tudatosságot, a vadzsrát jelenti, melyhez itt a magasban, az éggel érintkezve, a hős közvetlen közelségbe kerül. A herceg azonban - noha az állatistenek kimentették őt szorult helyzetéből és megoldották karmikus csomóját -, még mindig nincs annyira megtisztulva, hogy az őseredeti világosság erejét elviselje. A nem teljesen tiszta tudatban a megvilágosodás fénye felperzseli és elégeti a megnyilvánult formákat. A jelenségek végső természetére vagy ürességére történő ráébredés ugyanis megsemmisíti a valóságos létezés káprázatát. Akiben még ragaszkodás van ezekhez az illúziókhoz, annak számára szertefoszlásuk fájdalmas és pusztító élmény. Ezért nem képes a herceg még itt sem belépni a megvilágosodásba, hanem ehelyett a lóbőrbe, saját totemállatának szellemiségébe burkolózik, amely megvédelmezi őt.

Megvan benne ugyanakkor az együttérzés és a jóakarát erénye, s ezért a sasfiókákat is megmenti. Ennek köszönheti, hogy a saskeselyű jóindulatúan viszonyul hozzá, és később visszasegíti őt a síkságra. Az erkölcsi tisztaság, jóindulat, egyenesség, együttérzés és emberség művelése önmagában is segítségünkre hangolja a természetben működő istenségeket és erőket. A természetben ugyanis nincs rossz, utóbbi a saját tudatunk terméke.

"Megy tovább a Világvándora herceg, s hát amint megy, mendegél, látja, hogy szörnyen viaskodik egymással egy oroszlán s egy hétfejű sárkány... Gondolja a herceg, ő bizony a kettő közül inkább az oroszlánnak segít, kirántja a kardját, neki a sárkánynak, s levágja mind a hét fejét."

A két állat, amelyek között a hercegnek választania kell, egyaránt a tüzes ösztönenergiákat jelképezi. A hétfejű sárkány ezek lehúzó, romlásba és káoszba taszító arculatát jeleníti meg. Ha azonban sikerül ezeket az erőket megfékezni, beszabályozni és megnemesíteni, belőlük sarjadnak a rend, bátorság, hősiesség és kitartás képességei, melyek a szellemi úton oly nélkülözhetetlenek. Utóbbiakat testesíti meg az oroszlán. Míg a sárkány a vad, vágyak és indulatok által mozgatott

ösztönenergiákat jelképezi, addig az oroszlán ezek civilizált, megszelídített és pozitív értékek szolgálatába állított formáját képviseli.

Nem kérdéses, hogy a herceg kit választ: az éberség kardjával megsemmisíti a sárkányt, az ösztönösség pusztító megnyilvánulásait. Ettől kezdve az oroszlán kíséri, táplálja és vezeti őt: az ellenőrzése alá vont ösztönenergiák segítőivé válnak a szellemi úton való haladásban.

"Hanem miért, miért nem, a herceg mégis félt egy kicsit az oroszlántói. Gondolta, hátha egyszer nem talál az oroszlán vadat, s majd őt eszi meg. Egyszer aztán, amint mentek, mendegélnek, elértek a Forró-tenger partjára. Gondolja a herceg, elküldi az oroszlánt vadászni, azalatt ő vesszőből dereglyét fon magának, általevez a tengeren, s szépen megszabadul az oroszlántói. .. de mire a közepére ért, visszakérült az oroszlán a vadászatból, látja a gazdáját, beleugrik a tengerbe, s úszik utána. Forró-tenger forró vize lekopasztotta az oroszlán bundáját, de ez csak úszott, úszott gazdája után, addig úszott, amíg utol nem érte... Addig szűkölt, hogy a hercegnek megesett a szíve rajta, fölvette a dereglyébe."

Az oroszlánban testet öltő elemi őse energiák még megszelídítve is veszélyesek. Még ha szolgálnak is bennünket, szorongással töltik el az embert. Nem tudhatjuk, mikor tör elő belőlük eredendő vadságuk, mely elpusztíthat bennünket. A herceg ezért belemegy a Forró-tengerbe, hogy megszabaduljon az oroszlántól.

A Forró-tenger az aszkézis jelképe, mely tisztít, de ugyanakkor éget is. Tüzes, mert hev van benne, s fájdalmas, mert leégeti a külsőségeket, a világ felé játszott szerepeket, a nem üdvös tendenciákat. Az indiai hagyományban az önmegtartózkodást tapasznek nevezik, ami szó szerint hőt jelent.

Az aszkézis a szellemi fejlődés jellegzetes szakasza, mely a karmikus csomók oldódása után következik. A gyakorló ekkorra már megszelídítette az ösztöneit, de tart is azoktól, és azt hiszi, öngyötréssel és lemondással végleg megszabadulhat tőlük. Jóllehet már nagy mértékben megtisztult, a tudás még mindig a zsebében rejtőzik, s nem látja át a lelki élet természetét.

Ez a szakasz akkor ér véget, amikor a herceg fölismeri, mennyire szenved saját ösztönlénye az aszkézis alatt, és megesik a szíve az oroszlánon. Az együttérzést és szeretetet ezzel önmagára is kiterjesztette. Megértette saját szenvedését, ezért abbahagyja az öngyötrést, amely nem vezetett eredményre.

A megvilágosodás előfeltétele, hogy eljussunk önmagunk elfogadásáig, beleértve ebbe természeti létünket is. A Buddha életében ezt a szakaszt példázza, amikor hét évi kemény aszkézist követően, miután majdnem belehalt az öngyötrésbe, elfogadja a neki felajánlott táplálékot. Ennek hatására ismét erőre kap, s nem sokkal később eléri a fölébredést.

"A dereglye csak haladt elébb, elébb, s ím egyszerre valami gyönyörű énekszót hall a herceg. Arrafelé tereli a dereglyét, s hát egy szigethez ér. Ez a sziget az igazak szigete volt."

Az igazak szigetére, amint ezt a meséből megtudjuk, csak olyan ember juthat el, aki büntelen, illetve teljesen megtisztult. A buddhista hagyomány is tud a szanszkritul akanista mennyeknek nevezett "tisztá léttartományról", ahová a szellemi elmélyedés végső szintjén, közvetlenül a megvilágosodás előtt kerülhet a törekvő. Aki ide eljut, annyira megtisztult minden földi vágytól, hogy nem kényszerül többé

az anyagi testben való újjászületésre. E tiszta léttartomány leírása meglepő párhuzamokat mutat a mesebeli igazak szigetével.

A gyönyörű énekszó, amit itt hallani lehet, azt fejezi ki, hogy a tiszta tartományban mindenütt az igazság hangja szól. A hős ezen a helyen kapja meg a döntő beavatást a felébredéshez. A korábbi beavatások - a világtojás, a Mágnes-hegy és a Forró-tenger - csupán a szellemi út akadályainak elhárítását szolgálták, de még nem közvetlenül a megvalósítást. A meditáló számára most sejlik fel először, hogy mi is az acél, amely felé törekszik.

"...Először is ért a rézerdőbe... onnét az ezüsterdőbe... Ezüsterdőből ért az aranyerdőbe ... Ment tovább, s ért a selyemrétre... Selyemrétről ért a virágerdőbe..."

E vándorlás szimbólumai azokat a tudatállapot-változásokat jelképezik, amelyeken a meditáló a valódi természet fokozatos feltárulása során végighalad. A mesében szereplő öt szakasznak mind az indiai, mind pedig a buddhista tantra meditációs útmutatásaiban megtaláljuk a megfelelőjét.

Az indiai hagyományban az ötféle környezet az öt isteni energia birtokba vételével hozható kapcsolatba: a rézerdő a maga tompa fényével megfelel a mozgató krijásaktinak, az ezüsterdő a Holddal analóg tükröző tudás erejének (dnyanasakti), az aranyerdő pedig az iccszásaktinak, a tüzes, naptermészetű isteni akarathoz. Az utolsó két szakasz a két transzcendens energiával állítható párhuzamba: a selyemré a csitsaktinak, az isteni eszmélet világosságának, a virágerdő pedig az ánandasaktinak, a végső szabadság gyönyörteli ekstázisának felel meg.

Az első négy szakasz buddhista megfelelőit a Mirkó királyfi meséje kapcsán érintettük: ezek a fogalmi tudat felbomlása és a valódi természet kibontakozása során fellépő különféle fényélményekkel állíthatók analógiába. A selyemré ebben a rendszerben a tudat alapvilágosságának feltárulását, a tiszta fény állapotát fejezi ki. A virágerdő pedig arra utal, hogy még a tiszta fény tudatán túl is van valami, még itt sem éri el a gyakorló a tudás legvégső szintjét. Ezt a valamit a magasabb tantrában az illúziótestnek nevezik.

A tudat végső természete ugyanis nemcsak világosság, hanem - amint erre a csit és az ánanda kettőssége a hindu fogalomrendszerben is utal - egyben mozgás és teremő megformálás is. A tiszta fény állapotában ezért nem szűnik meg a tapasztalás, hanem a tudatosság újból kibontakozik, és az anyagosság káprázatától mentes fényalakzatokat hoz létre, melyeket nem sújt a természeti formák romlandósága. Az ilyen tiszta, formát nevezik a buddhista tantrában illúziótestnek. Ez képezi a Buddhák földi szemmel nem látható energiatestének, az úgynevezett szambhógakájának az alapját.

Az illúziótestet, melynek tiszta megnyilvánulásaira építik a Buddhák világmegváltó működésüket, szívárvány jelképezi. Innen származik az a hagyomány, mely szerint egyes nagy mesterek haláluk alkalmával képesek az anyagi testüket szívárvánnyá alakítani. Ez arra utal, hogy a tudat 4 energiájának megtisztításával akár a fizikai forma is feloldható. Máskor úgy jelenik meg szívárvány az elhunyt fölött, hogy nem tűnik el teljesen a fizikai teste; ez ilyenkor is az illúziótest megvalósítását jelzi.

A virágerdő és az illúziótest közötti kapcsolatot erősíti, hogy ennek közepén áll az igazak királyának palotája, melynek hétszínű szívárvány a bolthajtása. A palotán annyi ablak volt, ahány nap van az esztendőben. Ez azt jelenti, hogy a valóság e magja túl van az idő káprázatán és az időben zajló természeti

létezésen. A szivárványtestből a megvilágosodottak a létesülés áramába annak bármely pontján szabadon beléphetnek.

"Az igazak királya három rózsabimbóval ajándékozta meg a herceget. Adott neki egy sárga, egy fehér s egy piros rózsabimbót. Ezeket a rózsabimbókat csak meg kellett szagolni, egyszeriben kinyíltak, s olyan ruha hullott ki belőlük, hogy azon egy öltés nem sok, annyi sem látszott. A sárga rózsában volt tiszta színarany, a fehérben ezüst, s a piros rózsában bíborvörös gúnya."

A három rózsabimbó jelképezi a beavatást, amelyre a herceg a három erdő, valamint a selyemréti és a virágerdő tudatállapotainak megtapasztalásával szert tesz. Az igazak királyának feleségétől pedig kap még ezenkívül egy ezüstfurulyát, amely ugyanazt a célt szolgálja, mint a kürt, de annak kifinomultabb, magasabb rendű és tisztább változata.

A rózsabimbók a lótoszhoz hasonlóan csírákat jelentenek, amelyekből valamit ki lehet bontakoztatni. Azért kell őket megszagolni, mert a szaglász hívja elő belőlük a bennük rejlő érzéki formát. A három ruha három testet jelent, melyek csírájára a herceg a beavatás során szert tett. Az, hogy a ruhákban nincs öltés, az általuk jelképezett testek tökéletességére utal. Nem anyagi elemekből össze tevődött, öregedésnek alávetett halandó testekről van tehát szó, hanem tiszta és romolhatatlan eszményi formákról. A tantrizmussal mutatkozó számos egyéb párhuzam alapján kézenfekvő az értelmezés, hogy a bimbók a három buddhatest - a dharmakája, a szambhógakája és a nirmánakája - megvalósítási lehetőségét képviselik.

Mindez azt jelenti, hogy hősünk számára még hátra van a Buddhává válás feladata. Ehhez hiánytalanul birtokába kell jutnia mind a teremtes, mind pedig a megváltás erőinek, és meg kell jelenítenie saját szellemi lényegét a megvilágosodás három eszményi testében. Az anyagi lét megváltása csak akkor lesz teljes, ha a megszerzett tudást és megértést az érzéki világban is felmutatja.

"Amint megy, mendégél az úton, látja, hogy egy sovány, girhes-görhes csikó fekszik ott... Nagy kínnal-bajjal a selyemrétre húzta a csikót, ez ottan nekiesett a puha selyemfülinek, s evett, amennyi csak belefért... Odahúzta a csikót a szivárványforráshoz, hadd igyék. S hát ahogy elvette a száját a forrástól, megrázkódott a csikó, s olyan seregélyszőrű paripa lett belőle, amelyet még a világ nem látott."

A beavatások után kezdetét veszi a gyakorlás utolsó szakasza. Ehhez visszakapja a táltost, akit korábban feláldozott a Mágnes-hegynél. A különleges ló azáltal nyeri vissza az erejét, hogy a selyemrétről való selyemfüvel - a tisztafény-tudat bölcsességével- táplálkozik és szivárványt iszik. A szivárvány itt - épp úgy, mint a tiszta illúziótest esetében - az érzelmek és ösztönök alapját képező tiszta energiákat képviseli.

A tantra felfogása szerint a tudatosságot terelő emberi ösztönzések - mint amilyen a vágy, ellenszenv, önteltség és becsvágy, irigység és féltékenység, konok ostobaság stb. - alapvetően tiszta energiák, melyeket csupán az őket hibás irányba fordító téves elképzeléseink szennyeznek el. Például a szenvedélyes, birtokolni akaró vágyban és az önzetlen, felebaráti szeretetben egyaránt a jelenségek iránti vonzódás ereje jut kifejezésre. Hasonlóképpen a többi alapenergia is egyaránt megtalálhatja a maga pozitív és negatív kifejeződési formáit.

A szívárvány mindegyik színe egy-egy ilyen alapenergiát képvisel. A tudatlan ember rosszul használja ezeket az erőket, ezért azok a létforgatagot gerjesztő, karmikus bonyodalmakat előidéző tényezőkké válnak. A bölcs ember számára azonban, akit nem vakítanak el téveszmék, ugyanezek az energiák a megvilágosodást elősegítő képességek formáját öltik. Ezért alkalmasak az átváltoztatás mágiáját megjelenítő táltos itatására.

"Egyet ugrott, kettőt szökött a táltos, s ott voltak egy városban. Abban a városban lakott a világszép királykisasszony, kakassarkon forgó gyémántpalotában. Gondolkozott a herceg, vajon mindjárt fölmenjen-e, vagy nem, aztán arra határozta magát, hogy még nem megy fel."

A tisztafény-tudat bölcsességével és az illúziótest tiszta energiáival felszerelt táltos eljuttatja a hőst arra a helyre, ahol az találkozhat a világszép királykisasszonnyal. A kakas, melynek sarkán a királykisasszony palotája forog, az éberséget fejezi ki, a gyémántpalota pedig az üresség vadzsratudatát, mely az éber jelenlét alapul. Ebben a palotában találhatja meg a herceg a saját megvilágosult bölcsességét megszemélyesítő, leendő női párját.

Az, hogy hősünk nem megy fel a királylányhoz, amikor megérkezik, jelzi, hogy reálisan méri föl a helyzetét. Belátja, hogy korai volna próbálkoznia, mert még nem áll készen az egyesülésre. Ehelyett tovább kell gyakorolnia. Ezért először ismét koldussá változik ("felöltözött rongyos ruhába"), majd mantra gyakorlataival, ezüsfurulyájával megidézi a női erőt és létrehozza a kapcsolatot vele. Ezenkívül böjtöl, némasági fogadalmat tart, éjszaka pedig virraszt ("sem nem evett, sem nem beszélt, le sem feküdt, egész éjjel ébren maradt"), amelyek az intenzív szellemi gyakorlás jellegzetes módszerei.

"Éppen akkor kezdődött a viadal, mikor Világvándora herceg beugratott a palota udvarára. Nosza, ő is mindjárt kiállott, csattogtak a kardok, csak úgy szikráztak. Dőltek a királyfiak s hercegek, ki jobbra, ki balra, csak két vitéz maradt a lova hátán: Világvándora herceg s egy dali szép vitéz, aki szakasztott olyan volt, mint a herceg, mintha éppen egy anyának lettek volna gyermekei."

Világvándora herceg már elég előrehaladott gyakorló volt ahhoz, hogy a világi lehetőségeit megszemélyesítő többi királyfi ne jelentsen számára komoly ellenállást. Akivel igazán meg kellett küzdenie, az önmaga transzcendens oldala volt, bár ez csak a mese végén derül ki.

Valódi természetünk, amellyel az utolsó küzdelmet vívjuk, egészen a végső fölébredésig valami másnak látszik. E megoldhatatlannak látszó más hordozza magában a titok nyitját. Ez a gyűrű másik fele, mellyel egyesülve elérhetjük a teljességet.

Filozófiai síkon elemezve a történet végét, a két fivér és a női elv egy hármasságot alkot. Az indiai tantra fogalmait alkalmazva, a végső valóság transzcendens oldalának, Sívának - amint ezt elemzésünk korábbi szakaszában megmutattuk - két arca van: az öntermészetében nyugvó világosság és ennek az a része, mely megvilágítja az immanens oldal, a világot megformáló Sakti teremtményeit. Utóbbi a személyes tudatosság vagy purusa. A két fivér Siva e két arculatát képviseli, míg a világszép királykisasszony személyesíti meg teremtő oldalukat, a Saktit.

Amikor a purusa fölismeri, hogy az ellenfél, akit vetélytársának hisz, önmaga hiányzó fele, abbahagyják az értelmetlen küzdelmet, és felkínálják a királykisasszonynak, hogy "Válassz kettőnk közül". Ez a választás természetesen csak látszólagos, hiszen lényegüket tekintve ők hárman egyek. Mégis jelentősége van annak, hogy "a világszép királykisasszony a szívében úgyis azt kívánta, hogy a Világvándora herceg legyen a győztes". Ez arra világít rá, hogy a két fivér közül a világ felé forduló purusa a teremtő energiát képviselő Sakti természetes párja.

A transzcendens oldalt jelképező másik fivér - aki egyébként szemmel láthatóan nem is mutat különösebb érdeklődést a királykisasszony iránt - nem lehet a Sakti férfi partnere, mert ő mindig a világon túl marad. Ha nem így lenne, az Isten végleg beleveszne a teremtésbe. Ahhoz, hogy Siva önmaga maradjon, léteznie kell egy olyan mélységnek, amit soha, semmilyen értelemben nem érint meg a teremtés drámája. Ez a soha el nem homályosodó világosság, amellyel nem lehet házassodni és termékenységi kultuszt folytatni, mert mindig ugyanaz marad, egyformán megérinthetetlenül. Ez az örök fény az előfeltétele annak, hogy az elveszettség bármely létállapotából lehetséges legyen a szabadulás, de ez a forrása a Sakti végtelen teremtő és újraképző erejének is. Nélküle a világ feloldhatatlan csomóvá, az élet erőit végleg megkötő halott gépezetté merevedne.

A világ létre jött éhez a tudatosságnak káprázatba kell merülnie, s álmaiba kell feledkeznie. Az Isten transzcendens arca viszont soha nem alszik el, s ezért nem is álmodik. Ő mindig a valóságban marad; buddhista kifejezéssel ő a dharmakája, az igazságtest. A hinduk őt nevezik nirguna Brahmannak, ama Istennek, aki túl van a természeti minőségeken.

A világ tulajdonságait magára öltő immanens oldal, a szaguna Brahman is mindig Isten marad, hiszen végső soron nem különbözik önmaga transzcendens oldalától, mint ahogy a hullámok nem különböznek a víztől. Kreatív energiái segítségével, mint Sakti, mégis megformálja magából a világot, melybe az ennek megismerése felé forduló tudatosság látszólag belemerül. Az önmagát korlátolt egyéni alanyként átélő purusa azonban transzcendens természetét lényé legmélyén sohasem veszíti el. Emiatt nem érzi magát sohasem teljesen otthon a világban, ennek hiánya gyötri és ösztönzi újra meg újra keresésre, amíg az örök világosságban önmagára nem eszmél. Amikor ez meg történik, s fölfedezi elveszettnek hitt "fivérét", a találkozásukból ébredő szabadságban, mindenségtudatban és kreatív erőben a világot teremtő Parásakti méltó kiegészülésévé válik. Ezt fejezi ki a szakrális házasság mesénk végén.

E kozmikus dráma kicsiben az egyéni sorsokban is lejátszódik, hiszen a purusa az emberi tudaton keresztül válik a mindenségben zajló átalakulások korlátolt alanyává. Így amikor karmikus következményekkel járó tetteket hajtunk végre vagy döntéseket hozunk, mi teremthetjük meg sorsunkat és környezetünket tudatunk erőin keresztül. Később, amikor a következményeket elszenvetjük, könnyen megfeledkezünk arról, milyen nagy mértékben voltunk mi magunk sorsunk alakulásának előidézői. A karma kényszere alól csak akkor tisztulhatunk meg, ha ráébredünk tudatunk valódi természetére, melyben szabadságunk titka és alanyiségünk forrása rejlik. Ezen keresztül nyerhetjük vissza alkotóerőinket, s léphetünk nászra isteni aránkkal, aki eddig a másság varázslata mögé rejtőzött.

A mese végének történéseiben megfigyelhetünk még egy érdekes mozzanatot. Amikor a hős keresztülmegy a beavatás fokozatainak megfelelő három színén (réz, ezüst, arany), a legmagasabb szint elérését rendszerint az utolsó, a nap természetet kifejező aranszín jelzi. Itt viszont a ruhák felöltése fordított sorrendben történik. Ennek az a magyarázata, hogy a Világvándora herceg ebben a szakaszban

már nem a világból való felébredést, hanem a világ újrateemtését, a tiszta testek felöltését gyakorolja. A teremtésben pedig az egyes szakaszok fordított sorrendben mennek végbe, mint ahogy a feloldódásban.

A hős először az arany ruhát ölti fel, amely a formáló energiák legfinomabb szintjét, a teremtő szabad akarat erőit (iccshásakti) képviseli. Ezután következik az ezüstruha, amely a tudás erejének (dnyanasakti) felel meg; ebből fejlődnek ki az egyéni tudatosság megismerő képességei. A végső célt, az egység helyreállítását azonban a herceg akkor éri el, amikor a bíborvörös ruhát is felveszi. Ez az isteni mozgatóerő, a krijásakti megnyilatkozása, melyen keresztül a test és az érzéki világ megformálásának is alanyává válik.

A buddhizmus fogalomrendszerében az aranyruha a buddhaság legfinomabb rétegének, a tiszta igazságtestnek (dharmakája) felel meg, amely a tudat végső esszenciája. Az ezüstruha a Buddhák sugárzó energiatestét (szambhógakája), a vörös ruha pedig mágikus úton kibocsátott anyagi testüket (nirmánakája) jelenti, melyen keresztül érzékileg tapasztalható formában folytatják világmegváltó működésüket.

Ez az utolsó test, ahogyan a mese fogalmazza, olyan lesz, amelyet "még emberi szem nem látott". Ahhoz ugyanis, hogy valaki egy ilyen testet tudjon alkotni, az emberlét kevés; ehhez a hősnek tökéletesen fölébredett Buddhává kell válnia. A tiszta test megteremtése, s ezáltal a megvilágosult tudatosság anyagi formában történő megjelenítése a létező legmagasabb tudás, mely meghaladja a valódi természetre való, pusztán megismerő ráébredést.

"Még ma is élnek, ha meg nem haltak."

Ez a mesék jellegzetes záró mondata. A megidézett ősképek, történetek és események addig élnek, amíg emlékezünk rájuk. Ha feledésbe merülnek, akkor meghaltak: nem inspirálnak bennünket többé, s nem mutatják számunkra a belső utat, amelyet mi magunk is végigjárhatnánk.

Ezért azt kívánom, éljen sokáig ez a történet az olvasó emlékezetében, és segítsen megtalálnia saját magában is a Világvándora herceget - a koldust vagy a csavargót, akinek még nem nőtt be a feje lágya. Ha pedig megtalálta, induljon el, és keressen egy jó mestert magának, mert ezen az úton szüksége lesz rá. Addig is, okuljunk a népmesék útmutatásaiból.

Lábjegyzetek (szerkesztett, nem az összes eredeti!!)

[1] Aki mélyebben tanulmányozta a kínai buddhizmus történetét, e metaforában a misztikus hua-jen buddhizmus fejtegetéseire ismerhet a lényegi üresség és formai megjelenés egymáshoz való viszonyának paradox következményeiről. Lásd CLEARY, THOMAS: Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hua Yen Buddhism. University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.; CHANG, GARMA c.c.: The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. Pennsylvania Univ. Press, Park and London, 1971.

[2] A Sakti öt fajtájából kettő hiányzik a világból, s csak az Istenben található meg. Ezek a csitsakti, a tudati ébredés világosságtermészetének ereje, valamint az ánandasakti, a gyönyör ereje. Utóbbi nem világi élvezetet jelent, hanem a teremtés és eszmélés eksztatikus, kozmikus örömet, mely az ember számára csak akkor élhető át, ha eggyé válik az Istennel vagy realizálja tudata valódi természetét.